

“I Viaggi di Erodoto”, rivista di cultura storica edita da Bruno Mondadori dal 1987 al 2001 sotto la direzione di Alberto De Bernardi (nel comitato scientifico, tra gli altri, Scipione Guarracino, Antonio Brusa, Marcello Flores), ha rappresentato nel tempo un punto di riferimento per il dibattito storico, l’aggiornamento storiografico, uno strumento “alto” di dialogo continuo tra storia esperta e storia insegnata.

Vogliamo qui riproporre il meglio di questo grande cantiere delle idee, scegliendo tra i moltissimi saggi, interviste, dossier, quello che ancora oggi è vitale, materiale prezioso su cui continuare a riflettere e a interrogarsi.

da “i viaggi di erodoto”

L’analisi delle fonti di cui Leopardi si è servito per la stesura del suo *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* del 1824, ma pubblicato postumo solo nel 1906, è l’occasione per riflettere sul carattere degli italiani e su temi ancora di attualità: il costume, la legge, lo spirito pubblico, lo sviluppo economico, il buon governo.

Sul *Discorso* di Leopardi: analisi delle fonti

di David Bidussa

Edizioni del *Discorso*

Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* è pubblicato postumo nel 1906 in G. Leopardi, *Scritti vari inediti dalle carte napoletane*, a cura di G. Mestica, Le Monnier, Firenze. Nel 1941 Vitaliano Brancati lo pubblica in un’antologia leopardiana, *Società, lingua e letteratura d’Italia*, Bompiani, e ristampata negli anni ottanta (Bompiani 1987). Nel 1937 esce l’edizione curata da Francesco Flora (G. Leopardi, *Poesie e prose*, voll. 2). Nel 1956 è ricompreso nel tomo I delle *Opere* a cura di S. Solmi (Ricciardi, Milano-Napoli); nel 1969 esce in G. Leopardi, *Tutte le opere*, a cura di W. Binni, Sansoni.

Ma è solo alla fine del Novecento che il testo del *Discorso* inizia ad avere una sua autonomia editoriale. Nel 1988 esce una prima edizione (Delotti, Roma) a cura di Novella Bellucci; nel 1989 Augusto Placanica ne cura un’edizione per Marsilio; nel 1991 Maurizio Moncagatta lo pubblica (con introduzione di Salvatore Veca) per Feltrinelli; nel 1993 Franco Ferrucci ne cura un’edizione per gli Oscar Mondadori; nello stesso anno Luca Doninelli ne fa un’edizione distribuita in edicola con “L’Unità” all’interno di una serie – “Italiana” – in cui sono pubblicati con scadenza settimanale saggi e prose di Svevo, Manzoni, Verga, Sereno. Nel 1998 Marco Dondero ne cura una nuova edizione (con un’introduzione di Mario Andrea Rigoni) per i “Classici della Bur”.

L’ultima pubblicazione del *Discorso* è del 2011 (Bollati Boringhieri, Torino); esso è seguito dai *Pensieri di un italiano d’oggi* di Franco Cordero.

Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* (d’ora in avanti *Discorso*) di Giacomo Leopardi è divenuto in questi anni uno dei luoghi culturali più visitati nel dibattito pubblico. Il fatto stesso, del resto, che da saggio sparso (e “sperso”) nelle sillogi di prosa varia del recanatese – con l’unica eccezione delle *Operette morali* – accolto al più come “*texte à l’appui*” della sua produzione in versi, il *Discorso* abbia assunto una sua autonomia anche editoriale, non è parte solo di un sistema della proposta libraria





che moltiplica, o “inventa”, testi in occasione degli anniversari.¹

Il *Discorso*, pubblicato per la prima volta nel 1906, ha dormito a lungo sugli scaffali delle biblioteche pubbliche e private, prima di accedere al dibattito pubblico. Ma il rischio che oggi mi sembra correre questo testo è *contrario*, ed è l'eccessivo rumore che lo circonda. Se è vero che il *Discorso* può apparire oggi come il testo che di fatto ha inaugurato un genere, è anche vero, all'opposto, che esso appartiene a una versione di prosa morale e civile che si dispiega per gran parte del Settecento e per una buona metà dell'Ottocento (almeno fino a Cattaneo). Tuttavia, non è solo una questione di stile o di genere. Il tema del buon governo, a partire da una questione legata alla formazione delle élite, è argomento che circola nella cultura italiana a lungo e che si diparte fin dall'inizio del XVIII secolo mantenendosi per tutta la prima metà dell'Ottocento. Leopardi, da questo lato, non è un “solitario”. In questo caso il *Discorso* risponde a una “serialità” in cui gli elementi di novità sono meno rilevanti rispetto alle lunghe persistenze.² In altre parole, il *Discorso*, oggi letto come un luogo “eccezionale” o anticipatore, comunque eccentrico nel panorama culturale italiano, andrà visto all'interno di un reticolo culturale.

A questo fine si possono attivare livelli analitici distinti.³ Il primo concerne la produzione leopardiana in quanto tale, ovvero risponde alla domanda sulla coerenza di pensiero di Leopardi e indaga il contesto, pubblico e privato, in cui maturano le pagine del *Discorso*. Il secondo analizza quello specifico testo all'interno di un genere di scrittura (la “prosa civile”) in un'epoca data; il terzo considera le fonti dirette e indirette, ma anche gli interlocutori ideali che stanno all'origine di quel testo.

Nel primo caso il tema è costituito da una storia della poetica e indaga il contenuto fattuale di un testo. In breve, concerne un'indagine di tipo prosografico. Nel secondo caso ciò che occorre considerare è la posizione di quel testo all'interno di una produzione seriale in cui contino le specificità, ma anche le ricorrenze. Nel terzo caso, infine, il problema è la definizione di una genealogia del testo, nonché di una sua archeologia. In quest'ambito l'indagine si sofferma sui riferimenti impliciti ed espliciti, e soprattutto disegna una cartografia delle fonti. È questo ultimo tipo di indagine che privilegeremo nelle pagine seguenti.

