



**ATTI** *della*  
**ACCADEMIA PELORITANA**  
**DEI PERICOLANTI**

CLASSE DI LETTERE, FILOSOFIA E BELLE ARTI

XCVII 2021

ISBN 978-88-85864-30-6  
ISSN 2723-9578





**ATTI** *della*  
**ACCADEMIA PELORITANA**  
**DEI PERICOLANTI**

CLASSE DI LETTERE, FILOSOFIA E BELLE ARTI

XCVII 2021

DIRETTORE DEL COMITATO EDITORIALE

Vincenzo Fera

COMITATO EDITORIALE

Michela D'Angelo

Vincenzo Fera

Giuseppe Giordano

COMITATO DI REDAZIONE

Anita Di Stefano

Francesco Galatà

Sandro Gorgone

REFERENTE TECNICO

Nunzio Femminò, *Sistema Bibliotecario di Ateneo* - Messina

La Rivista ha periodicità annuale.

I saggi pervenuti alla Rivista sono sottoposti al vaglio del Comitato editoriale e in seguito affidati alla valutazione di due revisori, secondo un procedimento rigorosamente anonimo.

«Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di Lettere, Filosofia e Belle Arti»  
is an International Peer-Reviewed Journal.

Contatto principale: [atti.classelfba@accademiapeloritana.it](mailto:atti.classelfba@accademiapeloritana.it)

Sito web: <https://cab.unime.it/journals/index.php/APLF/>

## SOMMARIO

*Vittorio Alfieri nella cultura e nella letteratura d'Italia e d'Europa*  
Atti del Convegno  
(Messina, Accademia Peloritana dei Pericolanti, 15-16 ottobre 2020)

GIUSEPPE RANDO <i>Presentazione</i>	9
STEFANO DE LUCA <i>Tirannia/dispotismo. Il contributo di Alfieri al dibattito europeo</i>	11
CHRISTIAN DEL VENTO <i>Alfieri e la prerivoluzione francese (1787-1789)</i>	29
GUIDO SANTATO <i>Alfieri 'profeta' dell'unità d'Italia</i>	59
BARTOLO ANGLANI <i>Il «romanzo» di Londra</i>	81
MARCO STERPOS <i>L'alfierismo del Carducci giovane</i>	129
CARLA FORNO <i>«Quel che avverrà, nol so». Vittorio Alfieri e la Parigi dei fratelli Chénier</i>	157
GIUSEPPE RANDO <i>La lezione di Vittorio Alfieri nella vita e nei 'pensieri' di Leopardi</i>	191
INDICE DEI NOMI	235



Vittorio Alfieri nella cultura e nella letteratura  
d'Italia e d'Europa

Atti del Convegno  
(Messina, Accademia Peloritana dei Pericolanti, 15-16 ottobre 2020)

a cura di Giuseppe Rando



GIUSEPPE RANDO

## La lezione di Vittorio Alfieri nella vita e nei ‘pensieri’ di Leopardi\*

Alfieri e Leopardi. Alfieri maestro, amico («il mio caro Alfieri», «Alfieri mio») del giovane Leopardi<sup>1</sup>: un rapporto coinvolgente e profondo (come quello che si stabilisce, di norma, fra un lettore e il suo autore), distintamente segnato da momenti di assoluta immedesimazione-identificazione. *Alfierismo leopardiano*, dunque.

Epperò vien fatto di chiedersi se esso debba ritenersi esaurito nell’ambito della poesia<sup>2</sup>, della letteratura, o se, invece, non investa *tutta* la personalità del Recanatese («dall’adolescenza fino al 1823-1824, almeno») <sup>3</sup> e, in specie, il suo pensiero politico.

\* Il presente saggio è il risultato della fusione e rielaborazione di studi pubblicati in precedenza in «Atti del VI Convegno Internazionale Leopardiano», Recanati, 9-11 settembre 1984), Firenze 1989 e in G. RANDO, *La norma e l’impeto. Studi sulla cultura e sulla poetica leopardiana*, Torino 1997.

<sup>1</sup> Vale a stento la pena di ricordare che «il mio caro Alfieri» è nella lettera a Pietro Giordani del 29 dicembre 1817; e che l’invocazione «Alfieri mio» è al secondo verso del sonetto *Letta la vita dell’Alfieri scritta da esso*, «composto tutta la notte avanti il 27 Novembre 1817» (vd. *infra*, 203 ss.). Un’ampia disamina della ‘linea poetica’ Alfieri-Leopardi è in G. G. FERRERO, *Alfierismo leopardiano*, «Giornale storico della letteratura italiana», 109 (1937), 211-38.

<sup>2</sup> Vi si sono, esclusivamente, soffermati (oltre a FERRERO, *Alfierismo*, cit.) U. BOSCO, *Titanismo e pietà in Giacomo Leopardi*; Firenze 1957 (rist. Roma 1980); M. FUBINI, *Alfieri nell’Ottocento*, «Il Veltro», 6, (1962), 5-48; G. BERARDI, *Ragione e stile in Leopardi*, «Bel-fagor», 18 (1963), 425 ss., 512 ss., 666 ss.; e, puntualissimamente, W. BINNI, *Leopardi e la poesia del secondo Settecento*. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 13-16 settembre 1962), Firenze 1964, 77-131 (il saggio era apparso in «La Rassegna della letteratura italiana», 2, 1962, 389-435).

<sup>3</sup> FERRERO, *Alfierismo*, cit., 211.

Che non sia, insomma, da annoverare (anche) Vittorio Alfieri fra coloro (opportunosamente indicati da Timpanaro)<sup>4</sup> che più da vicino influirono sulla formazione politica di Leopardi (accanto, ovviamente, ai «grandi nomi» individuati da Luporini)<sup>5</sup>?

Il debito del Recanatese, a tal riguardo, appare, invero, piuttosto consistente nelle pagine dello *Zibaldone* (certo più di quanto si sia finora creduto), se è vero che vi si possono agevolmente sottolineare numerosi punti di tangenza (quasi *loci communes*) fra i due scrittori<sup>6</sup>.

Nessuna contraffazione, tuttavia: ché anzi Leopardi non poco altera il «messaggio» dell'Astigiano, stemperandone, fra le pieghe del suo «sistema», la carica *progressiva* e militante (quando – e su punti fondamentali – non se ne discosti del tutto). Pur tuttavia, la presenza innegabile dell'Astigiano nella formazione del pensiero politico di Leopardi costituisce una tessera significativa della ricezione di Alfieri da parte dell'*intelligentia* italiana del primo Ottocento. Ma procediamo con ordine.

### 1. *Il cattolicesimo reazionario del primo Leopardi*

La formazione di Giacomo Leopardi fu chiaramente contrassegnata dal cattolicesimo monaldesco (attardato su posizioni antilluministiche e antiliberali) e dal classicismo. La religione cattolica esercitava, in specie, il suo fascino sul giovinetto, più che tramite il rassicurante baluardo del Dogma (della cui difesa egli, forse introiettando l'aura della figura paterna, si sentiva direttamente investito), attraverso il «meraviglioso» biblico, particolarmente congeniale – con le sue aperture sul mito di una umanità eroica e primitiva – alla sua accesa «immaginativa». E il «meraviglioso» biblico si veniva a saldare con il «meraviglioso» eroico della cultura classica in un

<sup>4</sup> Vd. S. TIMPANARO, *Il pensiero di Leopardi*, in ID., *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa 1969, 142 ss.

<sup>5</sup> Si rinvia al famoso saggio di C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, Roma 1980 (già in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze 1947), *passim*: a questa edizione si fa riferimento nelle citazioni che seguono.

<sup>6</sup> Un rapido sommario di alcuni «imprestiti» è in BINNI, *Leopardi e la poesia*, cit., 94, il quale però nota, giustamente, che «l'esperienza del primo amore e, appunto, la scoperta intera dell'Alfieri, operò la sua [*di Leopardi*] più vera 'conversione' letteraria (ma anche etica e politica)».

nesso armonico, che non comportava appunto soluzione alcuna di continuità né distinzione di ambiti o di generi. E però non sorprende che i moduli letterari della poesia arcadica (anche «lugubre») e – sincreticamente – dei classici, gli si offerissero come naturali strumenti espressivi.

Tipica espressione di tale sincretismo biblico-arcadico-classicistico sono i «puerili»<sup>7</sup>, e segnatamente tre poemetti composti dal Contino nel 1810 e intitolati rispettivamente: *I Re Magi*, *Il Balaamo* e *Il Diluvio universale*, nonché alcuni componimenti minori come *Sansone*, *La morte di Abele* e *La morte di Saulle*. Opere talvolta ingenue e scolastiche (come *I Re Magi*), talaltra segnate dalla sensibilità (anche ritmica) del «futuro poeta» (come *Il Diluvio universale*), epperò emblematiche, in specie, della sua capacità rapsodica di contaminare modelli diversi, di combinare anche codici diversi in uno stesso componimento: del suo «eclettismo attivo»<sup>8</sup>, insomma, che lo portava a fagocitare (per scartarle talora) le sue stesse fonti. Ma il «lavoro a incastro» (tipico e caratteristico dei «puerili»), il variegato *collage* letterario (di cui una preziosissima documentazione ha offerto Maria Corti<sup>9</sup>), lungi dal configurarsi come un mero procedimento tecnico-formale, pare, invero, l'esito inevitabile e necessario non tanto delle ingenue frequentazioni arcadiche del giovanissimo Leopardi, quanto (e soprattutto) della sua prima «visione del mondo», unitaria, integralista, totalitaria: la *Bibbia* e l'*Iliade* (o l'*Eneide*), Orazio e Varano, Virgilio e Young gli si presentavano, in effetti, come tessere dello stesso mosaico, facce dello stesso prisma, espressioni diverse e tuttavia omogenee della stessa umanità, della stessa (unica) cultura; parti, in breve, di un *unicum* che in un *unico* componimento potevano e dovevano essere reintegrate: il mondo del fanciullo si esauriva nella biblioteca di Monaldo e nella cerchia familiare: specchio, quella (ma rigorosamente delimitata), degli interessi eruditi (classicistici) del padre; portatori i maestri di una *Weltanschauung* arcaicizzante che il classicismo acquisiva e subordinava al cattolicesimo papalino.

<sup>7</sup> Sono stati raccolti e pubblicati a cura di M. CORTI, «*Entro dipinta gabbia*». *Tutti gli scritti inediti, rari e editi (1809-10) di G. Leopardi*, Milano 1972.

<sup>8</sup> M. PORENA, *Un settennio di letture di Giacomo Leopardi*, in *Scritti leopardiani*, II, Bologna 1959, (cit. da CORTI, «*Entro dipinta gabbia*», cit., XIX).

<sup>9</sup> «*Entro dipinta gabbia*», cit., *passim*.

\*\*\*

Nell'indistinto sincretismo di antico e moderno, propiziato e sorretto da un forte integralismo cattolico, si colloca anche il pensiero politico del primo Leopardi, inequivocabilmente attardato su posizioni monaldesche, sanfedistiche, legittimiste, illiberali. Il suo culto della libertà (anche caldo, accorato, epperò patetico), vivissimo in questa prima giovanile produzione, è in realtà culto (mistificato) dell'*ancien régime*, ripudio netto delle libertà borghesi che si andavano facendo strada all'inizio del secolo: in conformità, peraltro, con la cultura filosofica, rigidamente antilluministica del ragazzo. Già il termine di *libertà* ritorna frequente nei «puerili», associato, perlopiù, ai nomi di Catone e Pompeo e in opposizione a Cesare, sempre e indefettibilmente «tiranno». Né si tratta di una generica simpatia del fanciullo per i *vinti* (che pure è documentata in questi componimenti: Ettore più che Achille, in effetti, lo affascina) o di un astratto amore di libertà, quanto piuttosto di una ingenua trasposizione nel passato di una precisa scelta politica attuale; scelta fatta, evidentemente, dal padre e dal *milieu* recanatese e assorbita, *naturaliter*, dal figlio come l'aria che respirava: il rischio di una lettura riduttiva, in chiave deterministica, del fatto, non si pone, ove solo si pensi alla tenera età di Giacomo.

Il *Catone in Affrica* è «una grande passerella – nota felicemente la Corti<sup>10</sup> – su cui sfilano i metri dell'epoca», ma non già – si badi bene – «a celebrare la forza dello spirito libero» (come ritiene la studiosa stessa), bensì ad esaltare il legittimismo monaldesco, fatto proprio dal Leopardi, che nella *Prefazione* al poemetto propone Catone come l'eroe nemico della guasta *filosofia* e della *ribellione* (chiaramente la filosofia illuministica e i suoi, controversi, esiti rivoluzionari), «fedele alla patria», vale a dire allo *status quo*:

*Una sana Filosofia non avvolta da alcun velo di errore, e non offuscata dalle tenebre d'iniquità, un valore, ed una fortezza invincibile, una integrità immacolata, che non potè esser corrotta da qualunque lusinghiera promessa formano per se medesime il suo elogio, e la sua morte istessa prova chiaramente quanto egli abborrisse la ribellione, e l'infedeltà* (il corsivo è mio)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> «Entro dipinta gabbia», cit., 234.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 240.

Epperò Cesare (coerentemente, peraltro, con la *Storia di Roma* del Rollin, che è la principale fra le fonti dell'opera, e con la tradizione classicistica, in genere) appare come il ribelle («Guerrieri, a l'armi, il temerario orgoglio | d'un ribelle s'atterri; immobil siede | libertà di Quirin su l'alto soglio»), l'eversore dello stato repubblicano, il Dittatore («Fra i consolari fasci, e fra le altere | aurate insegne il Dittator s'avanza»), l'oppressore, il tiranno *tout court* («[...] orsù di Roma | la libertade difendiamo, s'atterri | il crudele oppressor, trafitto cada | l'orgoglioso tiranno»).

Così la «libertà latina» per cui Catone muore è, sotto le righe, la libertà dei legittimisti filoaustriacanti dell'epoca: Cesare, insomma, come Napoleone; Catone e Pompeo come Luigi XVI e i sovrani «legittimi» di fine secolo. L'avversione al «tiranno» emerge, di frequente, nei «puerili» (*Caesar ad Rubiconem, In Caesaris sepulchrum, La morte di Cesare, Caesarem tyrannum fuisse rationibus probatur*), con una ostinazione tale, da corrispondere, molto probabilmente, solo all'aspettativa dei primi fruitori del messaggio: il 'pubblico' del poeta fanciullo – non lo si dimentichi – era costituito dal padre e dai maestri; la notazione andrebbe, peraltro, estesa a tutta questa fase giovanile leopardiana.

