

Giacomo Leopardi: critica della civiltà e autonomia estetica*

Peter Brockmeier

1. Vorrei qui sottolineare il posto centrale occupato dagli avvenimenti rivoluzionari nell'opera di uno dei più dotti e grandi poeti italiani. Leopardi ha concepito la sua poetica e la sua scrittura come risposta ai mutamenti politici, economici, scientifici e culturali che si sono manifestati in Francia e in Europa dalla fine del XVIII secolo: un'epoca marchiata dagli inizi della società industriale, cioè dai primi segni di una crescita economica e tecnologica in via di progressivo affrancamento dalle forze della natura.

Giacomo Leopardi ha potuto concepire l'idea dell'autonomia del genio creatore a partire dalla lettura delle letterature classiche e moderne. Egli ha poi giustificato questo concetto per mezzo di una filosofia della storia la cui molla fondamentale sta nell'irriducibile opposizione fra la ragione (ragione, conoscenza, scienza, spiritualizzazione) e la natura (natura, anima umana, vita). La sua visione pessimistica del mondo risulta chiaramente dall'osservazione

* Da: *La main hâtive des révolutions. Esthétique et désenchantement en Europe de Leopardi à Heiner Müller*, sous la direction de Jean Baptiste Bessière et Stéphane Michaud, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 2001, pp. 15-33. Si ringraziano l'Autore del saggio e i Curatori del volume per l'autorizzazione alla sua traduzione (fatta da Pierangelo Schiera), che consente a *Scienza & Politica* di approfondire il «tema» Leopardi già trattato da Franca Janowski nel numero 21 del 1999, col saggio *Natura e allegoria nel giardino leopardiano*. A mo' di compendio della lettura della leopardiana *Palinodia al Marchese Gino Capponi* qui offerta da Brockmeier, non è forse inutile ricordare le parole con le quali, in una lettera a Niccolò Tommaseo del novembre 1835, lo stesso Capponi accolse quei versi: «Il Leopardi m'ha scaricato addosso certi suoi sciolti, dove gentilmente mi coglionà come credente a' giornali, a' baffi, a' sigari, alla sapienza e alla beatitudine del secolo. E poi prova al solito, come quattro e quattr'otto, che la natura ci attanaglia e chi l'ha fatta è un boia».

per cui il predominio e il progresso della ragione, cioè dello spirito scientifico, anti-naturale e anti-vitalista, rappresentano un fenomeno irreversibile nell'evoluzione delle società civilizzate. Dal punto di vista della felicità o dell'interesse individuale, la ragione rappresenta un'attività negativa e distruttrice.

«La scienza distrugge i principali piaceri dell'animo nostro perché determina le cose, e ce ne mostra i confini, benché in moltissime cose, abbia materialmente ingrandito d'assai le nostre idee... Così la scienza è nemica della grandezza delle idee, benché abbia smisuratamente ingrandito le opinioni naturali» (*Zibaldone*, 1464, 1465)¹.

La scienza è nemica delle idee sublimi e confuse, da essa ridotte generalmente a idee chiare e banali. La grandezza e l'importanza dei fenomeni naturali nascono dall'incertezza; la certezza e la verità, che sono il risultato della scienza e dell'esperienza, limitano sistematicamente le incertezze delle nostre conoscenze del mondo e insieme distruggono ogni slancio vitale nell'essere umano. L'uomo è infatti determinato, come tutti gli esseri viventi, dalle pulsioni di vita che spingono ad avere un piacere illimitato nello spazio e nel tempo. «Quindi la natura, ch'è vita, è anche felicità» (*Zibaldone*, 3814). Poiché l'estensione del principio di piacere è indefinita, l'anima umana non desidera un solo piacere, ma il piacere in quanto tale. Certamente, quest'ultimo non si presenta ad essa come un'idea «chiara», ma come un'«idea confusa»: la soddisfazione del desiderio di felicità non è altro mai che un'illusione. Spetta all'immaginazione, alla «facoltà immaginativa» di soddisfare il desiderio di felicità, «il piacere». L'infanzia si presenta come la condizione umana più felice, quella meno esposta alla «noia». È lo stato che corrisponde a quello dell'uomo naturale e asociale (*Zibaldone*, 1465, 167). L'infanzia dell'umanità – un'età di ignoranza e di poesia – si rinnova con l'infanzia di ciascuno di noi. La maggior parte delle immagini e sensazioni confuse e «indefinite» – cioè poetiche – da noi provate in quanto adulti non sono indubbiamente altro che «una rimembranza della fanciullezza» (*Zibaldone*, 515). A procurarci piacere non è l'oggetto specifico del ricordo ma la sua intensità, la certezza di averlo vissuto:

