

I GRANDI  
DELLA CULTURA RIVISITATI

# Leopardi

di SERGIO CRISTALDI

# Al di là del materialismo

*L'ordine che è nel mondo, e il veder che il male è nell'ordine, che esso ordine non potrebbe star senza il male, rende l'esistenza di questo inconcepibile... Ma che nome dare a quella ragione o potenza che include il male nell'ordine che fonda l'ordine nel male?*

La poesia leopardiana sorprende continuamente per la sua capacità di dar voce alle questioni più urgenti della condizione umana: questo «lirico» che, secondo la sua stessa dichiarazione, annovera nei suoi componimenti, e in particolare negli *idilli*, «situazioni, affezioni, avventure storiche del suo animo», riesce in realtà ad attingere, in questo assiduo scrutinio della propria particolarissima vicenda esistenziale, i temi e gli interrogativi che segnano e definiscono l'umanità intera. Il «conosci te stesso» piuttosto che cadere in un angusto intimismo, diviene in Leopardi la strada maestra per pervenire alla intuizione dell'umano nei suoi termini essenziali ed eterni, ed egli ne aveva chiara consapevolezza: «sono assuefatto», scriveva al Vieusseux, *ad osservare di continuo me stesso, cioè l'uomo in sé e similmente i suoi rapporti con la natura*. I *Canti* perciò, se si dispongono come momenti della storia di un'anima, acquistano una risonanza vastissima scrutando, attraverso l'io che in essi si accampa, i lineamenti drammatici di una sorte comune. Tanto è vero che uno dei momenti più alti del libro leopardiano è quel *Canto notturno* in cui il poeta moderno può identificarsi con il primitivo pastore e senza forzature prestare a lui il suo meditare, che ripercorre gli stupori e l'incertezza di ogni uomo di fronte al mistero che lo attornia e lo costituisce.

Bisogna muovere da qui per dimostrare l'infondatezza di quanto sostenuto dal Tommaseo, dai positivisti e dal Croce, i quali scorgevano nel pessimismo di Leopardi la conseguenza di disgraziate circostanze biografiche e ne negano perciò l'effettivo valore conoscitivo, finendo così per mettere in crisi l'intero mondo poetico leopardiano, che diveniva il riflesso di una «vita strozzata», secondo l'espressione usata dal Croce. La verità è che le pagine più significative della lirica leopardiana sono quelle in cui il poeta si sofferma su quanto accomuna, come esigenza e destino, l'esperienza propria e quella di tutti gli uomini. Anche i protagonisti delle *Operette* risultano poco individualizzati non tanto perché proiezioni immediate di private angosce dello scrittore, ma in quanto portatori, nelle loro scarnificate personalità, delle istanze che risuonano

in ogni tempo e spazio; e di fatti saranno gli antichi Plotino e Porfirio, o i moderni Colombo, Parini, Tasso, Ruysch; e quanto all'Islandese, la sua verifica dello stato umano non lascia inesplorata nessuna regione della terra.

Ciò non esclude, ad ogni modo, la possibilità di interrogare la biografia leopardiana, che resta pur sempre la premessa da cui è mossa quella eccezionale impresa poetica; purché si eviti ogni tentazione deterministica e non si risolva semplicisticamente il nesso vita-opera in quello di causa-effetto. Le situazioni private attraversate dall'uomo Leopardi appariranno piuttosto come occasioni che hanno accompagnato il sorgere della riflessione e della creatività poetica. Come furo, ad esempio, l'isolamento e la malattia.

\* \* \*

Al poeta recanatese è stato spesso attribuito l'appellativo di «progressivo». La definizione, che non poca fortuna ha goduto nella critica italiana del dopoguerra, sembra invero impropria per un poeta che ha apertamente irriso tutti i credenti nelle «magnifiche sorti e progressive» della storia. Sul piano propriamente politico, del resto, Leopardi, pur avversando la restaurazione e i suoi paladini, compreso il padre Monaldo, ha al tempo stesso preso fermamente le distanze dai liberali; la satira del *Paralipomeni* si rovescia in parti eque sugli artefici dei moti napoletani del '31 (liberamente contaminati con quelli del 20-21) come su coloro che quelle insurrezioni avevano represso, e condanna senza appello tanto i granchi-austriaci quanto i topi-liberali. Secondo Luporini, la critica ai liberali sarebbe «da sinistra», e Leopardi, «puro democratico... fedele ai principi della democrazia rivoluzionaria più avanzata», si situerebbe «su un'onda più lunga» rispetto a patriottismo moderato; ma anche se nella *Ginestra* risuona un appello a tutti gli uomini «confederati» contro la Natura, non si vede come estrarne una adesione, sia pure potenziale, ai principi della democrazia politica.

Giova piuttosto sottolineare che Leopardi si colloca volutamente su un terreno che è altro rispetto a quello della politica. Il dramma esistenziale dell'individuo (esposto al dolore, alla morte e al non-senso) è per lui assolutamente prioritario e non può essere spiegato né risolto in termini politici, perché non discende ultimamente da contraddizioni sociali. L'assetto istituzionale della società non è perciò decisivo in ordine della felicità o infelicità: «*Sapete che io abbozzo la politica*», scriveva il poeta a Fanny Targioni Tozzetti il 5 dicembre 1831, *perché credo, anzi vedo che gli individui sono infelici sotto ogni forma di governo, colpa della natura che ha fatto gli uomini all'infelicità*. In questo modo, Leopardi rifiuta la riduzione del problema esistenziale al problema politico, mentre d'altra parte denuncia come mistificatorio ogni tentativo di prescindere dalla persona in nome del collettivo e di un suo preteso superiore benessere: «*rido della felicità delle masse*, continua nella sua lettera a Fanny, *perché il mio piccolo cervello non concepisce una massa felice composta da individui non felici*».

Leopardi si è inoltre mantenuto a lungo scettico sulla possibilità di costruire uno stato e una

organizzazione sociale in grado di garantire almeno maggiore giustizia nelle relazioni fra gli uomini. Emblematica è in tal senso la *Palinodia*: «*Valor vero e virtù, modestia e fede/ e di giustizia amor, sempre in qualunque/ pubblico stato, alieni in tutto e lungi/ da comuni negozi, ovvero in tutto/ sfortunati saranno, afflitti e vinti/ ...cibo dei forti/ il debole, cultor dei ricchi e servo/ il digiuno mendico, in ogni forma/ di comun reggimento*» (vv. 69 sgg). Considerazioni dello stesso tenore si ritrovano nel XXVIII dei *Pensieri* e nell'incompiuto inno *Ad Arimane*.

