



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Il “metafisico” e il “filosofo di società”: Leopardi e Gramsci dinanzi alla modernità

di Gaspare Polizzi

Sommario: Lo studio di Gaspare Polizzi, di carattere sia storico che teoretico, dopo aver ricostruito il dibattito su Leopardi e Gramsci svoltosi negli anni Settanta, che hanno avuto il loro picco nella polemica tra Umberto Carpi e Sebastiano Timpanaro, individua e sviluppa tramite un attento esame testuale il tema, cruciale per entrambi i pensatori, delle caratteristiche della società, in particolare di quella italiana. In questo modo sarà possibile porre l'interrogativo tanto etico quanto politico se sia possibile una "vita felice" per l'umanità. Il saggio si conclude evidenziando divergenze e affinità nella direzione di una tensione etico-politica e di una scelta di stile.

Indice: Premessa p. 2 / 1. Intellettuali e società moderna: Leopardi e Gramsci nella polemica Carpi-Timpanaro p. 3 / 2. La riflessione sullo stato della società italiana in Leopardi p. 13 / 3. Società italiana e formazione storica degli intellettuali in Gramsci p. 21 / 4. Tensione etico-politica e stile p. 31

*Il “metafisico” e il “filosofo di società”: Leopardi e Gramsci dinanzi alla modernità**

di Gaspare Polizzi

«Sono veramente pochi coloro che riflettono e sono nello stesso tempo capaci di agire. La riflessione amplia, ma infiacchisce; l'azione ravviva, ma limita”. Goethe, *W. Meister* (VIII, 5)»
A. Gramsci, *Quaderno 4*, ed. Gerratana, p. 508.

Premessa

Il rapporto possibile tra Antonio Gramsci e Giacomo Leopardi è reso difficoltoso dalla stratificazione interpretativa sedimentatasi sull'opera dei due pensatori e sulla loro stessa relazione. Peraltro, almeno in una direzione il rapporto è stato sondato a sufficienza. Penso in particolare all'analisi della presenza di Leopardi in Gramsci, ottimamente realizzata da Sebastiano Timpanaro¹. Anche alla luce di tale analisi va riconosciuto che un confronto relativo all'uso e all'interpretazione che Gramsci fece di Leopardi rimane in superficie e risulta sostanzialmente poco efficace, se non al fine di seguire in modo indiziario qualche meandro dello svolgimento del pensiero gramsciano. Sono certamente possibili altre linee di confronto, come ben evidenziano alcuni scritti e in particolare quelli ricavati dal convegno di Recanati del 1988: è realizzabile un rapporto afferente alle metodologie di pensiero e di scrittura, che conduce a un immediato avvicinamento tra lo *Zibaldone* e i *Quaderni del carcere*, e a rilevare lo spazio occupato in entrambe le scritture dalla metafora².

* Lo scritto qui presentato consiste nella rielaborazione della relazione dallo stesso titolo tenuta al Convegno organizzato dall'Istituto Gramsci Toscano su *Gramsci e la questione dell'identità nazionale* (Firenze, 15-17 novembre 2007).

¹ Cfr. S. Timpanaro, *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra italiana*, Appendice II. *Gramsci e Leopardi*, ETS, Pisa 1982, pp. 287-313, che d'ora in poi cito con la sigla GL.

² Valerio Calzolaio scrive al proposito: «Il parallelo fra i due “scartafacci” [*Zibaldone* e *Quaderni*] riguarda i testi su più piani: la grafia chiara e leggibile (con poche correzioni e cassature), la non sistematicità delle opere e, pure, la loro interna coerenza; il procedimento “creativo” che inconsapevolmente si svela nelle stesure successive e parallele di molti paragrafi con un piano (e indici/schedari) che via via si precisa e si aggiorna e una continua rielaborazione di concetti, notizie, dati; la pubblicazione curata da altri, postuma, a lungo incompleta», V. Calzolaio, *Gramsci e Leopardi: intersezioni*, in V. Calzolaio, a cura di, *Gramsci e la modernità. Letteratura e politica tra Ottocento e Novecento*, CUEN, Napoli 1991, p. 90. Anche Bartolo Anglani ha rilevato come la presunta unitarietà e coerenza dei *Quaderni* sia in realtà «un effetto di stile», allo stesso modo dell'illusione unitaria che produce nel lettore lo *Zibaldone*, B. Anglani, *Solitudine di Gramsci. Politica e poetica dal carcere*, Roma, Donzelli 2007, pp. 85-86. Lo stesso Anglani scrive efficacemente, a proposito del ruolo della metafora nella scrittura gramsciana: «Per Gramsci la ‘scrittura’ non è autocompiacimento estetistico per la bella frase ma strumento raffinato e complesso di costruzione e rappresentazione plastica delle idee. La tensione verso la ‘totalità’ stimola in lui l'invenzione di metafore, di ‘figure’ capaci di rendere la complessità di concetti che non possono essere esposti nella linearità logica del ‘discorso’ teorico e che però posseggono un grado così alto di significanza da mettere in discussione o da oltrepassare il quadro entro il quale sono stati pensati» (p. 5). Per uno sguardo d'insieme sulla stratificazione delle interpretazioni gramsciane nella critica e

Per parte mia seguirò un percorso insieme storico e teorico. Richiamerò brevemente le vicende del dibattito su Leopardi e Gramsci svoltosi negli anni '70, che hanno avuto il loro picco nella polemica tra Umberto Carpi e Timpanaro, cercherò quindi di individuare e di seguire in alcuni passaggi testuali un tema di comparazione non superficiale e a mio avviso cruciale per entrambi i pensatori: quello legato all'analisi della società (italiana), in funzione dell'interrogativo etico e politico se sia o sia stata possibile una “vita felice” per l'umanità. Cercherò infine di trarre qualche conclusione evidenziando divergenze e affinità nella direzione di una tensione etico-politica e di una scelta di stile.

1. Intellettuali e società moderna: Leopardi e Gramsci nella polemica Carpi-Timpanaro

In realtà, l'avvicinamento tra Leopardi e Gramsci pone un problema di fondo della cultura politica italiana, emerso proprio a partire dalla riflessione gramsciana, ovvero quello del rapporto tra l'autonomia dell'intellettuale e lo svolgimento dei processi culturali in una società moderna, e più specificamente del rapporto tra gli intellettuali e la società nel complesso contesto storico dell'Italia dell'età della restaurazione e dell'avvento del fascismo. Questo problema è stato dibattuto negli anni '70 proprio in relazione al confronto in questione, soprattutto da Carpi e da Timpanaro.

Carpi³ muoveva dal presupposto che nella società moderna lo scrittore fosse una «figura sociale determinata» e che la sua produzione possedesse un oggettivo valore politico. In particolare, il nesso poesia-politica caratterizzava per Carpi la funzione sociale del poeta italiano nell'Ottocento, quando viene a definirsi un mercato culturale e un'ideologia strettamente connessa alla lotta politica risorgimentale⁴. L'analisi della collocazione sociale e dell'orientamento ideologico degli intellettuali diveniva strumento essenziale per comprendere la natura stessa della loro proposta poetica e letteraria. A partire da tale presupposto metodologico, che metteva in pratica la prospettiva interpretativa gramsciana sulla funzione egemonica dell'intellettuale nella società moderna, Carpi sviluppava un'analisi accurata della produzione poetica e della teoria letteraria di Leopardi, individuandone la specifica connotazione in rapporto alla cultura politica del proprio tempo. Ne emergeva una scelta “politica” che si collocava consapevolmente e con spicco nel contesto delle forze intellettuali degli anni '20 e '30 dell'Ottocento italiano; tale scelta, politicamente rilevante nel rifiuto della politica modernamente intesa ed evidente a partire dal 1824, risultava orientata – secondo Carpi – in una direzione diversa, se non proprio inversa, rispetto a quella dei gruppi intellettuali organici alla nascente borghesia italiana che avrebbero dato luogo al movimento risorgimentale.

Nella categoria ambigua e contraddittoria di «mezza filosofia», confacente alla crisi etica e sociale del mondo moderno e al moderno popolo borghese, Leopardi avrebbe trovato una chiave per rifiutare la

storiografia letteraria anche in relazione alle diverse fasi storiche cfr. B. Anglani, *Egemonia e poesia. Gramsci: l'arte, la letteratura*, Piero Manni, Lecce 1999, *Tra un Gramsci e l'altro*, pp. 37-102.

Mette conto menzionare un recente volume di Giuseppe Prestipino che ripropone il nesso Gramsci-Leopardi – G. Prestipino, *Tre voci nel deserto. Vico, Leopardi e Gramsci per una nuova logica storica*, Carocci, Roma 2006 – attraverso una trattazione tripartita che vede Vico nel segno dell'ottimismo della ragione e della volontà nel deserto della Controriforma, Leopardi in quello del pessimismo della ragione e della volontà nel deserto della Restaurazione e Gramsci con il suo pessimismo della ragione e ottimismo della volontà nel deserto del fascismo, nel quadro di una pregiudiziale metodologica sull'identificazione della filosofia come teoria della storia.

Per i *Quaderni* utilizzo A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll. Einaudi, Torino 1975, citando con la sigla Q. seguita dal numero del quaderno, e, dove è presente, del suo titolo, dal paragrafo, e, dove è presente, del suo titolo, e del numero di pagina dell'edizione Gerratana).

³ Mi riferisco ai seguenti quattro saggi di Carpi raccolti nel volume *Il poeta e la politica. Belli, Leopardi, Montale*, Liguori, Napoli 1978, rispettivamente alle pp. 83-125, 126-156, 157-213 e 214-268: *Leopardi e la polemica classico-romantica*; *Vieusseux, Giordani, Leopardi* (già pubblicato con il titolo *Giordani, Leopardi e i liberali toscani del gruppo Vieusseux*, in Comitato per le onoranze a Pietro Giordani, a cura del, *Pietro Giordani nel 2. centenario della nascita*. Atti del Convegno di studi, Piacenza, 16-18 marzo 1974, Cassa di Risparmio, Piacenza 1974); *Arimane e i liberali: il problema della politica nell'ultimo Leopardi*; *Leopardi, il Risorgimento e il problema degli intellettuali: note e discussioni* (che raccoglie *L'occasione Leopardi*; *Risorgimento e intellettuali* e *Appunti sulla socialità di Leopardi*, già pubblicati su «Il Cristallo» nel 1975 e 1976 e, il secondo, con altro titolo su «Lavoro Critico» nel 1976, e *Gramsci e Leopardi*). Utilizzo nell'ordine le sigle LCR, VGL, UL, LRI.

⁴ «Poesia e politica: ovvero la specifica politicità della letteratura e della poesia in particolare: un nesso imperniato sul riconoscimento dello scrittore come figura sociale determinata e dei testi come sede di peculiare formalizzazione dell'ideologia.», U. Carpi, *Il poeta e la politica, Avvertenza*, cit., p. 10.

modernità e il primato ideologico della storia a essa corrispondente⁵. Già con il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (gennaio – agosto 1818) Leopardi testimoniava, se pure in forma “privata”, la sua dissidenza rispetto all’orientamento della «Biblioteca italiana» e del «Conciliatore», ovvero delle tendenze liberali moderate e romantiche ivi rappresentate, e insieme la sua volontà di elaborare una proposta ideologica all’altezza del proprio tempo, senza nascondersi dietro il risentimento reazionario e passatista del padre e dei circoli intellettuali prevalenti nello Stato pontificio. Il problema per Leopardi che «liberale non lo fu davvero in nessun periodo della sua vita», come per i liberali moderati era quello del rapporto tra letteratura e vita moderna (LCR, p. 115). Secondo Carpi la sua proposta ideologica si fondava già a questa data su una «rigorosa affermazione del primato della poesia, sulla subordinazione della politica ai valori che autonomamente qualificano la poesia medesima» (LCR, p. 107). La visione della disgregazione nazionale come elemento forte della decadenza italiana conduceva Leopardi a contrastare la posizione romantica in nome di una letterarietà che rinvii al modello “unitario” della classicità greco-latina: «Operare letterariamente nel solco dei classici equivaleva dunque a combattere l’emergente tendenza politica (culturalmente espressa dai romantici) all’estrema disgregazione nazionale» (LCR, p. 108). La visione politicamente coerente espressa nel *Discorso* del 1818 trovava per Carpi un’immediata realizzazione pratica nelle prime due *Canzoni* leopardiane – *All’Italia* e *Sopra il monumento di Dante che si preparava in Firenze* (settembre – ottobre 1818) – che nei contenuti e nella lettera dedicatoria a Monti (*Al Chiarissimo Sig. Cavaliere Vincenzo Monti Giacomo Leopardi* [TPP 219-220]; la dedica fu modificata nell’edizione bolognese del 1824 e poi soppressa) riflettono senza contraddizioni quanto il poeta aveva scritto poco prima nel *Discorso*⁶. Il Leopardi delle due canzoni “patriottiche” si propone «quale moderno classico, anzi voce attuale e nazionale del perduto modello simonideo» (LCR, p. 109). Definendo coerentemente la sua polemica antimoderna e la sua avversione alla civiltà di massa, che troverà nel 1824, nel contesto delle *Operette morali*, e poi negli ultimi anni, uno svolgimento ulteriore, ma non una smentita. La polemica antimoderna trovava proprio nella politica il suo riferimento negativo, una politica vista come espressione della logica di massa, a differenza dell’etica, che esprimeva la nobiltà individuale, sfociando nel titanismo. E poiché la politica attivamente praticata dai gruppi

⁵ Nella voce dell’*Indice del mio zibaldone di pensieri* si trova «Filosofia perfetta, e mezza Filosofia», con 10 rimandi (TPP 970). Scrive Leopardi nel pensiero del 17 gennaio 1821 (il primo rimando della voce): «L’intera filosofia è del tutto inattiva, e un popolo di filosofi perfetti non sarebbe capace di azione. In questo senso io sostengo che la filosofia non ha mai cagionato nè potuto cagionare alcuna rivoluzione, o movimento, o impresa ec. pubblica o privata; anzi ha dovuto per natura piuttosto sopprimerli, come fra i Romani, i greci etc. Ma la mezza filosofia è compatibile coll’azione, anzi può cagionarla» (Zib 520), e nel quarto rimando della voce annota il 16 settembre 1821: «Illusione capitalissima: e quindi il mezza filosofo combatte le illusioni perché appunto è illuso, il vero filosofo le ama e predica, perché non è illuso: e combattere le illusioni in genere è il più certo segno d’imperfettissimo e insufficientissimo sapere, e di notevole illusione» (Zib 1715). Tutte le citazioni di scritti leopardiani sono tratte, salvo indicazione contraria, da G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Edizione integrale, Newton & Compton editori, Roma 1997 (citato con la sigla TPP seguita dal numero di pagina) e da *Zibaldone*, Premessa di E. Trevi, Indici filologici di M. Dondero, Indice tematico e analitico di M. Dondero e W. Marra. Edizione integrale diretta da L. Felici, Newton & Compton editori, Roma 1997 (citato, come d’uso, con la sigla Zib seguita dal numero della pagina del manoscritto). A proposito della «mezza filosofia» Carpi scrive: «Dunque, alla fine, si ha l’impressione che il pregio dell’esser *mezza* riguardasse soprattutto l’antichità (quando ancora consentiva buoni principi-filosofi), mentre l’irreparabile danno d’esser *filosofia* investe il presente (cui assicura principi di inevitabile egoismo e malvagità). Nel suo insieme di *mezza filosofia*, rispetto all’oggi, esprime una doppia difficoltà e contraddizione presente in Leopardi: il quale, sul piano storico e politico, vede bene che l’unica eventualità di «azione» e di «vitalità» è assicurata proprio da quel «popolo» soggetto di civilizzazione e di negazione della natura, dunque disprezzato e combattuto; e in modo analogo, sul piano speculativo, sente crescere l’attrazione per quella «vera e perfezionata filosofia (giacchè niente di falso le possiamo imputare)» dei moderni, peraltro incriminata quale responsabile della disgregazione etica e sociale, della crisi culturale. L’accezione prevalentemente (ma non del tutto) positiva rispetto agli antichi si rovescia in accezione negativa (ma con un fondo di contraddittorietà e di perplessità) rispetto al moderno «popolo» borghese: il passaggio dalla natura alla *filosofia perfezionata*, attraverso la lunga, complessa e prossima a concludersi vicenda della *mezza filosofia* (la quale, più che un concetto, e la storia), segna i termini estremi del teleologico-negativo antistoricismo leopardiano» (LCR, p. 105, nota 35).

⁶ «Così, aggirando nella sostanza il livello della politica reale e appoggiandosi ad un’analisi strenuamente ideologica, Leopardi suggeriva la polemica antiromantica col tentativo di risolvere la politica integralmente dentro la letteratura. Di lì a pochi mesi sarebbe uscito in campo con le due canzoni indirizzandole al Monti insieme ad una dedica densa di risvolti politicamente rilevanti [...]» (LCR, p. 109).

emergenti della società italiana della Restaurazione era quella liberale moderata, ben rappresentata soprattutto da Giovan Pietro Vieusseux, Leopardi assumeva coerentemente una posizione antiliberal e, nel contesto specifico della situazione sociale di quel periodo, antiprogredista. Tramite un’analisi serrata di alcuni luoghi teorici della produzione leopardiana, nel periodo che va dal 1824 agli ultimi scritti, come alcune *Operette* (*Dialogo Galantuomo e Mondo*, *Dialogo di Timandro e di Eleandro* e *Dialogo di Tristano e di un amico*), alcuni *Pensieri*, alcune presentazioni di traduzioni realizzate poco dopo le *Operette* del 1824, come il *Discorso in proposito di una orazione greca di Giorgio Gemisto Pletone e Volgarezzamento della medesima* (1826-1827) e il *Preambolo del volgarizzatore al Manuale di Epitteto* (1825), ma anche di alcune composizioni poetiche come la *Palinodia al marchese Gino Capponi* (1834-1835) e i *Paralipomeni della Batracomiomachia* (1831-1837) e utilizzando anche significativi passaggi epistolari⁷, Carpi riconosceva le forme dinamiche tramite le quali venivano affermati il primato della poesia e la superiorità conoscitiva del poeta lirico mantenendo sempre un efficace contatto diretto con i testi.

Lo studioso si interrogava anche sul rapporto tra Vieusseux e la sua cerchia dell’*Antologia* da un lato, e Pietro Giordani e Leopardi dall’altro. Mentre Vieusseux rappresentava adeguatamente il gruppo intellettuale dirigente, promotore di un modello di sviluppo capitalistico per l’Italia, e Giordani appariva come l’intellettuale legato al passato, oscillante e aderente alla visione culturale della nobiltà⁸, Leopardi esprimeva una posizione più meditata e coerente, distante tuttavia dal programma politico e culturale dell’*Antologia*. Come è noto, Vieusseux, a partire dal 15 gennaio 1824 (Epist, I, 607, 776-778), data della sua prima lettera a Leopardi, invita il conte di Recanati a collaborare con l’*Antologia*, ottenendo il primo di una serie di rifiuti. Sappiamo come il 1824 sia un anno decisivo nella biografia intellettuale leopardiana per la stesura delle prime venti *Operette*, per lo sviluppo in senso materialistico e negativo della sua filosofia, ma anche per la redazione del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*, che rappresentava anche per Carpi il tassello più rilevante del pensiero politico-sociale di Leopardi⁹. Per quanto nel *Discorso* Leopardi si sforzi di fornire una descrizione dello stato sociale dell’Italia e di conseguenza una possibile soluzione ai mali italiani, secondo Carpi esso – e l’insieme della prospettiva politico-sociale di Leopardi – non si configurava come un’alternativa storica. Con la sua teoria di una società «più stretta» Leopardi pensava di unificare la frammentata società italiana al livello “alto” dell’aristocrazia spirituale, senza tener conto delle reali esigenze del mondo produttivo e della presenza ormai determinante del popolo. Né Giordani né Leopardi proponevano un’alternativa storica, in quanto erano parte di un processo contraddittorio che era la conseguenza dell’avvenuta frattura fra l’intellettuale tradizionale e il nuovo modello culturale. Carpi vedeva una stretta connessione fra

⁷ Degni di nota al proposito i *Pensieri* I (che presenta il mondo come «una lega di birbanti contro gli uomini da bene»); III (che nella sua condanna della modernità asserisce che «l’usanza del secolo è che si stampi molto e che nulla si legga»); VIII (che stigmatizza la diffusione della chiacchiera: «Nello stato sociale nessun bisogno è più grande che quello di chiacchierare, mezzo principalissimo di passare il tempo, ch’è una delle prime necessità della vita»); XXIX (dove si sostiene che «Nessuna professione è sì sterile come quella delle lettere», ma che «con l’aiuto di essa [dell’impostura] anche le lettere diventano fruttifere»); XLIV (dove si esprime una radicale critica della modernità industriale e mercantile, contrapposta all’espressione delle virtù civili e morali: «Intanto, in compagnia dell’industria, la bassezza dell’animo, la freddezza, l’egoismo, l’avarizia, la falsità e la perfidia mercantile, tutte le qualità e le passioni più depravatrici e più indegne dell’uomo incivilito, sono in vigore, e moltiplicano senza fine; ma le virtù si aspettano»); LXIX (dove si confrontano gli antichi che «per essere antichi, domandavano libri» ai «moderni [che] domandano articoli di gazzette») e XCVII (dove si conclude che «tanto è impossibile alla civiltà, la quale tende ad uniformare gli uomini, di vincere in somma la natura») (TPP 627, 628, 629, 633, 636-637, 640 e 645).