In tale cerchia, tuttavia, Giacomo non fu mai il fatuo rimatore d'occasione, secondo la prassi salottiera, tipica dell'Arcadia, bensì la voce austera, il poeta portatore di un messaggio etico-politico (non conta quanto positivo), il depositario di una concezione del mondo, attardata quanto si voglia, ma profondamente radicata. Questi componimenti sono sempre saturi di cultura, carichi di un pathos costruttivo, che osta a intenti infantilmente celebrativi, encomiastici o meramente archeologici (semmai una ideologia della sconfitta li percorre), volti, in definitiva, alla dimostrazione di un assunto politico, al recupero di 'valori' che si ritengono immeritatamente e indegnamente calpestati dalla 'tirannide', cioè da Napoleone e dall'Illuminismo.

Nel 1812 il recanatese ritorna sull'argomento con una tragedia in tre atti, *Il Pompeo in Egitto*<sup>12</sup>, in cui Cesare, «il crudele oppressore», piange lacrime che dovrebbero essere «finte» sul corpo di Pompeo, proditoriamente ucciso in Alessandria dai sicari di Teodoto, confidente del giovane re Tolomeo,

<sup>12</sup> Si legge in G. LEOPARDI, *Tutte le opere*, a cura di W. BINNI ed E. GHIDETTI, I, Firenze 1983, 546-58: vi si rimanda per tutte le citazioni che seguono; il corsivo, salvo indicazioni in contrario (L, per Leopardi), è mio.

ignaro del tradimento. L'opera, che tuttavia si segnala come ulteriore attestato dello sperimentalismo leopardiano, è sicuramente fallita, sul piano artistico, oltre che debole nella rappresentazione dell'assunto; Pompeo, in effetti, non riesce ad apparire veramente «eroico», né Cesare spregevole e abietto (sintomatico il fatto che l'autore debba ricorrere ad una nota finale per illustrare la falsità delle lacrime del Dittatore), né, infine, Tolomeo appare credibile nel suo (solo dichiarato) rispetto delle sacre leggi dell'amicizia.

L'adozione, peraltro, del genere tragico – sia pure in prospettiva – e soprattutto la scelta di un personaggio storico, Pompeo (e non mitologico), come protagonista dell'opera *in nuce*, sono chiari indizi della probabile presenza di Alfieri già negli anni della formazione di Leopardi: l'autore di *Virginia*, per esempio, gli avrebbe potuto, in effetti, fornire lo stimolo a imbastire una tragedia su una vicenda storica (e della storia romana, in ispecie), con indiretti riferimenti alla politica attuale.

Ma va pure sottolineato che l'Alfieri misogallico potrebbe avere trovato, *et pour cause*, entusiastica accoglienza, nel *milieu* recanatese del primo Ottocento (accanto alla letteratura demestriana)<sup>13</sup>, se è vero che, nel 1816, il Contino abbozzò una tragedia, *Maria Antonietta*, rimasta incompiuta, che non sarebbe dispiaciuta a nessuno dei *monarchiens*, per la esplicita condanna che vi si legge della Rivoluzione e l'immedesimazione del giovane autore nei triboli psicologici e sentimentali della regina, rappresentata come vittima sacrificale di un turpe sopruso.

<sup>13</sup> Una particolareggiata ricognizione della pubblicistica antirivoluzionaria e antifrancesa, conservata presso la biblioteca Leopardi, è stata fatta da G. SAVARESE, *Un tentativo giovanile del Leopardi: la 'Maria Antonietta'*, «Rassegna della letteratura italiana», 1966, 3-22 (poi ristampato in *L'eremita osservatore. Saggio sui «Paralipomeni» e altri studi su Leopardi*, Padova 1987, 113-34), cui rimando, limitandomi a segnalare: *Quadro del fanatismo della Rivoluzione di Francia dal 1788 al 1793*, Foligno 1793; L. J. THJULÉN, *Fasti della Rivoluzione francese [...]*, I-III, Venezia 1799; e ancora: *Vita e morte di Luigi XVI [...] del signor De Limon, tradotta fedelmente dal francese*, Roma 1793; *Oraison funebre de sa majesté très chrétienne Louis XVI [...] traduite par M. l'Abbé d'Hesminy d'Auribeau*, Roma 1793 (di cui nella biblioteca Leopardi si conserva anche la traduzione italiana, Foligno 1794; l'orazione latina originaria era stata scritta da P. LEARDI, *In funere Ludovici XVI [...]*, Roma 1793); *Compendio storico sopra la condanna e supplicio dato alla vedova Maria Antonietta [...]*, Assisi 1793; *Orazione funebre della sublimissima, potentissima ed eccellentissima principessa Maria Antonietta arciduchessa d'Austria, Regina di Francia e Navarra [...]*, tradotta dal francese, Foligno 1794. Alcuni di questi testi – nota giustamente Savarese – furono tenuti presenti dal poeta nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*.

Nessuna meraviglia, ad ogni modo, se nel 1815, «in occasione della liberazione del Piceno» (cioè in seguito alla sconfitta subita da Murat a Tolentino ad opera delle truppe austriache), Leopardi scrive un'orazione *Agl'Italiani*, in cui gli ideali legitimisti, che gli sono stati inoculati fin dalla prima infanzia, hanno modo di rivelarsi in tutto il loro concitato, entusiastico (ancorché patetico) nitore<sup>14</sup>. Ché il tono «tirtaico e demostenico»<sup>15</sup> non occulta la retriva, gesticolante invettiva di un giovane intellettuale austriacante, ostile all'indipendenza dell'Italia, alla Francia rivoluzionaria e post-rivoluzionaria, a Napoleone, a Murat, e paladino convinto della «pace», della Restaurazione e dei «Sovrani amati e legittimi». «Ma – nota opportunamente Achille Tartaro – in generale Giacomo ripete evidentemente le argomentazioni del padre», amplificandole «nelle forme di un'oratoria sovrabbondante, quasi sempre eccessiva, al cui fondo è la pretesa di rifare i grandi esempi dell'eloquenza classica». Monaldesco, in effetti, il miope moderatismo, «che gabella per buon senso la propria sostanziale meschinità»<sup>16</sup>:

Ma l'Italia poteva ella considerare il conseguimento della sua indipendenza come possibile? A costo dei più grandi sacrificj, poteva ella sperare di ottenere l'intento? Taccio delle immense forze della lega Europea, interessata all'abbassamento di chi volea farsi nostra guida, una parte delle quali avrebbe mandata a vuoto ogni nostra intrapresa. Taccio delle difficoltà di spogliare tante Reali famiglie dei loro antichi diritti, della sicura inazione della massima parte degl'Italiani, del credito vacillante dell'armata che favoriva la rivoluzione. Dopo aver superate tutte le opinioni, dopo aver fatto tacere tutti i diritti, dopo avere eccitato negl'Italiani un solo spirito, averli tutti riuniti sotto le stesse bandiere, averne formato un solo esercito, dopo avere respinte tutte le armate straniere al di là delle Alpi, l'Italia nulla avrebbe ottenuto (pp. 305-06).

Monaldesco, ancora, il panegirico dei Sovrani legittimi:

<sup>14</sup> Mi corre l'obbligo di rinviare, qui e nelle citazioni dell'orazione che seguono, alla edizione critica da me curata in G. RANDO, *Nei pressi dell'Infinito e altri saggi leopardiani*, Roma 2015, 281-325.

<sup>15</sup> L. RUSSO, *La «carriera poetica» di G. Leopardi*, in G. LEOPARDI, *I Canti*, Firenze 1945, 5.

<sup>16</sup> A. TARTARO, *Leopardi*, Roma - Bari 1978, 9.

Noi avevamo dei Sovrani affettuosi, ed amabili, che anteponevano la felicità dei loro sudditi alla propria ambizione, o piuttosto che non aveano altra ambizione, che quella di formare la felicità dei loro popoli. Invano tu volevi strapparceli. Noi li possediamo tuttora, noi li conserveremo, e queste famiglie sacre saranno la eredità dei nostri posteri [...] (p. 310).

Ma quel che più colpisce nell'orazione è la prospettiva decisamente ottimistica con cui vengono osservati i fatti italiani: la mistificazione assoluta, che vi si opera, della squallida realtà dell'Italia post-napoleonica. Espressione, certo, della reazionaria ideologia monaldesca (e, più alla larga, delle distorsioni prodotte negli intellettuali nostrani da certi miti della cultura umanistica), ma documento palmare dell'ottimismo, che contrassegna questa fase giovanile della attività letteraria del Leopardi, a conferma della sua totale accettazione-assimilazione dei miti della cerchia familiare, nella quale mostra di muoversi a proprio agio, appagato:

Ma se la vera felicità dei popoli è riposta nella pace necessaria alle arti utili, alle lettere, alle scienze, nella prosperità del commercio, e dell'agricoltura, fonti della ricchezza delle nazioni, nell'amministrazione paterna di Sovrani amati, e legittimi; *possiamo dirlo con verità, non v'ha popolo più felice dello Italiano*. Provveduto con liberalità della natura di tutto ciò che fa d'uopo ad alimentare il commercio, abitatore di un suolo, che rende con usura all'agricoltore ciò che gli venne affidato, ricco dei doni della mente, e di spiriti grandi in ogni genere, condotto ad un grado di civilizzazione, che niun popolo oltrepassò giammai, che può egli desiderare per condizione, e compimento della sua felicità? La pace. Questo bene, oggetto dei voti di tutte le nazioni è necessario per l'Italia [...] (pp. 308-09).

Anche qui bisogna, però, sottolineare che Leopardi, collocandosi in una posizione attardata e contraria al corso della storia, interpreta con entusiasmo e con profonda sincerità il ruolo che la sua cultura cattolico-classicista pareva assegnargli: la riesumazione delle «tribune» e dei «rostri», da cui gli «antichi solcano dare alla loro patria dei consigli, o felicitarla di qualche successo», più che un vieto espediente retorico, appare un preciso segnale del suo bisogno di resuscitare e di impersonare il ruolo dell'«oratore» greco e romano, «tra il plauso e l'entusiasmo di un popolo ebbro di sentimenti di

gloria» (p. 204), come quello di chi è capace di incidere sulla realtà, di mettere, costruttivamente, la sua *arte* al servizio del bene comune.

Certo, la massiccia presenza delle tesi care alla pubblicistica demostriana, antifrancese e antirivoluzionaria, è scoperta nell'orazione, in cui non manca nemmeno il compianto dei «gigli innocenti»:

Ma già la Francia ha mostrato in faccia all'Europa, chi debba dirsi reo delle sciagure, che ci afflissero. Ella ha richiamato Buonaparte; ella ha di nuovo esiliata quella famiglia augusta, che per le sue virtù, accompagnate dalle sventure, ha acquistato un diritto alla tenera compassione di tutti i cuori; ella ha rigettati quei gigli innocenti, che mal convenivano ad un popolo tinto di sangue, e loro ha sostituita l'aquila della rapina, e del disordine (p. 318).

«Tutto si tiene», invero, non solo in un'opera letteraria, ma anche nella vita degli scrittori. Difatti, nello stesso anno (1815) in cui lanciava da Recanati il suo appello antiliberal, ultraconservatore agli Italiani, il giovane Leopardi componeva il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* che, con la *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, del 1811, il *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato «Analisi delle idee ad uso della gioventù»*, del 1812, e la *Storia dell'astronomia* del 1813, rientra a pieno titolo nella pubblicistica cattolico-reazionaria del primo Ottocento<sup>17</sup>.

Si tratta di opere (ricordate anche come attestati della stupefacente erudizione leopardiana) che, centrate come sono sulla condanna dell'Illuminismo nonché sulla difesa ad oltranza e sulla esaltazione del Dogma, rientrano, a pieno titolo, nella pubblicistica cattolico-reazionaria del primo Ottocento: la *Dissertazione sopra l'anima delle bestie* e il *Dialogo filosofico sopra un moderno libro* furono composti, rispettivamente, nel 1811 e nel 1812, in un periodo in cui, peraltro, Giacomo fu preso da scrupoli religiosi tanto forti «che temeva di camminare per non mettere il piede sopra la croce nella congiunzione dei mattoni»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Vd. V. LO CURTO - M. THEMELLY, *Gli scrittori cattolici della Restaurazione all'Unità*, Roma - Bari 1978, 3-14; RANDO, *Nei pressi dell'Infinito*, cit., 17-41.

<sup>18</sup> Vd. LEOPARDI, *Tutte le opere*, cit., 365.

E se Leopardi, a partire dal 1819, andrà sfumando la critica dell'Illuminismo<sup>19</sup>, non v'ha dubbio che, in queste giovanili *Dissertazioni filosofiche*<sup>20</sup>, la filosofia dei «lumi», costituisca un limpido bersaglio polemico contro cui si indirizzano i suoi dardi acuminati di «letterato cattolico».

Il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* (1815) illustra, in specie, una prospettiva politico-culturale molto più vasta di quanto non fosse quella, pure notevole, della *Storia dell'Astronomia*. Vi si teorizza, in effetti, la funzione sociale del letterato che, pur consapevole della sua statutaria lateralità («Benché il mondo continui sempre ad essere il medesimo dopo la pubblicazione delle opere utili ed istruttive; e benché gli abusi universali non siano soggetti a riforme»), il suo sapere mette a disposizione del popolo («quantità di spiriti un poco deboli, ma forniti d'intendimento e capaci di cangiare opinione, possono profittare delle cure di chi travagli a disingannarli»): «non sembra esagerato – nota giustamente Botti<sup>21</sup> – vedere in questo atteggiamento una grande costante della poetica leopardiana, che si diparte dal *Saggio* per giungere fino alla *Ginestra*. Vale a dire che nel *Saggio* si profila in una prima fase quel *pathos* energetico, costruttivo, agonistico, che contrassegna, nella sua entità più intima, gran parte dell'opera leopardiana». Ma qui la posizione del giovanissimo Leopardi è decisamente cattolica e antilluministica.

