



HAL
open science

La ginestra leopardiana. Lineamenti per un'ontologia eticopoetica

Saverio Ansaldi

► **To cite this version:**

Saverio Ansaldi. La ginestra leopardiana. Lineamenti per un'ontologia eticopoetica. *Etica & Politica*, 2018, XX (1), pp.43-52. hal-02500027

HAL Id: hal-02500027

<https://hal.univ-reims.fr/hal-02500027v1>

Submitted on 9 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA GINESTRA LEOPARDIANA. LINEAMENTI PER UN'ONTOLOGIA ETICO-POETICA DEL TEMPO

SAVERIO ANSALDI

*Università di Reims
Champagne-Ardenne
saverio.ansaldi@univ-reims.fr*

ABSTRACT

In this article I explore the main themes of Antonio Negri's interpretation of Giacomo Leopardi's work, published in his essay *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi* (1987). Negri's reading focusses on the notions of imagination, illusion, second nature, power, so as to sketch the portrait of Leopardi as a philosopher and a politician. In this sense, poetry becomes an ethics to build the future, a materialistic praxis through which the construction of common forms of life, within history and nature, becomes possible.

KEYWORDS

Nature, history, imagination, poetry, philosophy, time, future, power, infinity, finite, ethics, illusion

Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi, pubblicato nel 1987, è il libro che fa seguito al saggio sulla filosofia spinoziana e alla sua «anomalia selvaggia», uscito nel 1981¹. Se quest'ultimo è un testo di combattimento, profondamente inserito nel contesto delle lotte politiche italiane della fine degli anni settanta, scritto in condizioni di detenzione, il saggio su Leopardi è un'opera di ampio respiro europeo, che si propone quindi superare la nozione stessa di «esilio» per aprirsi ad una dimensione, teorica e pratica, in grado di oltrepassare ogni confine nazionale. Ed è anche un'opera che si propone di riprendere, con lucida determinazione, la trama complessa della trasformazione politica intrapresa dai movimenti nei decenni precedenti, ribaltando così ogni ipotesi di «sconfitta» politica.

¹ Negri, A. (1987), *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano: Sugarco Edizioni; Negri, A. (1981), *L'Anomalia selvaggia. Saggio su potenza e potere in Baruch Spinoza*, Milano: Feltrinelli.

Leopardi diventa in tal senso il paradigma di un pensare e di un agire che non cede in nulla alle passioni tristi, ma che si propone al contrario di costruire, nell'Europa, forme di resistenza sempre nuove, contro il tempo della catastrofe imposto da quelli che, nella storia di adesso, cercano di dominare le nostre vite.

Scritto a Parigi, *Lenta Ginestra* si propone prima di tutto di «sprovincializzare» Leopardi. Il punto di partenza è chiarissimo e saldamente mantenuto: «nella figura di Leopardi [...] il risorgimento italiano si pone al livello della metafisica europea»². A partire del XVI secolo l'Italia diventa infatti un'espressione geografica sullo scacchiere politico europeo. Un paese senza storia e senza tempo.

Il pensiero e la poesia di Leopardi, scrive Negri, ci fanno immediatamente vivere una dimensione diversa, ci restituiscono il tempo – il tempo metafisico della poesia e il tempo dell'alternativa politica; ci fanno respirare un fondo fluente di immaginazione, di trasgressione, di risorgimento. La memoria della catastrofe è qui assunta come tema centrale sia sul lungo periodo del ricordo della crisi rinascimentale, sia sulla più breve esperienza della sconfitta dei Lumi, del giacobinismo, della rivoluzione. Affrontare questi nodi storici e portarli al livello della sensibilità europea del secolo, concludere in questa sensibilità il processo di ricomposizione della memoria storica e la sua liberazione verso un orizzonte universale, è quanto Leopardi fa³.