Per riassumere: il *Discorso* sarà considerato in queste pagine come la sintesi di un percorso culturale. Ma esso ha anche una caratteristica ulteriore. Proprio per l'argomento – che privilegia la “società stretta”⁴ – e, soprattutto, per come lo affronta, il testo leopardiano non è un discorso affatto innovativo, bensì conferma una consuetudine mentale nel dibattito sui costumi degli italiani e su come fondarli e riformarli. Dopo, pur sulla scorta di una lettura che ancora privilegia uno dei miti essenziali dell'identità italiana – quello di un suo presunto primato –, si inaugura un'altra stagione in cui l'insorgenza del ruolo attivo della setta politica, distinta tuttavia dalla provenienza di ceto, apre a una sensibilità diversa dal cosmo mentale dei “riformatori”. È Mazzini a rappresentare questa nuova stagione.⁵

A suo modo il *Discorso* è, perciò, un testo che chiude una lunga stagione culturale: quella che si apre con le dichiarazioni del “giovane Muratori”.⁶ È dall'erudito modenese che occorre prendere le mosse. Il tema è quello della costruzione della nazione non come ideale, ma come “spirito pubblico”.

1 Sulle diverse edizioni del *Discorso* si veda la scheda.

2 Cfr. G. Bolati, *La prosa morale e civile*, in *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, a cura di F. Brioschi e C. Di Girolamo, vol. III, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 650-708.

3 Questa ripartizione non è meramente accademica, ma risponde a un interrogativo specifico. Infatti a seconda del taglio di analisi prescelto, sono individuabili ripartizioni cronologiche, testi di riferimento, vocabolari distinti. Quello che qui si sceglierà – compreso tra primo Settecento e anni venti dell'Ottocento – sarà in funzione del problema della “società stretta” che a mio avviso costituisce il nucleo concettuale da cui si snodano non solo le considerazioni specifiche di Leopardi nel testo del *Discorso*. Cfr. E. Raimondi, *Letteratura e identità nazionale*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 30-66. Sulla “società stretta”, p. 46 e sgg.

4 Cfr. *Discorso*, a cura di Augusto Placanica, Marsilio, Venezia 1989, pp. 124-127.

5 Cfr. A. Galante Garrone, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)*, Einaudi, Torino 1972, p. 267 e sgg. e Franco Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani. Il “partito d'azione” 1830-1845*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 9-68.

6 Non solo nei termini relativi alla funzione degli intellettuali, come vedremo in queste pagine, ma anche, per esempio, rispetto al tema della perfettibilità umana. Cfr. Gianmarco Gaspari, *Letteratura delle riforme. Da Beccaria a Manzoni*, Sellerio, Palermo 1990, p. 226 e sgg.



Prima di intraprendere questo rapido excursus un'osservazione mi pare essenziale. Quello dell'identità italiana, del “carattere degli italiani”, è tema che si costruisce attraverso un sistema binario di segni. L'identità italiana è contemporaneamente il risultato di un progetto, forse più precisamente del rapporto tra progetto politico coltivato dai nuclei dirigenti – intellettuali e politici che hanno segnato la storia italiana in età moderna – ma anche, e forse soprattutto, un continuo confronto, talora indignato, talora simpatetico con l'immagine che dell'Italia hanno gli stranieri. Un segmento rilevante, forse non prevalente, ma certo consistente, del discorso sull'Italia e anche dell'autocoscienza sull'identità degli italiani, deriva non da una riflessione interna, bensì è l'effetto della ricezione di un'immagine che discende dallo “sguardo turistico”. Uno sguardo che ha una lunga storia, che ha origine da una pratica vedutistica che talora denuncia più ciò da cui si fugge o ciò che si intende trovare, e che mescola osservazioni empiriche con fascino per l'esotico. Senza arrivare a sostenere che l'immagine italiana sia il risultato di un'invenzione o comunque di una proiezione, assimilabile allo iato fra Oriente e orientalismo secondo la lezione proposta da Edward Said,⁷ è anche vero che noi dovremo tener distinti i due piani di analisi: quello che emerge dalle memorie di viaggio del Grand Tour⁸ e quello che connota la riflessione degli intellettuali italiani coevi. Entrambi costituiscono due serie testuali che presentano più punti di contatto e di confronto, ma che, nondimeno, designano due percorsi culturali distinti. All'interno di queste note in gran parte ci dedicheremo ad analizzare alcuni momenti della riflessione della seconda serie.

Muratori e la centralità degli intellettuali

Dunque, Muratori. All'inizio del Settecento è l'erudito modenese a fissare alcuni dei canoni tematici da cui prende corpo la riflessione sul “carattere degli italiani”. Al centro si pone il recupero del perduto primato italiano, che Muratori colloca all'inizio del Seicento, e che gli sembra essere un obiettivo raggiungibile a condizione che si costituisca una “repubblica di letterati” che unisca gli ingegni e che rappresenti la sede di una rinnovata intellettualità operante e agente per tutto il paese.⁹ Ma anche questa condizione di per sé non è sufficiente, se non si esplicitano i motivi della crisi italiana del Seicento. Secondo Muratori la regressione del paese da civiltà trainante dell'Europa continentale a civiltà marginale, è la conseguenza del peso determinante rappresentato dalla connessione tra forme del governo e costruzione del carattere nazionale. Afferma Muratori che è l'ozio, la rilassatezza dei costumi privati, uniti a un sistema politico illiberale a causare la decadenza italiana. E conclude: «*Vincimur quidem nos Itali volentes*».¹⁰

Si codificano qui alcune delle *issues* canoniche del dibattito sul carattere degli italiani connesso al tema della nazione: centralità della figura degli intellettuali, innalzamento della coesione sociale attraverso un magistero pedagogico-culturale, ricostruzione di un reticolo tra governanti e governati. Alla base si colloca il tema della “conversazione pubblica” o del dibattere pubblico, tema peraltro non limitato al panorama italiano.¹¹

Ma è solo nella seconda metà del Settecento che quest'idea della “repubblica dei letterati” sembra trovare una prima forma concreta. Il contesto è la Milano teresiana, l'im-

7 Cfr. Edward Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

8 Per un'analisi d'insieme cfr. Cesare De Seta, *L'Italia allo specchio del Gran Tour*, in *Storia d'Italia Einaudi. Annali. V. Il paesaggio*, a cura di Cesare De Seta, Einaudi, Torino 1982, pp. 127-263.