«... le quali rimembranze non consistevano in altro che in poter dire: qui fui tanto tempo fa; qui, tanti mesi sono, feci, vidi, udii la tal cosa; cosa che del resto non sarà stata di alcun momento; ma la ricordanza, il potermene ricordare, me la rendeva importante e dolce» (*Zibaldone*, 4286).

¹ Lo *Zibaldone* viene qui citato nella paginazione di G. LEOPARDI, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Milano 1997, 3 voll. Per i *Canti* e le opere in prosa si rinvia invece a G. LEOPARDI, *Poesie e prose*, Milano, 2 voll.: I *Poesie*, a cura di M.A. Rigoni, 1994, II *Prose*, a cura di R. Damiani, 1988.

Rimemorarsi del passato significa ricercare una felicità impossibile, cioè futura.

Il piacere si annienta nel suo realizzarsi. La cosa più viva del piacere sta nella sua attesa. Le pulsioni vitali – l'eros – sono illimitate e astratte, mentre il piacere è transitorio perché è nella natura delle cose di essere transitorie: tutte le sensazioni, il piacere come il dolore, si estinguono. «Così il piacere non è mai né passato né presente, ma sempre e solamente futuro». Per un essere vivente non c'è piacere vero che non sia infinito: cosa che non succede mai, nonostante le nostre attese oscure (*Zibaldone*, 166, 532, 535).

Per approfondire ulteriormente la concezione di felicità di Leopardi, è opportuno soffermarsi brevemente sui rapporti intercorrenti fra le sue idee sulla felicità e la sua poetica. Egli ha concepito il semplice atto di scrivere come l'atto di sognare, come un sogno diurno. Scrivere significa per lui entrare in uno stato di assenza corrispondente ad una perfetta soddisfazione: «Tant'è, il piacere non è che un abbandono e un oblio della vita, e una specie di sonno e di morte!» (*Zibaldone*, 4074). La scrittura libera dal dolore e dalla violenza, cioè dalla vita. Non essendo quest'ultima altro che uno stato di violenza, l'immaginazione – cioè «qualsiasi poesia o scrittura» – c'introduce ad una sfera di soddisfazione perfetta dove, richiamandone eternamente il ricordo, l'infinito sembra realizzabile.

In qualche modo la teoria leopardiana della felicità prefigura quella della creatività poetica tracciata da Sigmund Freud nello scritto *Der Dichter und das Phantasieren*, come risulterà dalla citazione seguente: «Accingiamoci dunque ad apprendere alcuni dei caratteri dell'attività fantastica. Si deve intanto dire che l'uomo felice non fantastica mai; solo l'insoddisfatto lo fa. Sono desideri insoddisfatti le forze motrici delle fantasie, e ogni singola fantasia è un appagamento di desiderio, una correzione della realtà che ci lascia insoddisfatti»².

Leopardi trasforma altresì profondamente il concetto di genio creatore. Tradizionalmente, il genio presta il suo entusiasmo espressivo alle leggi della natura, il microcosmo serve cioè da veicolo al «tenore» del macrocosmo³; per tale via l'individuo attende di poter guadagnare una durata infinita. Al contrario Leopardi porta il microcosmo al rango del «tenore»: l'io ritrova, nel fondo della sua stessa memoria, le illusioni della grandezza, dell'infinito e

² S. FREUD, *Il poeta e la fantasia*, in *Opere*, Torino 1972, vol. V, pp. 375-383, p. 378.

