

Secondo Ciclo del Seminario “Linguaggio e potere”
Relazione di Alessandra Aloisi

Massimiliano Biscuso

LA GINESTRA: UN TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO?

Premessa

Perché nella *Ginestra* Leopardi pone l'accento sull'aspetto distruttivo, più che su quello produttivo, della potenza della natura? E, se è vero che anche la civiltà tende a diventare, per opera della ragione che distrugge le illusioni, sempre più simile a un «perpetuo circuito di produzione e distruzione», è possibile invertire almeno in parte questa tendenza? Esiste cioè per l'uomo la possibilità di realizzare forme di socialità che, pur fondandosi sulla conoscenza del vero, non siano semplicemente mimetiche rispetto alla distruttività della natura? Sono questi gli interrogativi principali ai quali Massimiliano Biscuso ha cercato di rispondere proponendo una lettura della *Ginestra* come «trattato teologico-politico», o meglio – e in maniera forse più calzante – come «mitologia della ragione», vale a dire come tentativo di lanciare una proposta sociale capace di conciliare ragione e immaginazione, linguaggio del vero e linguaggio della poesia.

Vorrei qui provare a ripercorrere gli snodi più importanti del ragionamento svolto da Biscuso, aggiungendo, dove opportuno, alcune considerazioni.

1. La potenza della natura

Richiamando liberamente la formula spinoziana suggerita dal titolo, il primo aspetto della *Ginestra* preso in considerazione da Biscuso è, si potrebbe dire, quello “teologico” e riguarda la rappresentazione della natura.

Biscuso sottolinea innanzitutto come nella *Ginestra* la natura venga colta da Leopardi proprio nei due aspetti che Kant, nella *Critica del giudizio*, aveva posto al centro dell'esperienza del sublime: se l'immagine del cielo stellato, la cui immensità è amplificata dal riflesso del mare, appare quasi come un “potenziamento” del «sublime matematico» kantiano, le varie manifestazioni della distruttività della natura (maremoti, terremoti, eruzioni vulcaniche e stellari – al v. 163, il «fiammeggiar» delle stelle potrebbe infatti essere letto anche come un'allusione ai fenomeni di combustione cosmica) parrebbero a loro volta richiamare il «sublime dinamico». D'altra parte, come ricorda Biscuso, non è da escludere che, scrivendo *La Ginestra*, Leopardi potesse aver presente la concezione kantiana del sublime, di cui poteva essere venuto a conoscenza non solo attraverso la lettura del *De l'Allemagne* di Mme de Staël e della *Storia della filosofia moderna* di Buhle, ma anche grazie a Ottavio Colecchi, uno dei primi traduttori italiani di Kant, conosciuto a Napoli e tra le cui carte fu rinvenuta, tra l'altro, una traduzione tedesca dell'*Elogio degli uccelli*.

Sembra tuttavia che il rapporto tra il sublime della *Ginestra* e il sublime kantiano non possa essere spinto più lontano di questa semplice corrispondenza iconografica. Se in Kant simili manifestazioni della potenza o dell'immensità della natura sono quelle in cui l'uomo, pur sperimentando la propria finitezza come essere sensibile, fa al tempo stesso, in quanto essere morale e razionale, esperienza della propria superiorità o irriducibilità rispetto alla natura, niente di tutto questo sembra poter trovare spazio nella *Ginestra*. Qui l'insistenza sull'immensità dell'universo e sulla potenza della natura non è funzionale all'esibizione indiretta della dignità dell'uomo in quanto essere capace di comprenderle o di contemplarle, ma serve – con un atteggiamento che potrebbe semmai avvicinare Leopardi a Lucrezio e a Spinoza – a rendere manifesta la marginalità dell'essere umano rispetto alla totalità della natura e a porre tutti gli esseri (uomini, animali, piante, formiche, corpi celesti) esattamente sullo stesso piano. Da questa prospettiva, che è appunto quella adottata nella *Ginestra*, ogni tentativo di salvare la dignità dell'uomo come essere pensante, ogni sforzo per vederlo non come una parte, ma come un tutto e come un fine in se stesso, non può suscitare pensieri sublimi, ma un sentimento misto tra «il riso» e «la pietà» (v. 201). All'interpretazione proposta da Biscuso, secondo cui il sublime per Leopardi consisterebbe in quell'*eccedenza* che l'uomo, senza negare la propria dipendenza dal mondo sensibile e animale, è in grado di produrre rispetto al «perpetuo circuito di produzione e distruzione» della natura, si potrebbe quindi aggiungere la seguente osservazione: più che nell'esaltazione della dignità dell'uomo, il “sublime” della *Ginestra* sembra consistere (specie nella quarta e nella quinta strofa) nel-