9 Scrive Muratori: «È detto che singolar profitto potrebbe trarsi da tante accademie sparse per l'Italia, se queste tutte si volgessero a trattar le scienze e l'arti secondo la possa di ciascuno. Aggiungiamo che tutte queste accademie collegate insieme potrebbero costituire una sola accademia e repubblica letteraria, l'oggetto di cui fosse perfezionar le arti e scienze col mostrarne, correggerne gli abusi e con l'insegnarne l'uso vero. [...] Sarebbe questa un'unione, una repubblica, una lega di tutti i più ragguardevoli letterati d'Italia, di qualunque condizione e grado e professori di qual si voglia arte liberale o scienza, il cui oggetto fosse la riforma e l'accrescimento d'esse arti e scienze per beneficio della cattolica religione, per gloria dell'Italia, per profitto pubblico e privato. La concordia di tanti valentuomini rivolta allo stesso fine è manifesto che potrebbe mirabilmente accrescere l'erario del sapere e dell'erudizione e condurre alla vera gloria tanti altri ingegni, o neghittosi, o faticanti bensì, ma non dentro i migliori steccati. Converrebbe perciò che si fatta lega sodamente si stabilisse e formasse con un santissimo e forte nodo di buona volontà e di ottimo zelo». Cfr. L.A. Muratori, *Primi disegni della repubblica letteraria* (1703), ora ricompresso in Id., *Opere*, a cura di G. Falco e F. Forti, Ricciardi, Milano-Napoli 1964, t. I, pp. 181-182. Il corsivo è di Muratori.

10 «Noi italiani siamo vinti perché lo vogliamo». Cfr. L.A. Muratori, *De graecae linguae usu et praestantia* (1693), in Id., *Opere*, cit., p. 48.

11 A titolo esemplare si veda Montaigne, *Saggi*, lib. III, n. 8, (Adelphi, Milano 1992, pp. 1226-1256) e David Hume, *Sullo scrivere saggi*, e ora ricompresso in Id., *Opere*, vol. III, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 533-537.



presa è “Il caffè”. Tuttavia in quell’insieme di singole individualità si combinano contemporaneamente tanto gli elementi di intuizione e di rinnovamento culturale, come quelli che disarticolano l’ipotesi di una vera e propria sociabilità intellettuale.

Nessun dubbio infatti che all’origine del periodico milanese vi sia l’emersione di una nuova figura culturale e che in un qualche modo si raccolga il messaggio muratoriano di superare la visione delle accademie come cenacoli di sapere “antiquario”,¹² che il sapere acquisti caratteristiche di ordine pratico e non più solo teoretico, che, insomma, vi sia la preoccupazione per un aggiornamento culturale non meramente speculativo.

È anche vero, tuttavia, che la riflessione sul tema del carattere nazionale costituisce di fatto un aspetto marginale, sia in relazione a un confronto con la storia italiana, sia in merito alle questioni inerenti lo scenario politico della penisola. È un fatto, del resto, che al tema dell’italiano solo Gian Rinaldo Carli dedica un intervento specifico, peraltro aspramente criticato dal Verri per il suo anticospolitismo, e rivendicato come la prima espressione coerente e anticipatrice degli ideali risorgimentali.¹³

La riflessione pubblica di Carli, tuttavia, è importante soprattutto da un altro punto di vista. Nelle pagine di Carli sul *Discorso sull’ineguaglianza* di Rousseau e, soprattutto, sul *Contratto sociale*, ciò che emerge è una critica radicale all’idea di eguaglianza, una difesa della società tradizionale e, infine, l’elogio della sudditanza.¹⁴ In breve un’immagine dei governati, non solo come massa passiva da educare, ma soprattutto come pubblico che con il potere deve intrattenere un rapporto “mistico-religioso”, o meglio che deve avvisare il potere come *arcana imperii*.

«La sovranità si conserva» scrive Carli «con la maestà del mistero: il mistero si mantiene co’ segni esterni della formalità e della pompa; e questa formalità, e questa pompa producono nei sensi degli uomini quelle sensazioni che formano l’illusione, la quale è la catena e la base dell’ordine e della civile disciplina delle nazioni. Tutto questo il dico è il germe di quell’opinione, che mantiene e conserva l’autorità del sovrano, e costituisce la più legittima dipendenza. Fortunata nazione è quella ove nella forza armata è assicurata soltanto la pace de’ cittadini, ed il rispetto delle esterne potenze: ma che nel medesimo tempo la sola opinione è quella che produce la dipendenza.»¹⁵

Dunque il tema è la centralità di un sistema politico gerarchicamente ordinato e giurisdizionalmente regolato. Nella disputa che Leopardi mette al centro del *Discorso* e che indica nel contrasto tra costumi e usanze, si percepisce un’eco lontana, ma non impropria, di questo primo carattere. Un’eco che per certi aspetti è ulteriormente confermata dalla consonanza tra “leggi” e “costumi” su cui riflette Gaetano Filangieri ne *La scienza della legislazione*, laddove, pur prevalendo l’istanza della legge su quella del costume – nel lessico leopardiano le “usanze” – la seconda risulta poi determinante sul piano della storia. La legge, per Filangieri non può non tener conto dei “costumi”, ma deve agire come dissoluzione dei costumi. In questo senso la legge è chiamata a elaborare, apparentemente *praeter* ma sostanzialmente *contra mores*, le regole per quei settori della vita associata che i costumi non hanno disciplinato, avendo il popolo ritenuto finora confliggente con la propria indole la pratica di alcune attività.¹⁶ Dunque valore palinogenetico della legge? Di nuovo secondo Filangieri questo non è un gioco a somma dispari. Nella storia delle trasformazioni giuridiche è ancora il costume a prevalere.

12 Cfr. Alessandro Verri, *Rinuncia avanti notaio degli autori del presente foglio periodico al Vocabolario della Crusca*, in “Il caffè”, I [1764], fogl. IV e ora in *Il caffè. 1764-1766*, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 47-50.

13 [G.R. Carli], *La patria degli italiani*, in “Il caffè”, II [1765], fogl. II e ora in *Il caffè. 1764-1766*, cit., pp. 421-427. Sull’interpretazione di Carli come precursore del Risorgimento cfr. Francesco De Stefano, *G.R. Carli (1720-1795). Contributo alla storia delle origini del Risorgimento italiano*, Modena, Società Tipografica Modenese 1942, pp. 143-163. Nello stesso senso è interpretata la proposta per riforma scolastica e, più in generale, per l’educazione, che Carli stampa nel 1774, *Nuovo metodo per le scuole pubbliche d’Italia* (poi ricompreso in G.R. Carli, *Delle opere del Signor Commendatore Don Gianrinaldo conte Carli*, Milano, Nell’Imperial Monistero di S. Ambrogio Maggiore 1787, tomo XVIII, pp. 269-431).