Come fa il suo contemporaneo Hölderlin e come farà in seguito Rimbaud, Leopardi è quindi pienamente immerso nella «libera sensibilità temporale del moderno». È solo da qui che può veramente iniziare quella che Negri definisce la «critica del futuro», perché «il tempo va assunto nella filosofia come tempo criticato»⁴. Qui si innesta la forza critica del Leopardi europeo di Negri, che si apre ad una dimensione costitutiva e costituente che non si appiattisce sulla ripetizione del tempo della restaurazione, ma cerca, con materialistica determinazione, la forma e il contenuto di un nuovo futuro di libertà. Questo Leopardi non può che essere che la sintesi dinamica di tre filoni che definiscono la specificità del suo materialismo. In primo luogo, la filosofia dei Lumi, francesi in particolare. Montesquieu, Condorcet, Diderot, Condillac, La Mettrie e Rousseau sono gli interlocutori quotidiani di Leopardi, le voci con le quali si confronta per tutta la sua vita, e non solo nelle dense pagine dello *Zibaldone*. Il rapporto che Leopardi stabilisce con la filosofia dei Lumi è «multipolare» e frastagliato: da un lato, c'è la ripresa di una concezione materialistica della natura e delle sue forze; dall'altra, egli sviluppa una critica dell'astratta ragione, figura contraria alla vita e alle sue passioni.

In secondo luogo, ritroviamo in Leopardi «quella tradizione filosofica e poetica rinascimentale che vede l'uomo costruire la storia e la storia, nel bene e nel male,

² Negri, A. (1987), *Lenta Ginestra*, cit., p. 8.

³ Ibidem.

⁴ Ivi, p. 10.

resa significativa dall'azione umana»⁵. Soffermiamoci su questo punto, decisivo. La tradizione dell'umanesimo rinascimentale infatti si incontra e si scontra in Leopardi con il materialismo dei Lumi, aprendo una scansione antagonista fra le due dimensioni, che Negri chiama quella della vita e quella della conoscenza. Qui si apre di fatto il confronto con Hegel, sul quale Negri costruisce buona parte della sua lettura leopardiana. L'opposizione che si attua in Leopardi fra vita e conoscenza non dà luogo ad alcuna cesura dialettica, soprattutto temporale, come in Hegel. Non c'è mai una contraddizione superata e risolta in un processo di integrazione dei contrari, in un assoluto che assorbe, nella sua infinità, il tempo della storia, con le sue passioni, i suoi desideri e le sue sconfitte. L'infinito di Leopardi è invece tempo sempre aperto alle determinazioni dell'esperienza e alla potenza dell'immaginazione che la costituisce dal di dentro. Il senso profondo del materialismo leopardiano è proprio questo: il suo scontrarsi con una dialettica, come quella hegeliana, che vuole «chiudere» con le faglie e con gli strappi del reale, per imporre alla fine la sua «conclusione» ad ogni processo di critica e di costruzione del tempo. Questo materialismo è invece quello della poesia leopardiana.

La poesia – scrive Negri – si pone allo stesso livello del pensiero riflesso. Fa corpo con esso perché solo la poesia può spostare in avanti la conoscenza dell'essere e organizzare, con vigore estremo, questo seguito di materialistiche rotture. La poesia è la forma nella quale il materialismo esalta la dimensione critica che lo costituisce⁶.

Si innesta qui la terza ed ultima qualificazione del materialismo leopardiano, quella che Negri chiama la sua «attualità». In che cosa consiste esattamente? «È il cammino che lo porta, attraverso l'universo sensistico, dalla critica della natura all'elaborazione del concetto di 'seconda natura'»⁷. Quest'ultimo aspetto è essenziale, poiché ci permette di mettere in luce uno dei punti chiave del saggio di Negri. La «seconda natura» definisce in Leopardi la capacità propria alla natura umana di diventare altro da sé e di produrre «vita» nel mondo. Questa vita è quella della parola, delle istituzioni e dei costumi, è «forma» che crea nuove metamorfosi del fare e del dire, in un processo che ad ogni passo distrugge ogni possibile fissità, è vero «progresso» dell'umana potenza.

Ora – sottolinea Negri – Leopardi vive e descrive questo passaggio – dalla natura alla «seconda natura» – come passaggio dal significato al senso, dalle cose

5 Ivi, p. 11.

6 Ivi, p. 13.

7 Ivi, p. 14.

alle parole, e comprende come questo passaggio sia un passaggio che investe interamente l'essere, lo riqualifica e lo determina [...] Qui la poesia costruisce un mondo⁸.