³ Si riprendono qui, con «tenor» e «vehicle», i termini della teoria della metafora del linguista americano I.A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, II ed., New York 1965.

del macrocosmo che dovranno assicurargli ciò che egli continua a desiderare durante tutta la sua vita, senza poterlo mai raggiungere: «il piacere».

2. Il Canto *Il risorgimento* evoca la risurrezione involontaria dell'infanzia nell'anima disperata del narratore. Questi ne ritrae un sollievo provvisorio che in verità è l'unico possibile. L'adulto ci racconta il suo passaggio critico dall'infanzia all'età della ragione, attraverso la giovinezza. L'evoluzione individuale rappresenta l'evoluzione dell'umanità: partita da uno stato selvaggio e passata per una lunga fase di disillusione, essa giunge finalmente a un'epoca in cui l'uomo sembra prendere confidenza nella sua capacità di resistere alla natura, pur obbedendole.

Credei ch'al tutto fossero
in me, sul fior degli anni,
mancati i dolci affanni
della mia prima età:
i dolci affanni, i teneri
moti del cor profondo,
qualunque cosa al mondo
grato il sentir ci fa.
Quante querele e lacrime
sparsi nel novo stato,
quando al mio cor gelato
prima il dolor mancò!
Mancàr gli usati palpiti,
l'amor mi venne meno,
e irrigidito il seno
di sospirar cessò!
Piansi spogliata, esanime
fatta per me la vita;
la terra inaridita,
chiusa in eterno gel;
deserto il dì; la tacita
notte più sola e bruna;
spenta per me la luna,
spente le stelle in ciel.
Pur di quel pianto origine
era l'antico affetto:
nell'intimo del petto
ancor viveva il cor.
Chiedea l'usate immagini
la stanca fantasia;
e la tristezza mia
era dolore ancor.
(*Il risorgimento*, vv. 1-32)

Nella prima fase dell'infanzia, la vita sensuale ed emotiva dell'individuo si svolge in intima unione con la natura circostante. La crisi decisiva viene descritta come una dissociazione dell'io, che si

sente privato delle sue sensazioni ed emozioni infantili. La coscienza sembra essere separata dalle facoltà sensitive. Lo stato di natura o d'infanzia non è uno stato semplicemente felice; l'infanzia, a cui manca ogni moralità, si caratterizza piuttosto per la pienezza vitale e la totalità emozionale. L'infanzia e lo stato di natura vengono rappresentati come stati d'animo da sentimenti e percezioni soggettive. Per poter rimpiangere questa dissociazione, l'io si deve ricordare delle sue passioni antiche; nella memoria, le sensazioni e le affezioni non si cancellano.

La ricerca delle affezioni perdute è preceduta da una disillusione totale, descritta nel testo poetico a partire dal verso 33: le sensazioni hanno perduto il loro vigore, l'immaginazione non si è ancora risvegliata; si sarà dunque incapaci di riprovare le sensazioni d'un tempo come espressione autentica della vita, dell'eros e della felicità. Lo stridio della rondine non annuncia la bellezza della nuova giornata; non esistono più le stagioni, è cessata la comunicazione istintiva fra uomini e donne. I versi seguenti ci suggeriscono un'epoca razionalista, serena ma profondamente melanconica:

D'ogni dolcezza vedovo,
tristo; ma non turbato,
ma placido il mio stato,
il volto era seren.
Desiderato il termine
avrei del viver mio;
ma spento era il desio
nello spossato sen.
(Il risorgimento, vv. 65-72)

I piaceri o la forza vitale sono spariti sotto gli auspici della ragione. Nel diario del poeta si può leggere ciò che segue: «Ed un popolo tutto ragionevole o filosofo non potrebbe sussistere per mancanza di movimento e di chi si prestasse agli uffizi scambievoli e necessari alla vita. ec. ec.» (*Zibaldone*, 270). Il regno della ragione è il regno della morte (*Il risorgimento*, vv. 69, 73-80). Una ricerca involontaria nei depositi della memoria farà risorgere le sensazioni dell'infanzia. Con questa facoltà d'immaginazione e con le illusioni d'un tempo rinascono le forze della vita, «l'ingenita virtù» (v. 112). Ma queste manifestazioni della vita e della poesia vengono denigrate dagli uomini, che si prendono gioco dell'io solitario, il quale non è che un miserabile uomo naturale (vv. 121-128). L'io-poeta invece, l'«anima alta, gentile e pura» (vv. 152-153) non è un ignorante. Egli sa approfittare delle sue facoltà di ragionamento e ha accettato una essenziale «infausta verità» (v. 116): il barbaro egoismo degli uomini e l'insensibilità disumana della natura. Minando la consolazione metafisica, i filosofi del secolo dei lumi hanno anticipato Leopardi. Ma il nostro poeta si presenta come