⁸ Scrive al proposito Carpi: «Giordani insomma avvertiva pienamente il nesso tra rinnovamento civile e ruolo dell’intellettuale-scrittore, ma lo ancorava alla funzione centrale attribuita alla nobiltà», e aggiunge: «Il *perfetto scrittore* del Giordani [Leopardi stesso] era, dal punto di vista sociale, un modello ideale a cui lo scrittore doveva preoccuparsi di restare fedele o di intendere in maniera esclusiva; lo *scrittore utile* del Vieusseux doveva direttamente e direi professionalmente muoversi sul terreno degli scontri reali, doveva essere attore non d’un’esemplare repubblica delle lettere, bensì dell’effettivo mercato culturale (inteso non solo in senso economico, ma anche in una più ampia accezione di sistema complessivo dei rapporti, dei bisogni e della produzione intellettuale)» (VGL, pp. 136 e 137).

⁹ Per l’epistolario leopardiano cfr. G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1998 (uso la sigla Epist, seguita dal numero del volume, della lettera e della pagina). A proposito del *Discorso* Carpi scrive: «Bisogna fra l’altro ricordare che il 1824, anno del primo incontro epistolare con Vieusseux (e, si è detto, del primo ed immediato rifiuto) è anche l’anno, oltre che delle *Operette*, del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*. Questo scritto, che meriterebbe un’attenzione molto maggiore di quanta gliene sia VGL, p. 141).

l'elaborazione ideologica dei due amici nobili e la crisi della società aristocratica italiana, che nell'età della Restaurazione stava per essere sopravanzata dalla borghesia liberale. Diversamente da Giordani, pur sempre partecipe dell'orizzonte riformatore del dispotismo illuminato parmigiano, Leopardi impersonava coscientemente il ruolo dell'intellettuale isolato, dell'eremita solitario (cfr. VGL, p. 154); in ogni caso tuttavia il loro comportamento sociale e il loro progetto letterario non era estraneo al tempo storico, ma costituiva – secondo Carpi – una diversa risposta allo stesso orizzonte storico-sociale che metteva in crisi il ruolo tradizionale e settecentesco dell'intellettuale:

«A me pare invece che entrambi [Giordani e Leopardi] fossero ad esso [al loro tempo storico] del tutto interni, in quanto il loro sforzo conoscitivo e i valori di cui si fecero portatori nascevano come risposta alle stesse sollecitazioni strutturali, alle richieste oggettivamente poste (al di là dei Vieusseux che se ne facevano interpreti) dai processi di ricomposizione di classe che pienamente ne coinvolgevano e mettevano in crisi il ruolo sociale di intellettuali» (VGL, p. 155).

Per quanto riguardava Leopardi tale risposta collideva con la concezione dell'intellettuale diffusa nella cerchia del Vieusseux e produceva quell'incomprensione che impedì la sua collaborazione all'*Antologia*. Vieusseux aveva offerto a Leopardi una realizzazione professionale tipica di uno scrittore moderno; egli concordava con l'analisi leopardiana sull'arretratezza culturale italiana, ben espressa nel *Discorso*, ma il suo progetto di formare una compagine intellettuale relativamente omogenea e organica non coincideva con il mito aristocratico leopardiano. Certo – come riconosce Carpi – il gruppo dell'*Antologia* e del Gabinetto costituì un riferimento forte e ineludibile nell'ideologia leopardiana, al punto di condurlo a progettare il noto foglio dello «Spettatore fiorentino», il cui manifesto programmatico trovava alimento proprio dalla contrapposizione all'*Antologia*¹⁰. Per altro verso nella ben più proficua collaborazione con Antonio Fortunato Stella Leopardi mise in pratica il proprio ideale di intellettuale classico moderno: le traduzioni, le edizioni di autori classici e infine le stesse *Operette morali* testimoniano, insieme alle lettere di “lavoro” che i due intrecciarono come «il riguardo per il rigore della ricostruzione e dell'illustrazione del testo prevalga sulle cure per l'esteriorità della stampa», inducendo «a riflettere intorno alle connotazioni ideologiche di questa passione filologica» (UL, pp. 157-158), a quanto viva e consapevole fosse la scelta editoriale e culturale di Leopardi, che vedeva nella traduzione dei classici una testimonianza concreta della vocazione elitaria dell'intellettuale. Una vocazione che faceva convivere la morale esistenziale e intima modellata sullo stoicismo di Epitteto con la mitologia titanica della lotta aperta al secolo (cfr. VGL, p. 148), ovvero al mondo quale si presentava nella sua configurazione attuale¹¹. La stessa evoluzione del pensiero leopardiano verso una concezione della “natura matrigna”

¹⁰ «Quanto il gruppo del Vieusseux, ambiente esemplare proprio per non fatua tensione liberal-borghese, contasse come stimolo polemico e come costante termine di confronto, mi pare confermato, ancor prima che dalla *Palinodia*, dal progetto di uno “Spettatore fiorentino” risalente al 1832. in esso Leopardi delineava il programma di una vera e propria anti-Antologia [...]» (VGL, p. 154). Sul progetto dello «Spettatore fiorentino» si è soffermato esaurientemente Michele Monserrati, che ne ha analizzato tutti gli aspetti – dal rapporto con la censura toscana, al ruolo di Antonio Ranieri, ai problemi editoriali e all'accordo con Giovanni Freppa, ai modelli nei giornali del Settecento e alla figura del *flâneur* e del «pensiero inutile» – arrivando a sostenere, diversamente da Carpi, che Leopardi avesse meditato anche un articolato progetto «costruttivo» («Ma l'aspetto più interessante del *Preambolo* riguarda la posizione assunta da Leopardi di fronte all'ascesa della cultura liberale e progressista: il manifesto leopardiano, infatti, non è semplicemente un *pamphlet* polemico nei confronti dell'“Antologia”, ma rivela un pensiero costruttivo che difende le residue speranze di vita in epoca moderna, un'epoca in cui la ragione ha sì svelato gli inganni dell'immaginazione, ma non ha cancellato il desiderio umano di lasciarsi dilettere dalle illusioni. Pertanto le affermazioni del *Preambolo* non sono in conflitto con il sistema della natura: esse piuttosto rivendicano un “diritto alla *distrazione*” che la natura – e non la ragione – ha concesso all'uomo per alleviare la sua infelicità») e che esso fosse uguale e contrario a quello messo in atto dal padre Monaldo con «La Voce della Ragione» («Occorre riflettere su questo dato: sia Giacomo che Monaldo progettavano, nello stesso periodo e individualmente, di pubblicare un giornale per confutare i principi liberali dell'“Antologia”»), M. Monserrati, *Le «cognizioni inutili». Saggio su «Lo Spettatore fiorentino» di Giacomo Leopardi*, Firenze University Press, Firenze 2005, pp. 8-9 e 125.

¹¹ Scrive Carpi: «L'avversione di Leopardi non si rivolge contro un determinato tipo di società; certo si articola nella denuncia o nella satira particolare di vari e spesso fra loro opposti aspetti dell'epoca moderna, ma, prima di tutto, ha come obiettivo “il mondo” nel suo complesso: “la generalità degli uomini civili, che noi chiamiamo società o mondo” [Pensiero LXXXV, TPP 643]» (UL, p. 173).

lasciava immutata la visione della storia, priva di incidenza sulla negatività statica della condizione umana (cfr. UL, p. 159), mentre esaltava il ruolo conoscitivo e la classicità della letteratura che, indirizzata filosoficamente «al sopravvenuto dovere di professare il vero» (cfr. UL, p. 160), diveniva l'unico strumento per comprendere la verità della natura umana nel suo confronto con la natura cosmica: «In compenso, com'è ovvio, esce rafforzato il primato della letteratura: perché la filosofia, un tempo esorcizzata come pertinente alla sfera inferiore del vero-storia, ora viene recuperata per conoscere ed organizzare la sfera privilegiata del vero-natura, dei disvalori comunque assoluti» (cfr. UL, p. 159). Il nesso tra una ricercata minoritarietà ideologica e un'incessante tensione all'agonismo poetico, che apparirà poi trasparente nella lettera a Louis De Sinner del 24 maggio 1832 (Epist, II, 1749, 1911-1914), veniva rintracciato da Carpi nel tessuto stesso della scrittura leopardiana, intrecciando nei mesi cruciali del 1824 l'analisi dell'epistolario con Vieusseux alla redazione del *Discorso*, alla stesura delle *Operette* e alle note zibaldoniche¹².

Al di là dell'accettazione o meno della tesi formulata da Carpi non si può evitare di riconoscere (e lo stesso Timpanaro lo riconobbe)¹³ l'aderenza testuale della sua indagine che si confrontava con le ricerche dei migliori leopardisti e di Cesare Luporini, Walter Binni e Timpanaro su tutti. Nello stretto intreccio di rinvii testuali Carpi illuminava la «ineccepibile coerenza politico-culturale» di Leopardi nella presentazione e nella realizzazione della sua immagine di intellettuale, in distonia con le tendenze organiche e diversamente propulsive dei liberali moderati (UL, p. 157). L'inutilità della politica, priva di efficacia per modificare l'infelicità della condizione umana, veniva seguita in un movimento che conduceva a una visione etica ed estetica dell'agire umano, a una “ultrapolitica” che sola avrebbe potuto far fronte – nel celeberrimo canto della *Ginestra* – al nemico comune degli uomini, alla natura cosmica così radicalmente antiumana e antistorica (cfr. UL, p. 167). Era intorno a questa lettura della posizione intellettuale e ideologica di Leopardi, vista come subalterna «all'egemonia del programma liberal-moderato», che si sviluppava il contrasto e la polemica di Carpi con Timpanaro¹⁴. Carpi proponeva di leggere Leopardi, anche il Leopardi poeta, dentro le contraddizioni indotte dalle nuove funzioni richieste allo scrittore. Attraverso il caso di Leopardi si sarebbe in tal modo potuto capire il perché e il come dell'egemonia affermata dai moderati nel Risorgimento, secondo il progetto insieme storiografico e politico proposto lucidamente da Gramsci. Su questo punto, ovvero sul significato dell'interpretazione gramsciana di Leopardi, che – come ho ricordato – veniva riproposta da Carpi sul piano metodologico della storia letteraria, le posizioni furono nettamente espresse nel par. 4 del capitolo *Leopardi, il Risorgimento e il problema degli intellettuali: note e discussioni*. Carpi non esitava qui a sostenere che l'ipotesi interpretativa di Gramsci su Leopardi fosse geniale e, facendo leva sul noto passo della lettera a Iulca del 5 settembre 1932 (cfr. più avanti la nota 54), ritrovava la comprensione del ruolo sociale di Leopardi nell'espressione della crisi di transizione dell'uomo moderno¹⁵. Gramsci avrebbe colto, anche nelle brevi note su Leopardi, la questione centrale della storicità dell'intellettuale e delle sue

¹² Carpi sottolinea al proposito: «Proprio nei giorni in cui compiva due atti entrambi a loro modo decisivi nella rispettiva specificità (il primo diniego a Vieusseux e la stesura del *Dialogo della Natura e di un Islandese*), Leopardi si preoccupa di definire il senso dei rapporti politici e dell'efficacia della politica entro il sistema che gli si viene configurando: risulta in questo senso molto significativo il lungo pensiero zibaldoniano del 17 aprile 1824» (UL, pp. 165-166)

¹³ Scrisse infatti Timpanaro: «Anche verso lo studioso col quale più di frequente polemizzo in questo volume, Umberto Carpi, non è in me venuta mai meno la stima, come ricercatore e come coerente sostenitore delle proprie idee», S. Timpanaro, *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra italiana, Prefazione*, cit., p. 9.

¹⁴ Conclude infatti Carpi: «In conclusione, anche ammesso (ma assolutamente non concesso per mancanza di apprezzabili indizi) che Leopardi fosse mosso da impazienze ‘di sinistra’, certo è che sul piano delle reali prospettive politiche si trovava comunque a restare subalterno (confermando una geniale analisi gramsciana dei rapporti politici fra i gruppi intellettuali del Risorgimento) all'egemonia del programma liberal-moderato. Ma, chiedo io, a quale altra forza e prospettiva avrebbe potuto, nell'Italia fra anni '20 e '30, appellarsi *contro i granchi*? E soprattutto, quale altro avrebbe potuto essere il destino politico oggettivo di un antireazionario isolato e socialmente sradicato come era, credo d'aver ampiamente dimostrato, Leopardi?» (UL, p. 199).

¹⁵ A proposito della lettera Carpi sottolinea: «Questo Leopardi espressione d'un'epoca di transizione e di una crisi generazionale è un'ipotesi interpretativa geniale; ma, senza caricare troppo un semplice frammento epistolare, mi sembra siano soprattutto due gli spunti da sottolineare nel giudizio gramsciano: *nonostante il suo pessimismo e nel Leopardi si trova la crisi di transizione dell'uomo moderno*» (LRI, p. 261).

forme di coscienza, tramite un'angolazione che consentiva di intendere anche la «disperazione» di Leopardi come una forma storicamente esemplare della condizione dell'intellettuale italiano nel periodo pre-risorgimentale, «un nodo esemplare nella storia sociale degli intellettuali del Risorgimento» (LRI, p. 268)¹⁶.

Per parte sua Timpanaro¹⁷ intendeva rintracciare in Leopardi una concezione storico-sociale che potesse essere adeguatamente integrata nel quadro del marxismo apportandole nuova linfa. Egli difendeva – nella *Prefazione* – la sua posizione ideologica dalle accuse di Carpi, asserendo da un lato di non rinunciare «all'affermazione del carattere democratico-avanzato ed egualitario del pensiero politico leopardiano», dall'altro contrastando le accuse sul carattere meramente intellettuale e privo di connotati politici delle interpretazioni di Luporini e di Binni, che nel 1947 avevano aperto la nuova stagione della critica leopardiana (e che sono anche state messe in relazione con la pubblicazione della prima edizione dei *Quaderni*)¹⁸ e sulla loro fuga in avanti rispetto alle oggettive esigenze della lotta politica e sociale. Timpanaro era deciso nella difesa della convinta e attiva partecipazione di Luporini e Binni alla lotta resistenziale e alla politica del dopoguerra¹⁹, e l'abbinamento tra ripresa dell'ideologia leopardiana e nuovo impulso alla lotta politica gli appariva ben visibile nelle combattive dichiarazioni dello stesso Binni²⁰. Timpanaro rivendicava la possibilità di fruire del pensiero leopardiano per rinnovare la tradizione marxista uscendo dallo storicismo di marca hegeliana, nell'obiettivo dichiarato di ripensare il marxismo nello spirito del materialismo e della tradizione scientifica²¹; a tal proposito il materialismo

¹⁶ Richiamando i *Paralipomeni* e individuando nel generale Assaggiatore il modello positivo proposto da Leopardi, Carpi ritiene inesistente la proposta politica leopardiana: «Leopardi, in altri termini, sul piano *politico* non aveva proposte alternative da opporre ai liberali: e dunque, con un artificio, il responso del vecchio e scettico saggio [Assaggiatore] viene rinviato ad altra occasione. Leopardi non possedeva credibili ricette da offrire per una rapida sconfitta dei granchi: contro l'avversario storico, contro i reazionari che facevano blocco attorno all'Austria, egli restava subalterno alla politica dei liberali moderati, com'era d'altronde nella logica dell'egemonia che essi esercitavano» (LRI, p. 196).

¹⁷ Mi riferisco a S. Timpanaro, *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra italiana*, saggio pubblicato in quattro parti su «Belfagor», XXX, 1975, pp. 129-156 e 395-428; XXXI, 1976, pp. 1-32 e 159-200, quindi confluito in S. Timpanaro, *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra italiana*, cit., che cito d'ora in poi con la sigla ANSI.

¹⁸ Ibid., p. 11. La scoperta della «nuova poetica» leopardiana di Binni e Luporini coincide con la pubblicazione dei *Quaderni* gramsciani; cfr. P. Fasano, *Introduzione. Gramsci e la letteratura dell'Ottocento: nesso di problemi*, in V. Calzolaio, a cura di, *Gramsci e la modernità*, cit., pp. 15-16.

¹⁹ Timpanaro difende con convinzione il carattere «militante» dell'operazione di Luporini e di Binni dall'accusa di collocarsi «un passo più avanti» rispetto ai problemi concreti e ai condizionamenti non eludibili del loro tempo storico e politico: «Nei riguardi di Luporini e di Binni, tale accusa è addirittura grottesca, perché la loro immagine di Leopardi si andò configurando nel pieno della lotta antifascista e della breve stagione postresistenziale in cui la speranza (o, se si vuole, l'illusione) di un profondo rinnovamento della società non era ancora intaccata. Il *Leopardi progressivo* e *La nuova poetica leopardiana* furono scritti da uomini che fino a pochissimo tempo prima avevano cospirato e rischiato e che parteciparono alla vita politica italiana con mansioni di alta responsabilità, in un periodo in cui non si era ancora attuato (pur esistendone, non per loro volontà, i germi) il nefasto distacco fra tali mansioni e il movimento reale del proletariato», S. Timpanaro, *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra italiana*, *Prefazione*, cit., p. 11.

²⁰ Scriveva Binni nel 1980, con un chiaro proposito militante: «Ecco: per noi Leopardi è un grandissimo poeta e intellettuale e parla così urgentemente al nostro tempo e agli uomini predisposti ad ascoltarlo, proprio perché il suo invito alla lotta per una società fraterna è legato al suo stesso estremo pessimismo circa le realtà umana, terrestre, cosmica, che esclude ogni scappatoia mistica, ogni illusione e ogni mito ottimistico (fino a superare il gramsciano «pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà») e, così, estremo com'è, comanda un cambiamento radicale di ogni comportamento personale ed interpersonale, un ribaltamento dei fondamenti della prassi sociale: al posto dei miti e delle illusioni la verità («nulla al ver detraendo»), la verità intera (che solo così diventa veramente rivoluzionaria) dovuta al «vulgo» (cui si danno invece fedi e miti) che può fondare una nuova società volta al «ben comune», in lotta col «comune nemico» (la natura) in una lotta incessante perché entro i limiti ferrei della malattia, della morte, delle catastrofi naturali e perché gli istinti egoisti degli uomini sono sempre pronti a risorgere», W. Binni, *Nuova poetica leopardiana*, Appendice II. *Il saggio di Luporini e la svolta leopardiana del '47*, Sansoni, Firenze 1997⁵ (1947¹), p. 213 (si tratta del testo dell'intervento tenuto da Binni al Gabinetto «Vieuxseux» di Firenze il 5 maggio 1980 per la presentazione della ristampa del 1980 del saggio di Luporini *Leopardi progressivo*).

²¹ Timpanaro testimoniava come la spinta iniziale alla sua indagine gli provenne da un saggio di Carlo A. Madrignani, ma Timpanaro citava erroneamente Luporini al posto di Madrignani, generando un equivoco che fu mantenuto dallo stesso Luporini (C. A. Madrignani, *Pensiero politico e «vissuto politico» in F. De Roberto*, in Aa. Vv., *Letteratura e società. Scritti di italianistica e di critica letteraria per il XXV anniversario dell'insegnamento universitario di*

antiantropocentrico di Leopardi poteva costituire un apporto vitale per il rinnovamento del marxismo²². Timpanaro si impegnava in tale direzione non soltanto fornendo – in *Sui moderati toscani e su certo moderatismo* – una visione del contesto storico-sociale degli intellettuali italiani di primo Ottocento alternativa rispetto a quella presentata da Carpi, ma operando una ricognizione completa e molto rigorosa della visione gramsciana di Leopardi che metteva in questione il fondamento metodologico dell’analisi di Carpi e perveniva alla conclusione che «Lo studioso del Leopardi ha, in definitiva, poco da imparare da Gramsci».

Mi soffermo su quest’ultimo aspetto, più confacente al taglio della mia ricerca. Dopo aver altrove rilevato che la vicinanza tra Leopardi e Gramsci si può rintracciare nel «rifiuto della filosofia come “consolazione”» e nella forza della denuncia dei mali dell’umanità, «senza alcun “conforto stolto”» (ANSI, pp. 196-197), Timpanaro seguiva con attenzione cronologica e critica le scarse tracce della presenza dell’opera leopardiana in Gramsci. Emergeva innanzitutto una sicura conoscenza e una certa frequentazione dell’opera leopardiana nel periodo che precede il carcere, mentre non trasparivano negli anni carcerari testimonianze di letture o riletture²³. I cenni presenti negli articoli pubblicati su «l’Avanti!» e su «Ordine Nuovo» fornivano a Timpanaro utili indicazioni per segnalare un’attenzione critica rivolta efficacemente al pensiero di Leopardi, piuttosto che ai più noti *Canti*, e distonica rispetto all’orientamento crociano (non risulta peraltro attestata la conoscenza gramsciana di *Poesia e non poesia* [1923], l’opera crociana più pesantemente critica nei confronti di Leopardi, ma in ogni caso nessun indizio concorre a riconoscere l’adesione di Gramsci all’interpretazione crociana di Leopardi). L’attenzione per l’antologia pubblicata nel 1921 dai “rondisti” mostra ad esempio un sicuro accreditamento della modernità di pensiero e di forma nell’opera leopardiana²⁴. Timpanaro puntava la sua attenzione sugli articoli giovanili, segnalando tre aspetti di rilievo: una frase che richiama i *Paralipomeni*, la citazione della coppia Leopardi-Beethoven e un’osservazione sulla perfetta sintesi di stile e contenuto in Leopardi, che «indicano, per così dire, un’ammirazione “libera”, spontanea verso il

Giuseppe Petronio, Palumbo, Palermo 1980, pp. 407-417) che problematizzava il tema del progresso, e aggiungeva che il suo fine era quello di: «impedire che un falso progressismo tecnocratico e alienante conduca, più rapidamente di prima, non solo alla maggiore infelicità del maggior numero di individui, ma addirittura alla distruzione della specie umana. Su questo tema, a mio parere (non voglio coinvolgere Luperini in questo mio giudizio), Leopardi insegna molto più che le filosofie di matrice hegeliana; insegna, in modo decisivo, anche il marxismo, purché lo si svincoli più decisamente da quei residui di teodicea, sia pur immanente e laicizzata, che ancora gli derivano da Hegel», S. Timpanaro, *Antileopardiani e neomoderati nella Sinistra italiana, Prefazione*, cit., p. 8.