la capacità di dissolvere il punto di vista umano o, ancora più precisamente, di liberarsi da ogni punto di vista privilegiato, per rimbalzare dall'infinitamente grande all'infinitamente piccolo e viceversa, pur senza mai assumere – questa volta a differenza di quello che accade in Lucrezio e in Spinoza – il punto di vista del tutto, vale a dire della natura considerata nella sua totalità.

È forse questa una delle ragioni per cui, come nota Biscuso, nella *Ginestra* Leopardi pone l'accento sul momento distruttivo più che su quello produttivo della potenza della natura: se nel *De rerum natura*, adottando il punto di vista del tutto, Lucrezio poteva rivendicare, accanto alla distruzione, anche la continua produzione degli enti che le è inseparabile, nella *Ginestra*, dove il punto di vista resta quello delle parti o delle singole cose finite (siano poi esse uomini, animali, piante o pianeti), Leopardi insiste invece unicamente sulla potenza distruttrice che la natura scatena attraverso i suoi quattro elementi e, in particolare, attraverso il fuoco. Lo scopo è anche quello di osteggiare ogni visione pacificata della realtà o della natura che potrebbe risultare da una visione d'insieme – un po' come, si potrebbe aggiungere, nelle pagine dello *Zibaldone* dedicate alla descrizione del giardino, adottando il punto di vista vegetale, Leopardi ci costringe a vedere improvvisamente, là dove gli occhi umani non percepivano altro che l'amenità e la quiete di «un soggiorno di gioia», il patimento e la sofferenza di un «vasto ospitale» (cfr. *Zib.* 4176, 22 aprile 1826).

Il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* è forse uno dei rari casi in cui Leopardi rappresenta, in modo apparentemente equilibrato, entrambi gli aspetti della natura. Qui, a differenza della *Ginestra*, la continua distruzione dei mondi, degli ordini, delle specie e degli individui sembra venir «compensata» dalla loro inesausta produzione. Nella parte conclusiva del *Frammento* sembra addirittura che, alla fine e in una visione più complessiva, sia la produzione a prevalere sulla distruzione, se è vero, come si legge, che «venuti meno i pianeti, la terra, il sole e le stelle, ma non la materia loro, si formeranno di questa nuove specie, e nasceranno, per le forze eterne della materia, nuovi ordini delle cose ed un nuovo mondo», le cui proprietà e qualità noi non possiamo nemmeno immaginare. Tuttavia, anche per quanto riguarda il *Frammento*, si potrebbe notare come l'aspetto della distruzione risulti comunque accentuato nella seconda parte (quella che, forse non a caso, Leopardi finge sia “apocrifa” e scritta da un filosofo moderno), dove il perpetuo circuito della natura non è più osservato dal punto di vista generale della materia e delle «forze eterne» che l'attraversano, ma dal punto di vista di «questo mondo», della particolare configurazione attualmente assunta dalla materia e destinata, al pari di quelle che l'hanno preceduta e le succederanno, a «perire nel fuoco».

