



**Andrea Zanotti**

(ordinario di Diritto canonico nella Facoltà di Giurisprudenza  
dell'Università degli Studi di Bologna)

**Leopardi, la natura e il diritto: tra pubblico e privato**

La dimensione poetica custodisce in sé una cifra profetica che va disvelata ed interpretata, proiettandosi, al di là della contingenza, in una regione dove il futuro, non ancora avveratosi, diviene intuibile.

In questo senso Leopardi e il dono della sua poesia rivestono una valenza straordinaria, non arrestandosi, la comprensione, sulla soglia di un puro dato estetico.

Anzi, la critica leopardiana è non di rado percorsa dall'inquietudine di afferrare il nocciolo "politico" del pensiero dell'Autore, tendendo frequentemente a interpretarlo attraverso il dato di una sua vera o presunta vicinanza all'universo del liberalismo<sup>1</sup> e altalenando, a seconda del colore e del posizionamento della critica, tra i diversi toni usati dalle letture e dagli ostracismi (espliciti o silenziosi) ora di stampo socialista<sup>2</sup>, ora di una marca esistenzialista prodroma a possibili letture psicoanalitiche<sup>3</sup>. Ci si imbatte perfino in chiavi interpretative psicologiche volte a dissolvere il pessimismo leopardiano nella sua progressiva nevrosi, risolvendo così la sua ingombrante percezione del mondo in un dato patologico, in un'incapacità di afferrare e godere la vita che ricondurrebbe al dato più tranquillizzante di una diagnosi medica le ragioni metafisiche di una infelicità, cantata da Leopardi, che è invece connaturata alla stessa esistenza umana.

In verità il pessimismo leopardiano passa attraverso due stagioni ben individuabili.

La prima si china a cogliere l'inadeguatezza della politica italiana e la sua irriducibilità ad un confronto con il modello di provenienza classico, svelando, nel presente, la pochezza della tempra morale degli italiani rispetto all'eredità alta proveniente dal passato. È il motivo conduttore che lega molte pagine di prosa e di poesia leopardiana: dal *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani* ai versi dedicati ad Angelo Mai e che riecheggia persino nelle rime indirizzate ad un vincitore nel pallone. E qui la lettura storica – verrebbe da dire quasi storicistica della realtà – assume a toni di una lucidità che non può

<sup>1</sup> Cfr. C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma, 1993.

<sup>2</sup> Cfr. W. BINNI, *La nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze, 1947.

<sup>3</sup> Cfr. M.A. RIGONI, *Saggi sul pensiero leopardiano*, CLEUP, Padova, 1982.



essere confinata entro il recinto di un Leopardi “minore”: anzi, da essa traspare una capacità di analisi ed uno strumentario di pensiero di prima grandezza che ancora attende di essere colto appieno e valorizzato nella giusta misura. Certo, già in una lettera del '21 alla Targioni Tozzetti ed in una ancora più esplicita del '28 al Giordani, Leopardi ha modo di esplicitare il suo rifiuto verso la dimensione politica che egli stesso afferma di “abbominare”<sup>4</sup>.

Di qui l'apparire di una seconda stagione che trascolora, invece, verso i lidi di quel pessimismo cosmico che caratterizzerà la sua stagione più matura, quella dei grandi idilli. L'orizzonte che si staglia in primo piano qui non è più quello della storia, della contingenza nella quale si svolge la vicenda umana, ma quello dell'assoluto, della siderale mancanza di senso che attinge il proprio apice nella solitudine del pastore errante dell'Asia o in quella infinita vanità del tutto nella quale approdano i versi, di un disincanto totale, dedicati a se stesso.

Nell'assurdo inseguirsi degli astri in cielo, nell'incapacità della luna a dare risposte – e qui l'interrogare di Leopardi si fa incalzante e quasi sprezzante in quel suo rivolgersi in prima persona alle stelle che sin lì avevano offerto un punto sicuro al nostro orientamento e che il mito greco aveva chiamato per nome – si consuma il commiato da un'idea di natura quale presenza amica e, nella tradizione cristiana, specchio di Dio, via privilegiata alla comprensione del suo mistero.