più radicale di loro: egli rompe infatti con l'ottimismo filantropico della maggioranza dei filosofi che avevano cercato di sostituire una fede storico-umanitaria al silenzio degli dei.

3. Le idee storico-culturali ampiamente discusse da Giacomo Leopardi nello *Zibaldone*, cioè nel suo diario, gli sono servite anche da base per un'analisi radicale della storia post-rivoluzionaria. Il poeta non oppone però un rifiuto sistematico alla Rivoluzione francese. A suo parere, l'antichità greca e latina, i Persiani e i Sibariti hanno fornito l'esempio di una civiltà autenticamente evoluta. L'Europa dell'assolutismo gli appare, al contrario, come un'epoca corrotta e barbara. Il tempo attuale presenta ai suoi occhi una condizione abbastanza diversa da quella del secolo precedente. Leopardi vi riconosce «un risorgimento dalla barbarie ... incominciato in Europa dalla rivoluzione francese» Leopardi preferisce però parlare di un «risorgimento debole, imperfettissimo, perché derivato non dalla natura, ma dalla ragione, anzi dalla filosofia...» (*Zibaldone*, 1077, 1078). Nel Canto che abbiamo appena commentato, Leopardi ha rappresentato ciò che sarebbe un risorgimento «derivato» della natura umana. Ma, nella misura in cui il risorgimento dell'epoca presente emana dalla «filosofia», cioè dai lumi e da un pensiero profondamente anti-naturalistico, esso gli appare necessariamente come «debolissimo, tristo, falso, non durevole principio di civiltà». Nondimeno esso ha «ravvicinato gli uomini alla natura, sola fonte di civiltà», provocando «passioni grandi e forti»; nazioni già estinte hanno potuto guadagnare «una certa lontana apparenza vitale» (*Zibaldone*, 1078). In un altro passo del diario si dichiara che la virtù, l'eroismo e la grandezza d'animo si manifestano largamente nelle democrazie – «uno stato popolare, o dove la nazione è partecipe del potere» (*Zibaldone*, 1563), «lo stato libero e democratico», (*Zibaldone*, 563) – dove la virtù trae profitto dall'«amor proprio» di tutti coloro che prendono parte agli interessi della nazione.

Leopardi non sembra aver realizzato, nel suo diario, il risorgimento rivoluzionario dal punto di vista politico o socio-economico. L'ha piuttosto evocato come fenomeno estetico, nel senso ad esempio che grazie ad esso sono stati abolite le mode barbare e mostruose delle epoche monarchiche e feudali, come le crinoline e le parrucche (*Zibaldone*, 1078). Nel momento in cui né gli dei né la natura né la ragione né la storia sembravano più garantire l'accordo più o meno giusto o solido fra gli interessi particolari e quelli generali, alcuni uomini di lettere hanno iniziato a riferirsi alle leggi dell'arte o alla sola disposizione estetica (riprendiamo qui i termini di Pierre Bourdieu), allo scopo di trovare regole di con-

dotta suscettibili di garantire una certa solidarietà sociale. In un'epoca che aveva appena rovesciato la gerarchia di tutti i valori, bastava vivere come poeta o come artista in mezzo a gente educata e colta per lasciarsi andare all'illusione che il gioco estetico e il buongusto potessero regolare la vita sociale.