²² Scriveva Timpanaro: «Leopardi (e non solo Leopardi) mi ha appassionato anzitutto per ciò che *non c’è* in Marx né in altri, ed è tuttavia vero e vivo. Credo invece – cosa ben diversa – necessario proseguire la riflessione e la ricerca sul contributo che il pessimismo materialistico del Leopardi, proprio in ciò che ha di *diverso* dal marxismo, può dare allo sviluppo del marxismo, per evitare fra l’altro, che esso regredisca verso posizioni antropocentriche, verso una concezione del corso storico troppo provvidenzialistica (sia pure di un provvidenzialismo tutto immanente alla storia umana), verso gli opposti pericoli del sociologismo piatto e dell’irrazionalismo» (ANSI, p. 196).

²³ Scrive infatti Timpanaro: «[...] si può con molta verosimiglianza, credo, supporre che Leopardi sia stato per Gramsci oggetto di ampia e non superficiale lettura negli anni giovanili, mentre più tardi, negli anni del carcere, non risulta che egli ne abbia avuto a disposizione le opere: gli accenni contenuti nei *Quaderni* e nelle lettere dal carcere si basano su letture ormai lontane di anni»; e aggiunge: «Nessuna citazione “puntuale”, tale da presupporre che Gramsci avesse sott’occhio testi del Leopardi, si trova nei *Quaderni*, e nemmeno nell’elenco dei “Libri e opuscoli del Fondo Gramsci non citati nei Quaderni” a pp. 3123-39 del vol. IV dell’ed. Gerratana. Anche fra i libri che, dal carcere, Gramsci chiede a Tania di procurargli (in varie lettere), non ce n’è alcuno del Leopardi» (GL, pp. 288-289 e 288, nota 3).

²⁴ Anche se, a detta di Timpanaro, «L’antologia intitolata *Il testamento letterario di G. Leopardi*, pubblicata dai rondisti nel 1921, non è affatto la migliore antologia possibile dello *Zibaldone*: ne dà, anzi un’immagine parziale a assai falsata. Ma è significativo che Gramsci si fosse subito preoccupato di leggere la più prestigiosa antologia dello *Zibaldone* fin allora apparsa (quella, tanto migliore, curata da Giuseppe De Robertis apparì un anno dopo, e Gramsci non l’avrà letta). E quel “bellissima” è elogio che va più allo *Zibaldone* che ai rondisti; e tutto il passo, mentre irride alle pretese dei rondisti di avere “scoperto” la grandezza e la modernità di Leopardi e di esserne gli eredi, dà per scontata quella grandezza e modernità; e la lode di “completa fusione tra la forma espressiva e la concezione”, da un lato implica, non un’adesione, ma certo un riconoscimento di importanza e validità del Leopardi anche come pensatore; dall’altro significa un rifiuto di quell’accusa di sfasatura tra “forma vecchia” e “contenuto nuovo” che la critica romantica (anche il De Sanctis, nel cap. XX dello *Studio sul Leopardi*) aveva mosso al Leopardi» (GL, p. 292). Per il giudizio di Croce su Leopardi cfr. B. Croce, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Laterza, Bari 1935² (1923), cap. X. *Leopardi*, pp. 103-119.

Leopardi» (GL, p. 294). A questa attenzione sicura e appassionata espressa in gioventù non segue altrettanta comprensione nella maturità, come se Gramsci ripettesse in scala minore, con rilevanti differenze nella metodologia e nella finalità politica – e tutto sommato con esiti meno felici («[...] il programma pedagogico-politico di Gramsci era, nonostante tutta la consapevolezza dei pericoli di sclerotizzazione burocratica, ben più rigidamente “organizzativistico” della visione politico-culturale desanctisiana» [GL, p. 299]) – l’itinerario critico seguito da Francesco De Sanctis, «che si rifaceva nel campo intellettuale a “Galileo accompagnato con Vico”» (GL, p. 303):

«Si ripeteva, in certo senso, il contrasto in cui si era trovato il De Sanctis, fra l’amore passionale e giovanile per Leopardi e l’impossibilità di inserirlo in un quadro risorgimentale, sia pure liberale-avanzato e non politicizzato in senso angusto; e anche nel De Sanctis, di fronte al prevalere di questa esigenza, l’amore aveva finito col raffreddarsi molto, fino a una sostanziale incomprensione» (GL, p. 299).

Timpanaro vedeva in tale riduzione di sensibilità per Leopardi anche il segno di un orientamento di pensiero diversamente indirizzato: Gramsci risentiva dell’idealismo attivistico e di quell’ondata pragmatico-idealistica che coinvolse tra Ottocento e Novecento quasi tutto il marxismo occidentale, mentre Leopardi rimase costitutivamente un intellettuale disorganico e materialista. Sul discrimine del materialismo la posizione ideologica di Gramsci – «è esistito un Gramsci profondamente antimaterialista» (GL, p. 301) – divergeva nettamente da quella di Leopardi. I riferimenti presenti nei *Quaderni* del 1932-33 e le lettere a Iulca del 5 settembre 1932 costituivano per Timpanaro la testimonianza più conseguente della sordità di Gramsci alla filosofia leopardiana della natura, a fronte di un’attenzione elevata alle questioni umane e sociali:

«La Lettera a Julija segna dunque già (o rivela a Gramsci stesso) una irrimediabile incomprensione della posizione storica di Leopardi e delle ragioni del suo pessimismo, che non si possono tanto facilmente mettere da parte con un “nonostante”» (GL, p. 304)²⁵.

Questo era per Timpanaro il punto cruciale che segnava il limite del gramscismo e il valore aggiunto del leopardismo: «[...] un pensiero [quello di Gramsci] che ci rivela, al pari di molti altri, quanto intelligente e lungimirante possa essere Gramsci là dove è in discussione solamente l’“uomo sociale”, e quanto, nello stesso tempo, egli possa mostrare una totale sordità e banalità là dove entra in gioco il rapporto uomo-natura!» (GL, p. 306). Tanta era in Gramsci la lungimiranza nell’accento alle forze distruttive create dal capitalismo, quanta la banalità nella sua visione ottimistica (direi prometeica) del rapporto uomo-natura, che teneva invece conto della dimensione naturale e “animale” dell’umanità integrandola con la sua vocazione sociale e politica e proponendo una «social catena»²⁶. E questo era anche l’elemento di più netta divaricazione fra l’interpretazione di Timpanaro e quella di Carpi: secondo il primo Leopardi, conoscendo bene il progetto politico dei moderati, assumeva una solida posizione autonoma che non risultava in alcun modo subalterna a quella del liberalismo toscano e che richiamava piuttosto un’arretratezza dello sviluppo della borghesia italiana e della sua cultura, moderata, antimaterialista e non propriamente laica, a differenza di altre, più radicali, tendenze del pensiero settecentesco. «[...] gran parte del presente libro, si può dire, – aggiunge Timpanaro – è stata scritta per

²⁵ Timpanaro ricorda come nella rassegna dei grandi geni letterari il primato dell’“attualità” spetti a Goethe e aggiunge, richiamando un riferimento a Leopardi in (Q. 10, 48. *Introduzione allo studio della filosofia*, 1. *Il senso comune o buon senso*, 1335: cfr. più avanti la nota 54) «La sua [di Leopardi] concezione della natura come “nemica e antagonista” non solo è condannata, ma non è nemmeno definita con un minimo di esattezza storica e concettuale (pessimismo materialistico), bensì del tutto fraintesa come “torbido romanticismo”» (GL, p. 305).

²⁶ «È anche significativo – proseguiva Timpanaro – che Gramsci, sotto la pressione di una concezione, più che idealistica in senso stretto, antropocentrica, si sia dimenticato che la *Ginestra* contiene, come una delle sue componenti essenziali, proprio l’appello alla lotta contro la natura»; e aggiungeva: «L’uomo non è, secondo la definizione cara a Gramsci e considerata da lui basilare, *soltanto* l’insieme dei rapporti sociali. È anche animalità, biologicità. I rapporti sociali, certo, non si sono semplicemente aggiunti all’animalità: hanno reagito su essa, l’hanno in parte modificata e riplasmata, e, *in questo senso*, superata» (GL, pp. 308 e 309).

mostrare come il Leopardi (e non lui soltanto) avesse ottime ragioni per non voler “essere trainato” da quelle forze [gli intellettuali dell’*Antologia*], avendole ben comprese» (GL, p. 310)²⁷. Posizione avanzata quindi quella leopardiana, non arretrata e subalterna, tanto avanzata da non essere compresa, non soltanto nella cultura italiana, e da poter essere apprezzata e praticata anche sul piano del progetto politico soltanto nel tardo Novecento (cfr. GL, p. 313). Ribaltando la prospettiva interpretativa di Carpi, Timpanaro riteneva che la cultura e la politica marxista dovessero abbandonare i residui di storicismo e di vitalismo per arricchirsi con il pensiero materialistico e anti-antropocentrico di Leopardi:

«Lo studioso del Leopardi ha, in definitiva, poco da imparare da Gramsci. E tuttavia una iniziale e spontanea coscienza della grandezza di Leopardi in Gramsci vi fu. Andò diminuendo per esigenze dottrinarie e per il prevalere di altri interessi; non si spense del tutto, a giudicare dalle poche testimonianze dei *Quaderni*. Nell’ambito del *proprio* marxismo, Gramsci (a parte la carenza dovuta a letture troppo lontane) difficilmente avrebbe potuto concedere di più a Leopardi» (GL, p. 313).

La polemica Carpi-Timpanaro risente di un clima culturale e politico ormai lontano, e i successivi interventi sul rapporto tra Gramsci e Leopardi – a partire dal convegno di Recanati del 1988 – testimoniano di tale lontananza. In quella sede il confronto è stato proposto a partire dal tentativo reciproco di dare spiegazione a due “crisi di transizione” con una riflessione rivolta programmaticamente al futuro, anche se non mancavano echi della precedente polemica²⁸. Pino Fasano rivendicava infatti a Leopardi un posto a se stante nel progettato libro gramsciano sulla letteratura italiana dell’Ottocento, proprio a ragione della sua rappresentazione «in forma estremamente drammatica» della crisi di transizione che apre alla modernità²⁹. Tra gli «indizi di affinità» fra Leopardi e Gramsci Fasano segnalava i limiti della loro vicenda biografica e intellettuale, l’esigenza di sfuggire ai conformismi, alle credenze illusorie e agli schematismi e la loro aperta denuncia³⁰.

L’analisi specifica delle possibili relazioni interne, sviluppata dai contributi di Guido Guglielmi, Stefano Gensini, Romano Luperini e Valerio Calzolaio, faceva peraltro emergere una nuova e più articolata lettura del rapporto Leopardi-Gramsci. Guglielmi segnalava le incompatibilità metodologiche dovute anche a una divergenza di fondo tra la dialettica storicista e analitica di tradizione marxista, legata a un presupposto forte sull’unità della ragione, e la dialettica tragica e senza conciliazione di Leopardi, afferente a una concezione della finitezza che rinvia alla tradizione galileiana³¹. Nel suo contributo

²⁷ E a proposito della condizione culturale italiana del primo Ottocento Timpanaro replica a Carpi, a proposito di (Q. 15, 20. *Caratteri non nazionali-popolari della letteratura italiana, 1778*: cfr. più avanti la nota 54): «È qui intuita una parziale verità inaccettabile per i gramsciani alla Carpi: l’isolamento del Leopardi è il risultato dell’arretratezza italiana (di tutto l’arretrato sviluppo borghese italiano), non dell’arretratezza del Leopardi in confronto alle “certezze di Vieusseux” (ho detto “parziale verità” perché il Leopardi riuscì e riesce ostico anche ad ambienti molto più avanzati dell’Italia, e tuttavia, anch’essi renitenti al materialismo)» (GL, p. 311).

²⁸ Cfr. V. Calzolaio, *Presentazione*, in V. Calzolaio, a cura di, *Gramsci e la modernità*, cit., pp. 8-9. Calzolaio riporta al proposito una testimonianza inedita: «Fra l’altro lo stesso Timpanaro dichiarò di voler tornare sull’argomento che aveva trattato “trascinato dall’amarezza che mi ha procurato la rilettura di certi pensieri dei *Quaderni* sul Leopardi... meschini e incomprensivi»: (cfr. il carteggio Timpanaro-Morano del 1983 in *Ipotesi 80*)», V. Calzolaio, *Gramsci e Leopardi: intersezioni*, ibid., p. 91, nota 4.

²⁹ Scriveva Fasano: «È questa crisi di transizione che Gramsci vede rappresentata – cito una lettera a Julca, altrettanto celebre, del 5 settembre 1932 – “in forma estremamente drammatica”, da Giacomo Leopardi. Sicché non apparirà forzata l’inclusione, nell’immagine del libro ottocentesco di Gramsci di una fase specificamente dedicata al tema Gramsci-Leopardi. / Anche se non è poi azzardata la constatazione di un certo parallelismo di interessi specifici (la questione della lingua, il problema dell’identità nazionale italiana, la tipologia degli intellettuali, e così via) [...]», P. Fasano, *Introduzione. Gramsci e la letteratura dell’Ottocento: nesso di problemi*, in V. Calzolaio, a cura di, *Gramsci e la modernità*, cit., p. 14.

³⁰ Ibid., pp. 11-16.

³¹ Cfr. G. Guglielmi, *Tradizione marxista e tradizione galileiana*, in V. Calzolaio, a cura di, *Gramsci e la modernità*, cit., pp. 53-70. Da rimarcare il felice intuito di Guglielmi nell’aver collocato Leopardi nel solco della tradizione galileiana: «A ripensare l’utopia leopardianamente in termini di finitezza. Che è appunto il modo, che ho cercato di suggerire, di far comunicare Leopardi e Gramsci, la tradizione galileiana e la tradizione (qualcosa dunque di incomparabilmente di più di un sapere comunque consolidato) marxista», p. 68. Sul rapporto stretto fra la concezione

Guglielmi face giocare la distanza di Leopardi da Gramsci mettendo a confronto il primo con Voltaire, una prospettiva metapolitica di antagonismo contro la natura e una positività tutta politica del fare. Gramsci veniva posto sulla linea di Voltaire con, in aggiunta, un pensiero rivoluzionario aperto all'immaginazione del futuro³². Nonostante la divergenza di tradizioni e di metodo Guglielmi concludeva con l'invito a innervare il marxismo gramsciano con «una riconsiderazione del pensiero materialistico; cioè scientifico», in una direzione che ricordava quella di Timpanaro³³. Per parte sua Gensini sviluppava una riflessione che si inscriveva nella sua lunga frequentazione con il pensiero linguistico di Leopardi e che teneva conto delle rilevanti competenze linguistiche di entrambi i pensatori, sicuro *trait-d'union* in direzione di una procedura di modernizzazione che coinvolge insieme alla lingua anche gli statuti della conoscenza³⁴. In entrambi il progetto di riorganizzare tramite la lingua il sapere moderno passa, per Gensini, attraverso l'ipotesi di una ricucitura fra *élites* e popolo, che in Leopardi comporta in sovrappiù una conciliazione tra classicità e modernità³⁵. Il progetto di entrambi, convergente nella diagnosi dell'arretratezza linguistica italiana, diverge per la distanza tra la tensione all'unificazione e l'esaltazione della varietà concreta e relativa delle circostanze:

«Gramsci e Leopardi sono simili per motivi storici profondi, in questa analisi del caso italiano, sono simili in questo, ma sono simili perché hanno dietro e davanti una tradizione di pensiero che risale per lo meno a tutto il '700. è un filo che li imparenta.

Poi le strade si dividono, e qui volevo accennare al tema del "mondo unificato". La direzione di pensiero di Gramsci e Leopardi, *su un punto diverge*: mentre in Gramsci tutto tende alla unificazione, alla ricomposizione, in Leopardi a un certo punto tutto tende alla varietà, alla non omologazione dei pensieri e delle idee»³⁶.

Proprio tale assunto, peraltro sottoscrivibile da ogni studioso di Leopardi, veniva messo in questione nell'intervento di Luperini, che vedeva invece il tema unificante tra i due pensatori nella visione utopica di un mondo unificato, per Gramsci realizzabile tramite il processo rivoluzionario, per Leopardi esprimibile nella «social catena»³⁷. Nella tensione formalmente riconoscibile nei due formidabili testi *in progress* (*Zibaldone* e *Quaderni*), frutto di una ricerca in continuo farsi che rifiuta ogni griglia disciplinare, Luperini riconosceva, insieme al «procedere trasversale» dei due «scartafacci», un vero e proprio

naturalistica di Galileo e la maturazione dello sguardo cosmico leopardiano mi sono soffermato nel mio *Galileo in Leopardi*, Le Lettere, Firenze 2007.

³² Cfr. G. Guglielmi, *Tradizione marxista e tradizione galileiana*, in V. Calzolaio, a cura di, *Gramsci e la modernità*, cit., pp. 62-63.

³³ Cfr. *ibid.*, p. 69.

³⁴ S. Gensini, *Modernità e linguaggio*, in V. Calzolaio, a cura di, *Gramsci e la modernità*, cit., pp. 71-81 (e in particolare le pp. 75-79).

³⁵ Cfr. al proposito quanto scrive Leopardi nello *Zibaldone*: «Quindi si consideri le grandissime difficoltà ed ostacoli che si attraversano, le angustie che stringono, la vera infelicità della condizione in cui si trova oggidì l'italiano che aspiri ad esser scrittore classico, cioè pensare originalmente, dir cose proprie del tempo, dirle in modo proprio del tempo, e perfettamente adoperare la sua lingua, senza le quali condizioni, e una sola che ne manchi, non si può mai né pretendere giustamente, né ragionevolmente sperare l'immortalità letteraria. (Alla quale, e sia detto per incidenza, ben raro o niuno è che giungesse per mezzo di opere scritte in lingua non sua; come se noi spaventati dalle difficoltà che ho detto e son per dire, volessimo scrivere in francese piuttosto che in italiano.) / Un italiano ancorché pienamente istruito in tutto ciò che si richiede oggidì in qualsivoglia luogo a un perfetto uomo di lettere, ancorché sommamente ricco d'immaginazione e di cuore, ancorché fecondissimo e gravido di pensieri propri, importantissimi, profondissimi, novissimi, d'invenzioni, d'idee d'ogni genere convenientissime al tempo; ancorché osservatore, mediatore, ragionatore senza parti; ancorché peritissimo di tutte l'arti e artifizii dello stile; volendo perfettamente scrivere in italiano, ed essendo, per ogni altro riguardo, capacissimo di perfettamente scrivere; si trova mancare affatto della lingua in cui possa farlo, non solo perfettamente, ma pur mediocerrissimamente.» (Zib 3326-3328).

³⁶ S. Gensini, *Modernità e linguaggio*, *ibid.*, pp. 79-80.

³⁷ Scriveva Luperini: «C'è qualcosa in comune, credo, tra il mito della ginestra e il mito del mondo unificato di Gramsci. Credo che una riflessione sul sensismo, sul rapporto fra il materialismo e il pessimismo, fra il materialismo e la sorte stessa del genere umano, vada vista in questa prospettiva utopica, che accomuna i due autori, almeno nel nostro mondo di valori, nella nostra immaginazione», R. Luperini, *Il mondo unificato*, in V. Calzolaio, a cura di, *Gramsci e la modernità*, cit., p. 87.

«erotismo del pensiero»³⁸ ed evidenziava anche, nel nesso tra disperazione e sensismo, un tratto innovativo del pensiero leopardiano in qualche modo sottolineato da Gramsci nel ricordato pensiero del 1933 (Q., 15, 20, 1778: cfr. le note 27 e 65), che rendeva politicamente progressiva la nuova tradizione interpretativa inaugurata da Binni, Luporini e in seguito sviluppata da Timpanaro³⁹

Anche il convegno recanatese per quanto mostrasse un tentativo di procedere oltre le contrapposizioni ideologiche degli anni Settanta presentava aspetti di rigidità interpretativa e un ancoraggio evidente a una ben definita cultura politica. Oggi è ben evidente il rischio di una lettura che cercava di iscrivere Leopardi nella tradizione rivoluzionaria o comunque di innestare il suo pensiero nella tradizione marxista, quello di dirigere il pensiero leopardiano in un vicolo cieco che ne sterilizzava la potenzialità “classica”. Ma al contempo emerge oggi un nuovo rischio, antitetico rispetto al precedente, quello di dimenticare la caratterizzazione marxista e rivoluzionaria del pensiero gramsciano iscrivendo Gramsci nella tradizione riformista o depotenziando il suo progetto culturale e politico con una caratterizzazione essenzialmente estetica.

