

ARTICLES / SAGGI

LA STORIA DEL GENERE UMANO E LA SCRITTURA DI EROS

Massimo Lollini

Abstract

*This essay studies the complex role played by Eros in Giacomo Leopardi's *Storia del genere umano*, the first of the *Operette morali*. In this text Leopardi recalls not only the platonic distinction between the divine and the vulgar Eros, but also the archaic dimension of the myth of Eros as it appears in Hesiod's *Theogony*. Lollini shows how the idea of Eros as primeval force and cosmic energy is crucial for Leopardi's philosophy and writing.*

La *Storia del genere umano*

La *Storia del genere umano* si apre con un richiamo al mito pagano dell'età dell'oro e a quello cristiano del paradiso terrestre. Il paradiso non viene nominato nel testo leopardiano che contamina diverse tradizioni mitologiche, ma in questa immagine mitologica che apre le *Operette morali* è presente il ricordo del *paradiso voluptatis* di cui Leopardi parla nello

Zibaldone, nel momento in cui interpreta il libro del *Genesi*¹. La descrizione dell'originaria felicità umana si riduce a poche battute, subito assorbite nel ritmo del racconto e nel carattere autoriflessivo della scrittura. Nelle origini la terra era piccola, priva di mare, mentre nel cielo non c'erano ancora le stelle. Nondimeno, gli esseri umani ammiravano "insaziabilmente" il cielo e la terra, pensandoli dotati di grande maestà e leggiadria e di dimensioni infinite. In questa situazione paradisiaca

pascendosi oltre a ciò di lietissime speranze, e traendo da ciascun sentimento della loro vita incredibili dilettezze, crescevano con molto contento, e con poco meno che opinione di felicità. (58-59)

Questa condizione lieta, propria di un'umanità fanciulla, in cui un piacere reale e una gioia effettiva si accompagnano alla pienezza della vita dei sensi e ad una "opinione di felicità", termina con il venir meno della fanciullezza e dell'adolescenza, quando le speranze si rivelano fallaci e si manifesta una prima "assuefazione" alla vita naturale. Per questa ragione la vita non appare più dilettevole e grata agli uomini: l'assuefazione si trasforma ben presto in fastidio e odio per la vita, al punto che alcuni esseri umani commettono suicidio. Gli Dei rimangono inorriditi da questo disprezzo per i loro doni e manifestano una certa pietà per i casi umani, temendo che il genere umano venga a perire contro l'ordine dei fati (61). Giove allora si incarica di

¹ Le citazioni dallo *Zibaldone* sono prese dall'edizione critica e annotata a cura di Giuseppe Pacella (Milano: Garzanti, 1991); le *Operette morali* sono citate dall'edizione a cura di Cesare Galimberti (Napoli: Guida, 1990, quarta edizione). Le altre opere sono citate da Giacomo Leopardi, *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, con la collaborazione di E. Ghidetti. Firenze: Sansoni, 1969. Cfr. in particolare *Zibaldone*, 393-394; 400-401; 420 (9-15 dicembre 1820); 433 (19 dicembre 1820); 438-440; 442-444 (22 dicembre 1820).

“propagare i termini del creato” venendo così incontro come poteva al bisogno di infinito manifestato dagli uomini. Giove non può tuttavia comunicare l’infinità divina agli esseri umani e al mondo, dovendo anch’egli obbedire ad una legge suprema.

In questa sostanziale e insormontabile differenza tra il mondo umano e il mondo divino Cesare Galimberti ha visto la presenza di una concezione neoplatonica e gnostica, di “necessaria negatività del mondo”². Non potendo compiacere gli esseri umani nella sostanza Giove si limita insomma a “moltiplicare le apparenze di quell’infinito che gli uomini sommamente desideravano” (64). In seguito all’intervento di Giove per un breve periodo si ripresenta agli esseri umani una condizione paradisiaca caratterizzata dal “diletto” e dallo “stupore della bellezza e dell’immensità delle cose terrene” (65). Questo stato di benessere durò più a lungo del primo. Ma ben presto ritornano il “tedio” e la “disistima” per la vita, e gli esseri umani, che non si sentivano più ascoltati da Giove, si volgono verso l’empietà.

Giuliana Benvenuti ha visto in questa descrizione della *Storia del genere umano* la presenza di una lettura della *scala naturae* in senso stoico come simbolo di una necessità destinale. Leopardi troverebbe negli stoici la conferma dell’ineluttabile destino di infelicità dell’umanità, pur non arrivando a interpretare la lezione stoica come precorritrice della moderna scienza

2 *Op. cit.*: 63. Galimberti ha difeso con forza questa sua conclusione in un saggio intitolato “Interpretazione della ‘Storia del genere umano’”, che si può leggere in *Omaggio a Leopardi*, a cura di Franco Foschi e Rolando Garbuglia. Mestrino (Pd): Francisci editore, 1987, vol. II: 375-388. Occorre tuttavia ricordare che nello *Zibaldone* Leopardi allude al fatto che gli antichi pensavano possibile “congiungere insieme in un solo subbietto” umano e divino (3495-96; 22 settembre 1823). Lo stesso finale dell’operetta ripropone il tema platonico di Eros come *démone* che collega il mondo umano e quello divino, sia pure sullo sfondo di una cosmologia in cui sia gli uomini che gli dei sembrano sottoposti al Fato.

naturale e del principio di causalità su cui essa si fonda³. Sia la lettura della Benvenuti che quella di Cesare Galimberti sono molto utili nell'indicare le diverse tradizioni di pensiero cui Leopardi si ispira; ma da questa impostazione critica occorre poi risalire alla natura specifica del testo leopardiano, che in quanto testo lirico e poetico non deve rimanere stretto nel pur necessario lavoro di riscontro delle fonti⁴. Inoltre, dopo aver individuato le diverse tradizioni cui Leopardi fa riferimento, il

3 Cfr. Giuliana Benvenuti, "I numi e l'empia Sorte. L'istanza mitico-destinale nella Storia del genere umano di Giacomo Leopardi", in F. Curi-N.Lorenzini (a cura di), *Mito e esperienza letteraria. Indagini, proposte, letture*. Bologna: Pendragon, 1995: 233-249.