Non però nella *Ginestra*, dove emerge l'utopia di una socialità solidale nel conflitto contro la natura: novità tuttavia relativa, perché lascia intatta la convinzione leopardiana che la sorte dell'uomo non è determinata in prima istanza dai mali sociali e che l'azione politica è inefficace ad ottenere una sua reale liberazione.

Ma Leopardi, si è argomentato, progressivo lo è, se non a livello politico, sicuramente a livello ideologico, perché razionalista e materialista: questa la conclusione a cui è pervenuto Sebastiano Timpanaro. Fino a che punto, però, è lecito parlare di un razionalismo leopardiano? L'adesione alla filosofia settecentesca si mantiene, è vero, da un estremo all'altro della riflessione leopardiana, ma specie nella prima fase del suo pensiero, quella per intenderci del «pessimismo storico», si coniuga con la critica della ragione e dei lumi che, se da un lato hanno svelato il vero, al tempo stesso, distruggendo le illusioni che abbellivano la vita, hanno ucciso ogni idealità e ogni conforto. Certo, anche in questa fase il razionalismo settecentesco si presenta al Leopardi sul piano teoretico come «l'ultima e migliore filosofia possibile» (Sansone), appunto perché oggettivamente vera; ma è venuta meno la fiducia illuministica nella autonoma capacità della ragione di ispirare la virtù e di guidare verso la felicità.

Ciò ha spinto un altro studioso, M. A. Rigoni, a definire l'atteggiamento leopardiano come «antirazionalistico»; ma forse la questione è più complessa. In alcuni passi dei *Canti* e delle *Opere*, l'uomo è presentato come colui che indaga le ragioni ultime dell'esistente, il «perché delle cose»: si pensi alle interrogazioni del pastore errante dell'Asia, intento a scrutare l'universo, guidato dal bisogno di un significato assoluto; o alla domanda finale che l'Islandese rivolge senza esito alla Natura: «*A chi serve, a chi giova codesta infelicissima vita dell'universo?*» Qui la ragione, in quanto esigenza di una intelligenza esauriente del reale, non è affatto avversata, anzi sembra distinguere e nobilitare l'uomo rispetto alla torpida sensibilità dei bruti (la greggia del pastore); solo che essa, sia pure implicitamente, è sentita diversamente rispetto al pensiero illuminista, e cioè come ricerca mai conclusa del senso riposto, e mai definitivamente esaurito, delle cose: in ultima analisi, come apertura infinita al mistero. Un uso questo della ragione che gli illuministi avevano esplicitamente avversato: «lo scienziato, aveva scritto Diderot nella sua opera *Sull'interpretazione della natura*, lascerà da parte il perché guardando solamente al come». Leopardi peraltro evidenzia altresì l'incapacità della razionalità umana di afferrare quel *quid* che pure essa esige: «*Arcano è tutto/ fuor che il nostro dolor*»,

leggiamo nell'*Ultimo canto di Saffo*, e il *Cantico del Gallo Silvestre* si chiude sulla stupefatta contemplazione di «*questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale*». Sicché in ultima analisi, Leopardi, mentre nello *Zibaldone* e nella *Ginestra* si rifà al razionalismo illuministico, ma in modo ben più disincantato dei suoi elaboratori settecenteschi, intuisce poi poeticamente una diversa grandezza e un diverso limite della ragione.

Quanto al materialismo, che costituisce la base del «sistema» costruito nello *Zibaldone*, esso sembrerebbe effettivamente l'orizzonte entro cui si muove il Leopardi pensatore.

Senonché lo mette in crisi l'urgenza risorgente di ritrovare dei fini, da cui nascono gli accenti più emozionanti dei *Canti*: dalle pacate interrogazioni del pastore, all'appassionato scatto di *A Silvia*: «*O natura, o natura,/ perché non rendi poi/ quel che prometti allor? Perché di tanto/ inganni i figli tuoi?*».

Nello *Zibaldone* stesso, peraltro, il meccanismo della natura viene sentito come malvagio, in base dunque ad una nozione di bene e di male che non dovrebbe sussistere in una prospettiva coerentemente materialistica, convinta cioè della «necessità» dell'universo materiale e di tutte le sue dinamiche, nonché della insignificanza delle categorie di valore e disvalore. Leopardi invece annota ad esempio il 17 maggio 1829: «*Anzi appunto l'ordine che è nel mondo, e il veder che il male è nell'ordine, che esso ordine non potrebbe star senza il male, rende l'esistenza di questo inconcepibile... Ma che nome dare a quella ragione o potenza che include il male nell'ordine, che fonda l'ordine nel male?*». Giustamente, Bruno Biral osserva che con queste asserzioni «il Leopardi manda in frantumi la sua filosofia materialistica». Né il poeta né il pensatore insomma, ammesso che sia ancora pensabile una siffatta opposizione, si caratterizzano per l'adozione di un coerente punto di vista materialistico; ma piuttosto per una corrosione dei postulati materialistici, tanto più significativa proprio perché avviene dall'interno di quella filosofia, fermamente professata fino all'ultimo, eppure oggettivamente contraddetta dall'affiorare di istanze insopprimibili.

# La negazione leopardiana

---

*Pare che soltanto quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga ad essere lo stesso che il nulla.*

---

Alla ipotesi del Leopardi «progressivo», di cui si è manifestata sempre più chiaramente la debolezza, si è voluta recentemente sostituire, da parte di uno studioso di grande autorevolezza quale Giorgio Barberi Squarotti, l'ipotesi di un Leopardi rigorosamente nichilista. E in effetti, questo appassionato cultore delle *humanae litterae*, questo fervido umanista, ha finito per mettere radicalmente in crisi i valori fondamentali elaborati dall'epoca moderna, dall'umanesimo in poi.

La natura, anzitutto, ancora idolatrata in un primo momento, poi duramente messa sotto accusa. Il termine di paragone a cui solitamente si ricorre a questo proposito è Rousseau e la sua nozione di stato di natura, accolta e quindi rigettata da Leopardi. Ma occorre ricordare che il concetto di natura quale, attraverso il filtro settecentesco, perviene al Leopardi, è proprio di tutto il pensiero moderno. Già a partire dal Rinascimento, ma sempre più consapevolmente nei secoli successivi, il mondo cessa di essere concepito come «creazione» e diviene appunto «natura», laddove per natura s'intende «l'insieme delle cose prima che l'uomo agisca su di esse; l'insieme delle energie e delle sostanze, delle essenze e delle leggi», ma altresì «qualcosa di supremo, al di là del quale non si può risalire». «Essa è la madre-natura a cui l'uomo si abbandona con confidenza assoluta» (Romano Guardini).