È la rottura dell'idea stessa di natura che apre alla contemporaneità: e di questa svolta Leopardi è il più radicale annunciatore. La natura diventa “quel brutto poter che ascoso a comun danno impera” e la disillusione del tempo vanifica la speranza metafisica che aveva sostenuto per secoli lo sforzo prodotto dal pensiero umano e aveva nutrito il senso del nostro destino terreno e ultramondano.

E se nella letteratura coeva all'idealismo tedesco si produceva il mito di Faust, ove Goethe intravedeva la definitiva secolarizzazione del cristianesimo per la quale se all'inizio della narrazione Dio si fa uomo, nel suo congedo definitivo è l'uomo a farsi Dio e a dominare la vita, nella poetica leopardiana la natura si desertifica, abbandonando l'uomo, ogni uomo, alla sua solitudine non rimediabile ed insensata, orfana di uno scopo.

In questo senso, il pensiero di Leopardi rappresenta, *in nuce*, l'attacco definitivo portato alla dimensione del pubblico ed alle sue

---

<sup>4</sup> Cfr. F. DE SANCTIS, *Il nuovo Leopardi*, in *Scritti Varii, inediti o rari*, Morano, II, Napoli, 1898.



narrazioni, il cui cuore era e rimane, nel contesto europeo, *essenzialmente* religioso.

Ecco, finalmente, perché Leopardi interessa da vicino l'universo giuridico e, più da vicino, l'universo giuridico-canonico. Nessun pensiero ed ordine giuridico, palesatosi in Occidente, si è strutturato maggiormente intorno ad un'idea positiva di natura interpretata come emanazione creazionale di Dio, ponendo l'idea di giustizia come l'architrave metagiuridico del sistema ma facendola assiomaticamente coincidere con la nozione di una verità che è posta da Dio e che a Dio è destinata a ritornare. Per questa via ogni persona, creatura privilegiata nell'universo divino, acquista significato per sé, trovando però collocazione, senza contraddizione e riducendo il molteplice ad unità, dentro ad un ordinamento per sua stessa natura giuspubblico.

Se è vero infatti che il fine ultimo della Chiesa è rappresentato dalla salvezza oltremondana delle anime, di ogni singola anima, è pur vero, d'altra parte, che al fondo dello *ius Ecclesiae* si individuano ontologicamente tre nozioni: quella di popolo (l'insieme organico delle individualità in gioco), quella di comunità (caratterizzata dai vincoli di solidarietà e di carità) e quella di società compaginata dal diritto.

In questa dialettica trovava spazio, nella seconda metà degli anni Sessanta del secolo appena trascorso, il dibattito, tutto interno alla canonistica, riguardante la definizione dell'ordinamento giuridico della Chiesa: se esso, cioè, potesse essere tragguardato come un ordinamento a base privatistica (stante il fatto che la salvezza dell'anima rappresenta, prima di ogni altra cosa, un supremo interesse individuale, privato, come sosteneva Pietro Agostino D'Avack) o essere classificato come un ordinamento eminentemente giuspubblico (vista la vocazione sociale della Chiesa e la valenza pubblica sia del peccato che della grazia, come perorava Pio Fedele). A ben vedere questa estremizzazione delle posizioni serviva a porre un paradigma di comprensione più acuto del diritto canonico, arrivando sulla scorta di queste riflessioni a comprendere con maggiore nitore di contorni la radice profonda di alcune stranezze della normazione ecclesiastica che proprio nella *inaequalitas* dei suoi soggetti di diritto celebra la composizione tra l'irripetibilità di ogni singola persona ed il suo apporto carismatico alla collettività e nell'*aequitas* il tentativo di far coincidere verità e giustizia.

Certo questa composizione armonica – forse la più armonica ed avanzata tra quelle che il panorama giuridico continentale ha elaborato nella sua storia – tra pubblico e privato ha poggiato la sua dommatica non meno che la sua evoluzione legislativa e le conseguenti applicazioni giurisprudenziali su norme metagiuridiche fondate nella rivelazione divina che ha dotato di senso, nella sua narrazione, tutte le



dimensioni della creazione: quelle più intime e private fino ad informarne la coscienza, e quelle più comunitarie e condivise fortificandole con il vigore del diritto ma anche con il mistero che lega ogni comunità nelle cadenze del rito che si fa liturgia, istanza anch'essa, per il diritto canonico, normativa.