4 Il tentativo di leggere Leopardi in chiave gnostica si è particolarmente diffuso nell'ultima letteratura critica. Occorre precisare che questi critici utilizzano il termine gnosi in modo metaforico e molto ampio. Dal punto di vista storico la gnosi rimane un fenomeno molto circoscritto. Per una rigorosa impostazione storica v. *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di Manlio Simonetti. Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 1993. Massimo Cacciari, sulla scorta delle osservazioni di Galimberti, sostiene che nei *Pensieri* leopardiani emergono il distacco e l'esclusione dal mondo da parte del fanciullo-uomo superiore che farebbe pensare al "solitario *alloghenés* gnostico, all'uomo d'altra razza, all'anima radicalmente straniera sulla terra. La gnosi di Leopardi sarebbe totalmente disperata e in essa non si troverebbe neppure il fine del proprio sapere." Cfr. M. Cacciari, "Platonismo e gnosi. Frammento su Simone Weil" in *Paradosso*, I, 1992: 125-132. A conclusioni analoghe giunge anche il recente lavoro di Patrizia Girolami, secondo cui il risultato della speculazione filosofica di Leopardi conduce nel cielo cupo di Arimane, fino alla "divinizzazione del male", a una religione arcana della crudeltà, a un sistema del male, che comincia a formularsi in lui verso il 1826 e si perfeziona nel corso delle meditazioni del 17 maggio 1829 sull'ordinarietà ed essenzialità del male in polemica con Rousseau. Per la Girolami lo *Zibaldone* e le *Opere morali*, all'altezza del 1832 finiscono in un deserto di inganni. Cfr. Patrizia Girolami, *L'Antiteodicea. Dio, Dei, Religione nello "Zibaldone" di Giacomo Leopardi*, con una premessa di G. Luti e un saggio introduttivo di M. Biondi. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1995. Queste conclusioni radicali non tengono conto della complessità della scrittura leopardiana e del messaggio di solidarietà umana racchiuso nella *Ginestra*. Più meditato da questo punto di vista il recente lavoro di Giuseppe Ferraro, secondo cui l'inno ad Arimane non è decisivo nello sviluppo del pensiero leopardiano, rimanendo tra l'altro allo stato di abbozzo: di fronte al male e all'infelicità umana per Leopardi è sempre possibile la resistenza. Cfr. Giuseppe Ferraro, *Il poeta e la filosofia. Filosofia Morale e Religione in G. Leopardi*, Napoli: Filema, 1996: 54.

mondo classico, il cristianesimo e lo gnosticismo; e una volta stabiliti i diversi motivi religiosi e filosofici che stanno alla base della *Storia del genere umano*, occorre riconoscere la specificità dell'interpretazione leopardiana del mito delle origini e della vicenda cosmica universale.

Sia nella riscrittura del racconto biblico del *Genesi* che apre la *Storia del genere umano*, sia nelle note su questo tema contenute nello *Zibaldone*, Leopardi elimina il ruolo del peccato nell'origine del dolore e dell'infelicità umana. La stessa malvagità umana trova la sua fonte dalle calamità che colpiscono gli esseri umani, calamità su cui nemmeno gli dei hanno il controllo. L'empietà umana fu punita dagli Dei col diluvio, a cui scamparono solo Deucalione e Pirra, come si narra nelle *Metamorfosi* di Ovidio⁵. Deucalione e Pirra, consigliati dagli Dei, restaurano la specie umana. Giove, sapendo ormai che gli esseri umani, a differenza degli animali, non si contentano di essere in buona salute, ma bramano sempre "l'impossibile" tanto più quando non sono afflitti dalle malattie, decide di mandare sulla terra i "mali veri" (68), impegnando il genere umano in tanti negozi e fatiche che possano distrarlo dalla brama d'infinito. Nella condizione originaria gli esseri umani si erano cibati di quello che la terra offriva spontaneamente, ora devono invece provvedersi con fatica il proprio sostentamento, desiderando nuovi cibi e nuove bevande⁶. Il clima sulla terra era stato fino a quel punto benigno ovunque, ma ora Giove introduce climi

5 In realtà Leopardi altera la rappresentazione di Deucalione contenuta in *Metamorfosi*, I, 363-64. Su questo aspetto si veda il commento di Galimberti, 67-68.

6 Leopardi ha qui in mente la visione pagana dell'età dell'oro, che si differenzia dalla descrizione della condizione umana nel Paradiso terrestre, dove gli esseri umani dovevano operare per il mantenimento del giardino delle delizie.

diversi in luoghi diversi. Quindi impone a Mercurio di fondare le città e di dividere il genere umano in popoli e nazioni con diverse lingue.

Mercurio fonda le leggi e gli stati e da ultimo volendo mantenere l'unità e il benessere delle istituzioni civili e umane manda tra gli uomini

alcuni fantasmi di sembianze eccellentissime e soprumane, ai quali permise in grandissima parte il governo e la potestà di esse genti: e furono chiamati Giustizia, Virtù, Gloria, Amor patrio e con altri sì fatti nomi.
(71)

Tra questi "fantasmi" appare in una posizione di rilievo quello di Amore, che sembra essere il principale ispiratore di una nuova *renovatio*. Infatti, fino a quel momento l'amore non era stato presente sulla terra, e gli esseri umani erano spinti l'un verso l'altro da una sfrenata cupidigia sessuale, simile a quella dei bruti. Il fantasma di Amore introduce una "nuova condizione" fra gli esseri umani che nonostante la presenza delle fatiche e dei dolori superava in "comodità" e "dolcezza" le diverse fasi che avevano preceduto il diluvio. Per questi fantasmi, o "larve" gli uomini sono ora pronti a donare la loro vita, ispirati in questo anche dai canti dei poeti. Ma la restaurata condizione paradisiaca trova una sua conclusione nel momento in cui negli esseri umani si rinnova "quell'amaro desiderio di felicità ignota ed aliena dalla natura dell'universo" (73).