Del resto, in due brani dello *Zibaldone* che si richiamano proprio al *Frammento apocrifo* e alle idee di Stratone (cfr. *Zib.* 4248, 18 febbraio 1827, e *Zib.* 4510, 16 maggio 1829), Leopardi invita a considerare, nel perpetuo circuito della natura, non solo le combinazioni e i tentativi che vanno a buon fine, ma anche quelli, innumerevoli, che si sprecano e che non portano a niente, tutte le possibilità che la natura lascia semplicemente irrealizzate: da questo punto di vista, più che come un “fine” inscritto nell'ordine nella natura, la produzione di tutto ciò che esiste appare come il risultato transitorio e del tutto casuale di un continuo movimento che si compie senza alcuno scopo o direzione.

2. Natura e civiltà

Il secondo aspetto della *Ginestra* preso in considerazione da Biscuso è invece quello più propriamente “politico” e riguarda la funzione assegnata al linguaggio e alla società. Tuttavia, per inquadrare tale questione è stato necessario svolgere alcune considerazioni di carattere generale riguardanti, da una parte, il rapporto tra tecnica, società e linguaggio (la tecnica si rivela infatti essere il presupposto della socialità e della comunicazione nella loro specificazione propriamente umana) e, dall'altra, il rapporto tra natura e civiltà, che in Leopardi varia in funzione dell'evoluzione del concetto stesso di natura.

Biscuso propone innanzitutto di fare un passo indietro rispetto alla *Ginestra* per prendere in considerazione due brani dello *Zibaldone* in cui Leopardi, concependo ancora la natura come madre benigna e provvidenziale, cerca, attraverso una strategia di sapore rousseauiano, di discolparla di fronte al-

la degenerazione cui l'uomo va incontro incivilendosi. Si tratta rispettivamente del brano sulla scoperta del fuoco e sulla sua manipolazione tecnica da parte dell'uomo, e di quello, scritto solo pochi giorni dopo, dedicato al passaggio dalla «società larga», propria degli animali e delle primissime comunità umane, alla «società stretta», che è l'unica forma di socialità che noi conosciamo (cfr. rispettivamente *Zib.* 3643-72, 11 ottobre 1823 e *Zib.* 3773-3810, 25-30 ottobre 1823). A questi due brani dello *Zibaldone* si potrebbe inoltre aggiungere quello, scritto solo pochi mesi prima e per molti versi complementare rispetto a quelli appena citati, in cui Leopardi, contestando l'idea che il linguaggio articolato sia una perfezione inscritta nella natura umana, mette in atto un'analogia strategia di giustificazione (cfr. *Zib.* 2895-2900, 6 Luglio 1823).

Tutti e tre questi eventi – la scoperta del fuoco, il passaggio dalla «società larga» alla «società stretta» e l'invenzione del linguaggio articolato – sono presentati come momenti emblematici che segnano l'abbandono dello stato di natura e l'ingresso nella civiltà. Il brano relativo alla scoperta del fuoco si rivela tuttavia il più significativo perché è quello in cui Leopardi mostra bene il rapporto strettissimo che lega tecnica, società e linguaggio all'interno della civiltà. Se infatti il linguaggio e la società sono, fino a un certo grado, voluti dalla natura e si trovano anche negli altri animali, la tecnica, di cui l'uomo si appropria attraverso la scoperta del fuoco, è invece una caratteristica tipicamente umana che *eccede* completamente la natura.