Nel secondo settecento, questa idea di natura è assolutamente dominante e la si ritrova, anche se sviluppata con flessioni differenti, in personalità che per altri versi sono fra loro assai distanti.

Si pensi, oltre che a Rousseau, a un D'Holbach, che nel suo *Système de la nature* esortava: «Ascoltate dunque la natura, essa non si contraddice»; o a Goethe il quale annotava in un frammento del suo *Diario* datato Tierfurt 1782: «Natura! Ne siamo circondati ed abbracciati... Dal nulla fa scaturire le sue creature. Essa è benigna. Io la lodo con tutte le sue opere. Io mi affido a lei, essa può disporre di me. Essa non può odiare l'opera sua».

Erede di queste convinzioni, che gli giungono come è noto dai francesi, ma che erano patrimonio comune di tutta la civiltà occidentale, Leopardi fa della natura il supremo principio regolatore, totalmente immanente, della realtà; intendendola probabilmente non tanto come 'l'in-

sieme delle cose', quanto piuttosto come 'l'insieme delle leggi': «intendo per natura quella qualunque sia intelligenza o forza o necessità o fortuna che ha conformato l'occhio a vedere, l'orecchio a udire; che ha coordinato gli effetti alle cause finali parziali che nel mondo sono evidenti». Così lo Zibaldone, il 20 ottobre 1828: è noto che solitamente, in armonia con le sue convinzioni materialistiche, Leopardi intenda questo principio come «forza» e necessità, piuttosto che come «intelligenza».

Ad ogni modo Leopardi cominciò a dubitare prestissimo della sua effettiva benignità: risale al 20 agosto 1821 una pagina dello stesso Zibaldone ove si legge che «la natura è madre benignissima del tutto ed anche dei particolari generi e specie che in esso si contengono, ma non degli individui. Questi servono sovente a loro spese al bene del genere, della specie, o del tutto... È già notato che la morte serve alla vita, e che l'ordine materiale è un cerchio di distruzione, e riproduzione».

Il celebre *Dialogo della Natura e di un Islandese* non fa che portare alle estreme conseguenze quella intuizione.

È indubbiamente l'acuta sensibilità per la realtà individuale e la sua priorità che spinge Leopardi a simili conclusioni: se la natura è l'orizzonte definitivo, essa può essere considerata positivamente solo in un astratto sguardo d'insieme, ma non più quando si considerino i singoli enti, che l'evidenza mostra sottoposti al patimento e alla dissoluzione. E quanto scaturisce, nell'operetta in questione, dalla contrapposizione fra il punto di vista della Natura («La vita di questo universo è un perpetuo circuito di produzione e di distruzione, collegate ambedue tra se di maniera che ciascheduna serva continuamente all'altra») e quello dell'islandese, il quale guarda con altri occhi la medesima realtà, e cioè «costa vita infelicitissima dell'universo, conservate con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono». È notevole che Leopardi rifiuti recisamente, a questo punto, quella soluzione che tanta parte del pensiero moderno accredita, e cioè che la precarietà del singolo possa essere compensata dalla durata della specie, e il dramma particolare riceva senso dal suo inserirsi in un ordine universale. Quest'ottica è messa efficacemente sotto accusa: l'universo è fatto da individui, e se essi sono infelici, non c'è altro che un'assurda infelicità.

Dissolto il mito della natura-madre, resiste comunque una nozione di natura-matrigna che mantiene l'incombenza di un assoluto, sia pure negativo, fino alla *Ginestra*; tanto che Nietzsche, attento e ammirato lettore di Leopardi, poteva addirittura in questa natura spietata un'ultima forma di teismo. Ma alcuni squarci leopardiani sembrano andare oltre, e scorgere dietro questo idolo marmoreo, che incarna le leggi cieche sottese all'esistente, le sembianze del nulla quale effettiva sostanza e destino di ogni cosa. Si considerino queste osservazioni dello Zibaldone che risalgono al 22 aprile 1826: «il tutto esistente, il complesso dei tanti mondi che esistono; l'universo; non è che un neo, un bruscolo in metafisica... tutti i mondi che esistono, per quanti e quanto grandi che essi siano, non essendo però certamente infi-

niti né di numero né di grandezza, sono per conseguenza infinitamente piccoli a paragone di ciò che l'universo potrebbe essere se fosse infinito; e il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone della infinità vera del non esistente».

Dieci giorni dopo, una puntuale conferma: «Pare che soltanto quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza ad essere lo stesso che il nulla». Ma non aveva Leopardi scritto già nel 1820 al Giordani: «non c'è altro vero che il nulla?»

Il fatto è che l'affermazione di un principio ultimo totalmente immanente al mondo, in questo caso la natura, non può mantenersi a lungo e sfocia inevitabilmente nel nichilismo, poiché la scena del mondo è segnalata dalla dissoluzione e dalla morte: è merito del Leopardi averlo riconosciuto con lucidità.

Ma una demolizione non meno totale, anzi venata per di più di irrisione e sarcasmo, riceve l'altro grande mito moderno, quello della storia: e a riguardo l'attualità di Leopardi appare ancora più impressionante. Il giovane poeta, nutrito di Rousseau e appassionato evocatore di un fortunato stato di natura, legge la dinamica storica come irreversibile processo di involuzione e decadenza, come perdita irrimediabile. Le canzoni composte tra il 1818 e il 1824 sono impregnate sul contrasto passato-presente, antico-moderno, tutto risolto a vantaggio del primo termine. Virtù, grandezza e soprattutto felicità sono state sottoposte nel tempo ad un logoramento incessante, e ciò proprio a motivo dell'unica cosa che invece ha progredito, ossia la ragione, il cui avanzare è stato dunque del tutto inutile e anzi dannoso. Dopo il '24 il giudizio si fa ancora più pessimistico, in quanto è stato messo in questione anche quel felice punto di partenza, mentre matura la polemica aperta contro gli alfieri delle «magnifiche sorti». Emblematiche le affermazioni del *Timandro*: «Non dovete pensare che non compatisca all'infelicità umana. Ma non potendovi riparare con nessuna forza, nessuna arte, nessuna industria, nessun patto; stimo assai più degno dell'uomo e di una disposizione magnanima il ridere dei mali comuni... Io desidero quanto voi, e quanto qualunque altro, il bene della mia specie in universale; ma non lo spero in nessun modo; non mi so dilettere e pascere di certe buone aspettative, come veggio fare e molti filosofi in questo secolo; e la mia disperazione, per essere intera e continua, e fondata in un giudizio fermo e in una certezza, non mi lascia luogo a sogni e immaginazioni liete circa il futuro». «Sogni» e «immaginazioni»: le ottimistiche attese dei pensatori ottocenteschi, assertori dell'infinita e inarrestabile avanzata dello spirito e della scienza, non potevano ricevere una più disincantata definizione.