Epperò il giovane «riformatore cattolico», respingendo «i progetti di riforma universale» (quelli, cioè, cari agli illuministi) e tuttavia riconoscendo «che v'ha che riformare nel mondo», specialmente in materia di «educazione» e di «culto», imprende ad esaminare gli errori popolari degli antichi (e dei moderni) «intorno all'Ente Supremo, agli esseri subalterni e alle scienze naturali», con l'intento preciso di *disingannare* quanti sono «capaci di cangiare opinione». La denuncia degli errori popolari degli antichi si accompagna, in effetti, alla constatazione che non pochi «dei pregiudizi che regnavano un tempo sono anche al presente in tutto il loro vigore».

<sup>19</sup> Si rimanda a W. BINNI, *La nuova poetica leopardiana*, Firenze 1971, *passim*.

<sup>20</sup> È il titolo dato da M. DE POLI e R. GAGLIARDI alla loro edizione di questi saggi giovanili, presso gli Editori del Grifo, Montepulciano 1983.

<sup>21</sup> F. P. BOTTI, *Il «Saggio sopra gli errori popolari degli antichi». Sintesi e crisi della prima ideologia leopardiana*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 1973, 9.

Va subito detto che la condanna della «superstizione», della «credulità», e dei loro effetti perniciosi non solo sui singoli, ma sull'intero vivere civile, assume talvolta, nel *Saggio*, una *allure* vagamente illuministica, che parrebbe autorizzare aperture in tal senso del giovane «riformatore». Ma tale prospettiva si rivela affatto illusoria<sup>22</sup>, ove si consideri che il progetto del *Saggio* è chiaramente interno alla cultura cattolico-classicista dell'autore, sia pure radicalizzata e portata quasi a livello di rottura: Giacomo convocava sulla pagina, a sostegno della sua tesi, non già gli illuministi – a cui, invece, non risparmiava acuminati strali polemici – ma i suoi adorati classici e gli scrittori cattolici (fra i moderni): col chiaro intento di dimostrare che la lotta contro gli *errori* non era appannaggio dei *lumi* e che poteva, anzi, essere efficacemente combattuta, restando negli argini rassicuranti dell'ortodossia.

Basti qualche rapido attestato di tale patente orientamento<sup>23</sup>: «Luciano, che non fu un ateo, come molti credono, ma un filosofo capace di disprezzare i pregiudizi e un bello spirito voglioso di ridere a spese dei creduli suoi contemporanei, si fa beffe assai spesso delle superstiziose follie del paganesimo» (pp. 775-76); «Clemente Alessandrino ha riconosciuta negli oracoli l'impostura e la malvagità dei sacerdoti [...]. Van-Dale e M. di Fontenelle hanno mostrato con dei Trattati che l'astuzia dei sacerdoti è stata la miglior profetessa» (pp. 776-77); «Fra i terrori e pregiudizi dei volgari non mancò nell'antichità chi si ridesse dell'arte magica e dello spavento che essa cagionava [...]; Seneca, filosofo poco soggetto a terrori panici [la notazione, che pare neutra, 'graffia' invece Voltaire, il quale nel cap. VIII, p. 799, è il «bandieraio degli spiriti forti», che, tuttavia, «tremava nelle tenebre come un fanciullo»], parla degl'incantesimi assai liberamente, e si scandalizza degli antichi legislatori di Roma, che pare avesser creduto all'arte magica» (p. 783).

Qui non c'è solo, in effetti, una «utilizzazione documentaria della letteratura», ma anche il dispiegarsi delle potenzialità conoscitive e formative

<sup>22</sup> Oltre a Luporini, a Binni e a Botti, anche M. DE POLI, *L'Illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, «Belfagor», 1974, 511-46, dà per scontata la conversione del giovane letterato cattolico all'Illuminismo; più articolato U. CARPI, *Il poeta e la politica*, Napoli 1978, 83 ss., il quale registra nel *Saggio* i sintomi di una «crisi giovanile» dell'ideologia cattolica non tanto profonda da consentire a Leopardi di «portare fino in fondo l'attacco alla credulità», ma tale da risospingerlo, sotto l'urgenza di una «delusione storica», «alla meta-storica certezza della fede».

<sup>23</sup> Si cita da LEOPARDI, *Tutte le opere*, cit., 769 ss.

di *una* letteratura, quella classica: gli stessi studi filologici del Leopardi – intensissimi all'epoca – vanno ben oltre «l'interesse erudito», per investire – pur non possedendo il ragazzo una «filosofia della filologia»<sup>24</sup> – la comprensione-appropriazione del mondo antico. E c'è l'incessante perorazione (quasi in ogni capitolo) della religione: nel cap. III, per esempio, nell'invitare contro i moderni che credono negli Oracoli, afferma: «Essi disonorano la religione che professano, seppure questa seconda madre santissima della umanità può essere disonorata da alcune talpe ostinate, essa è tutta pura, tutta semplice, tutta grande e che può sopportare queste abominazioni indegne della ragione e di lei» (p. 778).

Se è, insomma, innegabile l'impegno di Leopardi contro la «superstizione» e contro il bigottismo popolare («Il popolo reputa empio chi disprezza l'oggetto delle sue superstizioni: un uomo nemico dei pregiudizi è, secondo lui, un irreligioso»), contro la credulità e contro «l'ignoranza delle cause» (impegno spinto, certo, più in là del conformismo monaldesco), altrettanto innegabile è il suo radicale rifiuto della filosofia moderna in blocco: «Fin la filosofia è divenuta per noi una sorgente di errori [...], il nome di Filosofo è divenuto odioso alla più sana parte degli uomini. Ormai esso non significa più che infedele [...], uomo nemico dei suoi doveri, della Religione, della patria, dello stato; esso non significa che uomo carico degli errori i più grossolani, i più contrari al bene della società, alla felicità del genere umano» (p. 868). Genuina, però, la lode della religione cattolica:

Religione amabilissima! [...] non è filosofo chi non ti segue e non ti rispetta, e non v'ha chi ti segua e ti rispetti, che non sia filosofo. [...] Comparando nella notte dell'ignoranza, tu hai fulminato l'errore, tu hai assicurata alla ragione e alla verità una sede che non perderanno giammai. Tu vivrai sempre, e l'errore non vivrà mai teco (*ibid.*)

Che è il culmine, ma anche il limite storico, dell'intento riformatore del filosofo di Recanati.

Non pare, anzi, improbabile, alla luce delle esplicite e reiterate prese di posizione contro l'Illuminismo e i suoi campioni, che il giovane «letterato

<sup>24</sup> S. TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Bari 1978 [1955<sup>1</sup>]; si veda anche G. LONARDI, *Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*, Firenze 1969, il quale discute sul «carattere altamente apprezzabile del Classicismo leopardiano» (p. 125).

cristiano» si proponesse, con entusiasmo giovanile (incantevole ingenuità!), di fare del suo *Saggio* una vera e propria anti-*Encyclopédie*, o meglio una *Enciclopedia cattolica* «in sedicesimo», di dimostrare, cioè, che non già la religione (l'*infame* di Voltaire) fosse la causa prima dell'*ignoranza* e della *superstizione*, ma, paradossalmente, la filosofia – la filosofia moderna, illuministica –, e che nei 'retti' insegnamenti della religione fosse il vero baluardo contro gli 'errori'. Si tratterebbe, perciò, di un radicalismo-integralismo cattolico opposto all'Illuminismo: fomentato, vale a dire, da quello, ma alternativo alle sue proposte e ai suoi metodi. Certo, il nesso di religione-istituzioni-società, che è fondamentale nell'*Aufklärung*, sfugge del tutto a Giacomo, nel *Saggio*, dove l'opposizione si pone fra natura (dio) ed errore, cioè fra cultura (religione) e ignoranza (superstizione), e quindi fra letterato, interprete della natura e volgo, vittima della superstizione.

\*\*\*

In questo particolare contesto, si inseriscono tre avvenimenti concreti del 1817 che incisero notevolmente sulla psicologia e sulla formazione di Giacomo Leopardi: l'amicizia del Giordani, con cui Giacomo avvia, dal 21 febbraio, una fitta corrispondenza; il «primo amore» per la cugina Gertrude Cassi; la lettura della *Vita* di Vittorio Alfieri, ch'egli portò a termine il 27 novembre. Il sonetto (*Letta la Vita dell'Alfieri scritta da esso*), composto in quella occasione, «tutto la notte», lo mostra nello stato di angosciata «aspettazione della morte», che si era già evidenziato nella «cantica», e comunque afflitto da una sorta di complesso di inferiorità nei riguardi del grande astigiano: «biasimata la sua facilità di rimare – confessa nella nota finale – e detto fra me che dalla mia penna non uscirebbe mai sonetto»; l'immortalità letteraria (di quello) gli sembra inatingibile: «Di me non suonerà l'eterna tromba; | Starommi ignoto e non avrò chi dica, | A piangere i' verrò su la tua tomba»<sup>25</sup>.

Non pare, invero, improbabile che la lezione dell'Astigiano, mentre confermava, esasperandolo, il suo umanistico rifiuto della mediocrità e la sua aspirazione alla grandezza (nessun modello più efficace si potrebbe rinvenire al riguardo), contribuì, nel contempo, a fargli prendere coscienza

<sup>25</sup> LEOPARDI, *Tutte le opere*, cit., 320.

della limitatezza dei suoi orizzonti e delle sue modeste esperienze di vita: netto, in effetti, il divario fra la vicenda umana e letteraria di quello – certo, di dimensione europea, ricca di avvenimenti anche fascinosi e romanzeschi, titanicamente rivolta alla conquista strenua della poesia e della maturità – e la sua, chiusa, provinciale e, tutto sommato, mediocre.

La polemica antirecanatese, a sua volta, non è che la prima, estemporanea espressione del dissidio che era in lui, profondo, fra l'aspirazione eroica (classicistico-alfieriana) e il ripiegamento elegiaco su se stesso:

Alla fine io sono un fanciullo e trattato da fanciullo, non dico in casa dove mi trattano da bambino, ma fuori [...]. In Recanati poi io son tenuto quello che sono, un vero e pretto ragazzo, e più ci aggiungono i titoli di saccentuzzo di filosofo d'eremita e che so io. Di maniera che s'io m'arrischio di confortare chicchessia a comperare un libro, o mi risponde con una risata, o mi si mette in sul serio e mi si dice che non è più quel tempo... (*Epist.* 56).

Ma qui tu sei dei primi, in città più grande saresti dei quarti e dei quinti. Questa mi par superbia vilissima e indegnissima d'animo grande. Colla virtù e coll'ingegno si vuol primeggiare, e questi chi negherà che nelle città grandi, risplendano infinitamente più che nelle piccole? (*Epist.* 32).

Insomma il desiderio di gloria e il senso di inadeguatezza si incentivavano (come succede) a vicenda: quanto più smisurato era l'uno, tanto più accentuato si faceva l'altro, e tanto più si acuiava il disagio esistenziale del Contino. Erano due atteggiamenti opposti ma non irrelati che non riuscivano, però, a trovare un punto di contatto, di equilibrio.

Tale ambigua posizione culturale ed esistenziale si protrasse fino al 1819, l'anno in cui il giovane Leopardi non solo patì la crisi che lo portò al tentativo, scoperto e vanificato, della fuga a Roma, ma incominciò soprattutto a discostarsi, per la prima volta, dagli insegnamenti paterni, sperimentando concretamente, nelle due «canzoni censurate», i moduli «sentimentali» della poesia romantica (contro cui aveva tuonato qualche mese prima nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*)<sup>26</sup>. In questo

<sup>26</sup> Vd. G. RANDO, «Mutabilità» leopardiana. Le canzoni censurate del 1819, in ID., *Nei pressi dell'Infinito*, cit., 99-124.

stesso fenomenale anno, Leopardi prese, però, congedo, con *L'infinito*, dalle angustie recanatesi e dagli alti steccati sollevati dalla cultura cattolico-classicista e reazionaria nell'intento di dividere il mondo, gli uomini e la letteratura in due campi rigidamente delimitati e contrapposti. In quel famoso idillio, il poeta registrava, infatti, lo scavalco della siepe-limite recanatese («Ma [...] interminati | spazi di là da quella, e sovrumani | silenzi [...] | io nel pensier mi fingo»), nonché lo smarrimento iniziale e il piacere di perdersi tuttavia nel «mare» *indefinito* della realtà (dell'essere, se vogliamo), nella sua stupefacente, non divisoria, totalità<sup>27</sup>: «E il naufragar m'è dolce in questo mare». Da qui comincia, invero, la storia della grande poesia leopardiana, mentre si accentua, parimenti, la disposizione meditativo-filosofica del Contino, che approderà alla rivoluzione copernicana delle *Operette morali* e quindi ai vertici poetici dei «grandi canti pisano-recanatesi», al «ciclo di Aspasia» e infine alla *Ginestra*.

Se, però, gli altissimi esiti stilistici di tale percorso sono inequivocabili, non altrettanto netto appare, nello *Zibaldone* (che si conclude, com'è noto, il 4 dicembre 1832) lo stacco – sul terreno politico – di Leopardi dalle originarie posizioni recanatesi, ancorché la sua attenzione alla realtà socio-politica, dopo la svolta del 1819, sia andata ben oltre l'asfittica diatriba classicistica del primato tra antico e moderno. Fu un intenso, complesso lavoro ideologico (non immune da oscillazioni, ripensamenti e contraddizioni), in cui una decisiva funzione esercitò, tuttavia, come vedremo, la singolare ricezione leopardiana del pensiero politico dell'Astigiano.

## 2. *L'antidispostismo da Alfieri a Leopardi*

L'avversione di Leopardi al dispotismo (e/o «despotismo» nel suo lessico) è ricorrente nelle pagine dello *Zibaldone* e non franca la spesa indugiarsi. Pare, invece, più utile soffermarsi su alcuni corollari che denunciano l'ascendenza alfieriana di questo tema (e, talvolta, la netta divaricazione del Recanatese dalle originarie posizioni dell'Astigiano).

<sup>27</sup> Mi sia consentito di rinviare ancora a G. RANDO, «*L'Infinito*»: dalla «selva» dei limiti (familiari, estetici, religiosi) all'«immensità» illimitata dell'essere, «Esperienze letterarie», 44 (2019), 9-26.