E questo «mondo» si configura a sua volta come quello di una doppia «attualità» politica. Perché da un lato Leopardi descrive nella sua poesia e nella sua prosa il farsi artificioso capitalistico di questa forma di vita nelle diverse strutture del suo dominio, la «sussunzione della società al capitale», il suo volto tragico, la presa d'atto delle difficoltà che si frappongono alle lotte necessarie per trascenderlo; ma dall'altro, Leopardi sviluppa già la critica immanente di questa «seconda natura» e delle sue tante alienazioni. Egli determina una nuova proposta (poetica, filosofica e politica) proprio nel più fitto delle concrete forme di vita del mondo artificiale: adesso c'è l'etica, che costituisce una nuova ontologia, contro ogni metafisica artificiale e contro ogni violenza della dominazione capitalista;

la poetica infatti, rompendo la superficialità dell'essere, progetta una vera e propria costituzione umana del mondo [...] Leopardi disloca il reale fino ad un orizzonte sul quale il mondo è costruito. È il rapporto fra il lento movimento ontologico dell'essere e la potenza dell'ispirazione poetica, dell'atto della rottura e di costituzione, che diventa quindi centrale. Questo rapporto è il fondamento. Un fondamento completamente aperto e tragico, precario e costitutivo, eppure definito dalla speranza⁹.

La parola di Leopardi è dunque «evento critico» che si fa «attualità antagonista», nel tempo pieno e denso della «seconda natura», che si configura come profondo desiderio di «vita nuova» – progetto mai concluso di solidarietà dinamica e collettiva.

Sono questi i tre cardini che scandiscono l'intera interpretazione leopardiana di Negri. Ne segnaliamo qui gli snodi più significativi. Il primo passaggio non può essere che quello del rapporto fra la memoria e il tempo, che fin dalla prima grande canzone leopardiana, *All'Italia*, del settembre 1818, scandisce il ritmo formale e il progetto etico della poetica leopardiana. Vediamo perché. Al di là in effetti di una presa d'atto concreta della «catastrofe della memoria» realizzatasi nelle vicende della Restaurazione e del blocco reazionario di ogni trasformazione rivoluzionaria sulla spinta dell'89 francese, Leopardi non rinuncia, nel fondo, a tracciare e a riannodare i fili di un nuovo strappo del tempo storico. L'appiattimento della memoria restaurata non spegne l'urgenza delle passioni, la sconfitta degli oppressi è temporanea e

⁸ Ibidem.

⁹ Ivi, p. 17.

risolvibile in un nuovo inizio, vero, che la poesia può non solo cantare ma di cui essa può anche farsi carico, nella pratica. In tal senso la poesia determina e «fa tempo», «tempo ontologico, e cioè dimensione dinamica e trasformativa dell'essere – dell'essere intero. Il tempo storico della memoria è immediatamente tempo ontologico»¹⁰.

È nel determinarsi di questo tempo ontologico che la poesia di Leopardi si fa pratica, aprendosi ad un «tempo problematizzato», che fa di lui un poeta (e un filosofo) totalmente europeo, poiché il problema del tempo ontologico leopardiano è lo stesso con cui si stanno confrontando, negli stessi anni in Germania, Hölderlin, Hegel, Schelling, Fichte e Novalis. Come per loro, anche per Leopardi, «l'ontologia del tempo è immediatamente etica», perché «il tempo nel quale siamo immersi, è il tempo del fare», perché «la potenzialità del tempo è l'orizzonte innovativo del fare»¹¹. Dimensione tutta «civile» quindi, del farsi poetico leopardiano, che non si risolve tuttavia, come in Hegel o in Schelling, in totalità del processo dialettico, ma che diventa, come in Hölderlin, «bisogno di azione» e «ipotesi di trasformazione», inglobando nella sua dinamica anche il tempo fisico, con la sua stringente materialità. Il «problema» leopardiano del tempo diventa allora pienamente strutturale, perché è onnicomprensivo ed aperto, è forza che lotta contro le scorie velenose della storia presente e dei suoi abbietti cascami. Per questo «l'esperienza del tempo storico non regge quella del tempo ontologico»¹².