Nel *Discorso sullo stato attuale dei costumi degli Italiani* del 1824⁴, Leopardi spiega che il progresso della ragione o della filosofia ha svalutato tutti i credo e ha rovinato tutti i privilegi sui quali un tempo si fondavano i principi morali. Il progresso della ragione, poi, ha dimostrato l'inutilità della virtù e i vantaggi del vizio. Il freno delle leggi e la forza del potere pubblico non sono stati evidentemente sufficienti per impedire agli uomini di fare del male o per incoraggiarli a fare il bene. In una siffatta «universale dissoluzione dei principii sociali», la società delle persone oneste potrà servire da base del comportamento morale. Gli individui che non sono obbligati a provvedere con le loro mani alla propria esistenza materiale sapranno trovare nella società – nel senso stretto del termine – rapporti più intimi. Essi sapranno anche alleggerire il peso intollerabile di una vita oziosa. In seno ad una simile società l'ambizione e la stima potranno svilupparsi fino a sostituire i principi del dovere morale. Ad una società di persone oneste la virtù e il vizio non appaiono che come segni esterni del comportamento pubblico; il principio del «come si deve» o il buongusto serviranno a reprimere i vizi e ad incoraggiare le virtù. Il «buon tuono» sostituirà dunque, almeno nelle «classi non laboriose» i principi del dovere. Benché ciò sembri avere scarse conseguenze agli occhi di Leopardi, si tratta pur sempre di un punto guadagnato per l'ordine sociale: forse che la «bella maniera» da sola non riuscirebbe a regolare i costumi pubblici e privati?

«Piccolissima e freddissima cosa ella è, come ho detto, non v'ha dubbio. Gli uomini politici (...) si vergognano di fare il male come di comparire in una conversazione con una macchia sul vestito o con un panno logoro o lacero; si muovono a fare il bene per la stessa causa e con niente maggiore impulso e sentimento che a studiar esattamente ed eseguir le mode, a cercar di brillare cogli abbigliamenti, cogli equipaggi, coi mobili, cogli apparati: il lusso e la virtù o la giustizia hanno tra loro lo stesso principio (...)» (*Discorso*, p. 451).

4. Nel 1835 Leopardi dedica un Canto ad uno dei rappresentanti più conosciuti dei liberali italiani che si erano radunati intorno all'*Antologia fiorentina* (1821-1833). Nella sua *Palinodia al marchese Gino Capponi*, il poeta si prende apertamente gioco delle visioni ottimiste e progressiste difese da quel piccolo gruppo di in-

⁴ Si usa qui l'edizione riprodotta in G. LEOPARDI, *Poesie e Prose*, vol. II, *Prose*, a cura di R. Damiani, Milano 1988, pp. 441-480.

tellettuali, che volevano accelerare l'evoluzione politica, economica e sociale nella penisola. Leopardi finge di voler appoggiare d'ora innanzi le idee utopiche sostenute, all'inizio del XIX secolo, da una parte abbastanza grande della borghesia e delle classi produttive in Europa: si pensi all'eco che ebbero teorie come quelle di Saint-Simon, di Charles Fourier o di Etienne Cabet. Conservatore realista, Leopardi ha osservato e analizzato l'avvio della politicizzazione del Terzo stato. Ne fa, nel poema, un evento mediatico, una campagna di stampa messa in scena da intellettuali che vengono presentati essi stessi come membri della buona società amanti della buona cera e dei grandi discorsi (vv. 13-20). La felicità futura non esiste che nei «larghi fogli» dei loro articoli (v. 35). Gli autori di queste chiacchiere sono secchioni, caricatura vivente della giovinezza, che sola è capace, secondo le leggi di natura, di fondare un rinnovamento. I giornali promettono l'Amore universale ed un'enorme evoluzione tecnico-industriale (vv. 38-54), ma l'evocazione di un'epidemia di colera giunge a ricordare che la violenza, la distruzione, il «duro ferro» (v. 56) conserveranno sempre a loro potenza come motori della storia. La storia dell'umanità ubbidisce, agli occhi di Leopardi, agli stessi principi della storia naturale. Qui come là regna il diritto del più forte.