La definizione che Leopardi dà, per esempio, della «natura» del dispotismo, facendo leva sul concetto di *abuso*, sembra echeggiare l'Alfieri e rinvia inevitabilmente a proposizioni similari della *Tirannide*. Leggiamo nello *Zibaldone*<sup>28</sup>:

[...] perchè stante la natura dell'uomo, anzi d'ogni vivente, è quasi fisicamente *impossibile che chi ha il potere assoluto sopra i suoi simili, non ne abusi*; vale a dire è impossibile che non se ne serva più per sè che per gli altri, anzi non trascuri affatto gli altri per curarsi solamente di sè, *il che è nè più nè meno la sostanza e la natura del despotismo*, e il contrario appunto di quello che dovrebb'essere e mai non fu nè sarà nè può essere la vera e buona monarchia, ente di ragione e immaginario (II, 3082-83).

A tal riguardo Alfieri, il quale – giova ricordarlo – era impegnato, nel trattato *Della Tirannide*, da posizioni costituzionalistiche<sup>29</sup>, contro il «dispotismo illuminato» e contro il «principe buono» che si presupponeva *non abusasse*, appunto, del suo potere assoluto, si chiede (ma la risposta è scontata)<sup>30</sup>:

Il conservare, il difendere ad ogni costo, il reputare come la più nobile sua prerogativa lo sterminato potere di nuocere a tutti, non è egli sempre uno imperdonabile delitto agli occhi di tutti, ancorché pure chi è reo di tal pregio in modo nessuno *mai non ne abusi?* (p. 21).

E, più avanti:

Costui [il cosiddetto «principe buono»], *può egli* essere disappassionato interamente? [...] *può egli* aver la possanza di far tutti i mali, e

<sup>28</sup> G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, Edizione critica e annotata a cura di G. PACELLA, I-III, Milano 1991, a cui si rimanda per le citazioni che seguono; il corsivo nei passi riportati, salvo indicazioni in contrario è mio.

<sup>29</sup> Mi corre l'obbligo di rinviare al mio *Alfieri europeo: le sacrosante leggi*, Soveria Mannelli 2007, 19-76. A conferma, si vedano C. DEL VENTO, *Il Principe e il Panegirico. Alfieri tra Machiavelli e De Lolme*, in «Seicento e Settecento. Rivista di Letteratura Italiana», 1(2006), 149-70; S. DE LUCA, *Alfieri politico. Le culture politiche italiane allo specchio tra Otto e Novecento*, Soveria Mannelli 2017, 182-219; B. ANGLANI, *La tragedia impossibile. Alfieri e la profanazione del tragico*, Roma 2018, 264 ss.

<sup>30</sup> V. ALFIERI, *Della Tirannide*, in *Scritti politici e morali*, I, a cura di P. CAZZANI, Asti 1951, a cui si rimanda per le citazioni che seguono.

non ne fare pur mai nessunissimo? *può egli* [...] anteporre il bene di tutti al ben di sé stesso? (p. 23).

Sul tema dell'*abuso*, come portato inevitabile del dispotismo (assoluto ovviamente, ma anche – e soprattutto – illuminato) Alfieri aveva, in realtà, posto l'accento fin dalle prime pagine del suo trattato, appellandosi, peraltro, all'autorità delle leggi (e alla «stabilita impossibilità del non eseguirle») come all'unico, efficace rimedio (concreta, invero, alternativa su cui, il filosofo Leopardi nicchia):

Ora, io domando in qual cosa differisca il governo e autorità di un solo nella tirannide, dal governo e autorità d'un solo nella monarchia. Mi si risponde: «*Nell'abuso*». Io replico: «E chi vi può impedire *quest'abuso?*». Mi si soggiunge: «Le leggi». Ripiglio: «Queste leggi hanno elle forza e autorità per sé stesse, indipendente affatto da quella del principe?» (p. 14).

Ma è già sulla questione dell'origine del dispotismo che le posizioni dei due scrittori si differenziano. Alfieri non ha dubbi: il dispotismo (per lui sinonimo di tirannide e di monarchia assoluta) nasce dalla oligarchia, a sua volta degenerazione della democrazia:

[...] ogni tirannide ha sempre per origine la primazia ereditaria di pochi: poichè la tirannide importando necessariamente sempre lesione e danno dei più, ella non si può mai originare nè lungamente esercitare da tutti, che al certo non possono mai volere la lesione e il danno di sé stessi (pp. 59-60).

Leopardi, invece, sembra ignorare il nesso oligarchia-tirannide e oscillare fra due sole, estreme, eziologie del fenomeno: «l'abuso e corruzione» della democrazia e/o la «monarchia assoluta» sarebbero, per lui, l'antichera della tirannide (dispotismo).

La prima tesi è esposta (e ampiamente discussa) in un pensiero del 22-29 gennaio 1821:

Specialmente poi dall'*abuso* e corruzione della libertà e democrazia [...] era nata pure immediatamente una nuova monarchia assoluta. Ma non già quella primitiva, quella ch'era buona ed utile e conveniente alla società durante l'influenza della natura, e mediante quella

sola; ma quella che può essere nell'assenza della natura, cioè quella tanto essenzialmente pessima, quanto la primitiva è sostanzialmente e solamente ottima. Insomma la *tirannia* [...] (I, 573-74).

Lo scrittore, alcuni mesi prima (6 giugno 1820), aveva affermato sullo stesso tema:

Tanto è vero che l'*anarchia* conduce direttamente al *dispotismo*, e che la libertà dipende da un'armonia delle parti, e da una forza costante delle leggi e delle istituzioni della repubblica, che Roma non fu mai tanto libera nel senso comune di questa parola, quanto nei tempi immediatamente precedenti la tirannia (I, 114).

La seconda è codificata in un pensiero del 2 luglio 1823:

È altrettanto dimostrato, e colle medesime prove, che la *monarchia assoluta*, qual ch'ella sia ne' suoi principii, qual ch'ella per effimere circostanze possa di quando in quando tornare ad essere per pochi momenti, tende sempre e cade quasi subito e irreparabilmente nel *dispotismo* [...] (II, 3082).

L'incertezza (che ha radici nella controversa e ambigua, per lo stesso Leopardi, concezione della «monarchia assoluta», come vedremo più avanti) non deve sorprendere più di tanto, ove si ponga mente alla natura particolare dello *Zibaldone*: un diario e, in specie, un 'quaderno di lavoro'; un magmatico laboratorio di idee, senza alcuna pretesa di organicità, né tampoco di sistematica coerenza; sterminato archivio di opzioni via via anche diversificate e contraddittorie; vero ricettacolo del «corpo mobile del suo [*di Leopardi*] pensiero», come nota giustamente Luporini.

Ma su un altro punto della polemica antitirannica il Recanatese concorda perfettamente con l'Astigiano: il dispotismo «attuale» è più «tirannico» di quello antico.

Il tema è tanto centrale (e ricorrente) nella *Tirannide* che non metterebbe conto di indugiarsi. Ci limiteremo a riportare uno dei numerosi passi che documentano questa precisa convinzione del grande tragico:

*Le nostre tirannidi, in oltre, differiscono dalle antiche moltissimo; ancorchè di queste e di quelle la milizia sia il nervo, la ragione, e la base. Nè so, che questa differenza ch'io sto per notare, sia stata da*

altri osservata. Quasi tutte le antiche tirannidi, e principalmente la romana imperiale, nacquero e si corroborarono per via della forza militare stabilita senza nessunissimo rispetto su la rovina totale d'ogni preventiva forza civile e legale. All'incontro le tirannidi moderne in Europa sono cresciute e si sono corroborate per via d'un potere, militare sì e violento, ma pure fatto, per così dir, scaturire da quell'apparente o reale potere civile e legale, che si trovava già stabilito presso a quei popoli. Servirono a ciò di plausibil pretesto le ragioni di difesa d'uno stato contro all'altro; *la conseguenza ne uscì più sordamente tirannica che fra gli antichi; ma ella ne è pur troppo più funesta e durevole, perchè in tutto è velata dall'ammanto ideale di una legittima civile possanza* (p. 52).

Le moderne tirannidi sono, dunque, meno violente, ma più *durevoli e funeste*, di quelle antiche. Lo stesso concetto si ritrova nello *Zibaldone*:

Dal tempo della distruzione della libertà, fino ai principii o alla metà del seicento, *i sovrani se anche erano più tiranni d'oggi, cioè più violenti e sanguinari*, appunto per l'urto in cui erano con la nazione, *non sono stati però mai padroni così assoluti de' popoli, come in appresso* (I, 903).

E l'età moderna ch'è quella del dispotismo tranquillo, incruento e perfezionato, come può non essere abbiettissima? (II, 3438).

Si registra, tuttavia, più di un caso<sup>31</sup>, in cui Leopardi abbina «la mitigazione del dispotismo» a «questo, per altro effimero e debole e falso, risorgimento della civiltà». Si rilegga il pensiero del 24 maggio 1821, anteriore di due anni all'ultimo testé citato, che è del 15 settembre 1823:

Riferite a questo, per altro effimero e debole e falso, risorgimento della civiltà, la mitigazione del dispotismo, e la intolleranza del medesimo più propagata: il perfezionamento di quello che si chiama sentimentale, perfezionamento che data dalla rivoluzione: il risorgimento di certe idee cavalleresche, che come tali si mettevano in pieno ridicolo nel settecento, e in parte del seicento [...] (I, 1084).

<sup>31</sup> Vd. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 36 ss.

Contraddizione condivisa (anche questa) con l'Astigiano, peraltro, il quale dopo aver tuonato, nel trattato *Del principe e delle lettere* (oltre che in quello *Della tirannide*), contro il suo secolo e contro i «letterati» e le lettere «moderne» in specie, concludeva affermando:

Un tal moderno secolo letterario, che può diventare maggiore d'ogni altro, io lo reputo già bello e nato. [...] E si appellerà questo secolo dalla virtù che il fea nascere, e che proteggevalo sola; il SECOLO DELLA INDIPENDENZA (p. 244).

L'ottimismo *ideologico* («della volontà» – verrebbe fatto di dire)<sup>32</sup> – consente, in effetti, all'Alfieri di superare (non senza alcunché di gratuito, invero) il pessimismo iniziale.

Allo stesso modo, Leopardi notava:

E vedrete che il secolo presente è l'epoca di un vero risorgimento da una vera barbarie anche nel gusto; e qui può anche notarsi *quel tal quale raddrizzamento della letteratura in Italia oggidì* (I, 1078).

Certo, il rapporto del Recanatese con la sua età appare, nello *Zibaldone*, assai contraddittorio e, comunque, irrisolto: da un lato il (sicuro e inequivocabile) «tentativo di giustificare la propria epoca», dall'altro il «millenario problema della felicità» e la complessità dei «fatti stessi, come appaiono ai suoi occhi»<sup>33</sup>. Ancora: in un pensiero (del 30 agosto 1821) Leopardi, argomentando che i «principi [...] non conoscono mai gli uomini», riprende una identica proposizione di Vittorio Alfieri, il quale nel trattato *Della Tirannide* notava:

Gli uomini buoni suppongono sempre che gli altri sian tali; *i tiranni tutti per lo più niente affatto conoscono gli uomini, presi universalmente; ma niente affatto poi certamente conoscono quelli che non vedono mai, e pochissimo quelli che vedono*. Ora, non v'ha dubbio, che gli uomini che si accostano a loro sono sempre i cattivi, perchè un uomo veramente buono sfuggirà di continuo, come un mostro la

<sup>32</sup> Vd. G. RANDO, *Poetica e politica nel trattato 'Del Principe e delle Lettere di Vittorio Alfieri'*, in *Studi di Letteratura Italiana in memoria di Calogero Colicchi*, Messina 1983, 284-97.

<sup>33</sup> LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 50, 56.

presenza d'ogni altro uomo, la cui sterminata autorità, oltre a poterlo spogliar d'ogni cosa, può anche, per l'influenza dell'esempio e della necessità, costringerlo a cessar di esser buono. Ne avviene da ciò, che al tiranno cattivo accostandosi i cattivi, vi si fanno l'un l'altro pessimi; ma i ribaldi accostandosi all'ottimo tiranno, si fingono allora buoni e lo ingannano. E questo accade ogni dì; talchè la tirannide per lo più non risiede nella persona del tiranno, ma nell'abusiva e iniqua potenza di lui, amministrata dalla necessaria tristizia de' cortigiani. Ma dovunque risieda la tirannide, pe' miseri sudditi la servitù riesce pur sempre la stessa; e anzi, più dura riesce per l'universale sotto il tiranno buono, ancorchè forse alquanto meno crudele riesca per gl'individui (pp. 21-22).

Il Recanatese, sia pure partendo da premesse diverse, ripete:

La scienza non supplisce mai all'esperienza, cosa generalissima ed evidentissima. Il medico colla sola teoria non sa curar gli ammalati; il musico fornito della sola teoria della sua professione, non sa nè comporre nè seguire una melodia; il letterato che non ha mai scritto non sa scrivere; il filosofo che non ha veduto il mondo da presso, non lo conosce. *I principi pertanto non conoscono mai gli uomini, perchè non ne fanno mai pigliare esperienza, vedendo sempre il mondo sotto una forma ch'egli non ha. Lascio le adulazioni, le menzogne, le finzioni ec. de' cortigiani*; ma prescindendo da questo, il principe non ha con gli altri uomini se non tali relazioni, che essi non hanno con verun altro. Ora le relazioni ch'egli ha con gli uomini, sono l'unico mezzo ch'egli ha di acquistarne esperienza. Dunque egli non può mai conoscer la vera natura di coloro a' quali comanda, e de' quali deve regolar la vita (I, 1586-87).

La matrice alfieriana del pensiero è, tra l'altro, documentata dalla reminiscenza *menzogne [...] de' cortigiani* («si fingono buoni e lo ingannano» [...]), «tristizia de' cortigiani», nella *Tirannide*, anche se lo *Zibaldone* poco conserva della risentita, originaria *denuncia*.

C'è, però, tutta una sezione – fra le più rilevanti della polemica leopardiana contro il dispotismo – in cui si scorge l'impronta della «lezione politica» alfieriana: quella del rapporto morale-politica e, nella fattispecie, degli effetti necessariamente rovinosi del dispotismo.