Se non risulta più efficace cercare oggi, con Timpanaro, nel materialismo settecentesco e nello stratonismo rivisto dal marxismo, e viceversa, un viatico alla prassi politica attuale, anche se alcune linee di tale riflessione tornano a trasparire nell’elaborazione della sinistra di classe, rimane tuttavia ancora profondamente attuale la questione relativa allo stato della società italiana in funzione di una progettualità etica e politica che metta all’ordine del giorno il bisogno di giustizia e di equità, e la speranza di una felicità possibile o quanto meno della riduzione del grado di infelicità umana. In questa luce passiamo ora a ricercare in Leopardi e Gramsci, con una campionatura esemplificata, una diagnosi sullo stato della società italiana e la direzione di una prognosi.

2. La riflessione sullo stato della società italiana in Leopardi

Per avvicinarsi all’indagine sullo stato della società italiana in Leopardi e Gramsci bisogna accertare preliminarmente che il tema sia stato per entrambi cruciale. Non mi sembra necessario giustificare l’affermazione per Gramsci, mentre per Leopardi andrebbe spesa qualche parola – anche se i saggi di Carpi sono significativi in merito – senza presumere di presentare il “pensiero in movimento” di Leopardi in tutta la sua articolazione diacronica.

Come ha ricordato Carpi, la prima indicazione programmatica sul ruolo sociale dell’intellettuale è formulata nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* del 1818, dove si delinea un ruolo concreto di aggregazione e di identificazione sociale per l’élite letteraria, vista come gruppo sociale detentore e riproduttore di valori ‘alti’. La chiusa del *Discorso di un italiano* esemplifica bene – nella sua invocazione ai «Giovani italiani» – come l’esaltazione patriottica dell’identità nazionale venga ritrovata nell’«indole propria nostra, madre di cose altissime», nella tradizione letteraria e artistica che avvicina più di ogni altro popolo ai greci e ai romani, «amante spasimata e finissima discernitrice del bello e del sublime e del vero, e finalmente savissima temperatrice della natura e della ragione» (TPP 996).

Il tema viene più ampiamente articolato nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* che, non casualmente, viene composto in un momento di alta creatività letteraria e di consolidamento della più matura visione filosofica. Il *Discorso*, datato da Marco Dondero tra la primavera e l’estate del 1824 e destinato all’*Antologia*, non fu pubblicato forse perché – come ritiene lo stesso Dondero – nel 1826, anno della seconda sollecitazione di Vieusseux, «esso non rispondeva più alle nuove modalità di intervento sul presente che egli avrebbe utilizzato a partire dalla fine del 1824»⁴⁰.

³⁸ Ibid., p. 86.

³⁹ Luporini scriveva: «Viceversa, quello che interessa, evidentemente, a Gramsci, così come poi nel dopoguerra, in tutta la tradizione che da Binni e Luporini va fino a Timpanaro, è proprio il pensiero e, in questo pensiero, il nesso tra disperazione e sensismo. Insomma, quello che preoccupa Gramsci è il rischio che il materialismo possa portare a una sfiducia nell’“attività creatrice dell’uomo”, per usare la sua espressione», ibid., p. 85.

⁴⁰ Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* sarà pubblicato nel volume *Scritti vari inediti di Giacomo Leopardi dalle Carte Napoletane*, Firenze, Successori Le Monnier, 1906, pp. 332-376. Tra i più rilevanti studi dedicati al *Discorso* ricordo: G. Savarese, *Il «Discorso» di Leopardi sui «costumi degli Italiani»: preliminari filologici* (1988) e *Lingua e stile nel Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* (1994), in Id., *L’eremita osservatore. Saggio sui “Paralipomeni” e altri studi su Leopardi*, Bulzoni, Roma 1995, pp. 209-232 e 233-250; A. Placanica, *Leopardi, o della modernità*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, a

Leopardi ha qui ben chiara la cesura prodotta dalla rivoluzione francese e la distanza tra l'Italia del Settecento e quella della Restaurazione, tanto da ricordare che «[...] i costumi e lo stato d'Italia sono incredibilmente cangiati dal suo tempo [quello di Giuseppe Baretti, autore della «Frustra Letteraria», 1761-1765, e unico esempio di attento indagatore dei costumi italiani, anche se «spirito in gran parte altrettanto falso che originale, e stemperato nel dir male»], cioè da prima della rivoluzione, al tempo presente» e «massime l'Italia meridionale», e che – a motivo della presenza francese – «l'Italia è, quanto alle opinioni, a livello cogli altri popoli, eccetto una maggior confusione nelle idee, ed una minor diffusione di cognizioni nelle classi popolari».(TPP 1012). Ciò non implica tuttavia per la società italiana uno *status* privilegiato e positivamente europeo, in quanto «per la diversità somma delle sue circostanze» essa si trova in una condizione sociale e civile del tutto originale, e per Leopardi – secondo un orientamento variamente testimoniato, e chiaramente storico – «da conservazione della società sembra opera piuttosto del caso che d'altra cagione» (TPP 1013). Tra caratterizzazione originale delle circostanze e conservazione casuale della composizione sociale, l'Italia appare agli occhi di Leopardi come un «caos che veramente spaventa il cuor di un filosofo», un luogo sociale disgregato e frantumato, nel quale manca proprio l'*élite* culturale e sociale, quella «società più stretta» che fa sì che «le nazioni intiere» «divengano quasi una famiglia» (TPP 1013). In tali società (presenti in Francia, Inghilterra e Germania) «l'amor proprio naturale» assume l'aspetto dell'ambizione e consente «dopo la strage delle illusioni» il consolidarsi di un sentimento che pur essendo illusorio è comunque socialmente produttivo, quale l'onore, che conduce a una stima dell'opinione pubblica sufficiente alla convivenza civile e al mantenimento dei legami sociali:

«Questa stima della opinione pubblica, così piccola cosa com'ella è, è pur da tanto che quasi basta nelle dette nazioni (ciascuna delle quali ne partecipa a proporzione delle sue circostanze sociali) a rimpiazzare i principii morali ugualmente perduti appresso di loro, massime nelle classi non laboriose, e gli altri vincoli della società, gli altri freni del male e stimoli del bene, in luogo de' quali resta si può dire esso solo, ed è pur sufficiente a servire alla società di legame» (TPP 1014).

Se la nazione italiana non è da meno rispetto alle altre nazioni europee «quanto all'abbandono delle credenze antiche» e di conseguenza «è priva come l'altre d'ogni fondamento di morale, e d'ogni vero

cura di A Placanica, Marsilio, Venezia 1989, pp. 9-112 e N. Bellucci, *Gli italiani di Leopardi*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, a cura di N. Bellucci, Delotti Editore, Roma 1988, pp. VII-XLVI (ma cfr. anche l'*Introduction* di Novella Bellucci all'edizione francese G. Leopardi, *Discours sur l'état présent des mœurs en Italie*, édition bilingue, trad. de Y. Hersant, intr. de N. Bellucci, édition critique et notes de M. Dondero, Les Belles Lettres, Paris 2003) e M. Dondero, *Leopardi e gli italiani. Ricerche sul «Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani»*, Liguori, Napoli 2000. Le principali edizioni moderne del *Discorso* sono quelle qui citate di Augusto Placanica e Bellucci. Tra gli studi più recenti va ricordato l'ottimo M. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima. Il Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani e la "filosofia sociale" di Giacomo Leopardi*, in corso di stampa su «La Rassegna della Letteratura italiana», apparso in una precedente versione in francese con il titolo *La civilisation remédant à elle-même. Le Discours sur l'état présent des mœurs en Italie et la «philosophie sociale» de Giacomo Leopardi*, «Contre Jour. Cahiers littéraires», 2007, n. 12, pp. 141-156 (ringrazio Massimiliano Biscuso per avermene fornito il testo ancora inedito, dal quale cito).

Accolgo la datazione del *Discorso* proposta da Dondero per il marzo 1824 (cfr. M. Dondero, *Leopardi e gli italiani*, cit., pp. 69-86, citazione alla p. 69), mentre la Bellucci esprime delle riserve e, sulla scia di Gennaro Savarese, propende per una stesura in fasi diverse, abbandonata in forma incompiuta intorno al 1826 («Manca l'epilogo ed il *Discorso* può considerarsi opera non terminata, ad ulteriore riprova di una sua globale incompiutezza; la tecnica giustappositiva e digressiva che ne caratterizza il testo rimanda tra l'altro alla scrittura di molte pagine dello *Zibaldone* ed un'associazione intertestuale siffatta autorizza con maggiori motivazioni l'ipotesi di una composizione frammentaria. Se l'analisi critica e filologica avvalorerà questa ipotesi di partizione, allora sarà assolutamente legittimo accettare che il *Discorso* sia stato composto in tempi non necessariamente continuati e contigui [un abbozzo tra il 1823 e il 1824 e la ripresa successiva fino al 1826]», pp. XXIX-XXX). Anche Timpanaro propendeva per l'incompiutezza del *Discorso*: «Io non so se questo *Discorso* fosse stato, come ha supposto con un certo fondamento lo Scarpa, destinato inizialmente all'«Antologia»; credo di poter dire che, per ragioni di censura «esterna», granducale (allusioni alla mancata unità d'Italia) e di censura «interna», viusseuiana (netta, anche se esteriormente pacata, impostazione antispiritualistica; accettazione «con riserva» anche delle migliori società borghesi), esso sarebbe stato rifiutato o sottoposto a mutilazioni» (ANSI, p. 179).

vincolo e principio conservatore della società», nondimeno essa è priva di «società più stretta», talché le uniche forme di aggregazione nella società italiana sono «il passeggio, gli spettacoli, e le Chiese»: «Essi dunque passeggiano, vanno agli spettacoli e divertimenti, alla messa e alla predica, alle feste sacre e profane. Ecco tutta la vita e le occupazioni di tutte le classi non bisognose in Italia» (TPP 1015). Non soltanto manca totalmente in Italia l'opinione pubblica e l'interesse per essa, ma manca anche «ogni sorta di attività» che comporti la ricerca di un obiettivo e la «speranza nell'avvenire»; priva di illusioni e di aspettative «Or la vita degli italiani è appunto tale, senza prospettiva di miglior sorte futura, senza occupazione, senza scopo, e ristretta al solo presente» (TPP 1016). Si tratta di una desertificazione dell'esistenza che è il prodotto dalla mancanza di una utile applicazione della tendenza propriamente umana all'imitazione, che rende possibile in una società stretta «l'illusione dell'esistenza» e che annulla la stessa propensione all'«immaginativa che per natura ci porta a conceder qualche valore alla vita» (TPP 1016). Leopardi descrive una solitudine non soltanto soggettiva, ma collettiva, prodotto di «una dissipazione giornaliera e continua senza società»:

«Nella solitudine anche dell'uomo il più sapiente sperimentato e disingannato, la lontananza degli oggetti giova infinitamente a ingrandirli, apre il campo all'immaginazione per l'assenza del vero e della realtà e della pratica, risveglia e risuscita sovente le illusioni in luogo di sopirle o finir di distruggerle, l'animo dell'uomo torna a creare e a formarsi il mondo a suo modo; e finalmente la mancanza di occupazioni o distrazioni vive, e il continuo e non diviso né divagato pensiero che necessariamente si pone nelle cose presenti, e l'attenzione totale dell'animo che nasce dalla mancanza di sensazioni che la trasportino qua e là, fanno che all'ultimo si dà peso a menomissimi oggetti, e molto più che non si dava e che gli altri non danno nel mondo a oggetti molto maggiori (o così detti), e vi si pone tanta cura che finalmente essi riempiono tutto il tempo, ed occupano la vita, e alcune volte eziandio d'avanzo» (TPP 1017).

È essa una condizione eminentemente filosofica, in quanto consente di sentire la vanità della vita, se pure per opinione e per sentimento, e non per elaborazione razionale:

«Per queste cagioni gl'italiani di mondo, privi come sono di società, sentono più o meno ciascuno, ma tutti generalmente parlando, più degli stranieri, la vanità reale delle cose umane e della vita, e ne sono pienamente, più efficacemente e più praticamente persuasi, benché per ragione la conoscano, in generale, molto meno. Ed ecco che gl'italiani sono dunque nella pratica, e in parte eziandio nell'intelletto, molto più filosofi di qualunque filosofo straniero, poiché essi sono tanto più addomesticati, e per dir così convivono e sono immedesimati con quella opinione e cognizione che è la somma di tutta la filosofia, cioè la cognizione della vanità d'ogni cosa, e secondo questa cognizione, che in essi è piuttosto opinione o sentimento, sono al tutto e praticamente disposti assai più dell'altre nazioni» (TPP 1017-1018).

Ma proprio perché «molto più filosofi di qualunque filosofo straniero», gli Italiani rifuggono il «bene operare» («il disprezzo e l'intimo sentimento della vanità della vita sono i maggiori nemici del bene operare, e autori del male e della immoralità»), tendono a distruggere più che a creare, vivono nella «indifferenza profonda, radicata ed efficacissima verso se stessi e verso gli altri» e in «un pieno e continuo cinismo d'animo, di pensiero, di carattere, di costumi, d'opinione, di parole e d'azioni», che risulta adeguatamente distribuito in tutte le classi sociali («Le classi superiori d'Italia sono le più ciniche di tutte le loro pari nelle altre nazioni. Il popolaccio italiano è il più cinico di tutti i popolacci»; TPP 1018). Tale condizione di rassegnazione collettiva comporta la tendenza all'ironia e al sarcasmo, che – in tale contesto – diviene «il più savio partito» e costituisce un primato indiscusso degli Italiani⁴¹: «il più

⁴¹ Riporto l'icastica descrizione leopardiana: «Per tutto si ride, e questa è la principale occupazione delle conversazioni, ma gli altri popoli altrettanto e più filosofi di noi, ma con più vita, e d'altronde con più società, ridono piuttosto delle cose che degli uomini, piuttosto degli assenti che dei presenti, perché una società stretta non può durare tra uomini continuamente occupati a deridersi in faccia gli uni e gli altri, e darsi continui segni di scambievolmente disprezzo. In Italia il più del riso è sopra gli uomini e i presenti. La *raillerie* il *persiflage*, cose sì poco proprie della buona conversazione

savio partito è quello di ridere indistintamente e abitualmente d'ogni cosa e d'ognuno, incominciando da se medesimo. – Questo è certamente il più naturale e il più ragionevole» (TPP 1018). Dissolto ogni legame morale in uomini «senz'amor proprio», la configurazione dei costumi sociali si ritrova nelle più riprovevoli e negative abitudini:

«Parlando sommariamente e senza dissimulazione, ma chiaramente, la morale propriamente è distrutta, e non è credibile che ella possa risorgere per ora, né chia fino a quando, e non se ne vede il modo; i costumi possono in qualche guisa mantenersi e sola la civiltà può farlo ad essere strumento a questo effetto, quando ella sia in un alto grado» (TPP 1023).

Va segnalato come nella sua descrizione dei “cattivi” costumi italiani Leopardi non cerchi alcuna via di fuga in eventuali nazioni felici o incontaminate: il mito del selvaggio felice coltivato per qualche anno (tra il 1822 e il 1823) viene ormai esplicitamente rinnegato: «Sono ben lontano dall'immaginarci un mondo diverso e più bello del nostro né paesi remoti da' miei occhi» (TPP 1020). Nella sua descrizione l'Italia esprime tuttavia una condizione esemplare, perché essa ha sperimentato insieme la distruzione dei fondamenti morali tradizionali, ancorché illusori, e l'assenza di quelli prodotti dal moderno progresso civile; essa

«è, in ordine alla morale, più sprovveduta di fondamenti che forse alcun'altra nazione europea e civile, perocché manca di quelli che ha fatti nascere ed ora conferma ogni dì più co' suoi progressi la civiltà medesima, ed ha perduti quelli che il progresso della civiltà e dei lumi ha distrutti» (TPP 1020).

Non richiamo l'ampia digressione sulla rinascita della civiltà dopo i tempi bassi della barbarie medievale, che ricorda modelli illuministici e si innesta nella teoria leopardiana delle società primitive, barbare e civilizzate⁴²; rammento soltanto che il quadro fosco della società italiana medievale delineato qui da Leopardi conduce a un chiaro riconoscimento del valore, se non progressivo, almeno migliorativo della civiltà moderna, pur inteso in senso relativo rispetto a una società precedentemente, ma non assolutamente, “barbara” quale fu quella italiana medievale, che condanna con un'appassionata invettiva (cfr. TPP 1021)⁴³. Un riconoscimento che senza equivoci evita ogni collusione tra Leopardi e i pensatori politici reazionari amati dal padre.

In conclusione, in una società nella quale «Gli usi e i costumi» «si riducono generalmente a questo, che ciascuno segua l'uso e il costume proprio, qual che egli si sia», non potranno attecchire né morale né

altrove, occupano e formano tutto quel poco di vera conversazione che v'ha in Italia. Quest'è l'unico modo, l'unica arte di conversare che vi si conosca» (TPP 1018).

Gallo si è soffermato sul limite sociale costituito in Italia dal mancato passaggio alla «società stretta» e dalla mancanza di industria, che permane una necessità storica, leggendo – in una forma ribaltata rispetto a quella di Carpi – la critica leopardiana come contrapposta al moderatismo spiritualista e cattolico, e in qualche modo consona all'ottimismo gramsciano della volontà: «Leopardi concepisce quindi lo sviluppo della borghesia e l'impegno socioeconomico delle élites come passaggio essenziale per la costituzione della “società stretta” anche in Italia. Di conseguenza si esprime in forma del tutto critica nei confronti del moderatismo spiritualista e cattolico che stava assumendo la *leadership* del processo di nazionalizzazione»; in tal modo egli «preconizza il tentativo di creare un nuovo spazio di comunicazione civica, di dialogo emancipativo e di interazione dialettica senza cui la socialità e la civiltà stessa diventano impossibili» e in definitiva «il primato assegnato alla prassi solidaristica e volontaristica – proprio nel senso, ci piace dirlo, dell'*ottimismo della volontà* – rispetto alla teoresi ne permette, almeno all'orizzonte, una riappropriazione disalienante», F. Gallo, *Una scrittura militante. Prospettive di lettura della comunicazione filosofica delle Operette morali*, in M. Biscuso – F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, cit., pp. 131, 150 e 152.

⁴² Sul tema del selvaggio e del primitivo in Leopardi cfr. ora M. Balzano, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, «Rivista di Storia della Filosofia», 2005, 2, pp. 225-267 e Id., *Memorie della Crònica del Perù di Pedro de Cieza de Leon in Leopardi*, in corso di stampa su «Intersezioni. Rivista di storia delle idee».

⁴³ A questo proposito osserva Biscuso: «In questo senso particolare si può parlare di “progressismo” in Leopardi: se è impossibile, e dunque impensabile e improponibile, un ritorno allo stato di perfezione primitiva, si tratterà allora di promuovere forme di civilizzazione che ci preservino per quanto possibile dalla barbarie, pur nella consapevolezza che la barbarie è l'ombra della civilizzazione, il suo negativo che sempre l'accompagna, cioè che la civilizzazione può sempre rovesciarsi in barbarie, come è accaduto nel medioevo», M. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima*, cit., p. 9.

cultura. Nel popolo italiano si è prodotto il più freddo disinganno, in contrasto con la sua natura “calda” e “meridionale”: le circostanze storico-sociali hanno trasformato una nazione «la più sensibile e calda per natura» in un popolo di cinici, freddo e disilluso:

«[...] gl'italiani la più vivace di tutte le nazioni colte e la più sensibile e calda per natura, sia ora per assuefazione e per carattere acquisito la più morta, la più fredda, la più filosofa in pratica, la più circospetta, indifferente, insensibile, la più difficile ad esser mossa da cose illusorie, e molto meno governata dall'immaginazione neanche per un momento, la più ragionatrice nell'operare e nella condotta, la più povera, anzi priva affatto di opere d'immaginazione (nelle quali una volta, anzi due volte, superò di gran lunga tutte le nazioni che ora ci superano), di poesia qualunque (non parlo di versificazione), di opere sentimentali, di romanzi e la più insensibile all'effetto di queste tali opere e generi (o proprie o straniere)» (TPP 1023)

La disgregazione sociale colpisce anche la lingua, prima ancora della cultura: Leopardi registra l'assenza di una «lingua nazionale moderna» e la disgregazione del tessuto linguistico costruito dalla letteratura ‘alta’:

«Lascio stare che la nazione non avendo centro, non havvi veramente un pubblico italiano; lascio stare la mancanza di teatro nazionale, e quella della letteratura veramente nazionale moderna, la quale presso l'altre nazioni, massime in questi ultimi tempi è un grandissimo mezzo e fonte di conformità di opinioni, gusti, costumi, maniere, caratteri individuali, non solo dentro i limiti della nazione stessa, ma tra più nazioni eziandio rispettivamente. Queste seconde mancanze sono conseguenze necessarie di quella prima, cioè della mancanza di un centro, e di altre molte cagioni. Ma lasciando tutte queste e quelle, e restringendoci alla sola mancanza di società, questa opera naturalmente che in Italia non havvi una maniera, un tuono italiano determinato. Quindi non havvi assolutamente buon tuono, o egli è cosa così vaga, larga e indefinita che lascia quasi interamente in arbitrio di ciascuno il suo modo di procedere in ogni cosa. Ciascuna città italiana non solo, ma ciascuno italiano fa tuono e maniera da sé» (TPP 1015).