Il totale pervertimento di questo schema si determinerà con l'affermazione di quello Stato assoluto che conoscerà nella parabola estrema dei totalitarismi il suo approdo più estremo.

Nel processo di secolarizzazione che, sia pure in una sorta di eterogenesi dei fini, conoscerà questi esiti la sacralità celebrata nel rito religioso transiterà nelle competenze e nelle prerogative dello Stato. Qui il sovvertimento dell'ordine sopra delineato diventa definitivo: sparisce cioè l'idea che l'individualità abbia una sua potestà autonoma che si compendia con il più ampio contesto statale.

È la dimensione pubblica a fare aggio su tutto: e lo spazio del singolo esiste solo e a condizione che si risolva nell'ordine generale.

La liturgia degrada in manifestazione pubblica di massa: e le parate di regime che riempiono di folle oceaniche le strade e le piazze di Roma e di Berlino, ma anche di Mosca e Leningrado, sono caricature di una liturgia nella quale il singolo non si risolve armonicamente in un dato comunitario, ma diventa semplicemente comparsa dentro una rappresentazione del potere del tutto rescissa da un retroterra di appartenenza.

Quella concezione di Stato era figlia di una cesura del pensiero che non riconosceva più la propria genesi in quel giusnaturalismo che trova forse in Grozio il suo punto esponenziale più alto; essa si collegava direttamente all'affermazione del razionalismo giuridico che troverà in Kelsen e nella sua teoria pura del diritto un campione insuperato ed insuperabile.

La dottrina kelseniana si configura – alla fine del lungo processo di secolarizzazione che ha caratterizzato l'età moderna – come un punto di astrazione assoluta dall'idea di natura.

Lo Stato non deriva il suo fondamento metafisico da nessuna ragione estrinseca a se stesso: esso si pone, semplicemente, da sé medesimo e non deriva i propri fini (né tanto meno i propri mezzi) da alcuna altra autorità estrinseca.

Sin qui abbiamo registrato il frantumarsi di quell'ordine naturale che, da un lato, conduceva il diritto canonico a comporre in una sintesi armonica destini individuali e poteri pubblici: e che avviava, dall'altro, lo Stato moderno sulla via che avrebbe condotto all'espulsione di quel supplemento d'anima rappresentato dal cristianesimo per fondare – attraverso il passaggio giurisdizionalista e l'acquisizione di *iura*



*maiestatica circa sacra* alla corona regale – un nuovo ordine che dall'idea di natura potesse prescindere.

Ma, parallelamente a questo ragionamento, ne va aperto un altro incentrato non più sul macrocosmo delle teorie giuspubbliche e delle implicazioni sociali e politiche dell'idea di natura, ma focalizzato sui microcosmi personali e sulle modificazioni profonde indotte nella psiche non meno che nel corpo delle singole persone dal declinare di quella stessa idea di natura.

Qui il riferimento che per via del tutto originale ed apparentemente eteronoma riporta a Leopardi passa attraverso l'opera del Marchese De Sade.

In De Sade la natura perde la sua funzione di pendolo universale destinato a scandire un'equilibrata composizione tra pubblico e privato e, più in generale, di specchio riflettente un'armonia cosmica generata da un Creatore; nella sua opera essa viene ridimensionata e riportata a semplice motore iniziale dell'azione umana, deputato a porre nel cuore dell'uomo non già un diritto di scaturigine divina (come sostiene il diritto canonico), ma dei semplici appetiti destinati, per l'interna coerenza tipica delle leggi della fisica, ad essere assecondati ed eseguiti.

La dimensione della privatezza individuale tende così a coincidere con i propri appetiti, eleggendo, né poteva essere diversamente, la sessualità a campo privilegiato nel quale misurare la propria forza.