La scoperta del fuoco, avvenuta in maniera del tutto fortuita, sarebbe non solo indipendente, ma addirittura contraria alle intenzioni della natura: non solo l'uso del fuoco non era affatto necessario alla sopravvivenza dell'uomo, vissuto per lunghi secoli senza conoscerlo, ma si è rivelato persino dannoso, se si considerano tutti i pericoli cui l'umanità si espone in seguito a tale scoperta. È infatti una volta impadronitosi della potenza del fuoco che l'uomo comincia a fare cose contro-natura, come modificare l'ambiente naturale, diffondersi in climi e paesi ostili alla sua sopravvivenza, intensificare i rapporti con i propri simili fino a raggiungere con essi a un «grado di società» maggiore di quello che la natura gli aveva destinato. È per lo più grazie alla tecnica che l'uomo passa da una forma larga, spontanea e temporanea di aggregazione sociale in vista di un bene comune, a una forma di società stabile e serrata, che si fa sempre più estesa e sempre più stretta man mano che procede la civiltà. In questa seconda forma di società è la politica stessa che diventa, a sua volta, una tecnica con cui l'uomo disciplina i rapporti con i suoi simili. A differenza della «società larga» o «naturale», la «società stretta» finisce per sussistere non solo indipendentemente, ma anche contro il bene comune: per questo essa è contro-natura e contraddittoria in se stessa, perché, smentendo il fine e l'essenza stessa del vivere sociale, diventa per l'uomo la causa principale del suo malessere e della sua corruzione. Del resto, quest'intensificazione dei rapporti sociali prodotta dalla tecnica porta con sé anche una trasformazione nel linguaggio, che nell'uomo diventa uno strumento più potente di quello che la natura avrebbe voluto e si trasforma, a sua volta, in una tecnica al servizio della civiltà. Attraverso il linguaggio articolato e la scrittura alfabetica, l'uomo eccede definitivamente le intenzioni della natura, diventando capace non solo di rendere sempre più stabili e stretti i rapporti sociali, ma anche di perfezionare, cumulare e tramandare un sapere altrimenti destinato a perdersi a ogni generazione.

La giustificazione della natura messa in campo in queste pagine dello *Zibaldone* del '23 presuppone un'opposizione netta tra natura e civiltà, tra natura e ragione, destinata a svuotarsi completamente di significato nel momento in cui cambia il concetto stesso di natura. Biscuso sottolinea in particolare il decisivo slittamento che questo concetto conosce in corrispondenza delle *Operette morali* e, più in particolare, del *Dialogo della natura e di un islandese*, dove, da madre benigna e provvidenziale, la natura si trasforma in quel «perpetuo circuito di produzione e distruzione» di cui abbiamo parlato in precedenza a proposito della *Ginestra*. A partire da questo momento, il quadro concettuale e filosofico di riferimento non può più essere quello rousseauiano e la civiltà (nei suoi tre aspetti della tecnica, della società e del linguaggio) viene condannata non più perché fuoriesca dalla natura o ecceda le sue intenzioni, ma perché si rivela mimetica rispetto a quel meccanismo cieco e irrazionale, del tutto indifferente alla sorte dei singoli individui, in cui la natura stessa consiste. A partire da questo momento, per Leopardi non si tratta più di recuperare la natura originaria, la natura perduta (o, più semplicemente, di

tendervi nostalgicamente), ma si tratterà di provare a contrastare, per quanto possibile, la tendenza distruttrice che caratterizza la natura non meno della civiltà.

Prima di mostrare come *La Ginestra* possa offrire una risposta a questo riguardo, occorre considerare più da vicino il modo in cui la società, nella sua forma specificatamente umana, manifesta il suo aspetto distruttivo. L'amor proprio, che nell'uomo si trova al sommo grado, è innanzitutto per Leopardi «amor di preferenza». Come tale, esso è inseparabile dall'odio verso gli altri, dal momento che ciascuno individuo, amando se stesso sopra ogni altra cosa, si preferisce necessariamente agli altri ed è portato a odiarli nella misura in cui essi rappresentano un ostacolo alla sua ricerca del piacere o della felicità (cfr. *Zib.* 872). Tuttavia, al pari di ogni altra qualità dell'essere vivente, anche l'amor proprio e l'odio che gli è consustanziale si rivelano estremamente «conformabili», capaci cioè di assumere forme diverse a seconda delle circostanze (cfr. *Zib.* 2489): se nella «società larga», fatta di legami laschi e temporanei, l'odio verso gli altri non aveva modo di esercitarsi se non saltuariamente e contro nemici esterni o occasionali (come si vede nei combattimenti tra gli animali, in cui l'odio è una passione del tutto puntuale, che non dura più a lungo delle cause della contesa), nella «società stretta», dove i rapporti diventano più durevoli e ravvicinati, l'amor proprio si trasforma necessariamente in egoismo e l'odio non può che dirigersi verso i propri simili, sentiti come nemici prossimi, quotidiani, onnipresenti (del resto, osserva Leopardi, per vedere come la società stretta metta subito in azione l'odio verso i propri simili anche negli individui che meno di tutti sono portati a provare odio, basta considerare quel che accade tra gli animali che noi, contro la loro natura, «stringiamo in società e sforziamo a vivere insieme»: allora si vede, ad esempio, come un cane possa odiare un altro cane suo compagno e come i tori nella mandria si odino per gelosia: *Zib.* 3796).