Mentre sul piano culturale Leopardi segnala un'arretratezza che tocca anche la cultura diffusa, illuministicamente identificata con la conversazione:

«Di più quanto v'ha di conversazione in Italia (ch'è la più parte ne' caffè e ridotti pubblici, piuttosto che appresso i privati, appo i quali propriamente non si conversa, ma si giuoca, o si danza, o si canta, o si suona, o si passeggia, essendo sconosciute in Italia le vere conversazioni private che s'usano altrove); quel poco, dico, che v'ha in Italia di conversazione, essendo non altro che una pura e continua guerra senza tregua, senza trattati, e senza speranza di quartiere, benché questa guerra sia di parole e di modi e sopra cose di niuna sostanza, pure è manifesto quanto ella debba disunire e alienare gli animi di ciascuno da ciascuno, sempre offesi nel loro amor proprio, e quanto per conseguenza sia pestifera ai costumi divenendo come un esercizio per una parte, e per l'altra uno sprone dell'offendere altrui e della inimicizia verso gli altri, nelle quali cose precisamente consiste il male morale e la perversità dei costumi e la malvagità morale delle azioni e de' caratteri. Ciascuno combattuto e offeso da ciascuno dee per necessità restringere e riconcentrare ogni suo affetto ed inclinazione verso se stesso, il che si chiama appunto egoismo, ed alienarle dagli altri, e rivolgerle contro di loro, il che si chiama misantropia. L'uno e l'altra le maggiori pesti di questo secolo. Così che le conversazioni d'Italia sono un ginnasio dove colle offensioni delle parole e dei modi s'impara per una parte e si riceve stimolo dall'altra a far male a' suoi simili co' fatti. Nel che è riposto l'esizio e l'infelicità sociale e nazionale» (TPP 1019).

Il problema del rapporto tra lingua e cultura nazionale si ripresenta come snodo cruciale per l'aggregazione sociale in Leopardi come in Gramsci, e su tale corrispondenza si sono soffermati noti filosofi del linguaggio come Gensini e Franco Lo Piparo⁴⁴.

A uno sguardo d'insieme il *Discorso* dimostra una notevole capacità di osservazione delle dinamiche sociali e non manca di sensibilità storica, specie nel raffronto tra società medievale e moderna e fra popoli meridionali e settentrionali, pur in una visione sostanzialmente ciclica della storia; esso può essere efficacemente definito – come è stato osservato – una “metafisica dei costumi” e una “filosofia di società”⁴⁵. Una “metafisica dei costumi”, perché la natura umana è studiata in quanto seconda natura, cioè come natura modificata, conformatasi secondo specifiche circostanze storiche e geografiche e consolidata in “costumi”, ricondotti alla generalità metafisica; una “filosofia di società”, in quanto il *Discorso* prende in esame non l'uomo in sé, ma i rapporti reciproci tra gli uomini, le loro conformazioni storiche, i costumi concreti della vita associata. Certo l'esperienza diretta alla quale Leopardi poté ispirarsi per descrivere nel *Discorso* i costumi degli Italiani era limitata alle due uniche società che allora conosceva, quella recanatese e quella romana, tuttavia tale descrizione è – verrebbe da concludere – premonitrice e predispose a quella forte tensione filosofica, insieme tragica e cosmica, che Leopardi

⁴⁴ Sui temi linguistici in Leopardi cfr. S. Gensini, *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, il Mulino, Bologna 1984; Id., *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in C. Ferrucci, a cura di, *Leopardi e il pensiero moderno*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 182-198; G. Leopardi, *La varietà delle lingue. Pensieri sul linguaggio, lo stile e la cultura italiana*, a cura di S. Gensini, La Nuova Italia, Scandicci, Firenze 1998 e F. Lo Piparo, *Materialisme et linguistique chez Leopardi*, «Historiographia Linguistica» IX, 3, 1982, pp. 361-387, quindi con il titolo *Materialismo e linguistica in Leopardi*, in Id., *Filosofia, lingua, politica. Saggi sulla tradizione linguistica italiana*, Bonanno Ed., Roma-Acireale 2004, pp. 45-52. Intorno alla riflessione linguistica di Gramsci, anche in rapporto a Leopardi, cfr. S. Gensini, *La lingua del moderno (L'eredità culturale di Gramsci e Leopardi. Lo "Zibaldone" e i "Quaderni del carcere" come modelli di pensiero antidogmatico nella tradizione intellettuale e civile italiana)*, «Rinascita», 34, 5 settembre 1987 e Id., *Modernità e linguaggio*, in V. Calzolaio, a cura di, *Gramsci e la modernità*, cit., pp. 71-81.

⁴⁵ Lo sostiene Biscuso richiamando anche le tesi di Toni Negri e di Dondero: «Secondo Toni Negri, il *Discorso* è il “primo esempio di attuazione del progetto determinato di una metafisica dei costumi” (A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi* (1987) Mimesis, Milano 2001², p. 119). Con l'espressione “metafisica dei costumi” Negri intende la stessa ontologia, in quanto filosofia di una natura che è stata completamente trasformata dall'assuefazione, cioè filosofia di un mondo storico; il *Discorso* si interroga dunque sulla “possibilità o meno del risorgimento”, è una “metafisica del risorgimento. O dell'impossibilità di un risorgimento” (ivi, p. 120)»; «Per Dondero il *Discorso* è un saggio di “filosofia sociale”, nel senso perspicuo attribuito da Leopardi: “l'analyse de la conduite des hommes en société” (M. Dondero, *Notes*, in G. Leopardi, *Discours*, cit., p. 49). Che la filosofia sociale sia una possibilità costantemente aperta alla ricerca leopardiana lo mostra il fatto che tra le carte di Leopardi degli anni Venti ricorra a più riprese il progetto di un “machiavellismo di società”, cioè dell'applicazione dei principi politici di Machiavelli alla “vita privata”, al fine di elaborare “una regola vera della condotta da tenersi in società” (*Per la novella Senofonte e Machiavello* (1822), ora in *Appendice a OM* 548-553, 550); cfr. in proposito N. Bellucci, *Gli italiani di Leopardi*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, a cura di N. Bellucci, Delotti, Roma 1988, pp. VII-XLVI, XXII-XXVII; notevole il fatto che Leopardi legga Machiavelli a ridosso della composizione del *Discorso*, tra il novembre del 1823 e il febbraio del 1824: ivi, p. XXVII», M. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima*, cit., pp. 6, nota 12 e 5 nota 11. Placanica vede invece la metafisica dei costumi come l'esito progettuale teorizzato ancora all'altezza del 1829, ma irrealizzato: «[...] Leopardi, a un punto cruciale della sua maturazione, e proprio sull'onda di un consenziente apprezzamento per talune acquisizioni positive dell'età moderna, pensa ad un suo prossimo *Lebenswerk*, e [che] questa opera della sua vita dovrà essere, né più né meno, una metafisica dei costumi», A. Placanica, *Leopardi, o della modernità*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, cit., p. 69.

Non è questo il luogo per una presentazione del pensiero morale e civile di Leopardi, che richiederebbe una compiuta analisi del *Discorso* (avviata, per vie diverse, da Biscuso, Dondero e Placanica, che lo considera «una impietosa analisi di quella particolare evoluzione della società moderna, nei cui esiti ci troviamo oggi a vivere», *ibid.*, p. 12). Merita tuttavia ricordare quanto sostenuto da Biscuso e da Franco Gallo, che hanno inteso il pensiero etico-politico di Leopardi come investigazione critica delle logiche della modernizzazione (italiana) e in esse della responsabilità delle élites, nella messa in gioco di un nesso strettissimo tra modernizzazione della filosofia, lingua nazionale e uso dell'ironia; cfr. M. Biscuso – F. Gallo, *Prefazione*, in Id., *Leopardi antitaliano*, con scritti di G. de Liguori e P. Zignani, manifesto libri, Roma 1999, pp. 15-25.

vivrà nell’ultima parte della sua vita e che lo condurrà ad auspicare «una civilizzazione veramente umana»⁴⁶.

Il Parini, ovvero della gloria (6 luglio-13 agosto 1824) può essere visto come la proposta di un modello concreto di intellettuale, conseguente con l’analisi svolta nel *Discorso*. Leopardi immagina che Parini, «uno dei pochissimi Italiani che all’eccellenza nelle lettere congiunsero la profondità dei pensieri», che visse in una «vita misera e umile» travagliata dalle avversità e dalla fortuna «finché la morte lo trasse dall’oscurità», scelga uno dei suoi «parecchi discepoli», «un giovane d’indole e di ardore incredibile ai buoni studi, e di aspettazione meravigliosa», per fargli un discorso sulla gloria (TPP 537)⁴⁷. Il modello permane quello classico, come permane il legame tra l’azione eroica e la gloria, ben superiore a quello tra gloria e letteratura «l’operare è tanto più degno e più nobile del meditare e dello scrivere», anche perché «niun ingegno è creato dalla natura agli studi; né l’uomo nasce a scrivere, ma solo a fare» (TPP 537). Si fa cultura, si incide in profondità nella sfera della conoscenza e dell’azione, soltanto se si possiede la forza di cogliere razionalmente la rete delle relazioni umane e mondane e di immaginare un altro mondo possibile. La conclusione del discorso sulla fama in filosofia risulta ancora più restrittiva rispetto a quella dello «scrivere in generale», in quanto «il numero dei filosofi veri e profondi, fuori dei quali non è chi sappia far convenevole stima degli altri tali» risulta «piccolissimo anche nell’età presente, benché dedicata all’amore della filosofia più che le passate» (TPP 546). La conclusione di Parini è sommamente negativa, anche se addita una scelta di vita “eroica”: i giovani che posseggono le grandi doti «d’intendimento» e «d’immaginativa» «hanno per destino di condurre una vita simile alla morte, e vivere, se pur l’ottengono, dopo sepolti», essi hanno l’unico, eroico vantaggio di poter seguire il loro fato «con animo forte e grande» (TPP 551).

Se *Il Parini* propone un modello di intellettuale estraneo al proprio tempo, pervenendo a negare la possibilità stessa di un’azione efficace della cultura nel presente, e raccoglie amare riflessioni sulle prospettive e sui vantaggi di una vita dedicata al sapere e alla poesia, concludendone per un’accettazione eroica del proprio destino, i sette capitoli che raccolgono i *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, scritti immediatamente dopo *Il Parini* (29 agosto-26 settembre 1824), posso essere considerati una sorta di “manuale di filosofia pratica” a uso delle giovani generazioni future, di tutti i giovani che fuoriescono

⁴⁶ Faccio mie le conclusioni di Biscuso: «A metà degli anni Venti, sia pure in scritti non destinati al pubblico, come lo *Zibaldone*, o alla cui pubblicazione rinuncia, come il *Discorso*, Leopardi propone, in base alle proprie convinzioni metafisiche e all’analisi della situazione europea ed italiana, un’“arte della vita” che potrà essere veramente efficace solo a patto che maturino le necessarie condizioni storiche. La civiltà può essere rimedio a se medesima, perché favorisce e promuove l’attività, l’azione, l’impegno nella vita attiva; mezzi, questi, per sopportare la verità delle cose. Il passo successivo, compiuto negli anni Trenta, sarà individuare e favorire, col proprio impegno filosofico-letterario, una civilizzazione non mimetica rispetto al ciclo naturale di produzione e distruzione degli enti, una civilizzazione veramente umana, che rafforzi l’amicizia, la solidarietà e la fraternità tra gli uomini», M. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima*, cit., p. 14. Su una medesima linea interpretativa si era posto anche Placanica, che scriveva, in conclusione della sua introduzione al *Discorso*: «Questa sete di modernità [«auspicata dal *Discorso*»] si collega idealmente alla sete di umana cordialità che è la *summa* dell’ultimo messaggio leopardiano, *La ginestra*. C’è un lungo, sottile ma solidissimo ponte tra questi due testi leopardiani. Sull’uno e sull’altro, ad epigrafe, si potrebbe collocare quella frase che sintetizza ed inverte la visione dei due maestri di Francoforte: “Non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze”. Dunque, non si tratta di rinnegare l’illuminismo, ma di attuarne le promesse», A. Placanica, *Leopardi, o della modernità*, in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, cit., p. 112.

⁴⁷ Matteo Di Gesù ha studiato *Il Parini* in funzione di «una esposizione dei principi di una vera e propria teoria letteraria fondata su un continuo raffronto con le condizioni del proprio tempo, nella quale il ragionamento intorno ai rapporti tra la letteratura e la società, o meglio sulle condizioni della letteratura nella modernità, viene portato a compimento», concludendo che qui è individuabile «un approccio critico culturale rigorosamente problematico, e affatto consapevole delle condizioni reali del letterato moderno», M. Di Gesù, *Appunti per una rilettura: «Il Parini, ovvero della gloria»*, «Rivista Internazionale di Studi Leopardiani», 4, 2004, pp. 37-46 (citazioni alle pp. 41 e 46). Sul *Parini* come figura di personaggio filosofico che consente di coniugare «qualità letteraria, impegno civico-politico e autentica autorealizzazione esistenziale» si soffermano Gallo e Paolo Zignani, scrivendo: «Nella sua allocuzione, Parini delinea una proposta di sintesi tra queste tre dimensioni [sopra citate]: esse risulteranno compostibili se inserite nel quadro di una concezione ascetica della condizione intellettuale; Leopardi trascende anche questo momento ascetico in vista di una più profonda integrazione etico-umanistica, cosmopolitica e futuribile, della letteratura e della filosofia nello spazio del bisogno ineludibile di vera comunicazione», F. Gallo e P. Zignani, *Parini*, in M. Biscuso – F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, cit., pp. 186-187 (cfr. l’intero paragrafo alle pp. 185-193).

dall'opinione comune, e aprono quel solco di riflessioni morali che un anno dopo, fra il novembre e il dicembre 1825, si specchieranno nella traduzione del *Manuale* di Epitteto. Nei *Detti memorabili* Leopardi si propone di lasciare una testimonianza etico-politica per le generazioni future⁴⁸. Filippo Ottonieri, vero Socrate moderno, che pratica l'ironia e la dissimulazione, è socratico anche per la funzione "pratica" che attribuisce alla filosofia:

«Così la filosofia per la prima volta [...] fu introdotta da Socrate nelle città e nelle case, e rimossa dalla speculazione delle cose occulte, nella quale era stata occupata insino a quel tempo, fu rivolta a considerare i costumi e la vita degli uomini, e a disputare delle virtù e dei vizi, delle cose buone ed utili, e delle contrarie» (TPP 557)

L'impegno filosofico è dialogico e socratico nello stesso rifiuto della scrittura (che riecheggia l'intenzione leopardiana per un carattere "privato" dello *Zibaldone*): «Non lascio scritta cosa alcuna di filosofia, né d'altro che non appartenesse a uso privato» (TPP 557). Ottonieri è un intellettuale lontano dal comune sentire del proprio tempo, «e in molte cose attinenti alla natura degli uomini, si discostava dai giudizi comuni della moltitudine, e da quelli anco dei savi talvolta», soprattutto perché «si crede che egli fosse in effetto, e non solo nei pensieri, ma nella pratica, quel che gli altri uomini del suo tempo facevano professione di essere; cioè a dire filosofo» (TPP 556). Naturalmente si tratta di una singolarità che traspare nella povertà del tempo presente: «la massima singolarità che oggi si possa trovare [...] quantunque paia grandissima ai presenti, sarebbe riuscita agli antichi o menoma o nulla» (TPP 556). Più avanza, con la modernità, la tendenza a un pensiero omogeneo e omologato, maggiore è il grado di «singolarità» riconosciuto nei pensatori "inattuali": «e giudicava che dalla misura assoluta della singolarità possibile a trovarsi nelle persone di un luogo o di un tempo qualsivoglia, si possa conoscere la misura della civiltà degli uomini del medesimo luogo o tempo» (TPP 556). La sua eccentricità era rimarcata anche per la predilezione della gioventù, che meglio poteva cogliere la sua critica al proprio tempo: «E nei discorsi, sempre si esercitò colle persone giovani e belle più volentieri che con altri; quasi ingannando il desiderio, e compiacendosi d'essere stimato da color da cui molto maggiormente avrebbe voluto essere amato» (TPP 557).

La misura di un pensatore "inattuale" segna il distacco da una visione attiva dell'intellettuale e insieme propone un progetto culturale che potrà valere per il tempo futuro, per il nostro tempo. Ottonieri non si esime dal fornire i precetti di una morale compassionevole e di un altruismo legato a una «tranquilla agitazione dello spirito»:

«I migliori tempi da tentar di ridurre alcuno a operar [...] in altrui beneficio, sono quelli di qualche allegrezza placida e moderata [...]; o pure, ed anco maggiormente, quelli di una cotal gioia, che, quantunque viva, non ha soggetto alcuno determinato, ma nasce da pensieri vaghi, e consiste in una tranquilla agitazione dello spirito» (TPP 560).

La visione d'insieme che emerge dai precetti di Ottonieri conduce alla capacità di contentarsi del limite imposto alle condizioni umane («i più beati sono quelli che più si possono e sogliono pascere delle minime [felicità], e anco da poi che son passate, rivolgerle e assaporarle a bell'agio colla memoria», TPP

⁴⁸ A favore di una genesi autonoma e originale dei *Detti memorabili*, fermo restando il debito nei confronti dello *Zibaldone* (ma anche del *Discorso*), si sofferma, con convincenti argomenti filologici, Dondero, che richiama come fonte di ispirazione il proto-indice «Danno del conoscere la propria età» e che afferma: «Spero che il discorso dimostrerà come pur avendo inequivocabilmente attinto a materiali depositati nello *Zibaldone*, Leopardi abbia costruito l'Operetta [Ottonieri] seguendo le fila di un'idea autonoma (chiamiamola anche ispirazione), e non per semplice accumulo di "pensieri" non ancora sfruttati», M. Dondero, *Leopardi e gli italiani*, cit., pp. 89-103 (citazione alla p. 93). Una realizzazione postuma del progettato *Manuale di filosofia pratica* è stata proposta nell'edizione tematica dello *Zibaldone* curata da Fabiana Cacciapuoti: cfr. G. Leopardi, *Manuale di filosofia pratica*. Edizione tematica dello *Zibaldone di pensieri* stabilita sugli *Indici* leopardiani, a cura di F. Cacciapuoti, Prefazione di A. Prete, Donzelli, Roma 1998. Sulla trama dei motivi e dei riferimenti che sorreggono la scelta leopardiana per il manuale di filosofia pratica che rifletta sulla felicità tra quiete, superficie e sofferenza cfr. l'introduzione di Cacciapuoti, *La disperazione della felicità*, pp. XVII-CII.

565) e di accettare quei «diletti» che il vero, ancorché crudo e arido, può condurre con sé: «Certamente il vero non è il bello. Nondimeno anche il vero può spesso volte porgere qualche diletto: e se nelle cose umane il bello è da preporre al vero, questo, dove manchi il bello, è da preferire ad ogni altra cosa» (TPP 564).

Con questo progetto culturale Leopardi-Ottonieri lascia al nostro tempo quella testimonianza che sa di non poter trasmettere al suo. Di esso Gramsci non ha alcuna contezza.

3. Società italiana e formazione storica degli intellettuali in Gramsci

Come è noto il concetto di letteratura nazionale-popolare è stato elaborato da Gramsci in relazione alla crisi della prospettiva accelerata di una rivoluzione comunista in Italia e sulla base di un'attenta ricognizione storica sulla tradizione letteraria e culturale italiana dell'Ottocento, che avrebbe dovuto costituire uno dei libri da comporre *für ewig*, facendo tesoro degli appunti raccolti nei *Quaderni*. La prospettiva di una letteratura nazionale-popolare che contribuisse alla conquista dell'egemonia culturale sulle masse proletarie da parte del movimento comunista liberandole dalla condizione di inferiorità dinanzi alla borghesia, doveva far tesoro dell'esperienza della fase risorgimentale, quando gli intellettuali liberali moderati avevano tentato di conquistare tale egemonia. Il concetto di letteratura nazionale-popolare è – per Gramsci – problematico specialmente in Italia, dove «l'intellettuale tipico moderno [e Leopardi rientrerebbe bene in tale tipologia] si sente più legato ad Annibal Caro o Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese o siciliano» (Q. 21, 5. *Concetto di «nazionale-popolare»*, 2116).