14 Cfr. G.R. Carli, *L’uomo libero ossia ragionamento sulla libertà naturale e civile dell’uomo*. Edizione seconda riscontrata, corretta e accresciuta dall’autore, Milano, per Antonio Agnelli 1779 (e poi ricompresa in *Delle opere*, cit., tomo XVIII, pp. 1261, della cui edizione qui mi sono servito). In particolare si vedano le pagine 196, 217-240 e 248-251). La prima edizione ha come luogo di edizione Lione [ma Firenze, s.e., 1778].

15 Ivi, pp. 228-229.

16 Gaetano Filangieri, *La scienza della legislazione*, lib. I, XIII.

Verri e una riforma autoritaria

«L'esperienza», conclude Filangieri riferendosi ai «costumi» vigenti nella Roma papalina, «è quella che mi mostra l'impotenza delle leggi senza i costumi. Essa è quella che mi fa vedere, come in una società corrotta, i rimedii che si oppongono alla corruzione del popolo, divengono essi medesimi una sorgente di corruzione.»¹⁷

Con il che si potrebbe sostenere che tutta l'impalcatura di Filangieri sia destinata a cedere sotto il peso di consuetudini irreformabili. Ora è questa conclusione che giunge a Leopardi, ma depurata di quella logica assertiva che sta alla base del trattato di Filangieri: ossia il nesso tra azione del legislatore e pedagogia popolare, per quanto verticale e autoritaria, che connota *La scienza*.

Questa stessa pedagogia, del resto, non è estranea a buona parte del pensiero giacobino italiano, che ha alle sue spalle una lunga consuetudine di rifiuto della tradizione, connesso a una sostanziale sfiducia nei confronti delle «plebi», da cui sarà ampiamente «ripagato» non solo nella parabola della Repubblica partenopea, ma anche in tutti i moti antifrancesi che attraversano la penisola tra il 1799 e la definitiva affermazione napoleonica a Marengo.

L'origine di quest'immagine, tuttavia, non si colloca nell'ultimo quinquennio del secolo. Ha radici lunghe e le prime manifestazioni di un certo rilievo si possono rintracciare in piena Età dei Lumi. Si potrebbe far risalire a Verri e, più in generale al gruppo de «Il caffè» la percezione e la consapevolezza che qualsiasi processo di trasformazione in Italia, non solo tecnico-economico bensì, soprattutto, riferito alla costruzione di una coscienza civica moderna, dipenda da un'azione riformatrice autoritaria, comunque dall'alto, e che le risorse autonome e spontanee della società civile – anche in quel segmento estremamente ridotto di nobiltà illuminata, sensibile a una politica di riforme – siano scarsamente rappresentate. Ma il testo da cui partire come fondazione sistematica di questo paradigma è il saggio sugli usi e costumi d'Italia di Giuseppe Baretti.¹⁸ L'immagine di un paese in cui le plebi erano simpaticamente canaglie e comunque organicamente legate alle loro nobiltà faceva da pendant nel testo di Baretti con quella di un paese comunque felice, in cui anche i costumi spesso più imbarazzanti e discutibili (il «cicisbeismo», per esempio) venivano risolti all'interno di un quadro di maniera¹⁹ che veicola gli stereotipi più longevi sul carattere degli italiani.²⁰ Un paese in cui la quiete, condizione necessaria per la felicità pubblica, veniva difesa sostenendo le buone ragioni di una libertà di stampa non praticata né desiderata (pp. 101-104) e una società stretta fondata sulle «accademie» (pp. 105-117), sembra a Baretti rappresentare l'istituto essenziale per garantire lo sviluppo ordinato della società.

Ma se noi andiamo oltre il profilo, anche caricaturale, di quest'insieme di bozzetti, talora venati di un etnicismo naturalistico, ciò che emerge è una sostanziale sfiducia nei confronti di tutti gli attori politici e sociali in scena sul palcoscenico nazionale: la nobiltà, le plebi, i governi. Gli unici soggetti rimangono gli «accademici» (p. 117), che si configurano come l'unico attore in grado di operare una qualche possibile trasformazione, in un quadro di desolante passività.

Gli italiani – scrive Baretti – «docili al giogo che loro impone il governo, soffrirebbero le più dure esazioni senza pensare a fare un tumulto: credo che non vi sia nazione in Europa più sommessa, più pronta ad obbedire e più soggetta a' suoi padroni.

¹⁷ Ivi, lib. IV, I.

¹⁸ Il testo di Giuseppe Baretti (*An Account of the Manners and customs of Italy; with observations on the mistakes of some travellers, with regard to that country by Joseph Baretti*, London, Daxies 1768) fu tradotto in Italia, in versione rimaneggiata nel 1818 con il titolo *Costumi e usi d'Italia* (Milano, presso Pirrotta, 1818). Il testo di Baretti, accolto in Italia in veste molto critica in occasione della pubblicazione della versione italiana (cfr. Paolo Borsieri, *Gli italiani*, in «Il conciliatore», n. 6 e n. 10, rispettivamente 20 settembre e 4 ottobre 1818), tuttavia non veniva analizzato per l'impianto generale della filosofia sottesa al testo, bensì per i giudizi, talora eccessivamente sbrigativi, con cui liquidava gli esponenti di quell'«Italia delle riforme», rivendicata dai conciliatori e che Baretti a mala pena citava nel suo lungo testo. Come a dire che il problema dei suoi critici italiani non era definito dalla tesi centrale del testo, ma dall'ennesima diatriba sulle questioni personali che in quel testo venivano alla luce.

¹⁹ Esemplari in questo senso sono le pagine che Baretti dedica alle serenate (pp. 137-139).

²⁰ Gli stessi che Flaubert sintetizzerà nel suo *Dizionario dei luoghi comuni* (Adelphi, Milano 1980, *ad vocem*).