Altrettanto certo si è [*nota Leopardi*] che lo stato politico influisce per modo su quello della società, e n'è tanta parte, ch'egli è assolutamente impossibile ch'essendo cattivo quello, questo sia buono, e che quello essendo imperfetto, questo sia perfetto, e che dove quello è pessimo, non sia pessimo questo altresì (II, 3083).

E ancora:

La corruttela de' costumi è mortale alle repubbliche e utile alle tirannidi e monarchie assolute. Questo solo basta a giudicare della natura e differenza di queste due sorti di governi (I, 302).

[...] la vita, l'azione, la pratica della morale, dipende dalla natura delle istituzioni morali, e del reggimento della nazione: ella è una scienza morta, se la politica non cospira con lei, e non la fa regnare nella nazione. Parlate di morale quanto volete a un popolo mal governato; la morale è un detto, e la politica è un fatto: la vita domestica, la società privata, qualunque cosa umana prende la sua forma dalla natura generale dello stato pubblico di un popolo. Osservatelo nella differenza tra la morale pratica degli antichi e de' moderni sì differentemente governati (I, 311).

Nel «sistema» leopardiano, in effetti, la morale, come nota opportunamente Luporini, «esce dall'astrattezza speculativa e diventa concreta solo in rapporto alla politica». Ma se è vero che questa «posizione [...] è [...] un approfondimento e un'evoluzione, di tesi già affermatesi nel '700, in particolare in Rousseau»<sup>34</sup>, è altresì indubbio che in Alfieri il Recanatese trovava numerosi attestati del nesso morale-politica e dei suoi esiti opposti in una «repubblica» e nella tirannide: «*Che sotto l'assoluto governo di un solo ogni cosa debb'essere indispensabilmente sconvolta e viziosa [L]*» (*Tir.*, 30), sentenziava l'Astigiano, per il quale «i corrotti scellerati universali costumi» sono a tal punto «conseguenza necessarissima dell'universal servitù» (*ibid.*, 79), che un *ente pensante* «non dee mai pigliar moglie nella tirannide» (*ibid.*, 77) e «quando egli per somma sfortuna e inescusabile sconsideratezza, ha dato l'essere ad altri infelici» dovrebbe «o soffocare i proprj figliuoli appena nati, o abbandonarli alla pubblica educazione ed al volgar non-pensare» (*ibid.*, 79). Tanto ineludibile gli appare il nesso tirannide-corruzione dei costumi. La

<sup>34</sup> LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 35.

stessa drastica chiusura nei confronti del matrimonio e della paternità (in un regime dispotico) si registra – sia detto per inciso – nello *Zibaldone*, con una più spiccata connotazione *anti-mondana* che politica:

Nello stesso modo, e per la stessa ragione è purtroppo acerbissima oggidì la condizione dell'uomo da bene che si unisce in matrimonio. Perché s'egli non intende di portare e far sempre vivere i suoi figli nelle selve, deve tenere per indubitissimo fino da quel primo punto che il suo matrimonio non frutterà al mondo altro che qualche malvagio di più (I, 283-84).

Anche il rapporto tirannide-cristianesimo sembra porsi in termini alfieriani nello *Zibaldone*<sup>35</sup>. Leopardi, invero, riprende la tesi principale dell'Astigiano, ritenendo che «il Cristianesimo [...] sia favorevole al dispotismo» (I, 253), ma le motivazioni che adduce (l'aver «reso l'uomo inattivo e ridottalo invece ad esser contemplativo» [*ibid.*]) rinviando, nel loro rigore antiascetico più ai *materialisti* del XVIII secolo, che alle laiche, 'protestanti' ragioni di Vittorio Alfieri (quali si rivelano nel Capitolo Ottavo del libro I della *Tirannide* e nel Capitolo Quinto del libro III del trattato *Del principe e delle lettere*).

È tuttavia sorprendente che il Recanatese, in un lungo pensiero scritto fra il 9 e il 15 dicembre 1820 (meno di tre mesi dopo di quello testé citato, che è del 28 settembre 1820), nel discutere del rapporto esistente fra il suo «sistema» e il Cristianesimo, recuperi la lezione alfieriana sulle virtù dei «capi-setta religiosi e dei santi e martiri» (si veda *Del principe e delle lettere*, l. III, cap. V), esaltando, insieme col cristianesimo, «anche le Religioni antiche, il Maomettismo, le sette di ogni genere, e tutte quelle opinioni che hanno dato vita a un popolo o ad una società, e indottola ad *operare*[L] (I, 411)», e affermando, in palese contraddizione con la sua precedente tesi, che «lo stato di un popolo Cristiano è precisamente lo stato di un popolo mezzamente civile». Cioè – senza soluzione di continuità –: «Vita, attività, piaceri, della vita domestica, eroismo, sacrifici, amor pubblico, fedeltà privata e pubblica dell'individui e delle nazioni, virtù pubbliche e private, importanza data alle cose, compassione e carità ec. ec. Tutte le illusioni che

<sup>35</sup> Vd. BINNI, *Leopardi e la poesia*, cit., 94.

sublimavano gli antichi popoli, e sublimano il fanciullo e il giovane, acquistano vita e forza nel Cristianesimo» (I, 408). Ma il Cristianesimo – viene fatto di chiedersi – non era «favorevole al dispotismo» (I, 253)? Occorre, invero, tener conto di tali effettive contraddizioni (irriducibili, peraltro, a ogni criterio diacronico di evoluzione o involuzione), che rimandano ad opzioni non sempre coerenti fra di loro, generate, magari come corollari, dall'argomento che di volta in volta Leopardi si trova ad affrontare.

Nessuna oscillazione – sia detto per inciso – sul tema dell'*operare* (vd. *supra*) e del *pensare* (e su quello dell'*azione* in generale), in cui il poeta di Recanati mostra di riprendere interamente (per filo e per segno, si direbbe) la nota tesi alfieriana<sup>36</sup>, assegnando la preminenza all'*operare* sul *pensare*, e sostenendo che «Nessun uomo nè fu nè sarà mai grande nella filosofia o nelle lettere, il quale non fosse nato per operare più e più gran cose degli altri [...]» (I, 2453).

Si registra tuttavia una divergenza di fondo fra Alfieri e Leopardi sul tema della tirannia: laddove, infatti, l'avversione di Alfieri al dispotismo (antico e moderno) trovava il suo fondamento – sul terreno concretamente politico – nell'amore di libertà, intesa (secondo le più avanzate e progressive tendenze culturali della seconda metà del Settecento) come «osservanza delle leggi», l'antidispotismo leopardiano aveva radici più lontane e magari più profonde (ma anche più vaghe e inafferrabili), risalenti alla eterna antinomia *natura-ragione*, fulcro (e gabbia), invero, del «sistema» del Recanatese. Nello *Zibaldone*, in effetti, la negazione del dispotismo fa tutt'uno con la battaglia contro la ragione, il cui dominio finisce per coincidere con quello del dispotismo appunto (e per confondersi con esso):

E non vedevano che *l'imperio della pura ragione è quello del dispotismo* per mille capi, ma eccone sommariamente uno. La pura ragione dissipa le illusioni e conduce per mano l'egoismo. L'egoismo spoglio d'illusioni estingue lo spirito nazionale, la virtù ec. e divide le nazioni per teste, vale a dire in tante parti quanti sono gl'individui. *Divide et impera* (L). Questa divisione della moltitudine, massimamente di questa natura, e prodotta da questa cagione, è piuttosto gemella che madre della servitù. Qual altra è la cagione sostanziale

<sup>36</sup> Vd. V. ALFIERI, *Della Tirannide*, in ID., *Scritti politici e morali*, cit., 7; *Del Principe e delle Lettere*, *ibid.*, 157-58, 184.

della universale e durevole servitù presente a differenza de' tempi antichi? Vedete che cosa avvenne ai Romani quando s'introdusse fra loro la filosofia e l'egoismo, in luogo del patriottismo (I, 161).

Ché, se tale equazione (*dispotismo-ragione*) giustifica il conseguente assunto quasi alfieriano (esposto nel pensiero immediatamente successivo), secondo cui «l'incivilimento moderno» (I, 162) ha «mitigato la tirannia de' bassi tempi, ma l'ha resa eterna», e, quindi, la simultanea richiesta (veramente pre-nietzschiana) di *un di più di natura* («certo vigor del popolo, e dell'individuo» [I, 163]), il discorso sembra investire, comunque, la *morale*<sup>37</sup>, più che la politica *tout court*. Che non è poco, invero.

### 3. *L'alternativa repubblicana da Alfieri a Leopardi*

L'opzione repubblicana di Leopardi è nello *Zibaldone* chiaramente espressa (vi ha acutamente insistito Luporini nel suo storico saggio). Ripor-tiamo, per esteso, un passo assai illuminante:

Uno stato favorevolissimo alle illusioni, all'entusiasmo ec., uno stato che esigge [*sic*] grand'azione e movimento: uno stato dove ogni azione pubblica degl'individui è sottoposta al giudizio, e fatta sotto gli occhi della moltitudine, giudice, come ho detto altrove, per lo più necessariamente giusto; uno stato dove per conseguenza la virtù e il merito non poteva mancar di premio; uno stato dove anzi era d'interesse del popolo il premiare i meritevoli, giacchè questi non erano altro che servitori suoi, ed i meriti loro, non altro che benefizi fatti al popolo, il quale conveniva che incoraggiasse gli altri ad imitarli; uno stato dove, se non altro, e malgrado le ultime sventure individuali, non può quasi mancare al merito, ed alle grandi azioni il premio della gloria, quel fantasma immenso, quella molla onnipotente nella società; uno stato, del quale ciascuno sente di far parte, e al quale però ciascuno è affezionato, e interessato dal proprio egoismo, e come a se stesso; uno stato dove non c'è molto da invidiare, perché tutti sono

<sup>37</sup> Sul rapporto morale-politica in Leopardi e sull'«interesse moralistico» più che «politico» dello stesso, si veda (oltre a LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit.) U. CARPI, *Il poeta e la politica. Leopardi, Belli, Montale*, Napoli 1978, 125-56; E. BURCHI, *Il progetto leopardiano: i Pensieri*, Roma 1981, 63-88, tendenti l'uno a sottolineare i limiti «di classe» di tale impostazione, e l'altro a evidenziarne (alquanto generosamente) «la specificità» («una nozione di politica più ampia»).

appresso a poco uguali, i vantaggi sono distribuiti equabilmente, le preminenze non sono che di merito e di gloria, cose poco soggette all'invidia, e perché la strada per ottenerle è aperta a ciascheduno, e perché non si ottengono se non per mezzo e volontà di ciascheduno, e perché ridondano in vantaggio della moltitudine; in somma, uno stato che sebbene non è il primitivo della società, è però il primitivo dell'uomo, naturalmente libero, e padrone di se stesso, e uguale agli altri (come ogni altro animale), e quindi moltissimo della natura sola sorgente di perfezione e felicità: un simile stato finché restava tanta natura da sostenerlo, e quanta bastava perché egli fosse ancora compatibile con la società; era certamente, dopo la monarchia primitiva, il più conveniente all'uomo, il più fruttuoso alla *vita* (L), il più felice. Tale fu appresso a poco lo stato delle repubbliche greche fino alle guerre persiane, della romana fino alle puniche (I, 565-67).

Non meno evidente che tale *entusiasmo* repubblicano (ne è spia il ritmo stesso, concitato e fortemente anaforico del discorso: *uno stato, uno stato, uno stato*) e la connessa polemica contro ogni forma di *individualismo* siano di marca decisamente alfieriana. Il Recanatese pare riprendere, qui, in effetti, temi e *topoi* filo-repubblicani, ricorrenti nell'opera dell'Astigiano, e sintetizzati, in specie, nel capitolo Quinto della *Tirannide*:

[...] un popolo libero non concede la limitata e passeggera autorità, se non se a una certa virtù, ai servizi importanti resi alla patria, all'amore del ben pubblico in somma, attestato coi fatti (p. 27).

[...] la virtù vuole che l'uomo pubblico evidentemente sia utile al pubblico (p. 29).

Esaminiamo ora da prima i fonti dell'autorità. I mezzi per ottenerla nelle repubbliche sono il difenderle e l'illustrarle; lo accrescerne l'impero e la gloria; l'assicurarne la libertà, ove sane elle siano; il rimediare agli abusi, o tentarlo, se corrotte elle sono; e in fine, il dimostrar loro sempre la verità, per quanto spiacevole e oltraggiosa ella paia (p. 30).

Lo stesso tema dell'*utilitarismo*, dell'interesse pubblico<sup>38</sup>, della utilità comune (con la tesi connessa dello «stato popolare» come sede unica della virtù, dell'eroismo, della grandezza d'animo) si ritrova nella *Tirannide*:

<sup>38</sup> Vi ha insistito (giustamente) LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 18 ss.

[...] poiché, *per piacere a molti ed ai più*, bisogna manifestamente essere, o farsi credere, *utile a tutti*; cosa, che, o da vera o da finta intenzione ella nasca, sempre a ogni modo richiede una tal quale capacità e virtù. In vece che il mostrarsi piacevole ed *utile a un solo potente* col fine di usurparsi una parte della di lui potenza, richiede sempre e viltà di mezzi, e picciolezza di animo, e raggiri, e doppiezze, e iniquità moltissime, per competere e soverchiare i tanti altri concorrenti per lo stesso mezzo ad una cosa stessa (p. 29).

Si ambisce dunque l'autorità nelle repubbliche, perchè ella in chi l'acquista fa fede di molte virtù, e perch'ella presta largo campo ad accrescersi quell'individuo la propria gloria coll'*util di tutti* (p. 31).

Né i tutti possono volere altro *utile mai, che quello dei tutti*; né altri premiare, se non quelli che arrecano loro quest'utile. È vero nondimeno, che possono i tutti alle volte ingannarsi, ma per breve tempo; e l'ammenda del loro errore sta in essi pur sempre (p. 27).

Leopardi riprende addirittura (e quasi alla lettera), nello *Zibaldone*, il discorso alfieriano sul «piacere a molti» o «ad un solo potente»:

Oltracciò quelle qualità che si esercitano *per piacere a una società molto estesa*, come dire alla nazione, sono quasi inseparabili (quando anche fossero finte, nel qual caso non giovano costantemente) da una certa grandezza d'animo; e contribuisce questa circostanza a render gli uomini virtuosi ec. e veramente virtuosi. [...] *Dove che il far corte all'individuo* per cattivarsene la grazia, il soggettarsi ad un uomo *uguale a voi* (L), [...] impicciolisce, avvilisce, abbassa, umilia l'animo [...] (I, 1567-68).