Per questa via la sessualità si rescinde dalla sua finalità teleologica volta alla procreazione e tende a diventare puro dominio sul proprio corpo e sulla sessualità altrui.

E spingendo la provocazione fino al suo punto estremo, De Sade finisce per sostenere la tesi secondo la quale l'esercizio della sessualità non può e non deve essere procreativo, preconizzando persino l'estinzione della specie umana, che forse proprio i disegni oscuri di una natura diventata imperscrutabile ed oscura (se non maligna come in Leopardi) già contemplano.

Una sessualità che basta a se stessa, giubilata dalla liquidazione della sua funzionalità procreativa, sembra celebrare, nelle pagine sadiane, una libertà conquistata in un affastellarsi euforico ed ebbro di sempre nuove e febbrili perversioni, che alla fine si palesano per quello che sono: giochi raffinati di fantasia dove si dispiega una razionalità che collega direttamente gli organi della sessualità al cervello, *bypassando* con grande accortezza la regione del cuore.

A ben vedere quelle pagine celano, nella loro frenesia, un silenzio assordante determinato dalla mancanza di una qualche partecipazione al gesto erotico che lo trasvaluti simbolicamente,



dandogli così un principio di accoglienza nel recinto della psiche umana.

È dentro questa dimensione di solitudine assoluta che gli sguardi di De Sade e Leopardi, benché provenienti da direzioni completamente antitetiche, si incrociano.

Da un lato, una sessualità liberata, la quale, nella prospettiva di un nuovo patto sociale che sarà celebrato nella nostra contemporaneità, finisce per divenire autoreferenziale e consumata in totale isolamento; dall'altro, una soggettività ormai consapevole della vanità dettata dalla contingenza della storia, e che si vota, conseguentemente, a sfidare la sua stessa, nuda essenzialità, addentrandosi in un infinito dove il cuore si spaura.

La rimozione della tradizionale idea di natura desertifica quindi entrambi i fronti: quello del corpo, che acquista rilevanza, in prospettiva, solo in una pura fruizione di sé; e quello dell'anima, che abbandonata alla sua solitudine diviene, in Leopardi, il vessillo, portato insieme con disincanto e virilità, di un non senso attorno al quale gira (con Montale, la banderuola arrugginita) la vita ed il suo consumarsi (questa volta col Gadda della *Cognizione del dolore*) intorno ad un ellissi di disperato dolore.

È a nostro giudizio difficilmente rinvenibile, nel panorama filosofico e letterario che si dipana tra Sette ed Ottocento, uno sguardo anticipatore più acuto sugli sviluppi del quadro attuale di civiltà rispetto a quello riferibile a Leopardi e, per quel che concerne l'universo della sessualità, a De Sade. Lo scenario sviluppatosi, e ben percepibile oggi, è rimasto fino a pochi anni fa celato ed imperscrutabile, tanto da far svolgere ancora al diritto matrimoniale canonico quella funzione di collante che cementava residualmente il singolo al contesto sociale, individuando in quel modello di rapporti personali e familiari elaborato lungo un processo secolare dallo *ius Ecclesiae*, il nucleo primigenio della società civile. D'altronde così contemplava lo specchio della tradizione sin dalla prima lezione aristotelica, dalla quale San Tommaso faceva derivare, per opera della natura, la destinazione sociale dell'uomo e dunque dell'amore sedimentato ed accolto nella sua veste istituzionale e formale del matrimonio. Su questo sfondo diventa assolutamente leggibile la convergenza tra lo Stato e la Chiesa nella costruzione di un ordine in grado di porre le proprie fondamenta, in termini etici e valoriali, su una idea di natura dalla quale armonicamente deriva la famiglia intesa come prima cellula di uno Stato forte e garante della somma della individualità che lo abitano. Uno Stato che pur riconoscendo giurisdizione propria ed esclusiva alla Chiesa in materia matrimoniale non rinunciava ad una legislazione di senso su questa



area di interesse, spingendosi fino ai lidi del diritto penale per stigmatizzare condotte, quali l'adulterio, ritenute lesive di valori fondamentali dei quali lo Stato stesso si faceva garante.