Non mi ricordo di aver mai inteso parlare di sedizione popolare in Italia». ²¹

Ma quest'immagine della docilità popolare, comunque di una massa passiva e obbediente non rimane isolata. Baretti, in questo senso, conia un'icona sul popolo che avrà molta fortuna nell'Italia tra fine Settecento e nuovo secolo e che in gran parte è assunta anche dal mondo giacobino italiano come realtà poco trasformabile, comunque una realtà che non poteva fondarsi sull'ausilio dell'azione popolare. ²² Al centro si colloca un'immagine della potenza politica della chiesa e della mentalità religiosa, nonché della pratica della *devotio moderna* cattolica che acquista la sua prima formulazione compiuta da Carlo Antonio Pilati. ²³

Ma dall'immagine fornita dal Pilati, che considera indispensabile rimuovere il diaframma frapposto dalla potenza morale del clero, per poter avviare una riforma dei costumi, non discende né consegue una lettura anticlericale e una proposta di scristianizzazione della società italiana. Se, come qualcuno ha fatto osservare anche di recente, l'immagine di una chiesa unica responsabile del “malessere italiano” corrisponde di fatto a una caricatura – comunque a un'indebita forzatura ²⁴ – questa immagine andrà poi connessa ad altre ipotesi interpretative. Ovvero il fatto che non è sufficiente ragionare in termini “astorici” di costumi – buoni o “degenerati” che siano – se poi non si apre un ragionamento profondo sugli attori sociali oggetto di questa analisi. Ovvero, se contemporaneamente non si contestualizza una riflessione e, anche, non la si “localizza”. In questo senso, se per certi aspetti il Vincenzio Russo dei *Pensieri politici* può essere anche intravisto come un successore di Pilati, almeno sul piano della sua critica alla funzione storica del clero e della morale teologica, ²⁵ è poi l'immagine e la riflessione che Russo sviluppa sul tema della bontà popolare, ma non data astoricamente, bensì leggenda in relazione a un progetto educativo non verticistico, fondato su uno stretto rapporto individuo/società, che andrà riletta la sua proposta cultural-politica. ²⁶ Scrive Russo:

«La libertà sociale non è diversa dalla libertà individuale. [...] Perché in un popolo sia libertà non basta in verun modo che vi sieno osservate le leggi: tale osservanza produce sicurezza, ma non libertà. Non basta che vi sia la conformità esterna delle azioni colla legge: vi bisogna la conformità interna, la congruenza della ragione comune colla ragione individuale. Quindi non sarà mai veramente libero un popolo il quale non sia composto di cittadini morali, un popolo che sia già contento del suo regime se riesce a schivare gli esterni disordini. La legge per esso è una gran catena, che stringe e trascina immenso numero di animi schiavi. [...] Se il popolo è corrotto, e tu non badi ad istruirlo, ad emendarlo, il suo stato sotto nuove leggi è uno stato di violenza: le sue facoltà si troveranno in una espansione continua contro alle leggi, le quali verranno perciò ad essere alla lunga allentate, sformate, o infrante. Che se il popolo è morale, e siano prave le leggi, qualora tu non le riformi, resteranno le leggi a poco a poco neglette. Ecco perché senza costumi non si può concepire libertà, né si possono concepir costumi senza istruzione. Coloro che non vogliono istruito il popolo, lo vogliono misero e schiavo». [...] ²⁷

²¹ *Costumi e usi...*, cit., p. 6.

²² Cfr. Giuseppe Ricuperati, *The changing Imaging of “the People” in Italian Spaces from the Crisis of the Ancien Regime to the Revolution*, in Loretta Valt Mannucci (a cura di), *The Languages of Revolution*, Istituto di Studi Storici Facoltà di Scienze politiche, Università di Milano, Milano [1989], pp. 245-256. Sull'idea che poi nella storiografia italiana è entrata, grazie al Cuoco, della rivoluzione passiva è opinione ormai consolidata che questa non fu solo il risultato di una “delusione a posteriori”, ma che lungo l'arco degli anni novanta del Settecento costituì un'opinione consolidata in ambito giacobino. Cfr. Maria Antonietta Visceglia, *Genesi e fortuna di una interpretazione storiografica: la Rivoluzione napoletana del 1799 come «rivoluzione passiva»*, in «Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Lecce», I, 1972, pp. 165-207; Antonino De Francesco, *Vincenzo Cuoco*, Laterza, Roma-Bari 1997 e Paolo Casini, *Cuoco, l'immagine del popolo e l'antica sapienza italica*, in *L'Europa tra Illuminismo e Restaurazione. Scritti in onore di Furio Diaz*, a cura di Paolo Alatri, Bulloni, Roma 1993, pp. 277-289.

²³ Cfr. Carlo Antonio Pilati, *Di una riforma d'Italia. Ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi, e le più perniciose leggi d'Italia*, in Villafranca [ma Venezia, se] 1770. Di questo testo abbiamo scelto di inserire il capitolo “Della religione” che occupa le pagine 166-197.

²⁴ Cfr. Ernesto Galli della Loggia, *L'identità italiana*, Il Mulino, Bologna 1998.

²⁵ Il riferimento è all'edizione romana del 1798, riprodotta in *Giacobini italiani*, a cura di Delio Cantimori, Laterza, Bari 1956 alle pp. 256-377. Il riferimento è alle osservazioni contenute al §. 29, in particolare p. 322.

²⁶ Cfr. Ivi, §. 10 e §.42, in particolare pp. 275-276 e 366.

²⁷ Ivi, §. 14, pp. 284-286.



L'istruzione a cui pensa Russo (cfr. §. 42, p. 366) è quella legata a un innalzamento delle sue condizioni di vita, e rivolta non solo a conseguire un maggior benessere materiale, ma a conseguire, attraverso un'istruzione tecnica (e non a caso Russo soprattutto pensa alle masse contadine), una maggiore disponibilità alla coscienza civile, a esprimere una “lealtà civile”. Il problema della corruzione dei costumi diventa allora quello di una maggior consapevolezza sociale della propria dignità, tanto come individuo che come attore economico.

Una preoccupazione che caratterizza l'azione politica e pedagogica di quel versante della cultura risorgimentale che, dagli economisti lombardi – in prima fila Giuseppe Pecchio ma anche il nucleo dei “conciliatori” – si diffonde soprattutto nell'area dei moderati toscani. Il luogo culturale e teorico attraverso il quale si esprime questa continuità, e che agisce da cerniera tra questi due diversi circuiti di sociabilità intellettuale, è la riflessione avviata dal cosiddetto “gruppo di Coppet” e, soprattutto Madame De Staël e Sismondi, anche se è il secondo a svolgere un ruolo determinante. Da questo lato, le questioni sottese al testo del *Discorso* non sono più quelle legate al tema della morale, bensì quelle proprie del processo di sviluppo – e delle sue forme storiche – possibili in Italia. Il tema di fondo è quello, tipico della cultura dei “riformatori”, della pubblica felicità. A esso è connessa la visione di un'economia pubblica fondata su una società gerarchicamente ordinata, ma a cui non è estranea una preoccupazione: quella di delineare un governo della società che, attraverso la gestione dell'economia, permetta di prevenire o comunque di ovviare ai disagi e agli squilibri indotti dall'industrializzazione, quali negli stessi anni si manifestavano in Inghilterra. È questo il tema all'ordine del giorno quando Leopardi stende il testo del *Discorso*.