Come accadeva nelle note dello *Zibaldone* dedicate alla caduta dalla condizione paradisiaca, il "totale rivolgimento" della "fortuna umana" anche nella *Storia* viene determinato dal fantasma della Sapienza. Questa aveva promesso di mostrare la Verità sulla terra che fino a quel momento era vissuta in cielo

tra gli Dei. Ma una “sembianza vota” come la Sapienza non poteva produrre un tale effetto. Venendo meno le speranze umane di poter conoscere la Verità, viene meno anche la fiducia nelle altre “larve” e la condizione umana precipita nuovamente nel tedio e nell’empietà.

In queste pagine della *Storia* Leopardi sembra voler mettere in rilievo la degradazione della sapienza antica da parte della scienza e della filosofia moderne: la scienza moderna vuole sradicare gli errori e ha una visione negativa del sapere e della verità, che in ultima analisi viene a coincidere con il nulla⁷. Tuttavia, va sottolineato che la nozione ristretta di verità e di stabilità della conoscenza per Leopardi ha la sua origine nella nascita della scrittura alfabetica, prima ancora che nelle “conquiste” della scienza moderna⁸. Nella *Storia del genere umano* trovano dunque conferma l’importanza delle convinzioni profonde espresse nelle note dello *Zibaldone* sul *Genesi*: Leopardi è convinto che “l’uomo non è fatto per sapere” e che “la cognizione del vero è nemica della felicità” mentre “la ragione è nemica della natura”⁹.

Ecco allora che Giove, dopo aver constatato l’inutilità dei suoi interventi in aiuto agli esseri umani, rimasti “parimente incapaci e cupidi dell’infinito”, si decide finalmente a “punire in perpetuo la specie umana” mandando la Verità a stare tra gli uomini. La Verità infatti non svolge un’azione benefica perché manifesta la loro condizione di esseri limitati, sostanzialmente diversi dagli Dei, unitamente alla vanità dei beni mortali. La presenza della

7 *Zibaldone*, 2709-2715, 21-22 maggio 1823.

8 *Ib.*, 1264-69; 2-5 luglio 1821.

9 *Ib.*, 637-638; 10 febbraio 1821.

Verità sulla terra non sradica il bisogno umano dell'infinito, ma lo rende più doloroso, perché la Verità e la ragione svalutano “la facoltà immaginativa, che sola poteva per alcuna parte soddisfarli di questa felicità non possibile e non intesa” (80). Nella *Storia del genere umano* è Giove stesso a mandare la Verità tra gli esseri umani, e l'affermarsi della Verità e della Ragione produce effetti devastanti, dalla scomparsa dei fantasmi e dei valori che avevano animato la vita, fino all'affermarsi di una sorta di “egoismo universale” di cui parlerà anche nello *Zibaldone*¹⁰. In questa maniera Leopardi ribalta completamente il significato che il libro del *Genesi* ha per i cristiani, cioè quello di una grande teodicea mirante ad allontanare da Dio la responsabilità di tutti gli affanni umani e ad attribuire al peccato l'origine del male sulla terra.

La scrittura di Eros

La terribilità della condizione umana prospettata da Giove è in qualche modo limitata dalla decisione di mantenere il fantasma di Amore sulla terra, assieme a quello della Verità:

Così rimossi dalla terra i beati fantasmi, salvo solamente Amore, il manco nobile di tutti, Giove mandò tra gli uomini la Verità e diedele appo loro perpetua stanza e signoria.
(83)

Leopardi, pensando al *Simposio* platonico, sottolinea il fatto che il fantasma di amore è il meno nobile di tutti, e che comunque non potrà essere estirpato dalla Verità che pure ottiene la

¹⁰ *Ib.*, 890; 30 marzo-4 aprile 1821.

“signoria” sul genere umano. Leopardi ha qui in mente il grande discorso di Socrate e il dialogo con la sacerdotessa Diotima, secondo cui Eros non è un vero Dio e non ha nobili origini, essendo privo delle cose belle e buone e desiderandole continuamente¹¹. Eros diventa in questa prospettiva un anello di congiunzione tra l'umano e il divino, un intermediario, che partecipa della natura umana e divina, si potrebbe dire con Leopardi che Eros è il meno nobile degli dei e può essere, ad un tempo, il più nobile degli umani¹². Nell'intervento di Socrate e nel prologo al suo grande discorso (in cui sostiene che si deve parlare di Eros riconoscendone la natura non nobile e quello che ne consegue)¹³, Leopardi poteva, dunque, leggere elementi vicini al suo “sistema” e al modello antropologico fondato sul corpo e sulla ricerca dei piaceri sensibili che egli ricavava dalla lettura del *Genesi*¹⁴. Particolarmente significativa per lui doveva essere l'affermazione di Socrate secondo cui Eros è sempre amore di qualcosa e non del nulla, mentre l'amore di qualcosa è sempre desiderio di ciò che non si ha e di cui si sente mancanza¹⁵.

L'arrivo della Verità tra i mortali crea nuova inquietudine e nuova infelicità. A questo punto la duplice natura di Eros si rivela pienamente e sarà un nuovo tipo di Eros, questa volta non

11 *Simposio*, 202b-203a.

12 Leopardi parla dell'idea platonica dei démoni come anello di congiunzione tra l'umano ed il divino nello *Zibaldone*, 3545-46; 28 settembre 1823.

13 *Simposio*, 198a-199c.

14 *Zibaldone*, 400-401; 9-15 dicembre 1820.