Nella sua concezione della letteratura nazionale-popolare Gramsci sviluppa, nelle forme frammentarie di appunti sempre rivisti e rivedibili, un'analisi storica della cultura italiana che non è mai appiattita sulla dimensione puramente sociologica: la storia degli intellettuali non deve essere sociologica, ma deve produrre una storia della cultura, «una serie di saggi di “storia della cultura” (Kulturgeschichte) e di storia della scienza politica» (Q. 12, 1, 1515). Anche per Gramsci la produzione artistica trascende in qualche modo il proprio tempo e l'artista non è propriamente organico al proprio contesto storico-sociale («Non è da escludere che dove la tradizione ha lasciato un largo strato di intellettuali, e un interesse vivace o prevalente per certe attività, si sviluppino “genii” che non corrispondono ai tempi in cui vivono concretamente, ma a quelli in cui vivono “idealmente” e culturalmente» (Q. 15, 53. *Storia letteraria o della cultura*, 1817). Come è noto, Gramsci denuncia la funzione cosmopolita e anazionale degli intellettuali italiani, ma ne osserva anche il carattere attivo, nel contesto di un'Italia concepita «come complementare di tutti gli altri paesi, come produttrice di bellezza e di coltura per tutta Europa», come nel caso di Francesco Algarotti (Q. 9, 38. *Funzione cosmopolita degli intellettuali italiani*, 1118)⁴⁹. Il grande progetto gramsciano di riforma intellettuale e morale che faccia leva su un nuovo ruolo pedagogico degli intellettuali fruisce dell'analisi dell'Ottocento italiano, tempo in cui la letteratura svolse – a differenza del suo (e del nostro) – una funzione “politica” nazionale tramite l'egemonia dei moderati⁵⁰.

La prospettiva gramsciana si potrebbe a ragione definire “prometeica”, in quanto valorizza il mitologema della ribellione costruttiva quale fu espresso in forma drammatica da Goethe, con l'abbozzo della tragedia *Prometheus* e con l'inno *Prometeo* (1773-1774); come è noto Goethe fu precocemente tradotto da Gramsci⁵¹, che lo considerò uno tra i maggiori cantori della modernità, anche per la sua visione prometeica della società. Intorno a Prometeo e in rapporto a Goethe Gramsci progetta anche una «esposizione della fortuna letteraria e artistica e ideologica del mito di Prometeo» (Q. 8, 214, 1072). Sotto questo aspetto non si può evitare di rimarcare la divaricazione rispetto a Leopardi

⁴⁹ Gramsci distingue il cosmopolitismo come carattere attivo degli intellettuali italiani da quello ad esempio dei francesi che «esprimono e rappresentano esplicitamente un compatto blocco nazionale, di cui sono gli “ambasciatori” culturali, ecc.» (Q. 2, 109. *Gli intellettuali francesi e la loro attuale funzione cosmopolita*, 255).

⁵⁰ Sull'assenza in Italia di «una riforma intellettuale e morale che coinvolgesse le masse popolari» cfr. (Q. 4, 75. *Passato e presente*, 515) e sulla difficoltà di «suscitare un gruppo di intellettuali indipendenti» cfr. (Q. 16, 9. *Alcuni problemi per lo studio dello svolgimento della filosofia della praxis*, 1860-1861).

⁵¹ Su questi aspetti rinvio al cap. II (*La solitudine di Prometeo*) della Parte prima del volume di Anglani: B. Anglani, *Solitudine di Gramsci*, cit., pp. 109-188 e all'esauriente conferenza di Maria Fancelli, *Gramsci lettore di Goethe*, tenuta il 6 dicembre 2007 a Firenze (Sala Ferri, Palazzo Strozzi), nell'ambito del “Programma delle manifestazioni per il 70° anniversario della morte di Antonio Gramsci” curato dall'Istituto Gramsci Toscano.

che nella *Scommessa di Prometeo* (30 aprile – 8 maggio 1824) mette in scena il fallimento di Prometeo e con esso la denuncia dell'irredimibile infelicità umana⁵².

La dimensione letteraria moderna viene scoperta da Gramsci anche in un'indicazione di stile, di uno stile moderno che permei un'estetica della fantasia, come emerge soprattutto da alcune *Lettere*⁵³.

Nelle dieci citazioni relative a Leopardi rintracciabili nei *Quaderni* e nelle *Lettere* (alle nove rintracciate da Timpanaro aggiungo quella, indiretta, dal *Quaderno* 6, relativa al *Pastore errante nell'Asia*)⁵⁴ si riflette in

⁵² La contrapposizione tra Goethe e Leopardi, a favore del primo, è tematizzata da Gramsci nel ricordato (Q. 10, 48. *Introduzione allo studio della filosofia*, 1. *Il senso comune o buon senso*, 1335) e in (Q. 9, 121. *Argomenti di cultura. I grandi genî nazionali*, 1187), per i quali cfr. più avanti la nota 54.

⁵³ Cfr. ad esempio la riflessione sulla centralità dello stile in relazione «alle ragioni della grande fortuna che ha avuto l'opera di Croce», la cui novità conduce «nel campo della prosa scientifica», derivato «specialmente dal Galilei», nella lettera a Tania del 25 aprile 1932, ma anche la notazione sul Robinsonismo perduto («La radio e l'aeroplano hanno distrutto per sempre il Robinsonismo, che è stato il modo di fantasticare di tante generazioni») nella lettera a Giulia del 1° luglio 1929, e la proposta di un «contemperamento armonioso di tutte le facoltà intellettuali e pratiche», a proposito delle «inclinazioni» dei figli Delio e Giuliano, nella lettera a Iulca del 1° agosto 1932, in A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., pp. 612-613, 287 e 653-654.

⁵⁴ Riporto per intero le dieci citazioni di Leopardi in Gramsci, in ordine cronologico:

1. «Ancora continua a pubblicarsi il manifesto A.M.G.D.G.A.D.V., ma la musica è cambiata: il nuovo trentatrè ricorda quest'anno che Gioacchino Murat, il rodiformaggio dell'epopea atrocemente beffarda di Giacomo Leopardi, era massone, e che quindi la massoneria continua ora nella propaganda per l'unità iniziata da quel grande fratello», A. Gramsci, *Scenari vecchi e nuovi. XX settembre* ("Avanti!", anno XX, n. 262, 20 settembre 1916, cronache torinesi), in A. Gramsci, *Cronache torinesi 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi 1980, pp. 551-553 (citazione alle pp. 552-553);

2. «Il Tommaseo, per Teofilo Rossi [sindaco di Torino], al Congresso, è per esempio un gentile e dolce poeta: il Tommaseo, spinoso, mordace, settario, che insultò alla disgrazia del Leopardi, e la cui grandezza, del resto, è tutta in questo suo carattere di selvatico e rude uomo di parte, senza infingimenti e ipocrisia», A. Gramsci, *Il Congresso magistrale piemontese della Nicolò Tommaseo* ("Avanti!", anno XX, n. 288, 16 ottobre 1916, cronache torinesi. Nuova attribuzione), in *Ibid.*, pp. 576-578 (citazione alla p. 577);

3. «Non vi è nessun motivo per cui un lavoratore debba essere incapace di giungere a gustare un canto di Leopardi più di una chitarrata, poniamo, di Felice Cavallotti o di un altro poeta «popolare», una sinfonia di Beethoven più di una canzone di Piedigrotta» (Non firmato, «L'Ordine Nuovo», 10 gennaio 1920, I, n. 33), in A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino 1954, p. 470;

4. «Sai; il Bacchelli appartiene a una scuola che nel dopoguerra è stata molto discussa, quella dei cosiddetti "rondisti" (perché la loro rivista si intitolava la "Ronda"); essi hanno "scoperto" che il Leopardi è il più grande scrittore italiano e che la prosa del Leopardi dà il migliore modello dalla letteratura moderna. Hanno pubblicato una bellissima antologia della prosa del Leopardi [*Il testamento letterario di Giacomo Leopardi. Pensieri dello Zibaldone scelti, annotati e ordinati in V capitoli da La Ronda*, La Ronda, Roma 1921, estratto da «La Ronda», nn.3,4,5, anno III, 1921], ma mi pare che tutto il loro sforzo si sia esaurito in questa antologia; dal romanzo non si capisce bene in che cosa il Baccelli innovi la letteratura italiana moderna e segni una tappa. Certo non appare in esso l'armonia delle parti e la completa fusione tra la forma espressiva e la concezione che sono proprie del Leopardi», lettera a Tania del 19 settembre 1927, in A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di S. Caprioglio e E. Fubini, Einaudi 1975⁵ (1965¹), p. 129;

5. «Uno dei documenti più bresciani del Crispolti è l'articolo *La madre di Leopardi* nella "Nuova Antologia" del 16 settembre 1929. che dei puri eruditi, appassionati anche delle minuzie biografiche dei grandi uomini, come il Ferretti, abbiano cercato di "riabilitare" la madre del Leopardi, non fa meraviglia: ma le allumacature gesuitiche che il Crispolti sbava sullo scritto del Ferretti, fanno ribrezzo. Tutto il tono è ripugnante, intellettualmente e moralmente. Intellettualmente perché il Crispolti interpreta la psicologia del Leopardi con i suoi "grandi dolori" giovanili (certamente suo è il manoscritto inedito di memorie cui si riferisce due volte) per essere povero, cattivo ballerino e noioso conversatore: paragone ripugnante. Moralmente perché il tentativo di giustificare la madre del Leopardi è meschino, cavilloso, gesuitico nel senso tecnico della parola. Davvero che tutte le madri aristocratiche dei primi del secolo XIX erano come Adelaide Antici?» (Q. 5, 101. *I nipotini di padre Bresciani. Filippo Crispolti*, 630), databile al 1930-1932;

6. «"Come si può mai credere che una proprietà sì vasta, sì eletta e fruttifera non appartenga ad alcuno? È in sostanza la stessa domanda che fa, parlando a sé medesimo, nel sublime monologo, il *Pastore errante nell'Asia* del Leopardi. Che ci sia stata o no, una prima causa del mondo, può rimaner dubbio. Ma la necessità di un primo possessore deve apparire manifesta e indubitabile". Il Chiappelli dimentica che anche nel *Credo* Dio è detto "creatore e signore (dominus: padrone, proprietario) del cielo e della terra"» (Q. 6, 167. *Nozioni enciclopediche. Bog e bogati*, 820) databile al 1930-1932. Gramsci cita qui l'articolo di Alessandro Chiappelli *Come si inquadra il pensiero filosofico nell'economia del mondo*, «Nuova Antologia», 1° aprile 1931, anno LXVI, fasc. 1417, p. 312, per «mostrare che in tutto il mondo

sedicesimo l'applicazione dell'orientamento prometeico gramsciano a un progetto di riforma nazionale e popolare della cultura italiana che vede il suo motore nel ruolo propulsivo dell'intellettuale organico. Mi pare che la lettura di Timpanaro colga in modo convincente il livello di un interesse non convenzionale per Leopardi, soprattutto nella fase giovanile, e insieme la distanza tra il progetto gramsciano e la concezione filosofica di Leopardi.

Non si può dire, tuttavia, che Gramsci abbia applicato a Leopardi il suo progetto di analisi sistematica proposto – in una pagina dei *Quaderni* intitolata *Quistioni di metodo* – per «studiare la nascita di una concezione del mondo» (Q. 16, 2, 1840). In quell'occasione Gramsci individua nell'analisi filologica e nella ricostruzione genealogica del processo di sviluppo intellettuale gli strumenti per riconoscere gli elementi permanenti di un sistema di pensiero. La ricostruzione della biografia, il registro di tutte le opere del pensatore considerato e la ricerca del «ritmo del pensiero in isviluppo» devono convergere verso una ricostruzione integrale e sistematica del pensiero, con l'avvertenza, non secondaria nel caso leopardiano, di distinguere dalle altre le opere rimaste «inedite, perché non compiute»:

«È evidente che il contenuto di queste opere postume deve essere assunto con molta discrezione e cautela, perché non può essere ritenuto definitivo, ma solo materiale ancora in elaborazione, ancora provvisorio; non può escludersi che queste opere, specialmente se da lungo tempo in elaborazione e che l'autore non si decideva mai a compiere, in tutto o in parte fossero ripudiate dall'autore o non ritenute soddisfacenti» (Q. 16, 2, 1842).

occidentale, a differenza di quello asiatico (India), la concezione di Dio è strettamente connessa con la concezione di *proprietà* e di *proprietario*», (Q. 6, 167, 819);

7. «Forse io ho distinto il godimento estetico e il giudizio di entusiasmo per l'opera d'arte come tale, dall'entusiasmo morale, cioè dalla compartecipazione al mondo ideologico dell'artista, distinzione che mi pare criticamente giusta e necessaria. Posso ammirare esteticamente *Guerra e Pace* di Tolstoj e non condividere la sostanza ideologica del libro; se i due fatti coincidessero Tolstoj sarebbe il mio vademecum, le “livre de chevet”. Così si può dire per Shakespeare, per Goethe e anche per Dante. Non sarebbe esatto dire lo stesso per il Leopardi, nonostante il suo pessimismo. Nel Leopardi si trova, in forma estremamente drammatica, la crisi di transizione verso l'uomo moderno; l'abbandono critico delle vecchie tradizioni trascendentali senza che ancora si sia trovato un ubi consistam morale e intellettuale nuovo, che dia la stessa certezza di ciò che si è abbandonato», lettera a Iulca del 5 settembre 1932, in A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit. p. 670;

8. «Solo Goethe è sempre di una certa attualità, perché egli esprime in forma serena e classica ciò che nel Leopardi, per esempio, è ancora torbido romanticismo: la fiducia nell'attività creatrice dell'uomo, in una natura vista non come nemica e antagonista, ma come una forza da conoscere e da dominare, con l'abbandono senza rimpianto e disperazione delle “favole antiche” di cui si conserva il profumo di poesia, che le rende ancor più morte come credenze e fedi» (Q. 9, 121. *Argomenti di cultura. I grandi geni nazionali*, 1187), databile al 1932;

9. «Per combattere l'idea di progresso il Leopardi deve ricorrere alle eruzioni vulcaniche, cioè a quei fenomeni naturali che sono ancora ‘irresistibili’ e senza rimedio. Ma nel passato c'erano ben più numerose forze irresistibili: carestie, epidemie, ecc., che entro certi limiti sono state dominate. Che il progresso sia stata una ideologia democratica è indubbio [...]. Che oggi non sia più in auge, anche; ma in che senso? Non in quello che si sia perduto la fede nella capacità di dominare razionalmente la natura e il caso, ma in senso ‘democratico’; cioè che i ‘portatori’ ufficiali del progresso sono divenuti incapaci di questo dominio, perché hanno suscitato forze distruttive attuali altrettanto pericolose e angosciose di quelle del passato (ormai dimenticate ‘socialmente’ se non da tutti gli elementi sociali, perché i contadini continuano a non comprendere il ‘progresso’, cioè credono di essere, e sono ancora troppo in balia delle forze naturali e del caso, conservano quindi una mentalità ‘magica’, medievale, ‘religiosa’) come le crisi, la disoccupazione ecc. La crisi dell'idea di progresso non è quindi crisi dell'idea stessa, ma crisi dei portatori di essa idea, che sono diventati ‘natura’ da dominare essi stessi. Gli assalti all'idea di progresso, in questa situazione, sono molto interessati e tendenziosi» (Q. 10, 48. *Introduzione allo studio della filosofia*, 1. *Il senso comune o buon senso*, 1335), databile al 1933 (di poco anteriore al primo febbraio);

10. «Può avvenire [...], dato che ogni complesso nazionale è una combinazione spesso eterogenea di elementi, che gli intellettuali di esso, per il loro carattere cosmopolitico, non coincidano col contenuto nazionale, ma con un contenuto preso a prestito da altri complessi nazionali o addirittura cosmopoliticamente astratto. Così il Leopardi si può dire il poeta della disperazione portata in certi dal sensismo settecentesco, a cui in Italia non corrispondeva lo sviluppo di forze materiali e politiche caratteristico dei paesi in cui il sensismo era forma culturale organica. Quando, nel paese culturale arretrato, le forze civili corrispondenti alla forma culturale si affermano ed espandono, è certo che esse non possono creare una nuova letteratura, non solo, ma anzi è [naturale] che ci sia un ‘calligrafismo’, cioè, in realtà, uno scetticismo diffuso e generico per ogni ‘contenuto’ passionale serio e profondo» (Q. 15, 20. *Caratteri non nazionali-popolari della letteratura italiana*, 1778), databile al 1933.

Questo assunto di metodo e nel suo insieme il progetto metodologico, che varrebbe specificamente per lo *Zibaldone*, non hanno applicazione, soprattutto perché – a mio avviso – la conoscenza dell’opera leopardiana in Gramsci, pur accurata ed estesa e non subalterna alla *damnatio* crociana, rimane partecipe di una visione sistematica e “professionale” della filosofia, esemplata sulla grande stagione della filosofia idealistica tedesca e non coglie la rilevanza filosofica del pensiero di Leopardi. In linea di principio le *Quistioni di metodo* proposte da Gramsci rimangono rilevanti e dovrebbero essere tenute in considerazione sia per lo studio del pensiero leopardiano, che per quello dello stesso Gramsci, con l’avvertenza che *Zibaldone* e *Quaderni* presentano i caratteri frammentari e incompleti delle opere inedite. Al di là della notazione dotta sui *Paralipomeni* presente in un articolo dell’«Avanti!» del 1916, che – come ricorda Timpanaro – esprime un giudizio poetico e politico nettamente positivo e presuppone una lettura non superficiale, e della partecipazione della sofferenza di Leopardi di contro agli insulti di Niccolò Tommaseo («Avanti!» del 16 ottobre 1916), è indicativo come nell’articolo dell’«Ordine nuovo» del 10 gennaio 1920 Gramsci promuova la poesia di Leopardi come modello di poesia popolare. Peraltro un’opera d’arte è per Gramsci «tanto più “artisticamente” popolare quanto più il suo contenuto morale, culturale, sentimentale è aderente alla moralità, alla cultura, ai sentimenti nazionali, e non intesi come qualcosa di statico, ma come un’attività in continuo sviluppo»⁵⁵. Nella lettera a Tania del 19 settembre 1927 Gramsci entra nel merito della concezione filosofica leopardiana confrontandosi con quella che ritiene «la più prestigiosa antologia dello *Zibaldone* fin allora apparsa»⁵⁶. Gramsci coglie con sicurezza la grandezza e la modernità di Leopardi e la «completa fusione tra la forma espressiva e la concezione». Leopardi è un pensatore della modernità con il quale è necessario confrontarsi e insieme un poeta che sa plasmare la propria concezione filosofica nella forma espressiva, tutt’altro che vecchia, come pensavano ancora la critica romantica e De Sanctis. Intorno al 1932 (cfr. le citazioni 7, 8, 9 e 10 nella nota 54) si consuma il distacco da Leopardi, con l’incomprensione della sua posizione storica e l’accusa di pessimismo e «torbido romanticismo», che contrasta con il valore positivo del “prometeico” Goethe. Alla leopardiana visione materialistica della forza distruttiva della natura Gramsci contrappone una concezione progressiva che tiene al centro l’uomo sociale, l’insieme dei rapporti sociali. Egli tuttavia riconosce che la non organicità del pensiero leopardiano è legata a un problema strutturale dello sviluppo economico e politico-culturale italiano, marcato da una sfasatura rispetto a quello francese, nel quale poteva sedimentarsi una tradizione di pensiero come quello sensista che Leopardi fa propria scontando l’arretratezza di un ambiente culturale inadatto ad accoglierlo⁵⁷.

Accantoniamo ora le poche annotazioni gramsciane su Leopardi e guardiamo alle affinità e alle divergenze nell’orientamento di pensiero soffermandoci sul medesimo tema socio-culturale sopra seguito in Leopardi. Naturalmente lo sguardo prospettico è decisamente diverso se si guarda agli scritti che precedono il carcere o ai *Quaderni*. Nei primi si individuano singoli elementi di divergenza e più diffusi aspetti di affinità.

Una divergenza di fondo riguarda l’asserzione gramsciana sul carattere sociale dell’uomo. Gramsci marca nettamente la dimensione “spirituale”, ovvero storica, dell’umanità, senza lasciare alcuno spazio a un deterministico materialismo: «L’uomo è soprattutto spirito, cioè creazione storica, e non natura.

⁵⁵ (Q. 6, 62. *I nipotini di padre Bresciani*, 731-732).

⁵⁶ Cfr. la nota 24, dove Timpanaro scrive che «non è affatto la migliore antologia possibile dello *Zibaldone*: ne dà, anzi un’immagine parziale a assai falsata». Ricordo che in quegli anni si assisteva a un certo fiorire di edizioni leopardiane: soltanto nell’anno 1921 su «La Ronda» era uscito anche il *Discorso* (nn. 1-2), l’Unione Tipografica di Torino aveva pubblicato un’edizione dei *Paralipomeni* e un *Attraverso lo Zibaldone* in due volumi (1920-1921), erano uscite le *Prose scelte* a cura di Manfredi Porena per Hoelpi di Milano e, tra i saggi, quello di Federico De Roberto *Leopardi*, Treves, Milano 1921.

⁵⁷ Timpanaro al proposito nota: «Che il Leopardi, in quell’Italia che si stava formando come nazione in quel modo, non potesse diventare un poeta nazionale-popolare, era vero; che probabilmente non sarebbe stato inseribile nemmeno in uno sviluppo nazionale ottocentesco più organico e progressista, è anche credibile. Ma Gramsci non concepì che Leopardi potesse essere molto di più» (GL, p. 313).

Non si spiegherebbe altrimenti il perché, essendo sempre esistiti sfruttati e sfruttatori, creatori di ricchezza e consumatori egoistici di essa, non si sia ancora realizzato il socialismo»⁵⁸.