Nulla è più lontano dal Leopardi quanto lo storicismo, con la sua idea della storia come organica crescita in cui ogni stadio rappresenta dialetticamente il superamento del precedente. L'accrescimento del sapere, quello che per l'idealismo classico sarà la sempre più piena autocoscienza dello Spirito, senso ed esito dei processi storici, è piuttosto per lui fonte di più insanabile infelicità, come è confermato dal *Timandro*: «domando perché si abbia a credere che l'età presen-

te sia più prossima e disposta alla perfezione che le passate. Forse per la maggior notizia del vero; la quale si vede essere contrarissima alla felicità dell'uomo?»

Nessuna concessione d'altra parte, si fa allo scientismo. Leopardi ha anticipato profeticamente di quasi un secolo la demolizione della fede nel progresso, e questo quando gran parte della cultura italiana ed europea vi aderiva entusiasticamente. Nella *Palinodia*, il disincanto nei confronti delle conquiste scientifiche e tecnologiche, di cui peraltro il poeta non aveva potuto sperimentare le spaventose potenzialità distruttive, è motivato alla radice dalla loro irrilevanza rispetto alla sorte dell'uomo, i cui termini essenziali non sono affatto mutati. «Questa miseria estrema/ dello stato mortal; vecchiezza e morte,/ ch'han principio d'allor che il labbro infante/ preme il tenero sen che vita instilla;/ emendar, mi cred'io, non può la lieta/ nonadecima età più che potesse/ la decima o la nona, e non potranno/ più di questa giammai l'età future».

Di qui la satira di gazzette e macchine, vie ferrate e vapori, commerci e polizze di cambio, economici studi e statistiche, o meglio dei loro ingenui esaltatori. Vi è un elemento di estrema serietà che va colto in questa requisitoria, che solo a uno sguardo superficiale potrebbe apparire come incapace di afferrare le ragioni e la possibilità del nuovo: il nocciolo della questione umana sta nella finitezza dell'individuo e nella sua irrisolta aspirazione di superarla: l'incremento del benessere materiale (a cui «ognor crescendo/ provveggonno i mercati e le officine/ già largamente») non ha a riguardo nessuna efficacia.

Se le contraddizioni non si compongono né attraverso il ritorno alla natura, come voleva Rousseau, né grazie alla dialettica storica, come pretendeva lo storicismo ottocentesco, l'uomo si trova sprovvisto di un fondamento in cui consistere: nonché infelice, è del tutto accidentale e insignificante. La certezza umanistica dell'uomo centro e perno del reale, viene dal Leopardi liquidata con la drasticità propria del suo pensiero, che rinnega non solo la fede religiosa che l'uomo sia stato creato immortale «dal fato», ma anche quella laica che esso possa farsi immortale da sé. Siffatti atteggiamenti scaturiscono dall'incapacità dell'uomo di fissare lucidamente quella che è la sua reale situazione, sintetizzata con lapidaria sentenziosità dal *Tristano*: «Il genere umano, che ha creduto e crederà tante scempiaggini, non crederà mai né di non saper nulla né di non esser nulla, né di non aver nulla a sperare».

La filosofia materialista fornisce la base teorica a questa intuizione della nullità dell'uomo, particella infinitesimale del tutto, ingranaggio minuscolo e forse anche non necessario di un meccanismo cosmico che procede in gran parte a prescindere da lui, e potrebbe benissimo farne a meno, senza subire nessun contraccolpo come documenta il famoso *Dialogo della Natura e di un Islandese*.

Si dissolve così non solo la credenza tradizionale di una umanità prediletta e visitata dagli dei, ma al tempo stesso la fiducia laica nell'*homo faber* chiamato al dominio delle cose, e signore del tutto.

È alla luce di questa conclusione che Leopardi conduce una rigorosa polemica contro ogni ipotesi ottimistica sulle sorti umane. Avversario dei cattolici liberali, non è però riconducibile alla linea dell'umanesimo ateo ottocentesco, che prevedeva di schiudere le porte a un terreno *regnum hominis* attraverso l'esplicita abrogazione del teismo. Dalla morte di Dio Leopardi non deduce affatto la divinizzazione dell'uomo, ma il suo vertiginoso ridimensionamento. Del resto egli investe sempre del suo sarcasmo ogni filosofia che, fondandosi sulla perfeibilità del genere umano, indichi nell'uomo, in prospettiva perfetta, la nuova divinità; si pensi alla sottile irrisione che anima la chiusa del *Timandro*: «sono disposto ad assegnare per testamento una buona parte della mia roba ad uso che quando il genere umano sarà perfetto se gli faccia e pronuncii pubblicamente un panegirico tutti gli anni, e anche gli sia rizzato un tempietto all'antica o una statua o quello che sarà ritenuto in proposito».

Ma di questo nichilismo leopardiano va adeguatamente evidenziato il significato storico. Leopardi giunge al culmine della parabola della modernità: una parabola avviata dal Rinascimento italiano e portata al suo acme dall'ottocento, prima che il nostro secolo ne inaugurasse la crisi. Quella crisi Leopardi l'ha vissuta profeticamente, con notevole anticipo: è questa la ragione del suo scontro frontale col proprio tempo, e forse anche della sua attualità. Caratteristica dell'età moderna è il tentativo di fondare i valori a prescindere da ogni riferimento trascendente, fino a pervenire ad una esplicita negazione di Dio, decisa e aperta soprattutto a partire dal settecento: a un intransigente ateismo giungeranno alcuni importanti esponenti dell'illuminismo francese, fra cui i materialisti D'Holbach, Helvétius e La Mettrie. Sono appunto gli scrittori che convincono Leopardi all'abbandono della fede religiosa, consumatosi intorno al 1821 - anno a cui risale anche l'ultima espressione di quella fede sul piano letterario, gli incompiuti *Inni cristiani*. Ma, a differenza dei pensatori del settecento, come per altro verso di quelli del suo secolo, Leopardi si convince ben presto della impossibilità di giustificare i valori nella cornice dell'immanenza: principi quali la natura buona, la provvidenzialità della storia, la stessa centralità dell'uomo, privati del fondamento che ad essi aveva assicurato il cristianesimo, gli si sfaldano tra le mani, ed egli preferisce affrettarne la disintegrazione piuttosto che mascherarla. La sua negazione è allora la consumazione dell'esperienza della modernità laicista ed atea.