La scrittura di Negri incontra qui il grande idillio de 1819, *L'Infinito*. L'argomentazione si fa allora serrata e stringente, perché quello che è in gioco nell'idillio è la determinazione del rapporto fra il tempo, finito, che costruisce pratica e quello, infinito, metafisico, che la sussume. Determinazione drammatica, che esacerba la tensione fino al limite della rottura, alla possibile sconfitta della poesia e della sua etica del fare. Ma Leopardi, ci ricorda Negri, alla fine la risolve, «poiché etica non è appunto discriminazione, e gerarchia dell'essere, è bensì costituzione, esserci dentro, all'essere, come attori della sua creazione continua. L'infinito non è una prospettiva di possesso, di dominio, ma un cammino conoscitivo. Il finito è fondante, l'infinito è un'apertura – etica»¹³. Come potrebbe mai d'altro canto un astratto orizzonte metafisico impadronirsi della passione del fare e del conoscere? Come farebbe un assoluto solo pensato a chiudere lo spazio delle concrete relazioni della vita, con i suoi movimenti e i suoi scarti, le sue invenzioni e i suoi bisogni? Non c'è quindi arresto del tempo strutturale ed ontologico nell'*Infinito* del 1819, ci sono invece le linee etiche che attraversano le passioni del mondo e ne costruiscono ad ogni passo il denso significato politico e civile.

10 Ivi, p. 26.

11 Ivi, p. 28.

12 Ivi, p. 32.

13 Ivi, p. 47.

Qui la domanda sorge spontanea: abbiamo allora a che fare con un Leopardi «progressista»? Con quel Leopardi che Luporini e Binni sono riusciti a strappare a Schopenhauer, al quale Croce l'aveva volutamente incatenato? Su questo punto la risposta di Negri è senza ambiguità:

Leopardi non è progressista perché il suo pensiero, antidialettico, fa reagire la storia solo su stessa. È un atteggiamento catastrofico, quello leopardiano, impiantato su un materialismo solido, costruttivo, ma non lineare né progressivo. È la catastrofe della memoria e del tempo storico, il momento fondamentale nel quale si colloca il pensiero di Leopardi e partire dal quale alcuni motivi essenziali si formano [...] La catastrofe è contro la reazione. Non può tuttavia essere progressista, perché non v'è un tempo pensato che regga il reale – v'è solo l'insorgenza umana, del finito, che rompe ed innova la realtà¹⁴.

È su questa linea che si apre il confronto con la lettura di Luporini, in particolar modo sull'interpretazione dello *Zibaldone*. Al Leopardi «moralista» di Luporini, Negri oppone il Leopardi etico-politico che costruisce senza sosta nuove trame di senso a partire dal presupposto, sempre mantenuto saldo, «che la vita è una forza attiva»¹⁵. Se per Luporini il «progressismo» e il «moralismo» di Leopardi sono il frutto della sua disillusione rispetto alle attese fallite della Rivoluzione francese¹⁶, per Negri invece la filosofia (etica e politica) di Leopardi vive sempre dentro il reale, continuando a progettarlo per stravolgerlo e reinventarlo, proprio grazie alla forza delle illusioni – dell'immaginazione produttiva che ad ogni passo costruisce il «senso vero» del mondo¹⁷.

Riper corriamo allora i capisaldi delle analisi che si dipanano sul filo delle pagine dello *Zibaldone*. «La ragione stessa», ribadisce Negri, «è senso che si sviluppa e si articola nella realtà. Questa corrispondenza del senso e della ragione è illusione vera. Il senso è costitutivo della realtà – della sola, foss'anche illusoria, tragica realtà che viviamo»¹⁸. Più Montesquieu quindi che Rousseau, perché il materialismo sensistico del primo permette a Leopardi di innervare l'orizzonte materiale del senso con la linea sempre aperta dell'immaginazione, contro la cattiva illusione dialettica del secondo, che spesso cede alla trascendenza di una volontà generale che tende ad annullare l'attività dirompente del finito. Illusioni vere contro illusioni false, dunque. Al di là di Rousseau, in ogni caso, Leopardi ricerca sempre una «scienza del reale»

¹⁴ Ivi, p. 62-63.