15 *Simposio*, 199c-e; 200a-e.

più volgare ma celeste a riportare la felicità tra gli esseri umani. Leopardi ha qui in mente di nuovo il *Simposio* platonico e in particolare il discorso di Pausania, che è appunto incentrato sul contrasto fra amore volgare e amore celeste e sulla necessità di elogiare in modo particolare solo Eros celeste¹⁶. Nella *Storia del genere umano* accade così che, di fronte alla rinnovata corruzione della vita umana, “sommersa in ogni scelleratezza”, gli Dei decidono di ritirarsi dall’orizzonte umano e rinunciano a visitare gli esseri umani. Tuttavia, Amore, figlio di Venere Celeste, “conforme di nome al fantasma così chiamato, ma di natura, di virtù e di opere diversissimo” (86), si propone a Giove come intermediario tra gli esseri umani e gli dei. In questo movimento di Amore celeste verso gli uomini si riconosce come per Leopardi la pietà non sia mai interamente spenta negli animi degli Dei. È importante notare anche che l’Amore Celeste compare sulla terra, per la prima volta solo nel momento in cui gli esseri umani sono sottoposti all’imperio della Verità.

Dopo il qual tempo, non suole anco scendere se non di rado, e poco si ferma; così per la generale indegnità della gente umana, come che gli Dei sopportano molestissimamente la sua lontananza. Quando viene in sulla terra, sceglie i cuori più teneri e più gentili delle persone più generose e magnanime; e quivi siede per breve spazio; diffondendovi sì pellegrina e mirabile soavità, ed empiendoli di affetti sì nobili, e di tanta virtù e fermezza, che eglino allora provano, cosa del tutto nuova nel genere umano, piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine. (86-87)

16 *Ib.*, 180e-181c.

Come si vede, Leopardi allude qui a un progresso nell'apprezzamento dell'amore, della felicità e della vita, reso possibile dall'amore inteso non solo in senso erotico, ma anche come fondamento della virtù¹⁷. Le larve delle virtù, che erano sparite dalla terra, possono ritornare nel momento in cui Amore Celeste viene a visitare gli animi umani. In questo modo, sottolinea Leopardi, Giove riconduce sulla terra i fantasmi che erano stati segregati dalla consuetudine umana. Questi momenti sono brevi, ma di una felicità unica e infinita, a un passo dalla felicità possibile agli Dei, tanto che proprio per questa ragione Giove limita la presenza di Amore sulla terra (87).

La distinzione tra due tipi di Eros che si trova nella *Storia del genere umano* viene ribadita nello *Zibaldone*, dove Leopardi accosta l'amore platonico al moderno amore sentimentale: quello che nell'antica Grecia era un amore di tipo eccezionale è diventato secondo lui comune nel mondo moderno. L'amore sentimentale è il risultato della progressiva spiritualizzazione della vita umana, introdotta dal processo di civilizzazione avviato innanzitutto dalla nascita della scrittura alfabetica. I primitivi concepivano solo il corpo e l'esteriorità, con la civiltà e la scrittura nasce l'idea dell'anima, dello spirito invisibile, che da allora in poi entra nel campo delle relazioni umane incrementando il desiderio dell'amore. Si desidera soprattutto ciò che non si conosce, ciò che appare misterioso, ciò che non si possiede e si pensa di non poter mai possedere.

La spiritualizzazione dell'amore amplifica il processo del desiderio e del bisogno di conoscenza e lo rende sempre più

17 La stessa idea dell'amore viene espressa anche nella canzone *Alla sua Donna* (vv. 29-30) e *Nelle nozze della sorella Paolina* (vv. 46-47).

lontano da ogni tipo di pieno appagamento¹⁸. Tuttavia, Leopardi sostiene che questo tipo di Eros, risultato dell'estrema spiritualizzazione cui è giunta la vita umana, procura "piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine", una felicità insomma quasi divina (87), "incomparabilmente più diletta" di quella precedente la civilizzazione, proprio perché più indefinita e non circoscritta al solo bisogno fisico, alla maniera dei primitivi, come Leopardi scrive nello *Zibaldone*. Tuttavia, rimane da considerare che per Leopardi l'originaria natura corporea dell'amore non viene completamente cancellata dalla civiltà: quanto al suo fine l'amore per Leopardi rimane comunque "la più materiale e la più determinata delle passioni"¹⁹, anche nel mondo spiritualizzato, e va collegato ad un amore istintivo della vita di cui Leopardi stesso ha parlato in una nota dello *Zibaldone*²⁰.

Come va interpretata allora la complessa figura di Amore che appare alla conclusione della *Storia del genere umano*? È sufficiente la presenza dell'Amore celeste per pensare all'annuncio di una rinnovata speranza di rinascita, in un mondo definitivamente entrato nell'età dello spirito? Infine, se la spiritualizzazione dell'amore non cancella l'origine fisica e corporea della passione amorosa, quale tipo di rapporto viene stabilito tra i due tipi di Eros? L'operetta ha un andamento

18 *Zibaldone*, 3909ss.; 26 novembre 1823. In un altro luogo dello *Zibaldone* Leopardi sottolinea che il vantato amor platonico espresso in maniera sublime nel *Fedro* "non è altro che pederastia" (1840-41; 4 ottobre 1821).

19 *Zibaldone*, 3911; 26 novembre 1823.