Non è da escludere, per altro verso, che essa acquisti una risonanza religiosa. A se stesso esprime il sentimento dell'inconsistenza del reale con una espressione di sapore biblico quale *l'infinita vanità del tutto*. Il poeta stesso, d'altro canto, nella satira *I nuovi credenti*, si era espressamente identificato con l'autore dell'*Ecclesiaste*; e aveva definito se stesso come colui che «*Giobbe e Salomon difende*» contro l'ottimismo dei cattolici liberali. Dal suo orizzonte però si era eclissata quella Presenza in virtù della quale anche l'effimero può acquistare consistenza, ragione e durata.

Alcuni abbozzi di poesie mai scritte

## Progetto per gli inni cristiani

Per l'inno al Redentore. Tu sapevi già tutto ab eterno, ma permetti all'immaginazione umana che noi ti consideriamo come più intimo testimonia delle nostre miserie. Tu hai provata questa vita nostra, tu ne hai assaporato il nulla, tu hai sentito il dolore e la infelicità dell'esser nostro ec. ec. Pietà di tanti affanni, pietà di questa povera creatura tua, pietà dell'uomo infelicissimo, di quello che hai redento, pietà del gener tuo, poiché hai voluto aver comune la stirpe con noi esser uomo ancor tu.

Nell'inno agli apostoli si potrà parlare dei missionari, di S. Francesco Saverio, delle missioni all'America. Nell'inno ai solitari, degli ordini religiosi, delle certose ec., della vita monastica, degli antichi grandi monasteri ec.

Degl'inni v. la Bibl. Antiquar. del Fabric.

Per l'inno al Creatore o al Redentore. Ora vo da speme a speme tutto giorno errando e mi scordo di te, benché sempre deluso ec. Tempo verrà ch'io non restandomi altra luce di speranza, altro stato a cui ricorrere, porrò tutta la mia speranza nella morte, e allora ricorrerò a te ec. abbi allora misericordia, ec.

A Maria. È vero che siamo tutti malvagi, ma non ne godiamo, siamo tanto infelici. È vero che questa vita e questi mali son brevi e nulli, ma noi pure siamo piccoli e ci riescono lunghissimi e insopportabili. Tu che sei più grande, e sicura, abbi pietà di tante miserie ec.

## Inno al Redentore

Tutto chiaro ti fu sin da l'eterno/ quel ch'aveva soffrire avea questa infelice/ umanità, ma lascia ora ch'io t'aggia/per testimonio singolar de' nostri immensi affanni./O uomo Dio, pietà di questa miseranda vita/ che tu provasti ec. Le antiche fole finsero che Giove venendo nel mondo restasse irritatiss. dalle malvagità umane e mandasse (così mi pare) il diluv. Era allora la nostra gente assai men trista, che 'l suo dolor non conosceva, e 'l suo crudel fato, e ai poeti parve che la vista del mondo dovesse muovere agli Dei più ira che pietà. Ma noi già fatti così dolenti pensiamo che la tua visita ti debba aver mosso a compassione. E già fosti veduto piangere sopra Gerusalemme. Era in piedi questa tua patria (giacché tu pure volesti avere una patria in terra) e doveva esser distrutta desolata ec. ec. Così tutti siamo fatti per infelicitarci e distruggerci scambievolmente, e l'impero romano fu distrutto, e Roma pure saccheggiata ec. ed ora la nostra misera patria ec. ec. ec.

# Poeta del desiderio

---

*Tutto è o può esser contenuto in se stesso, eccetto l'uomo, il che mostra che la sua esistenza non si limita a questo mondo, come quella dell'altre cose.*

---

Non crediamo, però, che il mondo poetico leopardiano e la sua stessa religiosità, si esauriscano nella negazione, e nemmeno che questa sia la nota dominante della più alta produzione del reanatese.

Leopardi anzitutto non ha cantato soltanto la debolezza e la vanità dell'uomo: ne ha sentito contemporaneamente la nobiltà. Unico fra tutti gli esseri, egli si pone come autocoscienza: il *Canto notturno* contrappone efficacemente, ai silenzi della luna e al torpore della greggia il tentativo, riuscito o meno non importa, di una consapevolezza esauriente in cui confluiscono le ragioni di sé e del tutto. Si aggiunga la stessa esigenza dei valori, cui Leopardi non riusciva ad assegnare un fondamento stabile, non senza però continuare a scorgervi il contrassegno di una superiorità rispetto alla stessa natura meccanica. Ma la nobiltà umana è data soprattutto dalla grandezza del desiderio: motivo che a nostro avviso costituisce il centro della poesia leopardiana.

Muovendo dalle categorie e dalla terminologia del sensismo settecentesco e in particolare dell'eudemonismo rousseauviano – che aveva proposto con forza la centralità del problema della felicità – Leopardi parla nello *Zibaldone* di un desiderio di felicità, identificando la felicità con il piacere. Ma la piega che assumono le sue considerazioni lo allontana da Rousseau e dal sensismo stesso. Quando nel *Discorso sull'uguaglianza* Rousseau considera lo stato di natura, asserisce che in esso l'uomo, la cui vita interiore è interamente determinata dalle sensazioni, desidera appunto solo ciò che si presenta ai suoi sensi ed è da essi esigito, e cioè «il cibo, una femmina, e del riposo». Si verifica perciò una corrispondenza tra il bisogno e l'ambiente, che così come lo desta è in grado di appagarlo ed esaurirlo. Per questo motivo, l'uomo naturale è, secondo Rousseau, felice: «Desiderando solo le cose che conosce e conoscendo solo quelle il cui possesso è un suo potere...nulla deve essere così tranquillo come la sua anima e nulla così limitato come il suo spirito». La «teoria del piacere» elaborata da Leopardi nello *Zibaldone*, nell'ambito squarcio redatto tra il 12 e 23 luglio 1820, è sostanzialmente diversa. «L'anima umana, egli annota, desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente... alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere». A questa premessa formalmente eudemonistica e sensistica, si ag-

giunge però immediatamente la constatazione che «questo desiderio e questa tendenza non ha limiti»: sia per durata, poiché caratterizza tutta la nostra vita; sia per estensione, in quanto si costituisce «non come desiderio di uno o più piaceri, ma come desiderio 'del piacere». Quest'ultimo è illimitato: «ogni piacere è circoscritto, ma non il piacere, la cui estensione è illimitata». Ora, argomenta Leopardi, «quando l'anima desidera una cosa piacevole, desidera la soddisfazione di un suo desiderio infinito, desidera veramente 'il piacere, e non un tal piacere».