Questa situazione, caratteristica delle moderne società strette, conobbe, secondo Leopardi, un momento di relativo equilibrio nelle società antiche, più vicine a un modello largo di socialità e dove esisteva ancora un bene comune in cui riconoscersi, grazie al quale l'amor proprio non degenerava in egoismo, ma si universalizzava nell'amor di patria, e l'odio, invece di rivolgersi verso i propri simili, poteva ancora essere canalizzato nella guerra contro un nemico esterno. Ma tale modificazione virtuosa dell'amor proprio si fondava su un sistema di illusioni (amor di patria, desiderio di gloria, etc.) non più praticabile nelle moderne società civili, dominate dalla ragione.

Di fronte a questo stato di cose, la soluzione o la via d'uscita prospettata nella *Ginestra* è, secondo Biscuso, ben diversa da quella avanzata nel 1824, nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, dove Leopardi riconosceva nell'onore e nella stima dell'opinione pubblica le uniche illusioni che, per quanto nulle in se stesse, per quanto del tutto prive di valore, erano ancora in grado di garantire una qualche forma di socializzazione. La proposta sociale avanzata nella *Ginestra* non fa più leva sull'illusione, ma sulla conoscenza della verità. Ma come far sì che il vero, una volta conosciuto, non distrugga e non abbatta? In che modo il modello di socialità proposto nella *Ginestra* dovrebbe essere in grado di rappresentare un'alternativa rispetto a quel «sistema dell'egoismo generalizzato» a cui la ragione riduce il moderno vivere civile?

Per provare a contrastare la tendenza distruttiva che accomuna natura e civiltà, per vedere se esista per l'uomo la possibilità di produrre un'eccedenza rispetto al «perpetuo circuito di produzione e distruzione» in cui l'una e l'altra consistono, occorre, secondo Biscuso, far leva innanzitutto sul linguaggio, che è appunto ciò su cui si fonda quella forma di socializzazione più tipica dell'uomo.

3. *La Ginestra* come “mitologia della ragione”

Il linguaggio si presenta fin da subito in Leopardi come una potenza costitutivamente ambivalente, che può porsi sia al servizio della ragione, per distruggere le illusioni, sia al servizio dell'immaginazione, per dilettere l'animo. Biscuso nota tuttavia come, nel pensiero leopardiano, quest'opposizione tra la funzione poetica e quella filosofica del linguaggio, che ricalca quasi perfettamente l'opposizione, più fondamentale, tra natura e ragione, tra natura e civiltà, tenda ad attenuarsi progressivamente quando l'immagine della natura comincia a mutare. Questo riavvicinamento di poe-