20 "La natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita, e procura in tutti i modi la vita, e tende in ogni sua operazione alla vita. Perciocch' ella esiste e vive. Se la natura fosse morte essa non sarebbe. [...] Quindi non vi può esser cosa né fine più naturale, né più naturalmente amabile e desiderabile e ricercabile, che l'esistenza e la vita, la quale è quasi tutt'uno colla stessa natura, né amore più naturale, né naturalmente maggiore che quel della vita" (3813-3814; 31 Ottobre 1823).

ciclico che rimane tuttavia apparente poiché di fronte ai microcicli rappresentati dai diversi tentativi di Giove di alleviare la condizione di infelicità umana, rimane comunque quella sorta di macrociclo cosmico in cui l'infelicità umana sembra inscritta nella stessa natura, nel desiderio infinito che il processo di civilizzazione instaura e aggrava. Rimane tuttavia la dimensione trascendentale dell'inizio, rappresentata dall'umanità fanciulla che vive in una "nozione" di felicità. Si può dire che già all'inizio l'umanità è "insaziabile" e quindi incapace di essere felice. Tuttavia, anche questa ipotesi di una strutturale ed eterna infelicità umana viene di fatto negata dalla rinnovata condizione di felicità introdotta dagli interventi divini che in qualche modo condizionano la natura umana. È il dio Amore che alla fine chiude il ciclo e riporta alcuni esseri umani, se non tutta l'umanità, alla condizione di fanciullezza in cui si era trovata nel momento paradisiaco dell'origine. Ma quale tipo di felicità è possibile per Leopardi? Se seguiamo l'andamento della *Storia del genere umano* si può dire che egli ha in mente una felicità originaria per l'essere umano che vive naturalmente, accontentandosi dei limiti dell'ordine naturale. Una volta perduta questa condizione originaria la felicità può esistere solo nella condizione di fantasma e trova la sua manifestazione più pregnante nell'infanzia e nell'adolescenza²¹.

Considerando le ultime pagine della *Storia*, ci si sente spinti ad affermare che per Leopardi l'amore può costituire platonicamente il punto di partenza per il manifestarsi della virtù

21 Leopardi stabilisce l'equazione tra fanciullezza-mondo primitivo-età dell'oro. Cfr. *Zibaldone* 57; 528-29, 20 gennaio 1821; 535-36, 20 gennaio 1821; e 1465; 7 agosto, 1821. Si veda anche quanto scrive nei *Pensieri*: "Gli anni della fanciullezza sono, nella memoria di ciascheduno, quasi i tempi favolosi della sua vita; come, nella memoria delle nazioni, i tempi favolosi sono quelli della fanciullezza delle medesime" (*Pensieri*, CII).

umana; e che questa condizione sarebbe riservata a poche anime privilegiate. Si deve tuttavia riconoscere che la riflessione leopardiana non si ferma su questi punti, poiché l'incivilimento e la spiritualizzazione dell'amore sono fatti interagire, sia nell'operetta che nello *Zibaldone*, con il modello antropologico individuato nella visione del *paradiso voluptatis*. Si comprende allora come la sua interpretazione dell'Eros celeste non si risolva nell'amore etico-pedagogico di Platone e non privilegi affatto la sublime condizione dell'anima che in seguito alla conoscenza raggiunge la virtù e la purezza di spirito. La beatitudine procurata dall'Amore celeste per Leopardi non è il risultato dell'amore della bellezza e della conoscenza, che Socrate mette al vertice della scala dell'Eros. La direzione in cui si muove l'Amore di cui parla Leopardi alla fine della *Storia del genere umano* lascia trasparire la sopravvivenza di elementi arcaici del mito di Eros, sopravvissuti alla sistemazione filosofica datane da Platone e che non si esauriscono nell'idea dell'Amore celeste.

Il potere di Eros veniva avvicinato a quello della natura dallo stesso Platone²². Questa potenza del dio era già evidente nella prima sistemazione etica del mito che si trova nella *Teogonia* di Esiodo, dove Eros era la forza primordiale, il principio cosmogonico che può piegare gli esseri umani e gli dei²³. La potenza naturale di Eros, la sua forza cosmico-generativa viene presentata nel *Simposio* platonico dall'intervento di Erissimaco che conferisce all'amore il significato di forza universale di tutta

22 *Ib.*, 180d.

23 *Teogonia*, 121.

la realtà fisica²⁴. D'altro canto, nel contesto poetico, la forza naturale e il potere cosmico dell'amore erano sottolineati anche nella lirica di Saffo, tanto cara a Leopardi²⁵. Per questa ragione l'aspetto terribile e sublime della passione amorosa indotta da Eros doveva trovare un punto di contatto con la teoria del piacere elaborata da Leopardi. Il piacere e la passione amorosa vivono per lui in una dimensione infinita che pur non potendo mai compiersi è comunque fonte della maggiore felicità possibile per l'essere umano, come scrive nello *Zibaldone*:

[...] ed è carattere (già da molti notato) dell'amore, il presentare all'uomo un'idea infinita (cioè più sensibilmente indefinita di quella che presentano altre passioni), e ch'egli può concepir meno di qualunque altra idea ec. Per l'altra parte notate, che appunto a cagione di questo infinito, inseparabile dal vero amore, questa passione, in mezzo alle sue tempeste, è la sorgente de' maggiori piaceri che l'uomo possa provare. (1017-1018; 6 maggio 1821)

È evidente qui che la dimensione infinita della passione amorosa è la dimensione che gli esseri umani percepivano nelle condizioni naturali ("in mezzo alle sue tempeste"), sempre messe in pericolo dalla conoscenza e dal tipo di spiegazione scientifica piattamente razionalistica, che riduce l'infinito e l'indefinito a ciò che si può misurare e definire. Al contrario, per Leopardi la passione amorosa è capace di riattingere quella

24 *Simposio*, 185e-188e.

25 Si veda ad esempio il frammento 47: "[...] Eros ha squassato il mio cuore, come raffica che irrompe sulle querce montane [...]" (Saffo, *Poesia*. Introduzione di Vincenzo Di Benedetto. Traduzione e note di Franco Ferrari, Milano: Rizzoli, 141.

dimensione infinita in cui vivevano i primi esseri umani fanciulli. Allo stessa dimensione infinita è capace di riavvicinarsi la condizione dell'infanzia, come emerge anche alla conclusione della *Storia del genere umano*, con la potente immaginazione dei fanciulli.