Questo motivo finirà per esorbitare dall'ambito del sensismo in quello che sarà uno dei momenti più alti della riflessione leopardiana, il LXVIII de *Pensieri* dove, in progressione mirabile, si annoverano tutte le realtà mondane e cosmiche, e si constata di volta in volta, come in una ricerca che varca continuamente ogni confine, la loro costitutiva inefficacia ad appagare l'animo umano, che sosta brevemente su ciascuna, e si protende oltre: «il non poter essere soddisfatto da alcuna cosa terrena, né per dir così dalla terra intera; considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole meravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande di sì fatto universo; e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancanza e voto, e però noia, pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà che si veggia nella natura umana».

Il rapporto tra uomo e cosmo, che in altri passi leopardiani e in specie nella *Ginestra* è posto per sottolineare l'insignificanza umana a fronte della sconfinata dilatazione degli spazi, qui si risolve tutto a favore del primo termine: è ora il cosmo a riuscire insignificante una volta rapportato, non più alla materialità dell'uomo, ma al suo desiderio e, si badi, alla sua «capacità» spirituale. Siamo senz'altro al di là del sensismo; l'oggetto del desiderio, supera la durata e l'estensione illimitata dei piaceri materiali possibili, poiché trascende non solo l'universo sensibile, ma una sua immaginaria moltiplicazione all'infinito. Si potrebbe legittimamente parlare di aspirazione all'assoluto, che Leopardi riconosce come costitutiva e insopprimibile e di cui evidenzia la spinta oltre la dimensione della materialità e dell'immanenza, che pure egli riteneva l'unica dimensione reale.

La radice della infelicità sta appunto in questa aspirazione destinata a rimanere inappagata e di volta in volta delusa, senza tuttavia poter scomparire. È inevitabile infatti il risorgere di questa ansia misteriosa, che non è poi una manifestazione sublimata di necessità più elementari e fisiche, dal momento che si fa strada imperiosamente anche in situazioni di soddisfacimento materiale e di fisico riposo, come avviene per il pastore dell'Asia: «Ed io pur seggo sopra l'erba all'ombra/ e un fastidio m'ingombra/ la mente, ed uno spron quasi mi punge/ si che, sedendo più che mai son lunge/ da trovar pace o loco./ E pur nulla non bramo/ e non ho fino a qui cagion di pianto». A questa esperienza, che insorge nell'assenza del piacere e del dolore, Leopardi dà il nome di noia: ma noia è appunto, nel LXVIII

dei *Pensieri* «il non poter essere soddisfatto da alcuna cosa terrena»: in ultima analisi quella aspirazione assoluta che contrassegna l'uomo rispetto a tutti gli enti naturali.

Poiché essa determina non solo l'infelicità ma altresì la nobiltà umana, va alimentata piuttosto che soffocata, anche a costo di incrementare l'infelicità. Leopardi respinge l'etica stoica che insegnava il ridimensionamento del desiderio in vista di una «atarassia» in grado di apportare tranquillità: nel *Preambolo* al volgarizzamento del *Manuale* di Epitteto, questa pratica filosofica che guida alla morte delle passioni e alla quiete spirituale, benché stimata «più delle altre profittevole nell'uso della vita umana» appare una rinuncia ad una statura integralmente umana, una rassegnazione ad una diminuzione dell'io concepibile solo in spiriti incapaci di sopportare, per intrinseca fragilità, la sofferenza che il desiderio porta con sé: «Proprio degli spiriti deboli di natura, o debilitati dall'uso dei mali... il ridursi a desiderare solamente poco, e questo poco ancora rimessamente; anzi, per così dire, il perdere quasi del tutto l'arbitrio e la facoltà, siccome di sperare, così di desiderare». All'ascesi stoica dell'atarassia, Leopardi contrappone una diversa e superiore ascesi eroica, che nell'uomo magnanimo preserva la tensione verso i fini assoluti e ne preclude ogni ridimensionamento: «Che se a lui fosse possibile pervenire a questi fini, certo non sarebbe utile, né ragionevole, di astenersi dal procacciarli. Ora non potendoli ottenere, è proprio degli spiriti grandi e forti l'ostinarsi nientedimeno in desiderarli e cercarli anisosamente, il contrastare almeno dentro sé medesimi, alla necessità».

**Alla manifestazione del desiderio**, Leopardi ha dedicato le sue più acute considerazioni di moralista e gli accenti più emozionanti della sua lirica, specie, anche se non esclusivamente, negli *idilli*. Sono gli oggetti esterni, che fermano la contemplazione con l'attrattiva che da essi sprigiona a destare il desiderio. La grande poesia leopardiana nasce sempre da una sosta contemplativa: si pensi ai suoi notturni e ai suoi tramonti e alla loro risonanza tutta interiore, di realtà vagheggiata dall'anima e perciò «dilettevole e cara». Ma ciò avviene perché è in noi una «forza immaginativa», per usare la terminologia dello *Zibaldone*, che carica le cose viste di una intensità assoluta che esse in sé non posseggono, e le rende pertanto desiderabili.

L'esito di questa dinamica è allora necessariamente la scoperta dell'inferiorità effettiva delle cose rispetto ad un'attesa che in definitiva è frutto di un «inganno». Un frammento dello *Zibaldone* del 30 novembre 1828 parla di «doppia vista»: «All'uomo sensibile e immaginoso ... il mondo e gli oggetti sono in certo modo doppi. Egli vedrà cogli occhi una torre, una campagna, udrà cogli orecchi un suono d'una campana; e nello stesso tempo coll'immaginativa vedrà un'altra torre, un'altra campagna, udrà un altro suono. In questo secondo genere di obbiettivi sta tutto il bello e il piacevole delle cose».

Se l'immaginazione ha questo potere trasfigurante nei confronti di quanto è prossimo e presente, tanto maggiori saranno i suoi effetti quando si volge verso ciò che è remoto nello spazio e nel tempo. Elaborando la teoria del pia-

## Alla sua donna

Cara beltà che amore  
Lunge m'inspira o nascondendo il viso,  
Fuor se nel sonno il core  
Ombra diva mi scuoti,  
O ne' campi ove splenda  
Più vago il giorno e di natura il riso;  
Forse tu innocente  
Secol beasti che dall'oro ha nome,  
Or leve intra la gente  
Anima voli? o te la sorte avara  
Ch'a noi t'asconde, agli avvenir prepara?

Viva mirarti omai  
Nulla spene m'avanza;  
S'allor non fosse, allor che ignudo e solo  
Per novo calle a peregrina stanza  
Verrà lo spirito mio. Già sul novello  
Aprir di mia giornata incerta e bruna,  
Te viatrice in questo arido suolo  
Io mi pensai. Ma non è cosa in terra  
Che ti somigli; e s'anco pari alcuna  
Ti fosse al volto, agli atti, alla favella,  
Saria, così conforme, assai men bella.