¹⁵ Ivi, p. 66. Cfr. Luporini, C. [1980 (1987)], *Leopardi Progressivo*, Roma: Editori Riuniti, p. 4: «La 'filosofia' di Leopardi si risolve tutta, o pressoché tutta, su questo terreno: egli fu un grande 'moralista'».

¹⁶ Ivi, p. 53.

¹⁷ Negri, A. (1987), *Lenta Ginestra*, cit., p. 71.

¹⁸ Ivi, p. 73.

che sia posteriore all'«esistenza», che sia capace di produrre la «trama della vita». Punto cruciale, questo, di grande tensione teorica. Perché è su di esso che Leopardi ritorna a più riprese, nello *Zibaldone* ma anche nelle *Operette morali*. Se si tratta di costruire vita al di là della pura esistenza naturale, se questo processo è quello che comunque determina l'umana civiltà – la «seconda natura» – esso induce però anche infelicità, assuefazione, blocco delle possibilità e delle aperture di senso. C'è quindi il conflitto fra il dolore e il desiderio, ma questo conflitto è anche la loro intima connessione, che Leopardi esplora in pagine straordinarie redatte nell'autunno del 1823. Allora, «come mettere in contatto l'uno con l'altro? Come articolare questo universo? Come rideterminare gioia creativa nell'esistenza?»¹⁹.

La risposta è ancora quella di un'etica che fonda l'ontologia e la costruisce nel suo farsi. «L'etica del dolore e del desiderio è lo scandalo e insieme il motore di questa costruzione»²⁰. Su questo terreno si gioca ancora per Negri il confronto con Hegel. Perché in Leopardi il «dolore del negativo» non è mai sussunto in una «redenzione» (giuridica e statutale) che lo toglie astraendolo dalle sue determinazioni, ma è sconfitto dall'attività stessa dei soggetti, dall'incedere e dal procedere della loro potente immaginazione produttiva, che crea nuove condizioni per la loro «salvezza», tutta mondana e concreta. Amore e libertà diventano allora i termini di questo «fare insieme» nel mondo, perché

il soggetto, irrompendo nella crisi della dialettica, e sulla costruzione dell'immaginazione trascendentale del materialismo, definisce una dimensione nuova, bellissima, degna d'amore [...] La redenzione ideale è impossibile, quella materialistica percorribile – in questo abisso un cui siamo condannati, sotto questo cielo cui aspiriamo. Esplode la dimensione metafisica del materialismo, vale a dire l'ontologia aperta della libera necessità²¹.

Il nuovo senso delle illusioni prende qui corpo. Non è l'illusione di un'idea platonica o hegeliana, non è un astratto progetto etico-politico, è invece «rottura aperta sul tempo futuro», determinata dalla funzione costitutiva dell'immaginazione.

Quest'apertura è per sé stessa un valore. L'essere non è potenza formale, ma una direzione di vita. Stare nell'essere è conquistare il mondo, secondo infinite direzioni. La trama del senso può essere ripercorsa in maniere microscopica. Mille prospettive, mille piani, dell'esistenza così come del mondo e dello spazio interstellare²².

19 Ivi, p. 81 e p. 107.

20 Ivi, p. 115.

21 Ivi, p. 117.

22 Ivi, p. 119.

Il materialismo leopardiano può allora diventare vita, perché la materia vive ormai dentro l'immaginazione poetica, filosofica e politica. L'essere, nelle sue infinite ramificazioni e possibilità, innerva le forme del mondo, e queste acquistano il loro senso in virtù della vita attiva dei soggetti che lo popolano, con i loro desideri e le loro nuove, e vere, illusioni di libertà e d'amore. La natura si fa «orizzonte pratico», «poiché il tempo dell'esistenza è esaltato sulla vicenda della vita»²³ – sulla «seconda natura», che sempre più assume nuovi caratteri e nuove configurazioni, soprattutto nello *Zibaldone* del 1823-24.