Sulla scorta di Spinoza, ci si era messi a considerare la storia della natura e quella dell'uomo come uno svolgimento di fatti che la ragione umana non era in grado di comprendere senza difficoltà, nell'impotenza quasi completa della buona volontà morale. La natura extra-umana resta assolutamente indifferente all'idea del peccato, sulla quale invece fra gli uomini civilizzati si è stabilito un accordo teorico. Le azioni degli uomini sono evidentemente determinate dai loro desideri e dalle loro passioni che trionfano facilmente sulla ragione. Se ci è consentito d'intervenire nel dibattito, tali idee pessimiste non sono probabilmente altro che una delle conseguenze della scoperta dell'America e dei progressi nella conoscenza scientifica del mondo. Nel XVIII secolo questo processo di disillusione epistemologica ha suggerito a una buona parte degli intellettuali europei una risposta piuttosto ottimistica, secondo cui la missione principale dell'umanità consisterà nel mettere ordine nel caos naturale e storico. Per fare ciò essa si appoggerà su ciò che Kant chiama la ragione pura e la ragione pratica. Da parte sua Leopardi contesta il successo della missione civilizzatrice dell'umanità:

... Ardir protervo e frode,
con mediocrità, regneran sempre,
a galleggiar sortiti. Imperio e forze,
quanto più vogli o cumulate o sparse,

abuserà chiunque avralle, e sotto
 qualunque nome. Questa legge in pria
 scrisser natura e il fato in adamante;
 e co' fulmini suoi Volta né Davy
 lei non cancellerà, non Anglia tutta
 con le macchine sue, né con un Gange
 di politici scritti il secol novo.
 (*Palinodia*, vv. 75-85).

Provisoriamente l'individuo sfuggirà alla legge naturale e storica, ricordandosi dell'infanzia e dell'attività ludica svolta allora (vv. 154-160). Giochi e illusioni procurano una felicità immaginaria e fragile. E «l'alto saver del secol mio» (v. 28), incapace di creare un paradiso terrestre, si è impegnato a presentare agli uomini l'illusione di una felicità generale, senza riuscirci però, avendo scelto come mezzo di comunicazione la stampa ordinaria, cioè una scrittura realista e inappropriata in quanto escludente l'immaginario. Lo stesso poeta, che opta per l'infanzia o per la via dell'immaginario, pone una domanda che non potrà non inquietare i poeti che in quello stesso tempo s'interrogano sulla loro arte: «Il proprio petto esplorar che ti val?» (v. 235), che è la domanda relativa al posto occupato dalla poesia in un'epoca che vede il trionfo della ragione⁵.

Vorrei insistere, per finire, sul ruolo precursore di Leopardi, nei cui testi poetici e filosofici viene anticipato uno dei concetti fondamentali più tardi avanzati dalla critica della civiltà. Proviamo a tornare, innanzi tutto, a un passo dello *Zibaldone* dell'anno 1832 (3932-3936). L'autore sviluppa qui l'idea che lo stato d'inciviltamento ha provocato nell'uomo la ricerca della verità e favorito la sua «spiritualizzazione». Tale stato è però «di gran lunga inferiore» allo stato selvaggio, quello «delle più selvagge e brutali società». La disgrazia della «civiltizzazione» consiste essenzialmente nel fatto che in essa l'individuo fa meno male agli altri di quanto non ne faccia a sé stesso; d'altra parte, se egli non rappresenta più un danno fisico per gli altri, moralmente nuoce però loro in mille modi. Mentre il selvaggio è guidato da bisogni fisici, in società l'uomo fa dello spirito il principio fondamentale delle sue azioni e del suo comportamento. Ma i disagi spirituali sono più gravi di quelli del corpo, nella misura in cui la spiritualizzazione corrisponde a una naturalizzazione. Gli uomini di oggi palesano un'insensibilità da barbari: pur conoscendo pienamente le «snaturezze ... fisiche e materiali» delle società selvagge, sono però incapaci di scorgere le cause generali della loro miseria di uomini civilizzati. Non vi è cosa

⁵ Mi sia consentito rinviare qui al notevole commento della *Palinodia* di Ulrich Schulz-Buschhaus, *Ironie und Pathos: in Leopardis "Palinodia"*, in «Italianisch», 40, 1998, pp. 32-48.

che sia più contraria alla natura «che la spiritualizzazione dell'uomo» e delle cose umane. Essa è la compagna, l'effetto e la sostanza del nostro stato di civiltà.