Nella *Storia del genere umano* ritornano dunque molti aspetti della tradizione di Eros non da ultimo quello di entità cosmico-demiurgica, ordinatrice della vita e del mondo a partire da un principio originario, da una divinità creatrice che rimane comunque da esso distinto. Di questo aspetto fondamentale di Eros potenza cosmica rimane un simbolo letterario proprio nella figura di Eros bambino, a partire dall'età ellenistica. Il processo di umanizzazione di Eros inaugurato dalla sofistica e la stessa interpretazione filosofica e pedagogica operata da Platone, che ha mirato a preservare l'aspetto etico-pedagogico dell'amore, non cancellano i caratteri originari e la fondamentale duplicità del mito di Eros in epoca posteriore²⁶; tanto che anche nella letteratura moderna si possono trovare reincarnazioni della figura dell'Eros bambino. La *Storia del genere umano* con il suo richiamo conclusivo al carattere di "eterna fanciullezza" (88) del dio dell'Amore è una conferma di questa sopravvivenza di una connotazione di Eros che va al di là di ogni sistemazione filosofico-pedagogica.

Eros *trickster* e fanciullo divino

Non a caso la conclusione del grande discorso di Socrate, la descrizione della scala dell'Eros, non rientra nell'operetta.

²⁶ Cfr. Silvana Fasce, *Eros. La figura e il culto*. Genova: Istituto di Filologia Classica e Medievale, 1977: 107 e 124.

Soprattutto il quarto grado della scala dell'Eros, non poteva rientrare nel sistema leopardiano perché costituito dall'amore della conoscenza e delle scienze²⁷. Intanto, occorre ricordare che, come si è visto, Leopardi pur assegnando un ruolo privilegiato all'Amore celeste non dimentica nella sua operetta di assegnare un ruolo altrettanto decisivo all'Amore terrestre. Leopardi non dimentica, insomma, il punto d'origine dell'Amore, la sua indigenza. Allo stesso modo, della filosofia socratica mostra di apprezzare soprattutto l'ironia, l'atteggiamento interrogativo, che diventa essenziale anche per la sua idea di lirica e per la sua poesia. Eros terrestre si distingue dalla verità proprio per le sue origini "basse", per essere il meno nobile di tutti gli dei: proprio per questa sua origine Eros può allontanare gli esseri umani dalla contemplazione della Verità, che per Leopardi coincide con il nulla. Infatti, Leopardi scrive a proposito di Eros terrestre:

E non sarà dato alla Verità, quantunque potentissima e combattendolo di continuo, né sterminarlo mai dalla terra, né vincerlo se non di rado. (82)

Il ruolo più tardi svolto dall'Eros celeste si iscrive precisamente in questa prospettiva già presente nell'Eros terrestre, capace di distogliere gli esseri umani dalla contemplazione della verità e del nulla della loro condizione, attraverso la forza della sua

27 *Ib.* 210c-d. Vincenzo Di Benedetto ha parlato di un netto contrasto tra la concezione leopardiana dell'amore come distinto dalla Verità e la concezione platonica dell'amore come punto di partenza dell'elevazione umana verso la conoscenza. Cfr. V. Di Benedetto, "G. Leopardi e i filosofi antichi", in *Critica storica*, VI (1967), 301. Va tuttavia precisato che è precisamente nelle parole di Socrate e nella concezione dell'amore espressa nel *Simposio* che Leopardi legge l'opposizione dell'amore alla Verità. L'amore è sempre amore di qualcosa, dice Socrate e non può essere amore del nulla (= Verità per Leopardi).

passione. Eros celeste è “diversissimo” di natura e di opere dal primo ma la sua importanza per Leopardi risiede nello stesso punto e cioè nel fatto che distoglie gli esseri umani dalla verità. Eros terrestre è un *trickster*, inganna, si traveste e compie frodi continue tra gli esseri umani²⁸. Egli è capace di vincere la Verità e di resisterle, ma a volte può rimanere sconfitto: per questo si rende necessaria la presenza di Amore celeste, dopo l’avvento della Verità. Ma la discesa di Amore celeste e la presenza stessa della verità non bastano ad allontanare Amore terrestre dal consorzio umano. Non solo perché la Verità non può annientare il fantasma dell’Amore terrestre, pur potendolo di tanto in tanto vincere, ma anche per la potenza e per la natura stessa di Eros che è strutturalmente ambigua e irriducibile a qualunque tipo di sistemazione.

In sostanza, nella *Storia del genere umano* assistiamo ad un processo di definizione e distinzione di Eros che tuttavia non ne cancella l’originaria duplicità. Infatti, da una parte, l’Eros celeste di Leopardi produce nobili affetti, tanta virtù e forza, ma, d’altro canto, è anche il Dio dell’eterna fanciullezza. Pensando ad alcuni motivi arcaici presenti in Eros bambino, che emergono nello stesso *Simposio* di Platone, Leopardi nella conclusione della *Storia del genere umano* arriva a ritenere possibile, attraverso questo tipo di Eros, il recupero della fanciullezza, che era la condizione felice in cui vivevano i primi esseri umani. Si tratta di una fanciullezza simbolica, che secondo il discorso di

28 Sul tema del *trickster* si può vedere il classico lavoro di Paul Radin, *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*, with commentaries by K. Kerényi and C.G. Jung, New York: Philosophical Library, 1956; sul tema di Eros *trickster* si veda il citato libro di Silvana Fasce, 191-205. Sul tema del fanciullo divino si veda Carl G. Jung e Károly Kerényi, “Il fanciullo divino”, in *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Torino: Boringhieri, 1990 [Od. or. *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Amsterdam/Lipsia: Pantheon Akademische Verlagsanstalt, 1942].