La scuola economica italiana

All'origine della moderna tradizione di pensiero economico in Italia – quella che si può far risalire all'idea centrale di “pubblica felicità” – si trovano due aspetti specifici: il primo, già a suo tempo sottolineato da Franco Venturi, concerne il ruolo pubblico dei riformatori italiani, ogniquale volta essi si siano misurati con la questione del benessere e dello sviluppo economico.²⁸ Il secondo chiama in causa la definizione stessa degli ambiti tematici riconosciuti come propri di una disciplina, ed è ciò che Giuseppe Pecchio indicava come carattere proprio della “scuola economica italiana”. In altre parole, il fatto che la tradizione economica in Italia, a differenza di quanto negli stessi anni avviene in Inghilterra, non si istituisce come crematistica, come perseguimento dell'«utile» e del «bene economico» identificato con la ricchezza, ma ruota intorno al binomio amministrazione-buon governo. L'economia, in questo senso, è, per Pecchio, scienza dell'amministrazione, della «buona amministrazione».²⁹

Il *Discorso* potrebbe essere letto in due direzioni eguali e contrarie: come rivendicazione, pur sotto la veste negativa/positiva, di un presunto “primato italiano”, oppure, seguendo una lettura complessiva della storia italiana che preferisce il concetto di ciclo storico. Nel testo dello *Zibaldone* e nel testo del *Discorso* il riferimento a una lettura del secondo tipo è prevalente e sembra incontrovertibile che la fonte di riferimento sia costituita dalle pagine di *Corinne* di Mme de Staël.³⁰

Le pagine di *Corinne* su cui riflette Leopardi e che per molti aspetti costituiscono il nodo problematico del *Discorso* possono rientrare nello sguardo sull'Italia proprio del circolo di “*hommes de lettres*” critici degli eccessi della Rivoluzione francese, antinapoleonici, ma anche pervasi di un profondo spirito riformatore. Per questo tipo di intellettuali, per i quali l'opposizione al tiranno è direttamente ispirata alle pagine

²⁸ Cfr. Franco Venturi, *La circolazione delle idee*, in “Rassegna storica del Risorgimento”, 1954, pp. 203-222 e, Id., *Illuminismo italiano e illuminismo europeo*, in *La cultura illuministica in Italia*, a cura di Mario Fubini, Eri, Torino 1957, pp. 13-22.

²⁹ Cfr. Giuseppe Pecchio, *Storia dell'economia pubblica in Italia. Ossia epilogo critico degli economisti italiani*, preceduto da un'introduzione, Presso G. Ruggia e Comp., Lugano 1829, pp. 278-296.

³⁰ Così, per esempio, Mario Andrea Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997, pp. 155-174. Il riferimento è al libro VI, “Costumi e carattere degli italiani”.



dell'Alfieri,³¹ la questione italiana è prevalentemente determinata da un confronto e dall'analisi del lungo processo storico italiano tra Medio Evo ed Età moderna. In altre parole dal carattere di lunga durata della storia italiana. Il tema, in questo caso, è quello della “regolarità” e in questo senso è da intendersi il concetto di “costumi”.

Tuttavia, se Leopardi tiene come testo di riferimento *Corinne*, non è dalle pagine della De Staël che si dovrà riflettere per comprendere la genesi del *Discorso*, bensì dal contesto di dibattito che sollecita la rilettura del romanzo. L'occasione più diretta, ma anche più fondata, è la disputa che tra la fine degli anni dieci e i primi anni venti – ossia immediatamente a ridosso delle pagine del *Discorso* – si sviluppa in Italia a partire dalle pagine conclusive (di cui qui si forniscono ampi stralci) di *Histoire des Républiques italiennes du moyen âge*, opera a cui Sismondi si dedica tra il 1808 e il 1818 e che in Italia viene tradotta tra il 1810 e il 1818.³²

Sismondi vi sostiene essenzialmente tre argomentazioni: l'agonia della cultura italiana e della vita pubblica in Italia a partire dal dominio spagnolo; il carattere formalistico della cultura italiana in seguito all'egemonia culturale dei casuisti e dunque dell'effetto formalizzante del pensiero politico e filosofico in seguito alla “Riforma cattolica”; la caduta di una qualsiasi forma di “spirito pubblico” e di tensione civile e morale verso il “bene pubblico” in relazione e in conseguenza di una mancata riforma intellettuale e civile in Italia. Il caso italiano, nella riflessione di Sismondi, viene configurandosi così come risultato di una storia della mentalità connessa alla costruzione di un reticolo politico e sociale al cui centro si colloca il ruolo storico, istituzionale e culturale, svolto dalla chiesa in Italia.

È noto che all'interno del mondo liberale italiano di allora la risposta all'opera di Sismondi, inizialmente entusiastica, trova un argine argomentativo nelle riflessioni di Manzoni, che proprio sulle tesi sostenute nel capitolo conclusivo dell'*Histoire* costruisce il testo delle sue *Osservazioni sulla morale cattolica*. Non è nella contrapposizione sulla questione storica della chiesa post-tridentina che si misura il tema sotteso al *Discorso*, anche se esso certamente da quella si origina. Piuttosto, la polemica Sismondi/Manzoni andrà considerata per gli effetti che essa induce sulla riflessione del Manzoni, oltre le pagine delle *Osservazioni*. Ed esse possono ridursi essenzialmente a due: da una parte la maturazione di un disincanto politico, cui fa da sostegno il rifiuto di un'ipotesi politica di tipo integrista, ma che si caratterizza per un profondo pessimismo impolitico³³, dall'altra la scelta della centralità della chiesa cattolica come vera depositaria dell'identità e della tradizione italiana. Questo secondo aspetto trova il suo testo di argomentazione nel saggio manzoniano sulla presenza longobardica in Italia³⁴. Leopardi nel comporre il proprio *Discorso* ha come riferimento implicito questo saggio di Manzoni, ma anche introietta, o sembra riconoscere come proprio, un disincanto sulla possibile reformabilità dei costumi degli italiani.