In Leopardi il concetto di spiritualizzazione corrisponde a quel che Max Weber avrebbe descritto, appena un secolo dopo, coi termini di «razionalizzazione», «intellettualizzazione» e «disincantamento del mondo»:

«La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque anche una crescente conoscenza generale delle condizioni in cui si vive. Significa piuttosto sapere e aver fiducia nel fatto che, se solo lo si volesse, si potrebbe sperimentare in ogni momento che non esistono in principio imprevedibili forze misteriose che interferiscono, ma che invece tutte le cose – sempre in via di principio – dovrebbero poter essere dominate col calcolo. Ciò significa però il disincantamento del mondo. Per padroneggiare o conciliare gli spiriti non si deve più ricorrere – come faceva il selvaggio, per il quale tali forze sussistevano – a mezzi magici. Il risultato si raggiunge ora con mezzi tecnici e col calcolo. Questo è il significato prioritario dell'intellettualizzazione»⁶.

Leopardi ha a sua volta applicato qualcuno dei riscontri poetologici di questo processo di disincantamento. Il poeta che si concepisce sempre come un rappresentante eminente dell'umanità – come un filosofo – riconosce in sé stesso gli effetti della spiritualizzazione. Il filosofo deve accettare la verità o il disincantamento che il poeta non sa far dimenticare. Alla ricerca delle illusioni site al fondo della sua memoria, egli vi trova il deposito della spiritualizzazione dell'umanità:

«La civiltà aumenta a dismisura nell'uomo la somma della vita (s'intende l'interna) scemando a proporzione l'esistenza (s'intende la vita esterna). La natura non è vita, ma esistenza, e a questa tende, non a quella. Perocchè ella è materia, non spirito, o la materia in essa prevale e dee prevalere allo spirito...» (*Zibaldone*, 3936).

Occorre tener conto del fatto che la poesia filosofica (*Gedankenlyrik*) non è né un'eccezione né una perversione bensì una delle norme della scrittura poetica, cioè una ben conosciuta realtà banale. Per raggiungere le grandi scoperte metafisiche o psicologiche ci vuole, per Leopardi, un certo entusiasmo, «un quasi entusiasmo della ragione». Esiste dunque una facoltà del ragionamento non sottoposta né al calcolo né all'utilità pratica: si tratta della facoltà poetica e filosofica propria del genio. Quest'ultimo non ha misure conosciute, «non si misura a palmi» (*Zibaldone*, 3383, 3385). Grazie all'immaginazione Leopardi, poeta filosofo per eccellenza, corregge gli effetti

⁶ I termini tedeschi sono quelli di «Rationalisierung», «Intellektualisierung», «Entzauberung der Welt». Cfr. M. WEBER, *Vom inneren Beruf zur Wissenschaft*, in *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, a cura di J. Winkelmann, Stuttgart 1992, p. 317, traduzione mia).

della filosofia dei lumi. Egli disincanta il disincantamento:

«Il miglior uso ed effetto della ragione e della riflessione, è distruggere o minorare nell'uomo la ragione e la riflessione, e l'uso e gli effetti loro. (13 Giugno 1821)» (*Zibaldone*, 1163)⁷.

⁷ L'evoluzione delle idee estetiche e filosofiche è stata approfondita rispettivamente da Alberto Folini, Cesare Luporini e Gerhart Schröder nel volume *Leopardi und der Geist der Moderne*, Tübingen 1993, pubblicato dall'Istituto italiano di cultura di Stoccarda, a cura di Franca Janowski. Fra gli studi a cui mi sono appoggiato, vorrei citare ancora quelli di Caspar-Veit Elm, Volker Stinkamp, Luigi Blasucci, Melene Harth e Irmgard Osols-Wehden, nel volume a cura di Sebastian Neumeister *Leopardi in seiner Zeit. Leopardi nel suo tempo*, Tübingen 1995, Atti del secondo colloquio internazionale della «Società Leopardi» tedesca, Berlino 17-20 settembre 1992.