Fra cotanto dolore  
Quanto all'umana età propose il fato,  
Se vera e quale il mio pensier ti pinga,  
Alcun t'amasse in terra, a lui pur fora  
Questo viver beato:  
E ben chiaro vegg'io siccome ancora  
Seguir loda e virtù qual ne' prim'anni  
L'amor tuo mi farebbe. Or non aggiunse  
Il ciel nullo conforto ai nostri affanni;  
E teco la mortal vita saria  
Simile a quella che nel cielo india.

Per le valli, ove suona  
Del faticoso agricoltore il canto,  
Ed io seggo e mi lagno  
Del giovanile error che m'abbandona;  
E per li poggi, ov'io rimembro e piagno  
I perduti desiri, e la perdita  
Speme de' giorni miei; di te pensando,  
A palpitar mi sveglia. E potess'io,  
Nel secol tetro e in questo aer nefando,  
L'alta specie serbar; che dell'imago,  
Poi che del ver m'è tolto, assai m'appago.

Se dell'eterne idee  
L'una sei tu, cui di sensibil forma  
Sdegni l'eterno senno esser vestita,  
E fra caduche spoglie  
Provar gli affanni di funerea vita;  
O s'altra terra ne' superni giri  
Fra' mondi innumerabili t'accoglie,  
E più vaga del Sol prossima stella  
T'irraggia, e più benigno etere spiri;  
Di qua dove son gli anni infausti e brevi,  
Questo d'ignoto amante inno ricevi.



cere, Leopardi affermava che «tutti i beni paiono sommi e bellissimi da lontano, e l'ignoto è più bello del noto», e similmente che «il passato, a ricordarsene, è più bello del presente, come il futuro a immaginarselo». Come la siepe dell'Infinito, precludendo la percezione dell'orizzonte, libera spazi interminati al pensiero, così l'indistinzione del futuro e del passato fanno dell'attesa e memoria occasioni privilegiate del «caro immaginar».

**L'immaginazione è perciò** più attiva presso gli antichi, a causa della loro ignoranza del vero: di qui la nozione delle antiche età come stagioni di sogni e illusioni, propria di tutto il primo Leopardi. Della stessa condizione degli antichi fruiscono, per il medesimo motivo, fanciulli e adolescenti: «quello che furono gli antichi siano stati tutti noi... dico fanciulli e partecipi di quella ignoranza», leggiamo nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, e il nucleo poetico dei grandi idilli, in specie *A Silvia*, *Le ricordanze* e *Il sabato del villaggio*, è nel recupero memoriale del «primo entrar di giovinezza». Giovanni Getto ha potuto annoverare Leopardi tra i poeti dell'infanzia perduta e nostalgicamente rievocata, e la suggestione va accolta, precisando però che l'infanzia è idoleggiata non tanto perché incontaminata – il «cuore» per Leopardi mantiene sempre una sua verginale innocenza – ma in quanto teatro, insieme all'adolescenza, del «caro immaginar».

Immaginazione e desiderio non solo innescano una attesa (una nostalgia) di felicità, ma procurano di per sé una esperienza di felicità, l'unica possibile anzi, assieme a quella, ancor più effimera, che sorge dalla cessazione di un affanno: «i diletti più veri che abbia la nostra vita sono quelli che nascono dalle immaginazioni false», si legge ad esempio nell'*Ottomieri*, ma le citazioni si potrebbero moltiplicare. Così la giovinezza è fortunata perché le sue assidue avventure immaginose sono fonte altrettanto frequente di piacere: «il giovanetto ancora chiuso fra le mura domestiche, o in casa d'educazione, o soggetto all'altrui comando, è felice nella solitudine per le illusioni, i disegni, le speranze» (Zibaldone, 20 febbraio 1821). In uno squarcio di *A Silvia*, questa felicità del desiderio è espressa con impressionante evidenza: «Mirava il ciel sereno, / le vie dorate e gli orti, / e quinci il mar da lungi, e quindi il monte. / Lingua mortal non dice / quel ch'io sentiva in seno». Si tratta però di una emozione spontanea e fuggevole, che non è possibile trattare volontaristicamente, e rappresenta una improvvisa accensione preceduta e seguita da una uniforme aridità sentimentale. Così è già nella stessa giovinezza; si rilegga a riguardo una lettera al Giordani del 1820: «Poche sere addietro ... mi si svegliarono alcune immagini antiche e mi parve di sentire un moto al cuore ... in quel momento dando uno sguardo alla mia condizione passata, alla quale ero certo di ritornare subito dopo, com'è seguito, m'agghiacciai dallo spavento».

**L'analisi leopardiana del desiderio** presenta non pochi tratti in comune con quella di uno scrittore inglese del novecento, C.S. Lewis, il quale peraltro non cita mai il poeta italiano. Si consideri ad esempio quanto Lewis scrive in *Sorpreso dalla gioia* a proposito di un «desiderio inappagato che è esso stesso più desiderabile di

qualsiasi appagamento», o alla sua prefazione al romanzo *Le due vie del pellegrino*: «L'esperienza è quella di un intenso desiderio o brama. Si distingue dagli altri desideri per due cose. In primo luogo, sebbene il senso del bisogno sia acuto ed anche penoso, tuttavia il mero bisogno si sente come se fosse in qualche modo una gioia... In secondo luogo, c'è un mistero particolare intorno all'oggetto di questo desiderio... ognuno dei supposti oggetti del desiderio è ad esso inadeguato». Leopardi però non giunge alle conclusioni di Lewis; secondo il quale «se un uomo seguisse diligentemente questo desiderio, perseguendo gli obiettivi falsi finché apparisse la loro falsità e poi li abbandonasse con risolutezza, dovrebbe alla fine pervenire alla conoscenza chiara che l'anima umana fu fatta per godere qualche oggetto che non gli viene mai concesso pienamente – anzi, non può neanche essere immaginato come concesso – nella nostra presente maniera di esperienza soggettiva e spazio-temporale». Il poeta italiano resta inchiodato al momento in cui, nell'attrito inevitabile con la realtà, il «caro immaginar» si infrange e subentra la disillusione.