Da Alfieri, inoltre, è presumibile che Leopardi abbia desunto (se non la nozione) almeno lo stilema di «mezzana civiltà»: «quel mezzo nel quale consiste la vera perfezione dell'incivilimento e della natura», che Luporini considera l'ideale politico del Recanatese.

Si rilegga *Della Tirannide*, I, XIII:

[...] a me pare, che alla disuguaglianza delle ricchezze nei cittadini *non ancora interamente corrotti*, in quel brevissimo intervallo in cui possono essi mantenersi tali, *i governi liberi* non abbiano altro rimedio da opporre più effivace che la semplice opinione [...] (p. 75).

L'Astigiano (che qui affronta il problema del «lusso» e il suo controverso rapporto con la Politica), accantonando le due possibili soluzioni estreme (la libertà *sparisce* «da tutti quei governi che han lasciato introdurre il lusso dei privati»; la libertà non *risorge* «fra quei popoli, che son già corrotti dal lusso»), *realisticamente* recupera «quel brevissimo intervallo in cui possono essi mantenersi tali», come terreno concreto di azione politica, al di là di ogni facile determinismo («Ma, siccome la storia di tutto ciò che è stato non è forse assolutamente la prova innegabile»).

Da parte sua, il Recanatese nota:

Altrettanto però è certo che una società capace di repubblica durevole, non può essere che *leggermente o mezzanamente corrotta* [...] (II, 3517).

Certo, lo stilema alfieriano si è caricato, nello *Zibaldone*, di un senso quasi del tutto nuovo, senza però rinnegare interamente la sua impronta originaria. In tale ambito, la preferenza per il «modello inglese» accomuna ancora i due pensatori: per Alfieri, l'Inghilterra costituisce un'eccezione repubblicana fra «tutti i presenti regni dell'Europa» (*Tir.*, I, II, 5); da Leopardi l'Inghilterra è citata come esempio di «stato popolare» (I, 1563-66): la sua costituzione è «stata sempre più simile alle antiche di qualunque altra Europea» (I, 1044); il popolo inglese è «de' più liberi d'Europa» (I, 2107). Il nesso che lega, poi, in una «repubblica», la virtù con l'«*amor patrio*» [L] (I, 893) e questo, con la condanna del cosmopolitismo (I, 457-60) è tanto chiaramente alfieriano da non richiedere che ci si soffermi ulteriormente.

Lo stesso tema alfieriano del lusso come inevitabile causa di morte delle «repubbliche» e come principale sostegno della tirannia è presente nello *Zibaldone*:

Colle ricchezze, il lusso, le aderenze, la coltura degl'ingegni, la troppa disuguaglianza delle dignità, ed onori esteriori, del potere ec. ed anche la sola eccessiva sproporzione del merito e della pura gloria, perirono, e sempre periranno tutte le democrazie (I, 569).

[...] l'incremento e propagazione dei lumi, delle arti, mestieri, lusso ec., non solamente non pregiudica, giova sommamente, anzi assicura e consolida la tirannia [...] (I, 252).

Argomentazioni che sembrano ricalcare, in sintesi, (e, tuttavia, superficialmente) quelle esposte dall'Astigiano nel capitolo Decimoterzo del primo libro della *Tirannide*, ma con un rigore 'pauperistico' (vetero-machiavelliano, si direbbe) ben distante, comunque, dalla laica, possibilistica posizione del 'modello'<sup>39</sup>, nonché estraneo del tutto al fecondo dibattito post-illuministico sul lusso e sul rapporto economia-politica-leggi, su cui si erano soffermati a lungo (e in direzione anti-fisiocratica) gli intellettuali progressisti<sup>40</sup>, specie in Francia, nella seconda metà del secolo XVIII.

Ma esiste una irriducibile divergenza fra Alfieri e Leopardi, per quanto attiene al tema della «repubblica», che è quanto meno doveroso sottolineare. Laddove, infatti, la scelta repubblicana di Alfieri è definitiva e inequivocabile, da un lato, e poggia, dall'altro, su solide basi culturali e politiche (la repubblica è uno stato in cui sovrane siano le leggi e in cui viga una netta divisione dei poteri)<sup>41</sup>, l'opzione repubblicana del Recanatese (non altrettanto univoca, invero) si fonda soprattutto (e precariamente, si direbbe) sulla «filosofia della natura», a sua volta renitente a qualsiasi altra concreta determinazione politica.

E non si tratta solo di denunciare il rigido determinismo, insito nel ferreo schema leopardiano dello sviluppo sociale (che ricalca la ανακύκλωσις, la «teoria ciclica» dei classici)<sup>42</sup>, secondo cui «questo stato non può durare a lungo e si risolve naturalmente nella monarchia», ma anche e soprattutto di evidenziare la incidenza che detto schema (e il connesso mito monarchico dello «stato naturale assoluto») esercita sulla meditazione politica del

<sup>39</sup> Mi sia consentito rinviare al mio *Alfieri europeo*, cit., 54-60.

<sup>40</sup> Si veda almeno G. B. DE MABLY, *Della legislazione*, in *Scritti politici*, II, a cura di A. MAFFEY, Torino 1965; nonché *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, a cura di C. BORGHERO, Torino 1974, e G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi*, in *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, a cura di L. FIRPO, IV, Torino 1975.

<sup>41</sup> Ci si riferisce in particolare alle proposte dei costituzionalisti francesi della seconda metà del Settecento, che si collocavano «alla sinistra di Montesquieu»: vd. RANDO, *Alfieri europeo*, cit., 19-76 e *passim*.

<sup>42</sup> Tale schema è esposto in un lungo pensiero, scritto fra il 22 e il 29 gennaio del 1821 (I, 542-79): *in principio* vi sarebbe stata la «monarchia assoluta primitiva» (non dispotica e coincidente con lo *stato di natura*); dalla corruzione di questa (per opera della *ragione*) sarebbe nata la «repubblica» (corrispondente allo stato di «civiltà media», in cui natura e ragione efficacemente si bilanciano); la «repubblica» non «può durare a lungo e si risolve naturalmente nella monarchia»: una nuova monarchia cioè la tirannia; i vari tentativi che si fanno per *rattoppare* la monarchia «storica» sono inutili.

Poeta, vale a dire sulla sua concreta scelta di campo. In un pensiero dell'11 settembre 1823 egli, infatti, afferma:

Da questo principio segue che ogni *repubblica* o stato franco, comunque antichissimo, comunque anteriore a quella civilizzazione ch'è affine alla corruzione, comunque proprio eziandio di tempi e di popoli affatto rozzi, od anche di tempi e popoli eroici e virtuosi e magnanimi ec., sempre ch'esso si trova in una società già formata, già capace di tal nome (*sia antica, sia moderna, sia civile, sia selvaggia*) è indizio certo di corruzione di questa tal società, ed è esso medesimo una corruzione del governo; il quale senza fallo, si sappia o non si sappia dalla storia, *prima fu monarchico*; ond'esso stato franco è indubbiamente in essa società una sorta di governo secondaria e non primitiva, ma sottratta in luogo della primitiva, e nata dalla corruzione di questa, o certo della rispettiva società (II, 3412).

Ché, pur volendo ammettere sia soltanto teorica («mentale») <sup>43</sup>, questa *ossessione monarchica*, non si può ignorarne la vocazione a farsi parametro universale di giudizio («sia antica, sia moderna»). Epperò vien fatto di chiedersi se l'ideale di «civiltà media» (e quello connesso di «repubblica»), verso cui pare dirigersi la «passione» leopardiana, fu effettivamente e rigorosamente operativo nel pensiero e (perché no?) nella vita del Recanatese (almeno in questa fase) o se invece non si trovò a coesistere (contraddittoriamente) col «pessimismo», insito nella deterministica «teoria ciclica» dello sviluppo umano (e nell'antinomia di fondo di natura vs ragione), da un lato, e con il mito monarchico, dall'altro.

Certo, dal confronto con Alfieri emerge chiaramente, nello *Zibaldone*, il carattere in gran parte libresco e, comunque, vago, imprecisato della «repubblica» leopardiana (che tipo di repubblica, quali fondamenti istituzionali?) insieme con un inequivocabile atteggiamento di *distanza*, di *lontananza* (se non di *estraneità*) del Recanatese non solo dalle concrete vicende storiche del suo tempo <sup>44</sup>, ma anche dal grande dibattito politico moderno

<sup>43</sup> Come sottolinea LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 31.

<sup>44</sup> Vd. N. JONARD, *Leopardi fra conservazione e progresso*, in *Il caso Leopardi*, Palermo 1974, 9-52 (utile, nonostante la sua «aggressiva schematicità»).

sulla divisione dei poteri, per esempio (minimizzata nello *Zibaldone*)<sup>45</sup>, o sulle autonomie nazionali o sui nessi di economia e politica, ecc. Il Contino pare ignorare, in effetti, di Montesquieu, l'*Esprit des lois* (laddove cita l'*Essai sur le goût, Grandeur et décadence des Romains, Temple de Gnide*), e – si direbbe – l'opera politica di Locke (che tuttavia ammira come «uno di quelli che han veramente mutata faccia alla filosofia»), nonché la vasta letteratura politica post-illuministica sul costituzionalismo. Talché questa «repubblica», cui vengono attribuiti i tratti, tutto sommato, tipici della tradizione classica (virtù, onore, amor patrio, bene comune, ecc.), fatta coincidere, metastoricamente, con lo stadio di «civiltà media» dell'umanità (e con il Cristianesimo), resta estranea alle conquiste della grande scuola moderna di pensiero (inglese e francese, in specie), che proposte ben più concrete ed empiriche andava avanzando in alternativa al dispotismo vecchio e nuovo.

#### 4. *La Rivoluzione francese da Alfieri a Leopardi*

Emblematico dei modi in cui il messaggio politico di Alfieri fu recepito da Giacomo Leopardi è il percorso lungo cui il Recanatese si mosse nel confrontarsi col grande tema della Rivoluzione francese.

Infatti, alla luce di quanto abbiamo testé rilevato (vd. *supra*, 196 ss.), appare chiaro come il Contino, già prima di completare, nel 1817, la lettura della *Vita* di Alfieri, avesse recepito la lezione antirivoluzionaria della cultura monaldesca e forsanche delle posizioni 'monarchiche' che si potevano rinvenire nel *Misogallo*: la difesa ad oltranza del «più virtuoso dei Ré» fatto

<sup>45</sup> Così si esprime il Leopardi: «Riconosciuta per indispensabile la monarchia, e d'altronde la monarchia assoluta per tutt'uno colla tirannia, la filosofia moderna s'è appigliata (e che altro poteva fare?) al partito di puntellare. Non idee di perfetto governo, non ritrovati, scoperte, forme di essenziale e necessaria perfezione. *Modificazioni, aggiunte, distinzioni, accrescere da una parte, scemare dall'altra, dividere*, e poi lambiccarsi il cervello per equilibrare le parti di questa divisione, toglier di qua, aggiunger di là: *insomma miserabili risarcimenti, e sostegni, e rattoppature e chiavi, e ingegni d'ogni sorta*, per mantenere un edificio, che perduto il suo ben essere, e il suo stato primitivo, non si può più reggere senza artifici che non entrano affatto nell'idea primaria della sua costruzione» (I, 575-76). Sul rifiuto del progetto politico liberale da parte del Leopardi si veda (oltre a C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit.) V. GAZZOLA STACCHINI, *Leopardi politico*, Bari 1974; B. BIRAL, *La posizione storica di G. Leopardi*, Torino 1974, 90-123; W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, Firenze 1977; CARPI, *Il poeta e la politica*, cit.

morire «sopra un patibolo» nell'orazione *Agl'Italiani* del 1815 e l'abbozzo della tragedia *Maria Antonietta*, nel 1816 lo dimostrano a chiare lettere.

Non pare dubbio, insomma, che il giovane Leopardi sia partito anche da Alfieri – e, in ispecie, dal suo ripensamento sulla Rivoluzione – nel misurarsi con l'evento storico più clamoroso dell'epoca.

Tale posizione è perspicua nelle pagine 160-61 dello *Zibaldone*, redatte l'8 luglio 1820, nelle quali, per la prima volta, egli affronta il problema:

La rivoluzione Francese posto che fosse preparata dalla filosofia, non fu eseguita da lei, perché la filosofia specialmente moderna, non è capace per se medesima di operare nulla. E quando anche la filosofia fosse buona ad eseguire essa stessa una rivoluzione, non potrebbe mantenerla. È veramente compassionevole il vedere come quei legislatori francesi repubblicani, credevano di conservare, e assicurar la durata, e seguir l'andamento la natura e lo scopo della rivoluzione, col ridur tutto alla pure ragione, e pretendere per la prima volta *ab orbe condito* (L) di geometrizzare tutta la vita.

Quanto dire che la rivoluzione c'è stata, che non è stata «eseguita» dalla filosofia e che è fallita, perché pretendeva di «geometrizzare tutta la vita».

I limiti 'razionali', invero, della Rivoluzione francese furono poi fissati dal Contino in un pensiero del 4 aprile 1821:

È cosa troppo nota qual fosse la depravazione interna de' costumi in Francia da Luigi 14. il cui secolo, come ho detto, fu la prima epoca vera della perfezione del dispotismo, ed estinzione e nullità delle nazioni e della moltitudine, sino alla rivoluzione. La quale tutti notano che ha molto giovato alla perdita morale francese, quanto era possibile: 1. in un secolo così illuminato, e munito contro le illusioni, e quindi contro la virtù; 2. in tanta, e tanto radicata e vecchia depravazione, a cui la Francia era assuefatta; 3. in una nazione particolarmente ch'è centro dell'incivilimento, e quindi del vizio; 4. col mezzo di una rivoluzione operata in gran parte dalla filosofia, che volere o non volere, in ultima analisi è nemica mortale della virtù, perch'è amica anzi quasi la stessa cosa colla ragione, ch'è nemica della natura, sola sorgente della virtù (I, 911).