Agatone nel *Simposio* è la condizione eterna dell'amore²⁹.
Scrive Leopardi:

E siccome i fati lo dotarono di fanciullezza eterna, quindi esso, convenientemente a questa sua natura, adempie per qualche modo quel primo voto degli uomini, che fu di essere tornati alla condizione della puerizia. Perciocché negli animi che egli elegge ad abitare, suscita e rinverdisce per tutto il tempo che egli vi siede, l'infinita speranza e le belle e care immaginazioni degli anni teneri.
(88)

L'eterna fanciullezza dell'amore è legata alla condizione di indigenza, di mancanza e di bisogno che caratterizza l'animo visitato dal dio. Inoltre, l'Amore celeste pur non essendo dipinto con i caratteri del *trickster*, come accadeva invece per l'Amore volgare, richiama tuttavia i caratteri di quest'ultimo, perché appare comunque legato alla condizione dell'infanzia e opera casualmente, in modo imprevedibile e inavvertito dall'essere umano, su cui pure lascia effetti sublimi. In questa prospettiva si può vedere una figura dell'Eros *trickster* e fanciullo divino nel "garzoncello scherzoso" che nel *Sabato del villaggio* svolge la stessa funzione che Eros, svolge nella *Storia*:

Garzoncello scherzoso,
Cotesta età fiorita
È come un giorno d'allegrezza pieno,
Giorno chiaro, sereno,
Che precorre alla festa di tua vita.
(vv. 43-47)

29 "Io dico che Eros è il più giovane degli dèi, e che è sempre giovane" (195c).

Gli elementi letterari ed artistici del finale della *Storia del genere umano* sembrano collegarsi alle caratteristiche originarie della figura del dio, inteso come forza primordiale e caratterizzato da una tipica ambiguità, individuabile già in Esiodo e non cancellata dalla stessa sistemazione etico-pedagogica data da Platone al mito di Eros. Anzi, l'ambiguità del dio Eros viene codificata da Platone nel momento in cui ne presenta la nascita "bassa" e naturale da Poro ("l'Espediente") e da Penia ("la Povertà"). Questa condizione del dio è ciò che permette a Leopardi di continuare il suo discorso sulle origini, trasponendolo nella visione dell'azione fecondante e demiurgica di un dio che promuove la continuità stessa della natura, fino al punto di identificarsi con essa, senza consentire all'essere umano il raggiungimento della pienezza, propria di chi abbia raggiunto la maturità e la conoscenza. Per questo l'amore, "eterno fanciullo" è capace di ricreare l'unità umana e la condizione del *paradiso voluptatis* descritta da Leopardi nella sua interpretazione del libro del *Genesi*, perché rifiuta la visione, e quindi la conoscenza piena e assoluta, che trasforma in oggetto la natura e ha come risultato la separazione dell'essere umano dalla sua intima coerenza.

Nel *Simposio* platonico, questa posizione è sostenuta da Aristofane che vede Eros come aspirazione all'Uno e quindi come il più grande amico dell'uomo³⁰. Per la superbia gli uomini furono divisi ciascuno in due metà da Zeus³¹. Eros tende a fare di due uno solo, riportando l'uomo all'originaria natura rendendo

30 *Simposio*, 189c-d.

31 *Ib.*, 190c-191c.

in questo modo felici gli esseri umani³². Nel discorso di Aristofane Leopardi poteva cogliere proprio l'aspirazione ad un'unità ed integrità originaria dell'essere umano, possibile solo nell'età dell'oro, secondo l'antica credenza religiosa di un'età di pienezza e beatitudine in cui l'umanità era stata in un primo momento felice.

La condizione primordiale e cosmologica del dio, la sua potenza irriducibile, richiamata da Leopardi nella *Storia del genere umano*, allude proprio all'età dell'oro delle origini, da cui tuttavia prende inizio la stessa decadenza del genere umano. Alla fine dell'operetta, il cerchio si chiude definitivamente, nel momento in cui la dimensione trascendentale delle origini si dimostra incapace di eliminare l'ambiguità e l'indifferenza costitutiva del dio e della natura stessa. L'amore non può mai essere amore del nulla, questa è la lezione del *Simposio* platonico fatta propria dal Leopardi e posta alla base della sua scrittura. Il carattere tragico di questa lezione emerge proprio nella dimensione autoriflessiva della scrittura leopardiana che, in questa maniera, con questa finale riflessione sul dio Eros, viene a negare il nulla proprio nel momento in cui, attraverso la scrittura, ne apprezza la sostanza e ne esplora i contorni³³.

32 *Ib.*, 191c-192e; e 193b-e. Al discorso di Aristofane Leopardi allude nello *Zibaldone* a conferma dell'importanza del *Simposio* per le sue riflessioni sull'eros e sul desiderio. Per Leopardi la bellezza produce in chi ama un grande spavento, della stessa natura dei desideri maturati nell'infanzia: si ha paura che quello che si desidera sia inaccessibile e di non poter possedere mai l'oggetto amato, nemmeno attraverso il cosiddetto possesso carnale. Il desiderio del bello è infatti un desiderio di unità completa: "col quale ei vorrebbe diventare una cosa stessa (come profondamente, benché in modo scherzevole, osserva Aristofane nel *Convito* di Platone), ora ei non vede che questo possa mai essere" (3444; 16 settembre 1823).

33 La scrittura per Leopardi allontana inesorabilmente gli esseri umani dalle passioni naturali. Cfr. *Zibaldone*, 2362; 26 gennaio 1822.

Conclusione

Leopardi non accoglie quello che rimane l'esito fondamentale del dialogo platonico e del discorso di Socrate e cioè l'identificazione di Eros con l'impulso di una tensione positiva verso la creazione e la bellezza ideale, che vede il vertice della scala dell'amore nella contemplazione del Bello-in-sé³⁴. Il fantasma di Eros alla fine dell'operetta si presenta sempre più raramente agli esseri umani ed è figlio di Venere celeste: questi elementi non cancellano, come si è visto, l'ambiguità originaria del dio, che rimane comunque distinto dalla Venere celeste, come Eros bambino, un figlio imprevedibile e capriccioso in cui la pietà si confonde con l'indifferenza, l'azione benefica con quella malefica. In questa ambiguità, in questa indifferenza originaria risiede il dramma della condizione umana: quella verità che la poesia rivela nella tensione estrema di una scrittura che si protende nel tentativo impossibile di abbracciare i contorni della natura e dell'esperienza. È in questo aspetto che va riconosciuta la dimensione poetica dell'operetta. Le verità sublimi di cui è capace la poesia non sono da vedere né nell'elaborazione di un nuovo mito, quello dell'amore capace di ridare agli uomini la felicità perduta³⁵, né nell'individuazione e nella contemplazione del nulla della condizione umana. La ricerca poetica di Leopardi si pone al riparo da ogni approdo

34 *Simposio*, 210e-b.