sia e filosofia si compirebbe soprattutto nelle *Operette morali*, in particolare nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro* e nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Nella prima di queste due operette, Timandro rimprovera Eleandro di scrivere libri in cui, denunciando l'infelicità necessaria di tutti i viventi, finisce per distruggere ogni fondamento della vita etica e sociale. Secondo Biscuso, il problema sollevato in questo dialogo (è possibile, senza rinunciare alla verità, evitare tale esito distruttivo?) e la risposta di Eleandro sui «libri poetici» (gli unici che, in quanto atti a muovere l'immaginazione, sono in grado di giovare al lettore) anticipano, seppure in modo ancora debole e incompleto, la soluzione tentata nella *Ginestra*. Più decisivo resta comunque il passo compiuto nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, dove si afferma che ciò che ci governa e ci tiene in vita non è la ragione, che porta Porfirio a vedere nella morte una via d'uscita del tutto ragionevole, ma il «senso dell'animo», grazie al quale, come osserva Plotino, «non è fastidio della vita, non disperazione, non senso della nullità delle cose, della vanità delle cure, della solitudine dell'uomo; non odio del mondo e di se medesimo; che possa durare assai: benché queste disposizioni dell'animo sieno ragionevolissime, e le lor contrarie irragionevoli». È grazie al senso dell'animo, più forte di ogni ragionamento e di ogni persuasione razionale, che, «passato un poco di tempo; mutata leggermente la disposizione del corpo; a poco a poco; e spesse volte in un subito, per cagioni menomissime e appena possibili a notare; rifassi il gusto alla vita, nasce or questa or quella speranza nuova, e le cose umane ripigliano quella loro apparenza, e mostransi non indegne di qualche cura [...]. E ciò basta all'effetto di fare che la persona, quantunque ben conoscente e persuasa della verità, nondimeno a mal grado della ragione, e perseveri nella vita, e proceda in essa come fanno gli altri».

Il «senso dall'animo», non meglio precisato da Leopardi, sembra essere qualcosa che si avvicina molto al senso del sé o al nudo sentimento dell'esistenza. Esso indica, secondo Biscuso, il radicamento della mente nel corpo e nel senso, e sarebbe quasi una sorta di facoltà o di disposizione originaria di cui immaginazione e ragione, sensibilità e intelletto, non sono altro che due diverse conformazioni o modificazioni. È precisamente su questo senso dell'animo, su questo ceppo originario di ragione e immaginazione, di filosofia e poesia, che sembra voler far leva Leopardi nella *Ginestra*.

Qui, come già anticipato, l'intento è quello di spingere gli uomini verso una nuova forma di socializzazione che non rinunci alle conquiste della ragione e che riveli senza ambage l'infelicità necessaria di tutti i viventi. Ma, per far sì che il vero, una volta conosciuto, non distrugga e non abbatta, ma diventi al contrario il fondamento di una nuova forma di unione sociale, occorre che a denunciarlo sia il linguaggio della poesia, capace di muovere l'immaginazione e di elevare l'animo. Come scriveva Leopardi stesso nello *Zibaldone*: «Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un'anima grande che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia e scoraggiamento della vita, o nelle più acerbe e mortifere disgrazie [...]; servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo, e non trattando né rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta. E così quello che veduto nella realtà delle cose, accora e uccide l'anima, veduto nell'imitazione o in qualunque altro modo nelle opere di genio [...], apre il cuore e ravviva» (*Zib.*, 259-60, 4 ottobre 1820).

Da questo punto di vista, come suggerisce Biscuso, l'operazione tentata nella *Ginestra* potrebbe apparire allora non molto diversa da quella a cui si allude, attraverso il riferimento a una «mitologia della ragione», nel *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*. In entrambe i casi si tratta infatti di gettare un ponte tra immaginazione e intelletto, tra il lato estetico e quello razionale dell'uomo.

Conclusione

Possiamo, a questo punto, ritornare sulle domande sollevate all'inizio. Perché nella *Ginestra* Leopardi insiste sul momento distruttivo più che su quello produttivo della potenza della natura? Come sottolinea Biscuso, tale insistenza corrisponde a una precisa scelta *etica*: a Leopardi interessa *difendere i diritti dell'esistente rispetto a quelli dell'esistenza* e per questo adotta non il punto di vista del tutto, in cui le parti scompaiono, ma il punto di vista delle singole cose finite. A questo specifico riguardo, mi sembra importante sottolineare inoltre il fatto che per Leopardi difendere i diritti dell'esistente, assumere il punto di vista della parte rispetto al tutto non vuol dire adottare automaticamente il punto di vista umano, come se questo fosse l'unico degno di essere difeso o riscattato, ma vuol dire identificarsi con *ogni singola cosa finita*. Come si legge infatti in una nota pagina dello *Zibaldone*, «non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi» (*Zib.* 4175, 22 Aprile 1826).