Viceversa un orizzonte di riferimento che accomuna Gramsci e Leopardi in questa fase è l'adesione alla cultura illuministica. Gramsci valuta positivamente l'efficacia dell'illuminismo per la formazione di un'unità culturale europea; egli intende il carattere cosmopolita dell'illuminismo (del quale anche Leopardi fu partecipe): esso permise la «magnifica rivoluzione» che aveva formato «in tutta l'Europa come una coscienza unitaria, una internazionale spirituale borghese sensibile in ogni sua parte ai dolori e alle disgrazie comuni e che era la preparazione migliore per la rivolta sanguinosa poi verificatisi nella Francia»⁵⁹. L'onda lunga dell'illuminismo è estendibile alla cultura del proletariato, che deve «sapere come e perché e da chi sia stato preceduto» e deve promuovere la realizzazione integrale della «personalità umana»:

«Se è vero che la storia universale è una catena degli sforzi che l'uomo ha fatto per liberarsi e dai privilegi e dai pregiudizi e dalle idolatrie, non si capisce perché il proletariato, che un altro anello vuol aggiungere a quella catena, non debba sapere come e perché e da chi sia stato preceduto, e quale giovamento possa trarre da questo sapere»⁶⁰.

È questo un riferimento all'illuminismo insieme attento e critico, come lo fu in Leopardi. Anche Gramsci, come Leopardi, prende infatti le distanze da ogni “mitologia” della scienza e della sua immediata funzione sociale. Egli riflette sulla *débâcle* della scienza, e ne condanna – come già Leopardi – la mitologia, senza perdere di vista la sua funzione razionale e positiva:

«È avvenuta la *débâcle* della scienza, o per meglio dire la scienza si è limitata ad assolvere il solo compito che le era concesso; si è perduta la cieca fiducia nelle sue deduzioni ed è quindi tramontato il mito che essa aveva contribuito potentemente a suscitare»⁶¹.

Guardando ai *Quaderni* non si può evitare di ricordare preliminarmente l'affinità tra Gramsci e Leopardi in alcune circostanze di vita. Le occasioni, le circostanze sono determinanti: soltanto la solitudine volontaria o forzata e il distacco dalla società possono consentire di scrivere il *Discorso* e gli appunti zibaldonici come anche i *Quaderni*. Ma le affinità si fermano ai margini, in quanto le riflessioni leopardiane di filosofia sociale trovano la loro radice e il loro orizzonte in una metafisica materialistica della natura, mentre in Gramsci i pensieri dei *Quaderni* sono tutti rischiarati dalla luce di fondo della filosofia politica e sociale.

⁵⁸ *Socialismo e cultura* [Firmato: Alfa Gamma], «Il Grido del Popolo», n. 601, 29 gennaio 1916, in A. Gramsci, *Cronache torinesi 1913-1917*, cit., pp. 101-102.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁰ Un riferimento forte al progetto educativo illuministico si troverà nel *Quaderno* 1, quando Gramsci fa proprio l'invito dell'abate Ferdinando Galiani a temere l'«onesto uomo che s'inganna», «s'inganna circa i mezzi di procurare il bene agli uomini», ovvero in sostanza l'invito a mettere in primo piano l'educazione culturale dei filosofi e dei politici (Q. 1, 120, 112). Nella direzione aperta dall'illuminismo si pone il futuro “ordine nuovo” del socialismo: «I socialisti non devono sostituire ordine ad ordine. Devono instaurare l'ordine in sé. La massima giuridica che essi vogliono realizzare è: *possibilità di attuazione integrale della propria personalità umana concessa a tutti i cittadini*. Con il concretarsi di questa massima cadono tutti i privilegi costituiti», A. Gramsci, *Margini*, «La Città futura», numero unico pubblicato dalla Federazione giovanile socialista piemontese, 11 febbraio 1917, in A. Gramsci, *La Città futura 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi 1982, p. 22.

⁶¹ A. Gramsci, *Margini*, «La Città futura», cit., *La Città futura 1917-1918*, cit., p. 26. Sul motivo della «superstizione scientifica» Gramsci tornerà anche nei *Quaderni*: «Il progresso scientifico ha fatto nascere la credenza e l'aspettazione di un nuovo tipo di Messia, che realizzerà in questa terra il paese di Cuccagna; le forze della natura, senza nessun intervento della fatica umana, ma per opera di meccanismi sempre più perfezionati, daranno alla società in abbondanza tutto il necessario per soddisfare i suoi bisogni e vivere agiatamente»; «In realtà, poiché si aspetta troppo dalla scienza, la si concepisce come una superiore stregoneria, e perciò non si riesce a valutare realisticamente ciò che di concreto la scienza offre» (Q. 11. *Introduzione allo studio della filosofia*. III. *La scienza e le ideologie «scientifiche»*, 39, 1458-1459).

In secondo luogo, la pertinenza del confronto risiede nella questione della possibile convergenza tra la forma in cui Gramsci pone il problema dello stato presente dei costumi degli italiani e i corrispondenti motivi di riflessione in Leopardi. È vero che Gramsci non lascia, come avviene in Leopardi, uno scritto espressamente dedicato allo “stato presente dei costumi degli italiani” e le note relative appuntate nei *Quaderni* sono poco più che «un rapido promemoria»: «Le note contenute in questo quaderno, come negli altri, sono state scritte a penna corrente, per segnare un rapido promemoria» (Q. 11. *Avvertenza*, 1365) (da notare che la stessa espressione “a penna corrente” viene usata da Gramsci per definire i *Quaderni* e da Leopardi per definire lo *Zibaldone*; cfr. Zib 95). Ma è anche vero che Gramsci mira a raccogliere delle *Note sparse e appunti per una storia degli intellettuali italiani*, (come recita il titolo del *Quaderno* 8) con la postilla che «non ha affatto l'intenzione di compilare uno zibaldone farraginoso sugli intellettuali (Q. 8. *Note sparse e appunti per una storia degli intellettuali italiani*, 935) (qui compare in modo “dispregiativo” il termine leopardiano, ma non lo riferirei allo “scartafaccio” di Leopardi).

Se volessimo racchiudere in una breve sintesi il succo di quanto pertiene al problema dello “stato presente dei costumi degli italiani” dovremmo tener conto delle annotazioni relative a *Ideologia e cultura in un'età di crisi*. In una di esse Gramsci vede la crisi politico-sociale del dopoguerra come una «“crisi di autorità” delle vecchie generazioni dirigenti» e pone il l'interrogativo di come «una rottura così grave tra masse popolari e ideologie dominanti come quella che si è verificata nel dopoguerra, può essere “guarita” col puro esercizio della forza che impedisce a nuove ideologie di imporsi» (Q. 3, 34. *Passato e presente*, 311). La risposta è negativa: vi sarà uno stallo di lunga durata, una «depressione fisica» che condurrà «a uno scetticismo diffuso», grazie al quale «il cattolicesimo diventerà ancora di più pretto gesuitismo» (Ibid.). L'analisi non è lontana da quella di Leopardi, che – come si è visto – riconosceva nell'eccessiva “filosofia” dei gruppi dirigenti italiani la tara di una condizione sociale dominata dal cinismo e dall'indifferenza. Anche per Gramsci lo «scetticismo diffuso» diviene un modo di pensare comune in una fase di crisi sociale profonda e irreversibile come quella postbellica, anche se egli, a differenza di Leopardi, apre la sua analisi alla «possibilità [e necessità] di formazione di una nuova cultura» (Q. 3, 34. *Passato e presente*, 312).

In questa prospettiva analitica Gramsci si propone anche di studiare l'ideologia dominante tramite l'organizzazione materiale che la sorregge e che produce un'opinione pubblica: «La parte più ragguardevole e più dinamica di esso [del “fronte” teorico o ideologico] nel quale «è organizzata di fatto la struttura ideologica di una classe dominante»] è la stampa in generale: case editrici (che hanno implicito ed esplicito un programma e si appoggiano a una determinata corrente), giornali politici, riviste di ogni genere, scientifiche, letterarie, filologiche, di divulgazione ecc., periodici vari fino ai bollettini parrocchiali» (Q. 3, 49. *Argomenti di cultura. Materiale ideologico*, 332). Tale analisi misura uno sviluppo delle forze editoriali assente al tempo di Leopardi e che segna la distanza rispetto al carattere embrionale dell'opinione pubblica italiana nel primo Ottocento, segnalato da Leopardi come uno degli elementi caratterizzanti dell'arretratezza culturale italiana. Peraltro Gramsci è ben consapevole di tale arretratezza, riflessa nei limiti della lotta risorgimentale (vista, è noto, come “rivoluzione senza rivoluzione” ossia come “rivoluzione passiva”); Q. 19, 24. *Il problema della direzione politica nella formazione e nello sviluppo della nazione e dello Stato moderno*, 2011). Egli scrive in una nota di *Passato e presente*: «La tradizione italiana perciò presenta diversi filoni: quello della resistenza accanita, quello della lotta, quello dell'accomodantismo e dello spirito di combinazione (che è la tradizione ufficiale)» (Q. 3, 62. *Passato e presente*, 342). L'«accomodantismo» e lo «spirito di combinazione», che trovano nella carenza progettuale e nazionale degli intellettuali italiani la loro ragione di fondo, bene esprimono la tendenza ad adattarsi e a convivere con la relatività delle culture politiche e sociali, già posta in rilievo da Leopardi. Analizzare tale carenza di cultura egemonica nella tradizione italiana conduce Gramsci a rintracciare le radici profondamente cosmopolitiche dei suoi gruppi intellettuali e a riconoscere che «La ricerca della formazione storica degli intellettuali italiani porta così a risalire fino ai tempi dell'Impero romano»:

«C'è dunque una linea unitaria nello sviluppo delle classi intellettuali italiane (operanti nel territorio italiano) ma questa linea di sviluppo è tutt'altro che nazionale: il fatto porta a uno squilibrio interno nella composizione della popolazione che vive in Italia ecc.» (Q. 3, 88, 371).

Lo sviluppo squilibrato delle classi intellettuali italiane viene riconosciuto emblematicamente nel Rinascimento, «fase culminante moderna della “funzione internazionale degli intellettuali italiani”», nella quale la divaricazione tra «coscienza nazionale» e radicamento esterno nelle «correnti nuove di cultura e di vita» ha raggiunto il suo punto più alto, producendo in Italia il soffocamento di una cultura che «è stata dominata e continua ad essere dominata dalla Controriforma» (Q. 3, 144. *Rinascimento*, 401). La cultura retorica e verbale favorita dalla Controriforma non ha soltanto oppresso il libero pensiero rinascimentale, ma ha esteso la pratica della simulazione e della dissimulazione, talché – aggiunge Gramsci con un’osservazione che Leopardi avrebbe condiviso – «Gli italiani in genere sono all’estero ritenuti maestri nell’arte della simulazione e dissimulazione, ecc.» (Q. 6, 19. *Nozioni enciclopediche. Sulla verità ossia sul dire la verità in politica*, 699).

In questo quadro analitico mi paiono indicative alcune annotazioni relative all’opera di Luigi Pirandello, inserite nella rubrica *I nipotini di padre Bresciani*, in quanto si potrebbe riconoscere in esse quella valorizzazione di una visione nuova della letteratura come luogo del dialogo filosofico che avrebbe potuto coinvolgere Leopardi, e le *Operette morali* in particolare. Quando Gramsci sostiene che

«L’importanza di Pirandello mi pare di carattere intellettuale e morale, cioè culturale, più che artistica: egli ha cercato di introdurre nella cultura popolare la “dialettica” della filosofia moderna, in opposizione al modo aristotelico-cattolico di concepire l’“oggettività del reale”» (Q. 6, 26. *I nipotini di padre Bresciani. Pirandello*, 705),

fornisce una indicazione sul valore “filosofico” del teatro di Pirandello, i suoi «dialoghi filosofici», in quanto operazione di smontaggio della ideologia cattolica dei benpensanti, che si attaglierebbe altrettanto bene a quell’opera «filosofica, benché scritta con leggerezza apparente» che furono le *Operette morali* (lettera ad Antonio Fortunato Stella del 6 dicembre [Epist, 1826 II, 1026, 1274]), facendo la tara con la differenza fra teatro e racconto breve (ma le *Operette* hanno anche una dimensione teatrale) e cancellando la piccola critica finale di Gramsci sulla dialettica pirandelliana che «in lui è più sofisticata che dialettica»⁶². Più avanti – nel *Quaderno 14* – Gramsci torna sul teatro pirandelliano, segnalando la sua «coerenza filosofica», «indubbiamente anticattolica» e alternativa al carattere «umanitario» del teatro verista; Gramsci qui sottolinea il carattere popolare della concezione del mondo espressa in tale teatro, «che all’ingrosso può essere identificata con quella soggettivistica», il suo radicamento nella vita e cultura del proprio tempo, a partire dal mondo contadino siciliano (Q. 14, 15. *Il teatro di Pirandello*, 1670-1671). Nel teatro di Pirandello sono messi in scena veri uomini del popolo, «reali, storicamente, regionalmente, popolani siciliani che pensano e operano così proprio perché sono popolani e siciliani», che esprimono un pensiero «“dialettico” e immanentistico» pur rimanendo popolani e trasformandosi in filosofi (Q. 14, 15. *Il teatro di Pirandello*, 1671). E inoltre Pirandello riesce a far convivere sicilianità, italianità ed europeismo divenendo «la coscienza critica di essere nello stesso tempo “siciliano”, “italiano” ed “europeo”»; è questo per Gramsci un grande pregio sul piano culturale, anche se denota una certa «debolezza artistica» (Q. 14, 15. *Il teatro di Pirandello*, 1672). Sappiamo come Pirandello lesse e apprezzò Leopardi e come la sua concezione del mondo, da Gramsci designata come «soggettivistica», produca effetti risolutamente anti-antropocentrici. Una lettura più attenta e partecipe delle *Operette morali*, che non vengono mai menzionate nelle poche note leopardiane di Gramsci, avrebbe potuto condurre a notare in Leopardi – in forma ritengo rafforzata – quella funzione di apertura della cultura popolare alla dialettica della filosofia moderna vista in Pirandello.

La questione della filosofia nel suo rapporto con la storia della cultura occupò intensamente Gramsci che ne scrisse nell’undicesimo *Quaderno* sotto il titolo *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura*. Trascogliendo da queste pagine è possibile ricavare una visione della filosofia che entra in contrasto con l’analisi critica dello “stato presente del costume degli italiani” e può riflettersi nella visione filosofica leopardiana. Innanzitutto è “leopardiana” l’affermazione dell’esistenza di una «filosofia spontanea», contenuta nel linguaggio, «nel senso comune e buon senso» e «nella

⁶² Proprio al carattere teatrale delle *Operette* e alla teatralità nell’opera di Leopardi è stato dedicato il XI Convegno internazionale di Studi Leopardiani: cfr. E. Carini, a cura di, *La Dimensione Teatrale di Giacomo Leopardi*. XI Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati 30 settembre / 1-2 ottobre 2004), Olschki, Firenze 2007.

religione popolare»⁶³. Che tale filosofia spontanea possa essere anche elaborata «consapevolmente e criticamente» in seguito ad un esercizio di filosofia pratica è conseguenza anch'essa riconoscibile nel pensiero leopardiano, come pure lo è l'indicazione, sostanzialmente illuministica, di una filosofia che sia «la critica e il superamento della religione e del senso comune» e la preferenza per una visione sistematica del sapere filosofico⁶⁴. Ma Gramsci si allontana dal modello teoretico leopardiano nel momento in cui valorizza la funzione della filosofia nella consapevolezza storica⁶⁵ e soprattutto quando la intende come motore teorico di una nuova cultura, di un movimento culturale ideologicamente orientato:

«Creare una nuova cultura non significa solo fare individualmente delle scoperte “originali”, significa anche e specialmente diffondere criticamente delle verità già scoperte, “socializzarle” per così dire e pertanto farle diventare base di azioni vitali, elemento di coordinamento e di ordine intellettuale e morale» (Q. 11, 12. I. *Alcuni punti preliminari di riferimento*, 1377-1378).

Un movimento filosofico deve farsi storico e vitale, è tale se «non dimentica mai di rimanere a contatto coi “semplici” e anzi in questo contatto trova la sorgente dei problemi da studiare e risolvere» (Q. 11, 12. I. *Alcuni punti preliminari di riferimento*, 1382). La filosofia dovrà invertire un percorso che pone al centro l'individuo come «individuo limitato alla sua individualità»; dinanzi a tale tendenza che ha risolto l'uomo nell'individuo astratto dai suoi legami sociali e storici, la nuova filosofia vedrà che «l'uomo è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti», aiuterà a «concepire l'uomo come una serie di rapporti attivi (un processo)», intrecciati tra l'individuo, gli altri uomini e la natura (Q. 10, 54. *Introduzione allo studio della filosofia. Che cosa è l'uomo?*, 1345-1346). Il progetto di «una dottrina in cui tutti questi rapporti sono attivi e in movimento» costituisce un elemento di originalità del pensiero gramsciano, anche in rapporto alla tradizione marxista, e parrebbe integrare ed estendere la concezione leopardiana, limitata a una filosofia della natura che ingloba anche la natura umana e che non presenta marcati elementi dinamici e processuali. Tuttavia non mi pare che Gramsci abbia seguito con convinzione tale sua proposta, se non su un piano più propriamente politico, mostrando dei limiti soprattutto nell'analisi del rapporto dell'individuo e della società con la natura, nella quale la visione leopardiana rimane insuperata. Si potrebbe dire – con Timpanaro – che una iniezione di “stratonismo” nel marxismo gramsciano avrebbe consentito a quest'ultimo di rendere globalmente unitaria la sua prospettiva strategica.

La direzione seguita da Gramsci è invece quella della «filosofia della prassi», come «critica del “senso comune”» e «della filosofia degli intellettuali» (Q. 11, 12. I. *Alcuni punti preliminari di riferimento*, 1383), e

⁶³ Per Gramsci la «filosofia spontanea» è contenuta: «1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama “folclore”» (Q. 11, 12. I. *Alcuni punti preliminari di riferimento*, 1375); sullo stesso tema cfr. anche (Q. 10, 17. *Introduzione allo studio della filosofia. Principi e preliminari*, 1255-1256) e (Q. 10, 52. *Introduzione allo studio della filosofia*, 1342-1343), dove scrive anche: «il filosofo specialista si avvicina più gli altri uomini di ciò che avvenga per gli altri specialisti». Sul linguaggio come «cultura e filosofia» Gramsci si era espresso anche in riferimento alla pubblicazione degli *Scritti* di Giovanni Vailati (J.A. Barth e Successori B. Seeber, Leipzig - Firenze 1911) (Q. 10, 44. *Introduzione allo studio della filosofia*, 1330).

⁶⁴ «La filosofia è la critica e il superamento della religione e del senso comune e in tal senso coincide col “buon senso” che si contrappone al senso comune»; «Ciò mostra quanto sia necessario sistemare criticamente e coerentemente le proprie intuizioni del mondo e della vita, fissando con esattezza cosa deve intendersi per “sistema” perché non sia capito nel senso pedantesco e professorale della parola» (Q. 11, 12. I. *Alcuni punti preliminari di riferimento*, 1378 e 1379; l'affermazione che «è preferibile elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente» si trova alla p. 1376). Tale contrapposizione è indicativa di una riflessione di ambito gnoseologico, diffusa al tempo, specie in Francia; al proposito mi permetto di rinviare al mio *Forme di sapere e ipotesi di traduzioni. Materiali per una storia dell'epistemologia francese*, FrancoAngeli, Milano 1984, pp. 206-213.

⁶⁵ Con affermazioni quali: «Nel senso più immediato e aderente, non si può essere filosofi, cioè avere una concezione del mondo criticamente coerente, senza la consapevolezza della sua storicità, della fase di sviluppo da essa rappresentata e del fatto che essa è in contraddizione con altre concezioni o con elementi di altre concezioni» (Q. 11, 12. I. *Alcuni punti preliminari di riferimento*, 1376-1377); cfr. anche (Q. 10, 31. Parte II. *La filosofia di Benedetto Croce*, 31. *Punti di riferimento per un saggio sul Croce*, 1273).

come motore per la «creazione di una cultura integrale» e dialetticamente unitaria «che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell’illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano» (Q. 10, Parte I. *Punti di riferimento per un saggio su B. Croce*, 11, 1233). L’orizzonte possibile di una filosofia della prassi conduce a porre il problema, più politico-sociale che filosofico, «di conservare l’unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato», che comporta l’ammissione (così lontana dalla visione della filosofia di Leopardi, elitaria ed estranea al popolo) che – al livello delle masse – «la filosofia non può essere vissuta che come una fede» e che tale prevalere di un elemento sostanzialmente non razionale implica «una estrema labilità nelle nuove convinzioni delle masse popolari» e la conseguente necessità, propriamente pedagogica e caratterizzante dalla concezione gramsciana, «di lavorare incessantemente per elevare intellettualmente sempre più vasti strati popolari» (Q. 11, 12. I. *Alcuni punti preliminari di riferimento*, 1388, 1390, 1391 e 1392).

Alcuni aspetti di descrizione dei *Caratteri italiani* parallela rispetto al *Discorso* di Leopardi si possono trovare anche nelle due annotazioni così intitolate della rubrica *Passato e presente*. L’attenzione di Gramsci è rivolta all’individualismo del popolo italiano, a quei tratti di arretratezza apolitica e anazionale che un individualismo «del tipo “malavita”» produce in Italia per ragioni storico-sociali legate alla responsabilità del «gruppo dirigente nazionale»:

«Il torto storico della classe dirigente è stato quello di aver impedito sistematicamente che un tal fenomeno [partecipazione di «tutto uno strato nazionale, il più basso economicamente e culturalmente» «ad un fatto storico radicale che investa tutta la vita del popolo»] avvenisse nel periodo del Risorgimento e di aver fatto ragion d’essere della sua continuità storica il mantenimento di una tale situazione cristallizzata, dal Risorgimento in poi» (Q. 6, 162. *Passato e presente. Caratteri italiani*, 815 e 816).