35 Walter Binni ha letto in questo senso la presenza di amore alla fine dell'operetta: la creazione di una sorta di "mito supremo" che "non conduce in realtà ad una attuale felicità, ma rinverdisce la speranza per pochi uomini d'eccezione, sicché questo stesso carattere eccezionale non fa che confermare la regola comune della infelicità umana". Cfr. Walter Binni, *Lettura delle Operette morali*. Genova: Marietti, 1987: 28.

definitivo e al di là di ogni distinzione tradizionale tra pessimismo e ottimismo, tra bene e male. La verità della poesia per Leopardi si manifesta nell'interrogazione, nella liberazione e indeterminazione dell'eros, nell'espressione della sensibilità e del corpo, per quanto possibile nella scrittura che si caratterizza, dunque, come una pratica, un esercizio di ricamo della soggettività fatto a partire dal nulla.

Le citazioni del *Simposio* che vengono piegate alle esigenze del sistema leopardiano alla fine della *Storia del genere umano* vanno colte in tutta la loro pregnanza, per parlare del carattere problematico del platonismo leopardiano e per mostrare l'importanza di questo discorso sull'amore per la filosofia e per la poesia di Leopardi³⁶. Solo tenendo presente questo discorso si può intendere come la *Storia del genere umano* finisca per porsi come una rielaborazione poetica del tipo antropologico individuato nella storia della caduta che Leopardi aveva trovato nel *Genesi*, intesa come modello di interpretazione mitica della vicenda cosmica universale. A quel modello antropologico, fondato sull'infelicità umana seguita alla conoscenza e alla rottura dell'unità naturale — modello divenuto centrale nel pensiero occidentale e basato sulla visione e sul paradigma ottico implicante la convinzione dell'esistenza di una verità assoluta³⁷ — Leopardi affianca nella *Storia del genere umano* il modello antropologico che aveva trovato nel *Genesi*, precisamente nella storia del Paradiso terrestre, e nella lettura

36 Per lo studio del rapporto tra Leopardi e Platone si vedano Mario Andrea Rigoni, *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli: Liguori, 1985: 55-72; e Massimo Cacciari, "Leopardi platonicus?" in Id. *Delta Pan: méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, Combas (France): Ed. de l'Eclat, 1992: 111-132.

37 Su questo aspetto si veda Roberto Mancini, *L'ascolto come radice: teoria dialogica della verità*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

del *Simposio* platonico. Questo modello mitico diventa nell'operetta una teoria poetica che rifiuta la conoscenza della verità intesa come possesso di un oggetto o di un sapere misurabile, in nome dell'immaginazione che sa, come avviene nell'infanzia, riconoscere l'unità, l'ampiezza, la varietà e il mistero della natura.

La *Storia del genere umano* è governata da un ritmo ciclico, collocato in un tempo favoloso in cui non ci sono reali progressi e cambiamenti sostanziali. La *Storia* si apre e si conclude con un richiamo alla condizione felice di un'umanità fanciulla, che autorizza a pensare ad un'ignota ma possibile felicità umana³⁸. In questo andamento ciclico dell'operetta non è da vedere l'eterno ritorno dell'uguale o il rimpianto per il tempo sempre identico e immutabile dei miti. La dimensione trascendentale del mito rimane importante per Leopardi, ma viene da lui fatta interagire con una riduzione parodica di tutto questo: il tempo "puro" l'istante della Creazione, così come quello della rigenerazione, sono fin dall'inizio irrisi da quel "narrasi" con cui l'operetta si apre rimandando al racconto e al tempo della scrittura. D'altro canto, la circolarità dell'operetta, che nella conclusione ripresenta la situazione iniziale, allude alla persistente presenza di una dimensione naturale del genere umano, inserito in un ordine che sovrasta le sue capacità di comprensione e la sua volontà di dominio. Infine, nella *Storia*

38 Commentando questo andamento ciclico Walter Binni ha parlato di un continuo ritorno a spirale del desiderio della felicità alla verifica della sua inattuabilità, cioè al punto tragico della situazione umana, verso cui il poeta esprime la sua sconsolata compassione. Cfr. W. Binni, cit.; Giovanni Cecchetti ha invece sostenuto che la conclusione della *Storia* autorizza a pensare che per Leopardi la felicità sia possibile, benché solo come risultato di illusioni. Cfr. Giovanni Cecchetti, La "Storia del genere umano" in *Sulle "Operette morali". Tre studi con un poscritto sull'elaborazione dei "Canti"*. Roma: Bulzoni, 1978: 13-52.

del genere umano non ci sono reali epifanie divine: gli dèi, ivi compreso Eros, non sono autonome persone divine, ma somme di immagini e di attributi in cui si va insinuando il mistero e l'oscurità. Il dio appare a Leopardi nello spazio di miti ormai svuotati e privi di forza vitale e incapaci di alcuna rivelazione³⁹. L'unica rivelazione possibile, l'unica verità compatibile con la felicità umana e con la poesia, deve emergere dal nulla e deve manifestarsi all'interno del tempo della scrittura.

(University of Oregon)

39 Come ha scritto Furio Jesi, Leopardi è consapevole che le "favole dei selvaggi" non sono più miti, ma favole nate non da una metamorfosi del mito, ma da una frattura radicale. Cfr. F. Jesi, "Simbolo e silenzio", *Letteratura e mito*. Torino: Einaudi, 1968: 17-31. Pubblicato per la prima volta in *Arte oggi*, anno VIII, n. 28, ottobre-dicembre 1966.