Ma nella *Ginestra*, come abbiamo visto, l'insistenza sul momento della distruzione ha anche la funzione – più “poetica” che “filosofica” – di scuotere l'animo del lettore e di suscitare atteggiamenti etici. A qualcosa di simile sembra mirare, secondo Biscuso, anche la conclusione poetica del *Cantico del gallo silvestre*, dove, rispetto al *Frammento apocrifo* (a cui rimanda direttamente la nota filosofica che chiosa il finale dell'operetta, ristabilendo il punto di vista dell'esistenza), Leopardi porrebbe l'accento sull'aspetto della distruzione al fine di muovere l'immaginazione e di suscitare, come nella *Ginestra*, la comune rivolta contro la natura.

Per quanto riguarda invece la seconda domanda sollevata all'inizio (esiste per l'uomo la possibilità di realizzare forme di socialità che non siano semplicemente mimetiche rispetto alla distruttività della natura?), abbiamo visto come la risposta a questo interrogativo si trovi nella prospettiva di una «social catena» che, ponendo fine alle guerre fratricide, sia capace di unire tutti gli uomini in un «guerra comune» contro la natura, riconosciuta come unico e vero nemico. L'orrore di fronte alla distruzione è visto qui da Leopardi come il motore di un nuovo processo di civilizzazione che non si fonda più sull'illusione ma sulla conoscenza delle verità e che, facendo leva sulle virtù della giustizia e della pietà, sembra trovare nell'amicizia il suo modello privilegiato. In un passo dello *Zibaldone*, giustamente ricordato da Biscuso, Leopardi non esclude che un giorno esso possa essere esteso anche agli altri animali, per formare una «grande alleanza degli esseri intelligenti contro alla natura, e contro alle cose non intelligenti» (cfr. *Zib.*, 4279-4280, 13 aprile 1827).

Alle considerazioni svolte finora vorrei, in conclusione, aggiungere alcune brevi osservazioni. La prima, più tangente rispetto al percorso appena illustrato, vorrebbe essere una semplice integrazione riguardante lo slittamento, evocato più sopra, del concetto leopardiano di natura e, più in particolare, l'abbandono di una prospettiva nostalgica rispetto a una presunta natura originaria. Forse si sarebbe potuto considerare (come del resto fa altrove lo stesso Biscuso, in particolare nel saggio contenuto nel volume *Leopardi antitaliano*) il fatto che, in Leopardi, a mettere indirettamente in crisi il paradigma rousseauiano e ad assottigliare il confine tra natura e civiltà, tra natura e cultura, contribuisca, per altri versi, anche il progressivo approfondimento delle dinamiche dell'assuefazione: proprio i concetti di disposizione, abitudine, conformabilità contribuiscono infatti a rendere sempre più inafferrabile e sfuggente il discrimine che dovrebbe segnare lo scarto tra la «prima» e la «seconda natura», prodotta dall'assuefazione. Se è vero infatti che tutto deriva dall'assuefazione, ne segue che diventa sempre più problematica la possibilità stessa di identificare (specie nel caso dell'uomo, che si rivela essere il più conformabile degli animali) una vera e propria “natura originaria” a cui si dovrebbe ritornare.

La seconda osservazione riguarda invece l'interpretazione del finale del *Cantico del gallo silvestre*. A differenza di quello che sembra sostenere Biscuso, mi sembra che tra la conclusione di quest'operetta e la *Ginestra* intercorra una decisiva differenza e che l'insistenza sul momento della distruzione non svolga, in un caso e nell'altro, la stessa funzione. Nel *Cantico del gallo silvestre*, l'insistenza finale sulla distruzione, spinta fino alla finzione estrema di un completo annichilimento