Niente di sostanzialmente diverso rispetto a quanto scriveva Leopardi a proposito del cinismo diffuso e della mancanza di un’aggregazione politica degli italiani. Nella seconda annotazione viene messo a tema da Gramsci un tratto conseguentemente connesso a quello dell’individualismo, quello dell’«apoliticità fondamentale del popolo italiano». Tra gli elementi della «relativa popolarità “politica”» di Gabriele D’Annunzio Gramsci individua infatti, insieme alla «situazione del dopoguerra» e a «questioni sessuali», l’«apoliticità fondamentale del popolo italiano» e «il fatto che non era incarnata nel popolo italiano nessuna tradizione di partito politico di massa» (Q. 9, 141. *Passato e Presente. Caratteri del popolo italiano*, 1201 e 1200). La dimensione sostanzialmente apolitica della fortuna di D’Annunzio è quindi connessa alla mancanza di un’aggregazione culturale e nazionale che potesse contrastare il culto della personalità e l’intelligenza del personaggio (cfr. Q. 9, 141. *Passato e Presente. Caratteri del popolo italiano*, 1202).

Nel medesimo orizzonte sociologico si collocano le *Osservazioni e note critiche su un tentativo di «Saggio popolare di sociologia»*, seconda parte degli *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura*, che si riferiscono a un’opera sociologica di Nikolaj I. Bucharin⁶⁶. In questa nota Gramsci osserva come il senso comune sia pervaso da un materialismo grezzo, basato su un’accettazione acritica della realtà antropomorfa e antropocentrica e mescolato a un elemento religioso a carattere superstizioso. La «filosofia della prassi» dovrà lottare contro il senso comune, che «è ancora rimasto tolemaico, antropomorfo, antropocentrico», per rendere «omogenee ideologicamente» le moltitudini (Q. 11, II. *Osservazioni e note critiche su un tentativo di «Saggio popolare di sociologia»*, 13, 1397-1398). L’attenzione alla sociologia configura anche una riflessione subordinata sulla gravità della possibile estensione della statistica alla sociologia stessa e alla politica che nel leopardista fa riecheggiare le stilette leopardiane contro la statistica⁶⁷.

⁶⁶ *La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste*, Éditions sociales internationales, Paris 1927.

⁶⁷ Gramsci scrive al proposito: «D’altronde l’estensione della legge statistica alla scienza e all’arte politica può avere conseguenze molto gravi in quanto si assume per costruire prospettive e programmi d’azione; se nelle scienze naturali la legge può solo determinare spropositi e strafalcioni, che potranno essere facilmente corretti da nuove ricerche e in ogni modo rendono solo ridicolo il singolo scienziato che ne ha fatto uso, nella scienza e nell’arte politica può avere come risultato delle vere catastrofi, i cui danni “sociali” non potranno mai essere risarciti. Infatti nella politica l’assunzione della legge statistica come legge essenziale, fatalmente operante, non è solo un errore scientifico, ma diventa errore

Due ultimi cenni ad affinità tematiche e interpretative sul piano etico e sociale. È ben nota l'attenzione di Gramsci al machiavellismo come stravolgimento nefasto del pensiero di Machiavelli; il machiavellismo consiste in una «arbitraria estensione o confusione tra la “morale” politica e la “morale” privata, cioè tra la politica e l'etica» (Q. 6, 79. *Riviste tipo*, 749). La commistione fra critica politica e intervento nella sfera morale individuale viene rimarcata da Gramsci come «prova di elementarità del senso politico», «legato alla miseria generale» (Q. 6, 131. *Passato e presente. Caratteri*, 797). La denuncia di tale confusione fra etica e politica era stata oggetto dell'attenzione di Leopardi, che aveva dedicato una polizzina delle sue riflessioni zibaldoniche al *Machiavellismo di società* (TPP II 973).

Un ultimo modello di affinità mi pare si possa rintracciare nella misura con la quale Gramsci vaglia il rapporto tra sapere, comprendere e sentire al livello del popolo e dell'intellettuale. Per Gramsci va riscoperta una «connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione» che conduca al «blocco storico», al nesso organico «tra dirigenti e diretti». Perché ciò si realizzi è necessaria un'equilibrata connessione: «Passaggio dal sapere al comprendere, al sentire, e viceversa, dal sentire al comprendere, al sapere. L'elemento popolare “sente”, ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale “sa”, ma non sempre comprende e specialmente “sente”»⁶⁸. Anche Leopardi aveva individuato il nesso inscindibile tra sentimento e ragione, tra conoscenza e passione, ma lo leggeva tutto all'interno della superiore visione del “genio”, ben lungi dalla concezione di un intellettuale organico al popolo-nazione. Se si passa ora alla sottolineatura delle divergenze una divaricazione netta riguarda proprio la funzione di massa dell'intellettuale e il suo collegamento organico con il popolo. Per il Gramsci della maturità la funzione dell'intellettuale deve essere organica e pratica, deve promuovere la coscienza delle masse: «Bisogna dunque distinguere tra ideologie storicamente organiche, che sono cioè necessarie a una certa struttura, e ideologie arbitrarie, razionalistiche, “volute”» (Q. 7. *Ideologie*, 19, 868-869). Più in generale, le filosofie hanno un valore storico quando determinano effetti riconoscibili nella società della quale sono espressione:

«Se è vero che ogni filosofia è l'espressione di una società, dovrebbe reagire sulla società, determinare certi effetti, positivi e negativi; la misura in cui appunto reagisce è la misura della sua portata storica, del suo non essere “elucubrazione” individuale, ma “fatto storico”» (Q. 7, 45. *Quando si può dire che una filosofia ha un'importanza storica?*, 894).

Particolarmente emblematico appare il caso di Piero Gobetti, la cui funzione intellettuale viene individuata – nel saggio *Alcuni temi della questione meridionale* pubblicato su «Lo Stato operaio» del gennaio 1930 – proprio nell'attenzione al collegamento tra intellettuali e masse. Se l'ideologia gobettiana presenta un vizio d'origine nel liberalismo, il modo con il quale Gobetti la praticò indica il suo valore tendenzialmente organico, affine all'ideologia socialista:

«Questa concezione di solito porta negli intellettuali che la condividono alla pura contemplazione e registrazione dei meriti e dei demeriti, a una posizione odiosa e melensa di arbitri tra le contese, di assegnatori dei premi e delle punizioni. Praticamente Gobetti sfuggì a questo destino. Egli si rivelò un organizzatore della cultura di straordinario valore ed ebbe in questo ultimo periodo una funzione che non deve essere né trascurata né sottovalutata dagli operai. Egli scavò una trincea oltre la quale non arretrarono quei gruppi di intellettuali più onesti e sinceri che nel 1919-20-21 sentirono che il proletariato come classe dirigente sarebbe stato superiore alla borghesia.»⁶⁹

pratico in atto; essa inoltre favorisce la pigrizia mentale e la superficialità programmatica» (Q. 11, II. *Osservazioni e note critiche su un tentativo di «Saggio popolare di sociologia»*, 25. *Riduzione della filosofia della praxis a una sociologia*, 1429-1430).

⁶⁸ E aggiunge: «Se il rapporto tra intellettuali e popolo-nazione, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati, è dato da una adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), solo allora il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita d'insieme che sola è la forza sociale, si crea il “blocco storico”» (Q. 11. *Introduzione allo studio della filosofia*, VI. *Appunti miscellanei*, 67, 1505-1506).

⁶⁹ Il titolo autografo del manoscritto (redatto nell'ottobre 1926) era, come è noto, *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*; poco prima Gramsci aveva scritto

È superfluo aggiungere che mentre la concezione di Gobetti è ascritta all’ideologia organica quella di Leopardi sarebbe stato inserita tra le ideologie arbitrarie e razionalistiche. Ne consegue una dichiarazione negativa nei riguardi del pessimismo ideologico che si condensa nella ben nota formula gramsciana «Pessimismo dell’intelligenza, ottimismo della volontà»; nonostante la negatività della condizione sociale e storica dell’umanità Gramsci sbandiera l’entusiasmo «che accompagna la volontà intelligente, l’operosità intelligente», propende per un ottimismo volontaristico che assume una diretta connotazione pratica (Q. 9, 130. *Passato e presente*, 1192).

Un altro netto punto di distacco riguarda la questione del materialismo. Si tratta della nota polemica marxista contro il materialismo volgare che Gramsci riformula ampiamente e originalmente e della quale mi limito a fornire due esemplificazioni. In una nota della seconda serie *Appunti di filosofia* dedicati a *Materialismo e idealismo*, muovendo dal materialismo di Ludwig Feuerbach Gramsci pone il problema della natura umana e critica la posizione delle filosofie naturalistiche che vedono nella natura umana un punto di partenza, un presupposto metafisico. La natura umana va marxianamente risolta nel «complesso dei rapporti sociali» e «non può trovarsi in nessun uomo particolare ma in tutta la storia del genere umano» (Q. 7. *Appunti di filosofia* II. *Materialismo e idealismo*, 35. *Materialismo e materialismo storico*, 885). In un secondo passo la critica della metafisica assoluta della materia viene inserita nel quadro della ricordata polemica con il *Manuel populaire de sociologie marxiste* di Bucharin che confonde la «filosofia della prassi» «col materialismo volgare, con la metafisica della “materia” che non può non essere eterna e assoluta» (Q. 11, 62. *Storicità della filosofia della prassi*, 1489).

4. Tensione etico-politica e stile

Volendo trarre una rapida conclusione dalla ricerca qui proposta, ricorderei innanzitutto le “somiglianze di famiglia” che accomunano Leopardi e Gramsci nell’analisi e nella critica sociale. Entrambi hanno sviluppato un pensiero che permane senza equivoci alternativo e antagonistico, nonostante la distanza nelle risposte, divergenti nell’indicazione dei criteri di priorità dell’antagonismo critico. Entrambi hanno intrecciato un rapporto con il paradigma prometeico della modernità: Gramsci in direzione di una prassi politica che incidesse radicalmente nel mondo umano e naturale tramite l’emancipazione culturale e sociale delle masse; Leopardi con un titanismo solitario arricchito dalla morale epittetea che sfidasse l’umanità a ricercare una «social catena» contro il «potere ascoso» della natura.

In realtà, l’indagine sul rapporto tra Gramsci e Leopardi costringe a pensare in profondità la questione dell’autonomia degli intellettuali e dello svolgimento dei processi culturali in una società moderna, da un lato lungo una direttrice di stampo politico, dall’altro in direzione etica ed estetica. E oggi anche la ricerca gramsciana viene letta su quel piano etico ed estetico riservato finora a Leopardi⁷⁰. Ma ritengo che il parallelismo vada mantenuto, che una lettura puramente estetica di Gramsci condurrebbe a un vicolo cieco. La vicenda delle interpretazioni del pensiero di Gramsci e di Leopardi ha già condotto a due vicoli ciechi: quello che negli anni ’70 è stato prodotto dal tentativo di iscrivere Leopardi nella tradizione rivoluzionaria e marxista, quello che oggi risulta dallo sforzo di iscrivere Gramsci nella tradizione riformista. Conoscere e apprezzare il pensiero di Leopardi e di Gramsci comporta il riconoscimento di uno svolgimento parallelo.

Da un lato è importante riaffermare – con Gramsci – se non il primato della politica, almeno uno spazio alto per il pensiero politico, oltre la pratica spicciola e mortificante. Non può più essere riproposta l’esclusione leopardiana della politica in nome di un’etica e di un’estetica titaniche e solitarie, ma neppure può aver corso una riduzione della cultura e della lotta politica di Gramsci all’orizzonte

«Essi [«modi di vedere e di pensare tradizionali»] furono l’origine e l’impulso per una concezione che non vogliamo discutere e approfondire, una concezione che in gran parte si riattacca al sindacalismo e al modo di pensare dei sindacalisti intellettuali: i principi del liberalismo vengono in essa proiettati dall’ordine dei fenomeni individuali a quello dei fenomeni di massa. Le qualità di eccellenza e di prestigio nella vita degli individui vengono trasportate nelle classi, concepite quasi come individualità collettive», A. Gramsci, *La questione meridionale*, Editori Riuniti, Roma, pp. 41 e 40 (per la citazione nel testo).

⁷⁰ Emblematico in tale direzione il già ricordato volume *Solitudine di Gramsci*, dove Anglani sostiene: «Sono convinto che una lettura ‘etico-estetica’ non solo non sia secondaria rispetto a quella teorico-politica ma sia la più idonea per intendere davvero le ragioni che fanno di Gramsci un ‘classico’», B. Anglani, *Solitudine di Gramsci*, cit., p. 5.

etico ed estetico, che lo rende sì un classico, ma ne depotenzia proprio l'obiettivo fondamentale del suo progetto, quello di trasformare radicalmente la società. Leopardi cercava la felicità per il singolo uomo ed è costretto ad ammettere la sconfitta dinanzi all'irreversibile dinamica della natura, Gramsci cerca il miglioramento delle condizioni di vita collettive ed è costretto ad ammettere la sconfitta dinanzi al trionfo del capitalismo nella sua forma più brutale, fascista e imperialista. Entrambi testimoni di una sconfitta, entrambi suscitano ammirazione e aspettative. I classici, anche se portatori di sconfitte progettuali, non perdono mai il fascino nella vitalità del loro pensiero, che si apre sempre a possibilità future di ripresa, anche pratica. Entrambi, soprattutto, profilano uno stile alto e originale e «de style est l'homme même» [Zib 4270, 2 aprile 1827], come scrive Leopardi richiamando Georges-Louis Leclerc conte di Buffon – uno stile nel quale l'ironia e più marcatamente il sarcasmo appaiono come tratti costitutivi del discorso etico-politico.

Su questo punto si potrebbe aprire un lungo inciso su ironia e sarcasmo nei due pensatori, che qui schematizzo. Se da un lato è inutile ribadire il ruolo dell'ironia e del sarcasmo nell'opera leopardiana, con modulazioni già riconosciute nel *Discorso*, ma presenti nei *Canti* (si pensi alla *Palinodia al marchese Gino Capponi*) e costitutive delle *Operette* e dei *Paralipomeni*, dall'altro è stato ampiamente valorizzato il ruolo del sarcasmo nei *Quaderni*, a partire dalla stessa distinzione gramsciana tra ironia e sarcasmo. L'ironia è propria degli intellettuali “tradizionali” – «“Ironia” può essere giusto per l'atteggiamento di intellettuali singoli, individuali, cioè senza responsabilità immediata sia pure nella costruzione di un mondo culturale o per indicare il distacco dell'artista dal contenuto sentimentale della sua creazione (che può “sentire” ma non “condividere”, o può condividere ma in forma intellettualmente più raffinata)» –, equivale a «una forma di distacco piuttosto connessa allo scetticismo più o meno dilettantesco, dovuto a disillusione, a stanchezza, a “superomimismo”». «Invece – aggiunge subito dopo Gramsci – nel caso dell'azione storico-politica l'elemento stilistico adeguato, l'atteggiamento caratteristico del distacco-comprensione, è il “sarcasmo” e ancora in una forma determinata, il “sarcasmo appassionato”» (Q. 26, 5. «*Contraddizioni dello storicismo ed espressioni letterarie di esse (ironia, sarcasmo)*», 2299-2300). Fatte proprie le categorie gramsciane, l'ironia potrebbe essere riferita a Leopardi (ma si tratterebbe di una scelta di parte che scontenterebbe molti leopardisti) e il «sarcasmo appassionato» allo stesso Gramsci⁷¹.

⁷¹ Su ironia e sarcasmo in Leopardi cfr. L. Cellerino, *L'ironia delle Operette morali*, in Ead., *Sentieri per capre. Percorsi e scorciatoie della prosa d'invenzione morale*, Japarde, L'Aquila 1992, pp. 63-134, e le osservazioni di Monserrati sul Leopardi giornalista dello «Spettatore», che ricorda come «Nel caso del *Preambolo* allo “Spettatore”, il meccanismo della satira non è rivolto esclusivamente verso il mondo, ma si concentra anche sul tentativo un po' ‘avventato’ di questa compagnia di “amici” [coloro che con Leopardi collaborano al tentativo di edizione del giornale]: perciò, in alcuni punti, mi sembra più opportuno parlare di procedimento autoironico, piuttosto che di ironia vera e propria», e aggiunge che: «Leopardi è consapevole che nella società del suo tempo solo pochi sono in grado di cogliere il significato tragico del suo sorriso, infatti, leggendo “questo preambolo”, soltanto “qualche lettore” potrà accorgersi che dietro questo “riso” si nasconde “una sorta di pianto”. Nondimeno è a questi pochi che si rivolge, confidando di poter trasmettere loro quell'ironia che sfugge alle convenzioni, che non distoglie lo sguardo dai risvolti dolorosi e insieme dilettevoli delle cose», M. Monserrati, *Le «cognizioni inutili». Saggio su «Lo Spettatore fiorentino» di Giacomo Leopardi*, cit., pp.48 e 56. Per un quadro generale sul comico in Leopardi Aa. Vv., *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia*. Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 18-22 settembre 1995), Olschki, Firenze 1998. Sul sarcasmo in Gramsci come espressione di una teoria etico-politica cfr. A. Cassani, *La teoria del sarcasmo nei «Quaderni del carcere»*, «Critica Marxista», XXIX, 1991, 2, pp. 61-83, che sostiene che «L'ironia diventa allora la forma con cui si esprimono una distonia, una diversità, ma anche la consapevolezza di una superiorità» (p. 71) e aggiunge: «Ebbene se la filosofia della praxis è la “teoria” delle “contraddizioni esistenti nella storia e nella società”, il sarcasmo è “l'espressione” che tali contraddizioni “mette in rilievo” e solo il nesso che venga a crearsi fra quegli strumenti teorici e questi strumenti espressivi si appresta a divenire il grimaldello in grado di scardinare il “blocco” dominante a riaprire il confronto egemonico» (p. 78). Cassani conclude pervenendo a intendere il sarcasmo in Gramsci come importante momento dell'azione politico-culturale: «Quel che comunque va sottolineato, ancora una volta in conclusione, è il rilievo che il sarcasmo assume nel pensiero e nel linguaggio gramsciano. “Teoria” del sarcasmo e sarcasmo “applicato” si presentano nei *Quaderni* come due importanti momenti dell'azione politico-culturale; momenti che si richiamano e si definiscono a vicenda, da una parte la teoria donando tratti di identità storico-formale all'atteggiamento e all'espressione sarcastica, dall'altro le realizzazioni linguistiche del sarcasmo “appassionato” vivificando e arricchendo di volta in volta il tracciato teorico. / Nella desolata dilatazione del dramma umano il sarcasmo diviene la voce lacerante e beffarda con cui si lancia il segnale di una orgogliosa resistenza» (p. 83).

In definitiva, lo stile del pensare leopardiano risulta procedere in parallelo rispetto a quello gramsciano; due stili che non si incontrano, anche se non mancano di precise corrispondenze biunivoche. C'è un pensiero dello *Zibaldone* che bene descrive tale parallelismo di scelte di pensiero, distinguendo fra il metafisico e il filosofo di società:

«Ad ogni filosofo, ma più di tutto al metafisico è bisogno la solitudine. L'uomo speculativo e riflessivo, vivendo attualmente, o anche solendo vivere nel mondo, si gitta naturalmente a considerare e speculare sopra gli uomini nei loro rapporti scambievoli, e sopra se stesso nei suoi rapporti cogli uomini. Questo è il soggetto che lo interessa sopra ogni altro, e dal quale non sa staccare le sue riflessioni. Così egli viene naturalmente ad avere un campo molto ristretto, e viste in sostanza molto limitate, perché alla fine che cosa è tutto il genere umano (considerato solo nei suoi rapporti con se stesso) appetto alla natura, e nella universalità delle cose? Quegli al contrario che ha l'abito della solitudine, pochissimo s'interessa, pochissimo è mosso a curiosità dei rapporti degli uomini tra loro, e di se uomini; ciò gli pare naturalmente un soggetto e piccolo e frivolo. Al contrario moltissimo l'interessano i suoi rapporti col resto della natura, i quali tengono per lui il primo luogo, come per chi vive nel mondo i più interessanti e quasi soli interessanti rapporti sono quelli cogli uomini; l'interessa la speculazione e cognizion di se stesso come se stesso; degli uomini come parte dell'universo; della natura, del mondo, dell'esistenza, cose per lui (ed effettivamente) ben più gravi che i profondi soggetti relativi alla società. E in somma si può dire che il filosofo e l'uomo riflessivo coll'abito della vita sociale non può quasi a meno di non essere un filosofo di società (o psicologo, o politico ec.) coll'abito della solitudine riesce necessariamente un metafisico. E se da prima egli era filosofo di società, da poi, contratto l'abito della solitudine, a lungo andare egli si volge insensibilmente alla metafisica e finalm. ne fa il principale oggetto dei suoi pensieri e il più favorito e grato» (Zib 2692, 12 maggio 1825).

Tutti noi riconosciamo e amiamo in Leopardi il metafisico solitario che si fa filosofo naturale e in Gramsci è il «filosofo di società» che si fa politico.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.