È in queste pagine infatti che Leopardi ci descrive la natura umana nei termini di una potenza che la rende sempre più capace di conformazioni e di metamorfosi inattese, di disposizioni e di qualità che le consentono di svilupparne e di aumentarne le virtualità. Si delinea fra le righe dello *Zibaldone* di quegli anni un'antropologia veramente rivoluzionaria ed inedita, quale solo forse Nietzsche sarà in grado di proporre qualche decennio più tardi. «Una nuova determinazione dell'uomo come potenza storica»²⁴ e come ricomposizione collettiva del reale, che si muove sempre sul filo teso dell'immaginazione materiale e della sua aperta creatività. Una tale antropologia resiste anche ai «dubbi» metafisici espressi da Leopardi nelle *Operette morali*, scritte fra il 1824 e il 1827, nelle quali il cammino della ragione umana sembra farsi «critico» e pare quasi cedere alle tentazioni di un astratto ripiegamento su di sé. Ma il percorso della ricerca leopardiana non è interrotto da questi dubbi, anzi. La prosa poetica di Leopardi continua a dispiegarsi «dentro al vero, dentro all'essere», sfuggendo per esempio alla melancolia della *Storia del genere umano* e del *Dialogo d'Ercole e di Atlante* con la lucida intensità delle sensazioni e delle passioni che attraversano il *Dialogo di un fisico e di un metafisico*, il *Dialogo di Timandro e di Aleandro*, o ancora il *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Dialoghi forti, nei quali Leopardi ricostruisce il percorso di una speranza materialistica, che rifugge l'astratto e immette l'immaginazione, di nuovo, nel tempo del mondo umano che lotta contro le leggi implacabili della natura e del suo cieco fato. «Conoscendo il fato, l'immaginazione non si gli oppone se non dichiarandosi altro – ride dell'urgenza e rifiuta la necessità concettuale del fato: gli si oppone in ciò, in questa copernicana vocazione. Essere altro. Costruire altro? La sola speranza è l'immaginazione»²⁵.

Da questo punto di vista, le *Operette* del '24 rappresentano, allo stesso tempo, un punto di arrivo e un punto di partenza nella traiettoria del pensiero leopardiano. «Di qui in avanti», sottolinea Negri, «non si tratterà più di scrivere prolegomeni di una possibile-impossibile conoscenza, ma di produrre questa conoscenza dentro la condizione ontologica data»²⁶. Nello *Zibaldone* del 1825-1827 e nelle *Operette* del '27

23 Ivi, p. 135.

24 Ivi, p. 138.

25 Ivi, p. 159.

26 Ivi, p. 167.

Leopardi approfondisce la sua critica alla metafisica e alla teleologia per approdare ancora una volta, ma con più sicurezza adesso, al nodo che lega «natura» e «seconda natura», violenza «matrigna» e illusione costruttiva. Perché è proprio qui che Leopardi perfeziona la sua «macchina materialistica». «Che la materia pensi, è un fatto. Un fatto perché noi pensiamo; e noi non sappiamo, non conosciamo di essere, non possiamo conoscere, concepire, altro che materia» è la tesi espressa da Leopardi in una pagina straordinaria dello *Zibaldone* del 18 settembre 1827. Il materialismo diventa qui «fabbrica» filosofica e poetica che passo dopo passo nega ogni teleologia ed ogni idealismo consolatori. È il materialismo che regge, nelle *Operette* del '27, il *Copernico. Dialogo* e il sublime *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Filosofia e poesia diventano potenza rivoluzionaria che esalta la «seconda natura», perché solo in essa e con essa gli uomini possono inventare felicità materialistica, poiché «la rivoluzione copernicana si è fatta seconda natura e il sapere è divenuto potenza costitutiva»²⁷.

Tale potenza costitutiva del sapere alimenta nel profondo i grandi *Canti* di quegli anni: *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, *La quiete dopo la tempesta*, *Il pensiero dominante*. «Con questi Canti, scrive Negri, la poetica leopardiana si fa pratica dell'essere, afferra i sensi particolari e quello generale dell'essere, per trasformarli»²⁸. Abbiamo in effetti a che fare con un «poetico materialistico, costruito nel fare, definito nella tensione estrema di una realtà che si nega come origine e si presenta come superficie creativa»²⁹. La poesia si dipana adesso come «pratica trasformativa dell'essere», ossia come «etica della libertà», spinozianamente intesa, che risolve sempre l'infinito e l'assoluto nella costruzione di «vite finite», coscienti del loro fare e del loro essere. In Leopardi, a differenza di Spinoza, le vite finite sperimentano la gioia del senso con gli occhi sempre rivolti sull'orlo del nulla, ma ciò non toglie che esse ritrovino sempre e comunque il desiderio e l'amore di un «essere etico», che, proprio nella sua radicale differenza dalla natura, è sempre affermazione. «Non utopia, dunque, ma esperienza dell'essere alternativo»³⁰.