Sulla genesi filosofica della rivoluzione si registra, peraltro, nello *Zibaldone*, una serie di aggiustamenti: non la «filosofia», ma la «mezza filosofia» avrebbe prodotto la rivoluzione (I, p. 520); «mezza filosofia» che «è

compatibile con l'azione, anzi può cagionarla» (*ibid.*), ma che tuttavia «è strumento di civiltà incerta, insufficiente, debole, e passeggera per natura sua, perchè la mezza filosofia tende naturalmente a crescere, a divenire perfetta filosofia, ch'è fonte di barbarie» (I, 725).

Senza indugiare ulteriormente su questo modo «verbale e sofistico» in cui Leopardi cerca di uscire «dall'antinomia in cui si era chiuso»<sup>46</sup>, ci interessa qui sottolineare come sia di matrice alfieriana parte di tali riserve del Recanatense sulla Rivoluzione.

Nella *Vita*<sup>47</sup>, l'Astigiano aveva espresso la sua precisa «opinione» sulle «cose presenti e future» della Francia. Rileggiamo:

Io dunque oramai da più d'un anno vo tacitamente vedendo e osservando il progresso di tutti i lagrimevoli effetti della dotta imperizia di questa nazione, che di tutto può sufficientemente chiacchierare, ma nulla può mai condurre a buon esito, perchè nulla intende il maneggio degli uomini pratico; come acutamente osservò già e disse il nostro Profeta politico Machiavelli. Laonde io addolorato profondamente, sì perchè vedo continuamente la sacra e sublime causa della Libertà in tal modo tradita, scambiata, e posta in discredito da questi *semifilosofi*; stomacato del vedere ogni giorno tanti *mezzi lumi*, tanti mezzi delitti, e nulla in somma d'intero se non se l'imperizia d'ogni parte; atterrito finalmente dal vedere la prepotenza militare, e la licenza e insolenza avvocatesca posate stupidamente per basi di libertà; io null'altro oramai desidererei, che di poter uscire per sempre di questo fetente spedale, che riunisce gli incurabili e i pazzi.

È quasi inutile sottolineare, peraltro, come Alfieri, da perfetto costituzionalista, condanni il comportamento dei «semifilosofi» rivoluzionari francesi in nome della «sublime causa della Libertà [...] tradita», a cui si tenne sempre fedele. Egli, in effetti, dopo l'iniziale entusiasmo per lo scoppio della Rivoluzione, espresso nel *Parigi sbastigliato* e nella contestuale lettera, scritta e mai spedita, a Luigi XVI (dove esortava il re a concedere, appunto, la Costituzione), giunse, già nelle *Satire*, nel *Misogallo* e poi, nella *Vita* e nelle *Commedie*, al rifiuto netto degli esiti anarchoidi della Rivoluzione stessa – non della Rivoluzione *tout court* – e alla riaffermazione del valore delle leggi e della

<sup>46</sup> LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., 55.

<sup>47</sup> V. ALFIERI, *Vita scritta da esso*, a cura di L. FASSÒ, I, Asti 1951, 280-81.

libertà. Laddove il Contino percorse, su questo terreno una parabola antitetica a quella del 'maestro', passando da un iniziale rifiuto della Rivoluzione, magari influenzato dal misogallismo alfieriano, a un giudizio decisamente positivo sulla Rivoluzione stessa, tanto da far ad essa risalire, nello *Zibaldone*, il «risorgimento dalla barbarie», che contraddistinguerebbe il «tempo presente» e, in particolare, la nascita dell'«impero francese»:

Perocchè sebbene la nazione francese è la più civile del mondo, pure ella non conseguì questo impero, se non in forza di una rivoluzione, che mettendo sul campo ogni sorta di passioni, e ravvivando ogni sorta d'illusioni, ravvicinò la Francia alla natura, spinse indietro l'incivilimento (del che si lagnano infatti i bravi filosofi monarchici), ritornò la Francia allo stato di nazione e di patria (che aveva perduto sotto i re), rese, benché momentaneamente, più severi i loro dissolutissimi costumi, aprì la strada al merito, sviluppò il desiderio, l'onore, la forza della virtù e dei sentimenti naturali; accese gli odi e ogni sorta di passioni vive, e in somma se non ricondusse la mezzana civiltà degli antichi, certo fece poco meno (quanto comportavano i tempi), e non ad altro si debbono attribuire quelle azioni dette barbare, di cui fu sì feconda allora la Francia. Nata dalla corruttela, la rivoluzione la stagnò per un momento, siccome fa la barbarie nata dall'eccessiva civiltà, che per vie stortissime, pure riconduce gli uomini più da presso alla natura. (I, 2334-35).

Un Leopardi antimonarchico e (parrebbe) ultrarepubblicano, un filorivoluzionario, molto distante (agli antipodi) dal «moderatismo difficile» di Vittorio Alfieri, in specie, da cui sembra prendere qui le distanze, considerandolo – parrebbe – uno dei «bravi filosofi monarchici».

Ma è pure evidente che, nello *Zibaldone*: *a*) la Rivoluzione perde quasi i suoi concreti connotati storico-politici, per assumere coloriture morali o, al più, etico-politiche, in conformità dell'assunto «filosofico» del poeta, cui *tutto* si riconduce; *b*) che l'apprezzamento del fenomeno si accompagna, in termini più o meno sfumati, tutta una serie di riserve (politico-filosofiche) che tendono a limitarne il valore effettivo e le potenzialità rivoluzionarie, ma al di fuori, se non a dispetto, di ogni probatoria analisi politica e della linea maestra tracciata dall'Astigiano stesso.

Nel giudizio del Leopardi ritornano, infatti, non solo (e ovviamente) il misogallismo tipicamente alfieriano (una «nazione [...] ch'è centro [...] del

vizio») ma anche la tesi della responsabilità della filosofia che è *mezza filosofia* («semifilosofi», «mezzi lumi») singolarmente, assunta, però, dal Recanatese in senso positivo (da negativo *tout court* che era per Alfieri): nessun riferimento, comunque, nel testo leopardiano alla «sacra e sublime causa della Libertà», valore fondamentale per Alfieri.

Quanto dire che Alfieri fu, certamente, un maestro per il Recanatese, il quale, però, alla stregua di tutti gli allievi veri di un vero maestro, parrebbe avere 'ucciso' il maestro. Per altro verso, Leopardi inaugurava, di fatto, nei primi anni dell'Ottocento, una lunga serie di fruizioni assai parziali, se non del tutto arbitrarie, del pensiero politico alfieriano.

In realtà, da questo sia pure ristretto angolo visuale, il pensiero politico leopardiano appare solipsistico e come retrodatato, rispetto a quello ben più europeo e progressivo dell'Alfieri: estraneo, in effetti, alle grandi conquiste (laiche) della *intelligentia* contemporanea<sup>48</sup>; soffocato, comunque, da preconcetti *ideologici* troppo parentori.

##### 5. *La monarchia in Alfieri e in Leopardi*

Su questo argomento le posizioni di Alfieri e di Leopardi sono alquanto divergenti: per l'uno la monarchia (assoluta) è perfettissimo «sinonimo di tirannide» (*Tir.* I, II, 6), per l'altro la monarchia precede la tirannia, che ne è, a sua volta, la forma degenerata. O, più esattamente, «il governo monarchico, assoluto e dispotico» in principio (vale a dire al tempo delle «monarchie antichissime e primitive») è, per il Recanatese, «il più perfetto [...] il solo perfetto, e ragionevole e naturale» (I, 545), laddove la monarchia *storica* precede o coincide (alfierianamente) col dispotismo (II, 3082).

La questione non è di poco momento, essendovi (anzi) sotteso il nodo centrale del pensiero politico leopardiano (e, di riflesso, il risicato rapporto con il modello alfieriano). In sintesi le cose stanno, se si vuole, in questi termini: Alfieri – illuministicamente, laicamente – non si pone nemmeno il problema della eventuale perfezione dello Stato; Leopardi

<sup>48</sup> Per una più dettagliata informazione si veda S. MORAVIA, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Bari 1968 e N. MATTEUCCI, *Dal costituzionalismo al liberalismo*, in *Storia delle idee politiche*, IV, cit., 13-176.

(religiosamente e assolutisticamente) su quello costruisce il proprio «sistema» (o, almeno, quel succoso trattatello – di cui *supra*, alla nota 41). Cosicché l'Astigiano, preoccupato solo della *realtà fattuale*, individua nella libertà (intesa come osservanza delle leggi) il suo storico e concreto ideale politico (assimilando risolutamente la monarchia assoluta e/o illuminata alla tirannide), laddove il Recanatese, ossessionato dal mito della «unità» primitiva e della «natura» felice, ogni forma di governo tende a rapportare (pur riconoscendo ed esaltando i pregi della «repubblica», non meglio specificata) a quella originaria, perfetta fra tutte, anche se irrimediabilmente perduta: la «monarchia assoluta», appunto.

Certo, Leopardi ammette (e qui ha ragione Luporini *contra* Salvatorelli) che lo «stato naturale assoluto non poteva dunque tornare senza un miracolo» e che il «discorso de' miracoli, è sopraumano, e non entra in filosofia» (I, 404), ma questa *realistica* acquisizione (e la conseguente opzione repubblicana) non cancellò mai del tutto il mito dello «stato naturale assoluto»: così il cristiano vede la sua «corruzione», ma non dimentica l'Eden, la «perfezione primigenia» (*ibid.*): il parallelo fra il cristianesimo e il suo «sistema» è autenticato dallo stesso Leopardi. Se, in effetti, tale «vera e buona monarchia» (quella «primitiva») è un «ente di ragione e immaginario» (II, 3083) è pure indubbio che la istanza *totalizzante* (l'ossessione dell'unità, latamente hobbesiana, che la connota e la sostanzia) condiziona la meditazione di Leopardi sulla politica, tanto da portarlo a un «apprezzamento» negativo non solo della monarchia *storica*, ma anche della monarchia «costitutiva» (I, 576-79; 1535), che rappresentava all'epoca – occorre ricordarlo? – uno (se non il principale) obiettivo politico dei *progressisti* che si ponevano a sinistra di Montesquieu.

Non c'è dubbio, ad ogni modo, che il già citato pensiero dell'11 settembre 1823, nel riproporre «la monarchia» come «il solo, perfetto stato di società, perchè il solo naturale, il solo primitivo, il solo comune agli animali che hanno qualch'ombra di società, il solo che si trovi nel cominciamento di tutte le nazioni», suona come esplicito declassamento di «ogni repubblica o stato franco» a livello di «indizio certo di corruzione». E la successiva precisazione (del 25 settembre 1823) «che una società pienamente corrotta (come la moderna) non è assolutamente capace d'altro stato durevole che del monarchico quasi assoluto», non ne sminuisce la portata.

Ritornando sull'argomento (il 17 novembre dello stesso anno) Giacomo Leopardi aggiungeva:

Come altrove ho dimostrato, il solo perfetto stato di una società umana stretta si è quello di perfetta unità, cioè d'assoluta monarchia, quando il monarca viva e governi e sia monarca pel ben essere de' soggetti, secondo lo spirito la ragione e l'essenza della vera monarchia, e secondo che accadeva in principio. Ma quando l'effetto della monarchia si riduca in somma a questo, che un solo nella nazione viva, e tutti gli altri non vivano se non se in un solo e per un solo, e i soggetti servano unicamente al ben essere del monarca, invece che questo a quelli, e che l'effetto e la sostanza dell'unità della nazione sia questo, [...] *allora è certamente meglio qualsivoglia altro stato* [...] (II, 3889).

Un ulteriore chiarimento, che pare, tuttavia, il massimo (rassegnato) di concessione che il Poeta (nel 1823) si senta di fare sul terreno concretamente politico. Ora, ci sembra (per quanto contraddittoria possa apparire la notazione) che tali «chiusure» del Recanatese non annullino la sua appassionata adesione alla «repubblica» e alla «mezzana civiltà» degli antichi, ma riteniamo, nel contempo, che questa componente *totalizzante* (estranea, per la verità, alla concezione laica dello stato, quale si era andata affermando nel Settecento), oggettivamente compresente nella meditazione di Leopardi sulla politica, non possa venire obliterata come fosse «di importanza limitata»<sup>49</sup>: è, invece, parte non minore del «sistema». Si direbbe, addirittura, che le istanze *progressive* (per lo più di matrice alfieriana) del pensiero leopardiano siano soffocate da tale preconconcetto metafisico (pre o antilluministico) dello Stato perfetto originario.

Ma ritorniamo al nostro «giardino», per rilevare come Leopardi sia, ancora, vicino {nella forma} e lontanissimo (nel contenuto) da Alfieri, per quanto concerne la questione del «contratto sociale». Egli nega, dapprima, che le «antichissime monarchie» fossero assolute nel senso moderno del termine, accettando «col fatto» la tesi (hobbesiana) del «contratto»:

<sup>49</sup> È la tesi, invero unilaterale, di LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit.

Assoluta s'intende non mica in modo che questa parola fosse pronunciata e stabilita e riconosciuta per costituente la natura di quel tale governo. Ma, senza tante definizioni e sanzioni e formole e spirito geometrico, gli antichi popoli si sottomettevano *col fatto* (L) al reggimento di un solo assolutamente; *senza però neppur pensare ch'egli dovesse esser padrone della vita, dell'opera e delle sostanze loro a capriccio, ma in vantaggio di tutti* (I, 555).

Quindi contesta che «ci possa assolutamente esser contratto obbligatorio in natura»:

[...] e nessuna promessa, contratto, volontà propria e libera, lo può mai spogliare in minima parte del diritto di seguire in tutto e per tutto la sua volontà, oggi in un modo, domani in un altro; e come egli ha potuto adesso volontariamente ubbidire e promettere di ubbidire per sempre, così l'istante appresso egli può disubbidire in diritto, e non può non poterlo fare (I, 581).

Proposizioni (e stilemi) similari aveva utilizzato l'Astigiano (ma per negare, dalle fondamenta, contro Hobbes, la teoria del «contratto»):

Non credo che alcun uomo al mondo vi sia, che volesse dare al suo più vero e sperimentato amico *un arbitro intero sopra il suo avere, su la propria vita, ed onore* [...]. Certo, una tal frenesia non è mai caduta, se non istantaneamente, in pensiero, ad una moltitudine d'uomini; o, se pure una tale stupida moltitudine vi è stata mai, che concedesse ad un solo una sì stravagante autorità, non potea essa costringer giammai le future generazioni e raffermarla e soffrirla (*Tir.*, p. 24).