Non solo il progressivo ritrarsi della sfera pubblica da questi ambiti di normazione di senso è sotto gli occhi di tutti: ma, ben oltre, la stessa derubricazione di una molteplicità di reati ricondotti nel breve volgere di qualche anno dall'ambito di rilevanza del diritto penale a quello segnato dall'illecito amministrativo prima e del patteggiamento privato poi, costituisce una cartina di tornasole evidente della progressiva e rapida destrutturazione di intere articolazioni del diritto pubblico e delle sue istituzioni, avvertiti ormai come un peso non più sostenibile. Nel contesto di un'economia di mercato globale e di una civiltà dell'immagine che fa sì fa aggressiva e vorticosa, i confini fisici tra Stato e Stato diventano un ostacolo da abolire, così come la *deregulation* viene avvertita come uno strumento efficace nel liberare la strada dagli impedimenti previsti dal diritto pubblico nella libera volizione di ogni soggettività che la tecnica tende a rendere totipotente.

Così mentre cresce a dismisura la rilevanza di un diritto privato che più non conosce confini nazionali e tende sempre di più ad assumere le sembianze di un ordinamento sovra (o multi) nazionale, il diritto pubblico indugia in un meriggio che prelude, del tutto presumibilmente, alla sua obsolescenza.

Salta, dunque, nell'età della tecnica, quell'equilibrio tra pubblico e privato che aveva trovato nei suoi fondamenti metagiuridici rivelati, per il diritto canonico, un punto di perfezione mirabile, e che aveva consentito per converso allo Stato di mutuare dall'ordine naturale quella composizione tra principio autoritativo e diritto soggettivo necessaria per poter costruire un contesto di civiltà degno del nome.

In verità, dentro a questo radicale cambio di passo si consuma la fine di una antropologia millenaria. Proprio la debordante forza dei mezzi a disposizione dell'uomo, che certo sovrastano nella loro potenza la misura di qualunque fine egli possa porsi, determina la ridefinizione dei modelli sui quali si sviluppa e prende corpo la dimensione sociale. Come abbiamo intravvisto sopra, proprio nella liberazione dei comportamenti sessuali si celebra il trionfo di quella tolleranza repressiva volta a svellere dal binario dell'indissolubilità e della fedeltà l'immagine di quel matrimonio elaborato nella lunga gestazione di secoli dalla Chiesa e che lo Stato aveva assunto come proprio nella sfera della sua giurisdizione civile<sup>5</sup>. Oggi, a differenza dell'ambito

---

<sup>5</sup> Cfr. G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, Tomo II, *Il matrimonio e le sessualità diverse: tra istituzione e trasgressione*, Cedam, Padova, 1984.



canonistico, il matrimonio non è più definito da una legislazione di senso dallo Stato: anzi, esso sembra ritrarsi del tutto dall'intervento definitivo dei rapporti privati consegnati ad una contrattazione permanente tra i coniugi.

Aperto la gabbia di un sistema matrimoniale a coordinate fisse garantito dal diritto (e dal diritto naturale per lo *ius Ecclesiae*), sbiadisce anche la soglia della trasgressione, e viene meno la dialettica potente tra desiderio e responsabilità: pilastri sui quali si era sin qui retta la concezione della sessualità e dell'amore in Occidente.

Nell'aumentare totalitario di un rumore di fondo che tende a farsi banale caos, la voce sottile e resistente di Leopardi torna così a sfidare il tempo: un nuovo Tempo, nel quale coraggiosa risuona la consapevolezza di quella solitudine anticamente contemplata su una panchina di Recanati non meno che sul prato di un paterno ostello<sup>6</sup>.

Quel canto struggente precorre un'epoca, la nostra, dove l'intuizione di Leopardi risuona come anticipatrice della dissoluzione del pubblico e di un dispiegarsi di un privato che rischia di essere orfano non più e non solo dell'idea di natura, ma di quel talismano, prezioso, che custodisce da sempre la misura dell'uomo e della sua dignità eminente.

---

<sup>6</sup> Cfr. V.E. SEVERINO, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano, 1990.