E d'altra parte anche non considerando quella polemica, i temi e le argomentazioni presenti nelle pagine di *Corinne* sono poco comprensibili se non si guarda all'influenza che Sismondi esercita in quelle pagine. *Corinne* e l'*Histoire des républiques* sono edite contemporaneamente e sono, a diverso titolo, il risultato di un «viaggio di apprendimento» che Mme de Staël e il giovane Sismondi intraprendono nel 1805.³⁵ Ma la genesi e le strutture argomentative di *Corinne* sono già state esposte da Sismondi in una

31 Il rinvio d'obbligo è a Vittorio Alfieri, *Della tirannide* (1777) ora in Id., *Della tirannide*, a cura di Marco Cerruti, Rizzoli, Milano 1996, pp. 73-193.

32 *Storia delle repubbliche italiane nel Medioevo*, Ticozzi, Milano, 1810-1818, 16 voll. Per un profilo generale su l'*Histoire des républiques* si veda S.S. Michaud, *Sismondi, historien de la liberté*, in “Economies et sociétés”, 1976, n. 6, pp. 1093-1105.

33 Cfr. Michele Battini, *Sul rifiuto morale della politica. Manzoni, Sismondi Lamennais*, in “Rivista di storia contemporanea”, 1993, n. 1, pp. 148-163.

34 Cfr. Alessandro Manzoni, *Discorso sopra alcuni appunti della storia longobardica in Italia*, in Id., *Tutte le opere*, val. II, Sansoni, Firenze 1973, pp. 1981-2070. In particolare si vedano i capp. II e V.

35 Sul rapporto intellettuale e anche umano tra Sismondi e la De Staël si veda Pierre Kohler, *Sismondi et Madame de Staël*, in *Studi su G. C. L. Sismondi*, Cremonese – Istituto editoriale ticinese, Roma-Bellinzona 1945, pp. 441-453. Per quanto concerne il viaggio italiano di Mme de Staël, si veda Geneviève Gennari, *Le premier voyage de Madame de Staël en Italie et la genèse de “Corinne”*, Boivin, Paris 1947. Per una bibliografia sommaria relativa ai rapporti tra Mme de Staël e Sismondi, si veda Giacomo De Marchi, *Sismondi e le repubbliche italiane «de' mezzi tempi»*, ossia «dei secoli del merito sconosciuto», in “Studi urbinati”, s. B, 1988, p. 61, nota 13.



stesura ormai già definitiva della prima parte dell'opera, chiusa nel 1804.

Tra *Corinne* e l'*Histoire des républiques* si possono riscontrare alcune differenze sostanziali, la più evidente è quella riferita alla questione climatica,³⁶ su cui la de Staël riprende un noto giudizio di Montesquieu, ma è da sottolineare che il dato climatico per la De Staël non implica immediatamente e direttamente un dato caratteriale. Tra clima e istituzioni – meglio, tra storia e trasformazione dell'assetto istituzionale – il rapporto è biunivoco.

Questa biunivocità si fonda sulle tesi essenziali che sostengono tutta l'impalcatura de l'*Histoire des républiques* e che Sismondi espone fin dall'introduzione che apre la sua opera storiografica: la prima è quella che fa corrispondere le istituzioni politiche ai caratteri delle popolazioni che quelle rappresentano;³⁷ la seconda – che in certo senso può essere considerata complementare alla prima – è quella che riconosce alle libere istituzioni la ragione dell'innalzamento della virtù di un popolo, nonché della sua prosperità, mentre il dispotismo non avrebbe l'effetto che di incrementare la corruzione e determinare la rovina morale e politica di una collettività.³⁸ Nella pagina di apertura dell'*Histoire des républiques*, Sismondi non aveva nascosto il criterio con cui avrebbe letto la storia italiana:

«La conclusione più rilevante che si possa trarre dallo studio della storia consiste nel riconoscere nel governo la responsabilità maggiore nel determinare i caratteri di un popolo. Le virtù o i vizi delle nazioni, la loro energia o la loro mollezza; il loro talento, la loro cultura o ignoranza, non dipendono dal clima, bensì sono opera delle leggi. Tutto fu donato a tutti dalla natura, sono i governi che conservano o distruggono negli uomini che dominano quelle qualità che formano strutturalmente i loro caratteri ereditari. Nessuna storia mette maggiormente in rilievo questo principio di quella italiana».³⁹

Nella struttura dell'opera può sorprendere che l'analisi economica occupi uno spazio alquanto ristretto, se non secondario, ma questo aspetto va relazionato alla funzione pedagogica che sostiene e struttura tutta la silloge sismondiana. In essa il tema prevalente è costituito appunto dalla questione morale, ed entro certi aspetti si potrebbe ritenere che l'intero complesso dell'*Histoire des républiques* non sia altro che un'enorme trattazione storica il cui unico scopo è rivolto a illustrare e ad argomentare il principio che sviluppo economico e morale pubblica si sostengono.

Il rapporto tra sviluppo e felicità pubblica

Tuttavia, il carattere della riflessione di Sismondi andrà colto anche guardandolo contemporaneamente per ciò che introduce e per ciò che ripropone.

Per uno sguardo volto al “dopo”, la connessione tra assetti economici (che per la propensione sismondiana significa privilegio sulla dimensione dell'agricoltura rispetto alle manifatture, anche se sarebbe errato leggere la sua analisi come preconettualmente anti-industriale) e libertà politica, significa scegliere il tema dello sviluppo, una visuale che lentamente tende a focalizzare la questione intorno all'organizzazione dei campi, dei modelli di patto agrario; piuttosto che concentrare la propria attenzione esclusivamente sulle istituzioni del potere e i costumi delle aristocrazie urbane, secondo lo schema di analisi che Cattaneo proporrà organicamente e prepotentemente nel 1844.⁴⁰ È anche vero che questo stesso sguardo, per come Sismondi considerava il tema della morale del lavoro agricolo – su cui certamente non poco peso aveva la sua forma-

36 È su questo tema che esplicitamente Leopardi si rifà alle pagine di *Corinne*.

37 La sostanza di questa prima tesi era già stata esposta da Sismondi nel *Tableau de l'agriculture de la Toscane* (Paschoud, Genève 1801) e in *De la richesse commerciale, ou principes d'économie politique appliqués à la législation du commerce*, Paschoud-Fuchs-Levrault, Genève-Paris 1803.

38 Questa seconda tesi costituisce l'argomentazione centrale delle *Recherches sur les constitutions des peuples libres*, scritte nel 1800 e a lungo rimaste inedite (edite per cura e con una documentatissima introduzione di Marco Minerbi, Droz, Genève 1965).