La conclusione di Leopardi è che quella «primitiva» era «una monarchia piena bensì ed intera, ma non assoluta né dispotica; una monarchia dove il re era padron di tutto, e il suddito niente manco libero» (tesi che Vittorio Alfieri non avrebbe, nonché sottoscritto, nemmeno, da quel laico che era, «mentalmente» ipotizzato).

I temi più scottanti della polemica dell'Astigiano contro l'illuminismo e il dispotismo illuminato puntellano, dunque, qua e là il «sistema leopordiano», senza conservare, in genere, la loro originaria carica laica e militante.

Non poche contraddizioni irrisolte e oggettive si evidenziano, peraltro, nella meditazione di Leopardi sulla politica (si pensi al rapporto tirannia-cristianesimo, alla ambigua posizione riguardo al «tempo presente» – ora

di adesione, ora di netto rifiuto –, alla «repubblica» innalzata a modello ideale di governo e declassata – non soltanto sul piano teorico – a «indizio certo di corruzione»), contraddizioni legate, in gran parte, alla natura stessa diaristica dello *Zibaldone*, nonché alla casualità e fluidità della meditazione, ma anche alla presenza schiacciante del suo «sistema» *totalizzante* e *premoderno* (di cui non si disconosce l'efficacia e la potenzialità conoscitiva in altri settori) che pare inibire esiti più lineari e sicuri alle fragili opzioni repubblicane del Recanatese.

#### 6. *Illuminismo e antilluminismo in Alfieri e in Leopardi*

Non mette conto di ritornare sulle posizioni inequivocabilmente antilluministiche del primo Leopardi (vd. *supra*, 199 ss.), che nella pubblicistica demestriana e forsanche nel misogallismo dell'ultimo Alfieri trovavano un supporto. È più utile, invece, ricostruire il sinuoso percorso seguito dal Recanatese nel confrontarsi, dopo la svolta del 1819, con le moderne, laiche, costituzionalistiche tesi, chiaramente avanzate, nel merito, dall'Astigliano.

Il 28 settembre 1820 Leopardi annotava nel suo *Zibaldone*:

Alla tirannia fondata sopra l'assoluta barbarie, superstizione, e intera bestialità de' sudditi, giova l'ignoranza, e nuoce definitivamente e mortalmente l'introduzione dei lumi. Perciò Maometto, con buona ragione proibì gli studi. *Alle tirannie esercitate sopra popoli inciviliti fino a un certo punto, fino a quel mezzo, nel quale consiste la vera perfezione dell'incivilimento e della natura, l'incremento e propagazione dei lumi, delle arti, mestieri, lusso ec. non solamente non pregiudica, ma giova sommamente, anzi assicura e consolida la tirannia, perchè i sudditi da quello stato di mediocre incivilimento che lascia la natura ancor libera, e le illusioni, e il coraggio, e l'amor di gloria e di patria, e gli altri eccitamenti alle grandi azioni, passano all'egoismo, all'oziosità riguardo all'operare, all'inattività, alla corruttela, alla freddezza, alla mollezza ec. La sola natura è madre della grandezza e del disordine. La ragione tutto all'opposto.* La tirannia non è mai sicura se non quando il popolo non è capace di grandi azioni. Di queste non può esser capace per ragione, ma per natura, Augusto, Luigi XIV ed altri tali mostrano di aver bene inteso queste verità (I, 252).

La «propagazione dei lumi» giova, dunque, alle «tirannie esercitate sopra i popoli inciviliti fino a un certo punto», perché spinge «all'oziosità [...], all'inattività [...] alla mollezza ecc.», a conferma del fatto che la «sola natura è madre della grandezza e del disordine. La ragione tutto all'opposto».

Ci preme, però, sottolineare che la tesi del Recanatense sull'effettivo consolidamento della tirannia che consegue «propagazione dei lumi», ricalca quell'altra famosa (esposta dall'Astigiano nel primo libro (capitolo ottavo) del trattato *Del Principe e delle Lettere*<sup>50</sup>, dove si legge:

Leggere, come io l'intendo, vuol dire profondamente pensare; pensare, vuol dire starsi; e starsi, vuol dire sopportare. Si esamini la storia, e si vedrà, che i popoli tutti ritornati .di servitù in libertà, non lo furono già per via di lumi e verità penetrate in ciascuno individuo; ma per un qualche entusiasmo saputo loro ispirare da alcuna mente illuminata, astuta, e focosa: e neppur quella era una mente seppellita nell'ozio degli studi, ma pensante per sé stessa; e di quel pensiero che nasce da un sentimento naturale e profondo; forse risvegliato da un tratto di tale, o tal libro, ma non mai accettato dai molti di essi. [...] *Crederei anzi, (e l'effetto finora me lo dimostra vero, pur troppo!) che i lumi moltiplicati e sparpagliati fra i molti uomini, li facciano assai più parlare, molto meno sentire, e niente affatto operare. Si parla e si legge e si scrive in Parigi; e ci si obbedisce pure finora, quanto e più che a Costantinopoli, dove nessuno scrive, e pochi san leggere* (I, VIII, 4).

Nello stesso capitolo (al paragrafo 2) Alfieri aveva notato:

*Gli scrittori, per quanto esser possano caldi, ed anche entusiasti, rarissimamente sono da temersi per sé stessi; o sia, perchè la lor vita molle e sedentaria li rende poco atti all' eseguire o tentare azioni grandi; o sia perchè lo sfogo del comporre indebolisce nella massima parte e minora il loro sdegno.*

Non ci dovrebbe essere, in effetti, alcun dubbio sul fatto che il *precedente* più immediato e diretto del pensiero» leopardiano, sopra citato, sia costituito da questo capitolo del *Principe* (la filiazione è documentata, pe-

<sup>50</sup> Si rinvia ad ALFIERI, *Scritti politici e morali*, cit., 127.

raltro, dai calchi effettivi: «azioni grandi | grandi azioni», «molle | mollezza», «niente affatto operare | oziosità riguardo all'operare»). Ma è altrettanto evidente che il tema alfieriano, emblematico della polemica dell'Astigliano contro il chiacchiericcio di una cultura che non riesce a risvegliare dal torpore i contemporanei e ancorato quindi a una dimensione *storica* (sovrannazionale sia pure), viene trasposto su un piano decisamente metastorico dal Leopardi: assolutizzato e inglobato nell'antinomia natura-civiltà, centrale, com'è noto, nel suo «sistema». E, pur considerando che, nei due decenni intercorrenti tra la morte di Alfieri (1803) e la speculazione leopardiana degli anni Venti, molte cose erano cambiate, è tuttavia sorprendente il «salto», che i testi in oggetto documentano, dall'ardito empirismo di Alfieri alla ideologia *tout court* di Leopardi. Ma – bisogna riconoscerlo – il testo alfieriano si prestava (con i suoi riferimenti oppositivi alla «dottrina» e alla «natura», da un lato, e all'«ozio degli studi» e al «sentimento naturale e profondo», dall'altro) a questa trasposizione. Non tanto la forza dell'argomentazione politica sembra, comunque, interessare il Recanatese, quanto piuttosto la tesi filosofica che essa gli consente di avvalorare: «La sola natura è madre della grandezza e del disordine. La ragione tutto all'opposto». Che resta tuttavia assioma ultra-alfieriano. Tale avversione ai lumi attraversa, comunque, in senso orizzontale e in senso verticale, il testo dello *Zibaldone*, almeno fino al 1823.

Epperò, appare singolare e degno di essere ribadito il fatto che Alfieri, profondamente radicato nel suo tempo, reagì alla crisi dell'Illuminismo e del Dispotismo illuminato, condividendo le tesi dei costituzionalisti francesi della seconda metà del Settecento e propugnando il valore della libertà e dello stato (repubblica e/o monarchia costituzionale di tipo inglese) fondato sulla sovranità della legge, la divisione dei poteri e magistrature temporanee ed elettive, laddove Leopardi, che l'avversione alla filosofia dei lumi e al despotismo aveva, appunto, mutuato (in maniere del tutto personali come abbiamo visto) anche da Alfieri, perverrà, dopo l'esperienza materialistica delle *Operette morali* (1824) e con un ribaltamento radicale delle sue idee (che non si finirà mai di commisurare), alla rivalutazione salvifica della filosofia illuministica, assumendola, infine, nella *Ginestra* (del 1836) come giusto antidoto alle «magnifiche sorti e progressive», fideisticamente perseguite dagli spiritualisti cattolici del suo tempo:

Dipinte in queste rive  
 son delle umane genti  
 le magnifiche sorti e progressive.  
 Qui mira e qui ti specchia  
 secol superbo e sciocco,  
 che il calle insimo allora  
 dal risorto pensier segnato innanti  
 abbandonasti, e volti indietro i passi,  
 del ritornar ti vanti,  
 e procedere il chiami.

Ma qui si aprirebbe un altro discorso, che esula dai limiti che ci siamo posti. Viene, però, fatto di considerare come il pensiero politico di Alfieri e quello di Leopardi, pure segnati da inequivocabili punti di contatto (si tratta, invero, di effettivi «prestiti» o calchi alfieriani disseminati nella speculazione leopardiana), procedano in senso contrario, soprattutto per quanto riguarda il giudizio sulla rivoluzione francese e sull'Illuminismo. L'Astigiano passa, infatti, dall'esaltazione convinta della Rivoluzione alla condanna dei suoi esiti 'terroristici', tenendosi sempre sul terreno del nascente costituzionalismo moderno<sup>51</sup>. Il Recanatese giunge, invece, all'apprezzamento della Rivoluzione, dopo la condanna iniziale (di natura chiaramente e totalmente reazionaria) attraverso una serie di motivazioni metapolitiche, insiste nel suo «sistema»<sup>52</sup>. Allo stesso modo, Alfieri non ignora il valore innovativo dell'Illuminismo sul piano etico, sociale e conoscitivo, ma registra l'oggettivo, storico esaurimento del dispotismo illuminato (faccia politica, per così dire, dell'Illuminismo). Al contrario, Leopardi, partito da un giovanile, radicale e assoluto rifiuto della filosofia moderna e dell'Illuminismo in blocco, giunge,

<sup>51</sup> Per una esaustiva documentazione, mi si consenta di rinviare a RANDO, *Alfieri europeo*, cit., 93-161. Ma si veda, a conferma, R. SCRIVANO, *Illuminismo e rivoluzione nelle Satire alfieriane*, in *Vittorio Alfieri e la cultura piemontese fra illuminismo e rivoluzione*. Atti del convegno internazionale (San Salvatore Monferrato, 20-24 settembre 1983), Torino 1985, 275-28, e G. RICUPERATI, *Intellettuali e istituzioni nella cultura dello Stato Sabauda della seconda metà del Settecento*, *ibid.*, 3-15.

<sup>52</sup> Il suo aristocratico distacco dalle concrete vicende politiche del suo tempo viene confermato nelle opere satiriche della maturità e, segnatamente, nei *Paralipomeni della Batracomiomachia* (1831-35), in cui, mirando a demistificare, da pessimista, con la «terribile» «potenza del riso», le illusioni dei progressisti e dei liberali, irride, mettendoli sullo stesso piano, gli Austriaci (i granchi) e i patrioti italiani (i topi). Ma si veda TIMPANARO, *Il pensiero di Leopardi*, cit., *passim*.

alla fine, all'esaltazione della filosofia moderna e dell'Illuminismo stesso (il «risorto pensier segnato innanti» della *Ginestra*), in opposizione all'ideologia cattolico-spiritualista del suo secolo, che respingeva il materialismo dei «lumi» e mirava alla restaurazione delle vecchie, persino medioevali, credenze religiose: dalla metafisica cattolico-classicistica, insomma, al «nichilismo attivo» prenietschiano<sup>53</sup>, che non è conquista di poco conto, invero.

Dentro tali opposti percorsi, si appalesano, peraltro, indirettamente, le «due [eterne] Italie» a confronto: l'una – quella di Alfieri – laica, moderna, a contatto immediato e diretto con la cultura più avanzata d'Europa; l'altra – quella di Leopardi – papalina, classicistica, reazionaria, misonoistica, destinata a penare per scrollarsi di dosso secoli di arcaici, metafisici steccati, conseguendo tuttavia, alla fine, eccezionali (e mai troppo lodati) livelli conoscitivi.

Certo, l'assillo dell'assoluto connota, nel bene e nel male, la psicologia del Leopardi: da qui la grande poesia<sup>54</sup>, da qui il suo controverso pensiero politico e filosofico. Conclusione, sulle prime, contraddittoria: ma tant'è.

<sup>53</sup> È d'obbligo il riferimento a E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano 2005; ID., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano 2006.

<sup>54</sup> Vd. G. GETTO, *Saggi leopardiani*, Firenze 1966 e (sul versante documentario-psicoanalitico) V. GAZZOLA STACCHINI, *Alle origini del «sentimento» leopardiano*, Napoli 1974; L. BALDACCI, *Il male nell'ordine. Scritti leopardiani*, Milano 1998.

## *Abstract*

*Documenta la lunga frequentazione di Giacomo Leopardi con i testi alfieriani e, in particolare, con la Vita e i trattati politici, evidenziando soprattutto i modi della ricezione parziale, se non del tutto arbitraria, del pensiero politico alfieriano da parte del Recanatese e della sua cerchia familiare, nei primi decenni dell'Ottocento. Registra, parimenti, in subordine, l'evoluzione della ideologia politica di Leopardi dai 'puerili' e dalla orazione Agl'Italiani alla Ginestra.*

*The paper documents Giacomo Leopardi's long-lasting interest with Alfieri's texts and, in particular, with Vita and political treatises, especially highlighting the ways of the partial, if not completely arbitrary, reception of Alfieri's political thought by the Recanatese, and his family circle, in the first decades of the 19<sup>th</sup> century. Likewise, in the alternative, he records the evolution of Leopardi's political ideology from the 'puerilia' and from the oration Agl'Italiani to Ginestra.*



Articolo presentato nel luglio del 2021. Pubblicato online nel gennaio 2022.

©2022 by the Author(s); licensee Accademia Peloritana dei Pericolanti (Messina, Italy).

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti - Classe di Lettere Filosofia e delle Belle Arti XCVII 2021

DOI: 10.13129/2723-9578/APLF.3.2021.191-234