**L'usura progressiva** dei «felici errori» e delle «belle fole» è l'esito sia della storia dell'umanità, che va dall'ignoranza degli antichi alla scienza dei moderni – si veda in tal senso soprattutto *Ad Angelo Mai* – sia della storia dell'individuo, che apprende nella maturità la vanità del suo primitivo «confidente immaginar»: «Questo è il mondo? questi i diletti, l'amor, l'opre, gli eventi/ onde cotanto ragionammo insieme?» (*A Silvia*). La caducità delle illusioni giovanili trova il suo simbolo nelle «donne sparenti» profilate nei grandi idilli. Ancora più amaro è però il disincanto che insorge nella matura esperienza amorosa, frutto anch'essa di una sfasatura fra illusione e verità, di un errore di doppia vista: «Vagheggia/ il piagato mortal quindi la figlia/ della sua mente, l'amorosa idea,/ che gran parte d'Olimpo in se racchiude,/ tutta al volto ai costumi alla favella/ pari alla donna che il rapito amante/ vagheggiar ed amar confuso estima./ Or questa egli non già, ma quella, ancora/ nei corporali amplessi, inchina ed ama./ Alfin l'errore e gli scambiati oggetti/ conoscendo, s'adira...».

L'unica conseguenza che Leopardi trae è il riconoscimento della assolutezza del desiderio, della eccedenza dell'animo umano rispetto a quanto cade sotto la sua esperienza attuale, di una capacità che non trova corrispondenza nel mondo: nel dialogo col cuore di *A se stesso* la esprimerà nei modi di una estrema sintesi lirica: «Non val cosa nessuna/ i moti tuoi, né di sospiri è degna/ la terra».

**La reazione di fronte** ad una sorte che condanna l'uomo ad una esistenza inappagata è la protesta, a cui uno studioso come Walter Binni ha dedicato pagine importanti. La rivolta titanica di Bruto contro gli dei, la renitenza al fato invocata in *Amore e Morte*, la bestemmia dell'incompiuto inno *Ad Arimane* sono certo inequivocabilmente leopardiane, ma sorgono pur sempre da una istanza delusa di armonia col Tutto, quella istanza da cui sono nati gli accenti più originali del poeta – pensiamo, oltre che all'*Infinito* e al suo recupero istintivo dell'immagine mistica del naufragio nel mare dell'essere, a quel sentimen-

to del paesaggio non solo come testimone (così è in Petrarca) ma quale termine di un abbandono confidenziale. Il rifiuto, d'altra parte, segna una contraddizione nel «sistema» teoretico leopardiano: un immanentismo coerente non può sconfessare l'ordine mondano, perché l'accertamento di una sua intrinseca frattura rimanderebbe immediatamente alla nozione di una perfezione *altra*, in nome della quale quella manchevolezza viene stabilita. E difatti il materialismo settecentesco e l'idealismo del primo ottocento comportano, come elemento non accessorio ma irrinunciabile, la giustificazione e l'accettazione del reale, a cui però Leopardi non riesce a piegarci.

Si ammetterà altresì che, oltre la protesta, v'è in Leopardi l'assorto riconoscimento di un mistero di fronte a cui sostare religiosamente: il «misterio eterno dell'esser nostro» cantato in *Sopra il ritratto di una bella donna*, l'«arcano» dell'*Ultimo canto di Saffo* e del *Cantico di un Gallo silvestre*. Ha osservato il Getto che «se il contegno di Leopardi si mantenne lontano da qualsiasi impegno nei confronti di una positiva religione, esso tuttavia partecipa di quella commozione profonda propria delle grandi esperienze mistiche». Ciò importa un superamento dello stesso nichilismo: come ha ben visto Alberto Frattini, la sua è «religione del Mistero e non del Nulla».

**È poi da escludere** che Leopardi abbia mai varcato la soglia che conduce dalla constatazione di un bisogno incompiuto al riconoscimento di una vita ulteriore in cui esso possa incontrare il suo vero oggetto? Lo *Zibaldone* reca nelle sue primissime pagine un appunto di questo tenore: «*Tutto è o può esser contento di se stesso, eccetto l'uomo, il che mostra che la sua esistenza non si limita a questo mondo, come quella dell'altre cose*». Leopardi vi dà uno svolgimento analitico e rigoroso poche pagine dopo: «*Una delle grandi prove dell'immortalità dell'anima e l'infelicità dell'uomo paragonato alle bestie che sono felici o quasi felici. Cosa la quale dimostra che la nostra esistenza non è finita dentro questo spazio temporale come quella dei bruti*».

Certo, sono note risalenti al 1818; a brevissima distanza, nel 1821, Leopardi smentirà apertamente e definitivamente queste sue primitive conclusioni. Eppure, la matura produzione poetica annovera una lirica come *Alla sua donna*, dove

è allusa, sia pure in formula dubitativa, la possibilità di fruire l'ideale – che qui prende le sembianze della stilnovistica donna angelicata – grazie all'accesso ad una «peregrina stanza», oltre la soglia mondana.

*Alla sua donna* offre del resto la possibilità di arricchire il discorso sulla religiosità leopardiana di una nota ulteriore. Questa canzone può essere giudicata come originale rivisitazione del platonismo; per contro, in forza della sua aspirazione ad una presenza terrena della «cara beltà», ha suscitato impressioni di segno opposto. «Leopardi, scrive Getto, riprende il motivo della donna angelicata, trasformando tuttavia la mediatrice in assoluto. Ed è un po' questa la condizione eterna del poeta. Il suo bisogno profondo di assoluto era orientato non verso una entità trascendente, ma verso la realtà terrestre».

**Ora, che sia questa la consueta situazione leopardiana**, non v'è dubbio: Leopardi stesso, peraltro, ne ha raggiunto lucida consapevolezza. Resta da verificare, tuttavia, se il discorso possa valere anche per *Alla sua donna*. In realtà, qui sembra attuarsi una dinamica inversa, perché la «cara beltà» non è una donna terrena sublimata, come invece lo sarà Aspasia, ma appunto una delle eterne idee, di cui si invoca però la comparsa sulla terra. Non siamo allora di fronte ad un innalzamento (illusorio) di quanto è terreno e caduco, ma al sogno di una discesa sulla terra dell'idea, fatta «viatrice in questo arido suolo». Non è il processo pagano della divinizzazione di un ente mondano; ma neppure, è vero, l'impostazione platonica che impone al divino una lontananza invalicabile dal corporeo e dal terreno. Intuitivamente, e del tutto inconsapevolmente, Leopardi, scavalcando tanto il paganesimo quanto il platonismo, si affaccia per un istante alla prospettiva cristiana dell'idea divina (in termini cristiani il *logos*) – come è stato argomentato e con ben altra persuasività che la nostra.

Si dirà che nella *Ginestra* egli irride appunto la «favola» di una discesa degli autori delle cose «in questo oscuro/granel di sabbia», rammentando l'irrelevanza dell'uomo e della terra, punto infinitesimale della macchina cosmica. Ciò non smentisce tuttavia l'intuizione di quell'evento come unico adeguato alla grandezza del bisogno umano, anche se ne esclude la effettiva possibilità in nome della evidenza della miseria umana.