Come si configura allora la costruzione di questo «essere alternativo»? Come definire l'essere sulla base di un «fondamento etico»? In effetti, afferma Negri, per Leopardi «il problema è ormai quello di identificare una nuova base di fondazione etica del politico»³¹. Questo problema non è altro che il «programma» della *Ginestra*. Programma che prova, con forza, a rispondere alle seguenti domande: «che cos'è una politica dell'amore? che cos'è quella radicale alternativa costituzione dell'essere che viene costruendo il vero e mostrandolo come essenza pratica? Che cos'è il fare della poesia?»³². In questo canto del 1836, Leopardi porta alla massima tensione il

27 Ivi, p. 173.

28 Ivi, p. 182.

29 Ivi, p. 189.

30 Ivi, p. 247.

31 Ivi, p. 244.

32 Ivi, p. 259.

rapporto fra agire umano e natura, fra costruzione etica dell'essere e destino. Il suo materialismo è messo alla prova, perché il confronto fra le due dimensioni ontologiche è durissimo, senza concessioni. La verità della seconda natura, così sapientemente definita nelle dense pagine dello *Zibaldone*, si confronta con la spietata lava del fato, che sembra procedere inarrestabile per ferire ed annientare il fare etico, poetico e politico dei mortali. Leopardi accentua la violenza dello scontro, esalta la forza del nemico, ma solo per opporgli l'umana virtù, – l'ostinazione del suo progetto e la sua costituente resistenza. Machiavelli lirico, scrive Negri. Perché contro la necessità della fredda natura c'è solo la «guerra comune» delle donne e degli uomini che riescono a coniugare, nel loro sforzo collettivo, libertà, *cupiditas* e *amor*. Machiavelli, certo, ma anche Spinoza, filtrato da Leopardi attraverso il materialismo francese settecentesco, ma che acquista nei versi della *Ginestra* una sua propria autonomia, che ne mostra una «prassi», ostinata e capace, che sembra renderlo invincibile. «Leopardi produce qui, come ultima parola della sua poesia, un eroismo etico di grande intensità ontologica [...] Potenza contro natura, potenza contro storia: l'etico eroicamente lo propone», conclude Negri³³.

L'etica, la politica e la poesia si fondono qui in un unico movimento. Fra i fiori della *Ginestra*, la poesia leopardiana ci dice che essa non sarà mai ritorno alla terra ed elogio di una originaria comunità. Che non sarà mai meraviglia, ingenuità, stupore di fronte all'essere, ma che sarà invece, sempre e comunque, esperienza produttiva dell'essere comune. «Costituzione dell'essere, in senso ontologico, come progetto della comunità umana – questo è il fine della poesia»³⁴. Contro la necessità della natura e la violenza della storia, la poesia diventa verità del fare concreto, vera e propria «vita nuova» – vita che innova, che desidera gioia e libertà proprio là dove non sembra esserci nulla, solo l'assurdo e l'irrazionale. Poesia è allora il «no» alla tragedia del mondo che diventa il «sì» della creazione umana, è trama comune di senso, di innovazione e di alterità – *poiesis* e *praxis*, pensiero e lavoro, mente e corpo nel tempo e allo stesso tempo. Ecco perché, «non ci resta che questo cammino da iniziare: con una rottura fondamentale, che ci dica altro, che istauri altrove la nostra umanità. Non siamo né reazionari né progressisti, né avanti né indietro – ma fuori: l'atto poetico è rivoluzionario, perché costruisce nuova materia collettiva»³⁵. Questa potente materia collettiva è quella che il Leopardi europeo canta nella *Ginestra*, poiché quella materia è il presente della nostra natura e il futuro immanente della nostra libertà.

33 Ivi, p. 285.

34 Ivi, p. 287.

35 Ivi, p. 301.