39 Cfr. J.C.L. Sismonde de Sismondi, *Histoire des républiques italiennes du moyen âge*, seconde édition parisienne, Treuttel et Würtz, Paris 1818, t. I, p. I. E concludendo la sua opera, Sismondi aggiungeva nel 1818 in calce al testo della sua introduzione originaria, come a riconfermare il suo criterio di lettura: «La storia non ha valore se non per le lezioni che ci dà sui modi di rendere gli uomini felici e virtuosi. I fatti non hanno in sé un'importanza se non quando si ricollegano a una mentalità. Ivi, p. XXI.

40 Il riferimento è ovviamente alle *Notizie naturali e civili su la Lombardia*, G. Bernardoni, Milano 1844.



zione calvinista – va inquadrato anche all’interno di un altro modello esplicativo dove, di nuovo, il triangolo assetti economici/ceti politici/storia istituzionale costituisce un nodo essenziale di confronto.⁴¹

Un modello dove si combinano l’intelligenza politica di un ceto di tecnici e di amministratori con operatori economici diffusi sensibili alla questione dello sviluppo. L’analisi che Sismondi sviluppa sulla mezzadria, sia sulla forma di patto agrario come sulle diverse figure che lo connotano,⁴² certamente non tiene nel debito conto il tema dell’azione di salvaguardia dell’ambiente, e dunque tende a ontologizzare un quadro sociale.⁴³ Tuttavia, al suo interno, il tema del rapporto tra sviluppo e felicità pubblica, tende a coniugarsi con un terzo elemento, appunto costituito dalla formazione di un ceto politico o di uno strato di uomini pubblici consapevoli che solo in forza di un alto livello di morale pubblica è possibile garantire contemporaneamente la stabilità sociale, lo sviluppo economico e una forte coesione politica.

Questo modello, in cui storia politica come analisi del rapporto tra libertà/progresso si contrappone a quella dispotismo/decadenza, in cui necessità di un’autoriforma del ceto politico si accompagna a rottura dei vincoli economici, dove capacità direzionale di governo non implica soffocamento dell’iniziativa individuale, non è nuovo nella storia politico-culturale italiana e la figura che lo rappresenta in forma più esplicita, anche se non priva di aspetti contraddittori, è quella di Pietro Verri. Ma a differenza del ciclo aperto con l’invito di Muratori all’inizio del Settecento, da cui abbiamo preso le mosse e che con alternanze continua per tutto il secolo, si tratta ora di fornire un *habitus* mentale che recuperi una nuova coesione sociale e in cui il tema della nazione sia anche quello di una rinnovata e ritrovata tradizione. È l’operazione che Leopardi tenta negli stessi mesi della stesura del *Discorso* con la *Crestomazia*, ma che non riesce e che segna l’addio definitivo alla “prosa civile”.⁴⁴ Perché questo progetto riesca occorrerà attendere che De Sanctis scriva il suo “monumento”. Ma a quel momento lo scenario di un’inclusione sociale nel mito del Risorgimento sarà un compito cui ancora attendere. Un compito, del resto, intorno a cui si esercitano i fondatori della scienza politica in Italia (Turiello, Mosca, Pareto), ma che avrà in Cesare Lombroso un protagonista d’eccezione. Il tema sarà ancora la capacità di esprimere egemonia e non solo direzione politica. Ma questa volta avendo di fronte il sorgere delle forme, pur primitive, della partecipazione politica. La suggestione leopardiana appariva allora come un desiderio, forse anche come un disegno nobile, ma lo scenario sociale informa altri lessici politici. Soprattutto testimonia di “altri caratteri” per i quali sembra ormai tramontata la stagione e modificato il contesto per gli esercizi spirituali di Filippo Ottonieri.⁴⁵

41 In quest’ambito il tema dell’influenza di Rousseau su Leopardi potrebbe essere colto non ultimo anche attraverso la riflessione che su Rousseau sviluppa Sismondi a partire da quel «mito di Ginevra» che sta alla base della sua formazione culturale, non tanto in economia quanto soprattutto in relazione al tema della felicità pubblica. Per un’analisi generale delle fonti di formazione del giovane Sismondi si veda ora Francesca Sofia, *Una biblioteca ginevrina del Settecento: i libri del giovane Sismondi*, Edizioni dell’Ateneo & Bizzarri, Roma 1983.

42 Essenziali sono da questo punto di vista le pagine del *Tableau de l’agriculture*, cit., nonché i saggi di agricoltura dedicati alla mezzadria. Cfr. G.C. L. Sismondo de’ Sismondi, *Studi intorno all’economia politica, Tipografia e Libreria Elvetica*, Capolago 1839-1840, vol. I, pp. 222-262. In particolare sul tema della giusta distribuzione di terra come fondamento di una nazione libera – ovvero della sua servitù e decadenza laddove non tutte le classi concorrono alla sovranità, si veda *Histoire des républiques*, cit., t. IV, cap. XXV (“Considérations sur le treizième siècle”), pp. 149-203.

43 Cfr. Piero Bevilacqua, *Tra natura e storia. Ambiente, economia, risorse in Italia*, Donzelli, Roma 1996, pp. 19-20.

44 Cfr. Giulio Bollati, *Introduzione a Giacomo Leopardi, Crestomazia italiana. La prosa*, Einaudi, Torino 1968 e ora riproposta in volume autonomo con il titolo *Giacomo Leopardi e la letteratura italiana*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

45 Il riferimento è a *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, in G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di Antonio Prete, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 155-175. Del resto, Leopardi stesso vi era giunto autonomamente quando proprio in quelle pagine per tanti aspetti autobiografiche – o almeno autoriferite – a proposito di Ottonieri aveva scritto: «Nella filosofia godeva di chiamarsi socratico; e spesso come Socrate, s’intratteneva una buona parte del giorno ragionando filosoficamente ora con uno ora con altro, e massime con alcuni suoi familiari, sopra qualunque materia gli era somministrata dall’occasione. Ma non frequentava, come Socrate, le botteghe de’ calzolaia, de’ legnaiuoli, de’ fabbri e degli altri simili; perché stimava che se i fabbri e i legnaiuoli di Atene avevano tempo da spendere in filosofare, quelli di Nubiana, se avessero fatto altrettanto, sarebbero morti di fame. Né anche ragionava, al modo di Socrate, interrogando e argomentando di continuo; perché diceva che, quantunque i moderni sieno più pazienti degli antichi, non si troverebbe oggi chi sopportasse di rispondere a un migliaio di domande continuate, e di ascoltare un centinaio di conclusioni». Ivi, p. 156.