dell'esistenza universale, corrisponde sì all'esigenza, più poetica che filosofica, di muovere l'immaginazione, ma, a differenza di quello che accade nella *Ginestra*, essa sembra avere una funzione squisitamente edonistica. Nel finale del *Cantico del gallo silvestre*, il «silenzio nudo» e la «quiete altissima», che «empiranno lo spazio immenso» dopo la distruzione dell'esistenza universale, sembrano quasi una prefigurazione immaginativa di quello stato di quiete e di insensibilità illimitata che in Leopardi diventa talvolta l'ultimo orizzonte del desiderio. Qui la visione della fine – di una fine che, in quando investe la natura stessa, si presenta come veramente definitiva e non minacciata da un nuovo inizio – appare tutta interna all'orizzonte del piacere e del desiderio. E infatti, come ci ricorda la nota leopardiana che chiosa il finale dell'operetta, si tratta solo di un'illusione o di finzione dell'immaginazione: «Questa conclusione è poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine». Dopo il finale poetico e liberatorio sulla fine di tutte le cose, è come se questa notazione filosofica ci ricordasse la condanna che perseguita l'esistente e che consiste non tanto nell'essere destinato alla distruzione, quanto piuttosto nell'essere iscritto nel «perpetuo circuito» della natura che continuamente si ripete e si rinnova, in cui produzione e distruzione si succedono senza un inizio né una fine.

La terza ed ultima considerazione riguarda infine il modello di socialità prefigurato nella *Ginestra*. Poiché la «social catena» qui evocata da Leopardi sembra, anche in base alle considerazioni svolte nel corso seminario, trovare nella «società larga» uno dei suoi riferimenti più importanti, avrei trovato molto interessante approfondire maggiormente proprio questo punto (apro subito una breve parentesi per precisare che, parlando di «società larga», mi riferisco qui non alle «società antiche», caratterizzate dall'amor di patria, ma esclusivamente a quella forma larga e temporanea di unione sociale in vista di un bene comune che Leopardi considera propria degli animali e delle primissime comunità umane; in altre parole, parlando di «società larga», intendo fare specifico riferimento alle pagine 3773-3810 dello *Zibaldone*, dal punto di vista delle quali le stesse «società antiche» sono, rigorosamente parlando, esempi di «società strette», cioè esempi di unioni sociali sufficientemente stabili e durature da permettere agli uomini di praticare la guerra, intesa come organizzazione razionale della violenza).

Ora, se è vero, come sottolinea Biscuso, che la proposta politica avanzata nella *Ginestra* non deve essere intesa in senso programmatico (nel senso cioè di un vero e proprio programma politico) e se è vero anche che Leopardi stesso pensava la «social catena» come un'unione trasversale, da estendersi potenzialmente a tutti gli esseri intelligenti, uomini e animali, ci sembra che il suo modello più adeguato sia rappresentato proprio dalla «società larga». Alcune delle caratteristiche della «social catena», così come viene descritta nella *Ginestra* (vv. 125-156), sembrano del resto richiamare da vicino proprio quel modello di socialità, a cominciare dall'aiuto reciproco contro le avversità della natura: è, a ben vedere, questa stessa esigenza primaria che portava i primi uomini e che porta tutt'ora gli animali a entrare liberamente in società tra loro (così accade, secondo Leopardi, non solo nel caso, più edificante e antropomorfo, delle api o delle formiche, ma anche in quello, ricordato dallo stesso Biscuso, delle scimmie, che fanno la catena per attraversare i fiumi, o dei castori, che si uniscono per costruire una diga). Inoltre, questa nuova forma di socialità prospettata nella *Ginestra* assomiglia alla società larga anche perché si fonda non su un astratto amore cosmopolita, ma sul «vero amore» che, per Leopardi, può nascere solo dalla compassione, cioè, letteralmente, dalla condivisione della sofferenza. Infine, esattamente come la società larga, anche questa nuova forma di società non ha bisogno di essere fondata né trova la sua origine in un patto. Essa in realtà esiste da sempre (fu «ordinata in pria», v. 128) e deve semplicemente essere riscoperta.