



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari

Corso di Laurea Magistrale in
Filologia Moderna
Classe LM-14

Tesi di Laurea

La poesia della terra isolata: Severino lettore di Leopardi

Relatore
Prof. Adone Brandalise

Laureando
Riccardo Guido Peruzzo
n° matr.1134027 / LMFIM

Anno Accademico 2018 / 2019

Introduzione

Sin dalla pubblicazione de *La struttura originaria* (1958), il pensiero di Emanuele Severino ha suscitato vivaci interessi, entusiasmi e polemiche. Si tratta infatti di un pensiero capace di coniugare la radicalità del contenuto con un estremo rigore formale. Al centro del discorso, si colloca il rilevamento della contraddittorietà di ciò che l'Occidente ritiene essere evidente e indiscutibile: l'idea che le cose, gli essenti, diventino altro da sé, trasformandosi incessantemente. Sul fondamento di questo rilievo, Severino ha dedotto una struttura teoretica di formidabile coerenza, imperniata sul pensiero dell'eternità dell'esser-sé dell'essente.

Per Severino, la *fede* contraddittoria nel diventar-altro – che conduce le diverse configurazioni, via via succedentisi, dal nulla all'essere, e di nuovo dall'essere al nulla – costituisce l'essenza del nichilismo, cioè di quell'imponente fenomeno che spinge la civiltà occidentale a prendere congedo dalla tradizione metafisico-epistemica, per avviarsi verso la dominazione della tecnica. Severino individua, nella storia dell'Occidente, un «sottosuolo» abitato da un gruppo ristretto di pensatori, e rintraccia nelle loro opere la presenza di un nucleo concettuale in grado di *fondare* tale dominazione, indicando le ragioni che rendono inevitabile il congedo dalla Verità e dall'Assoluto. Tra gli abitatori del «sottosuolo», Severino riconosce Nietzsche (al quale ha dedicato, nel 1999, un'importante opera: *L'anello del ritorno*), Dostoevskij, Heidegger e Giovanni Gentile. Ma tra questi vi è anche, e anzitutto, Giacomo Leopardi. Il presente studio intende essere un approfondimento (e insieme uno sviluppo) della lettura severiniana della filosofia di Leopardi.

Prenderemo avvio proprio dal tema del divenire, ne illustreremo la presenza ed i risvolti in alcuni testi leopardiani dei *Canti*, per concentrarci in seguito sulla maniera in cui, a partire dall'*evidenza* del diventar-altro, Leopardi giunge alla dissoluzione del platonismo, inteso come prototipo dell'ἐπιστήμη. Il secondo capitolo cercherà invece di tratteggiare l'immagine della Natura - dell'*antica Natura onnipossente* - che, svincolata

da ogni ordine, principio e regola immutabile, emerge in Leopardi. Ne suggeremo le conseguenze filosofiche prendendo in considerazione, oltre ai *Canti*, alcuni luoghi delle *Operette morali* (il presente studio, d'altra parte, intesserà un dialogo costante, sia con le opere di Severino incentrate su Leopardi, che con le pagine dello *Zibaldone*).

Con il terzo capitolo, invece, proporremo un cambio radicale di prospettiva, tentando di illuminare i concetti fondamentali della teoresi di Emanuele Severino, come la contraddittorietà del divenire, l'eternità dell'essente, il Destino della necessità, l'aporetica del nulla, l'*isolamento* della terra dal Destino provocato dal nichilismo, e il rapporto peculiare che congiunge, in Severino, gli essenti e quello specifico modo di esser-ente che è il linguaggio. Dopodiché, saremo in grado di affrontare, nel quarto capitolo, l'insieme delle critiche che Severino rivolge al pensiero di Leopardi, mostrandone la consunzione inevitabile (come di ogni altro *nichilismo* che intenda fondarsi sul diventar-altro), in quanto necessariamente implicata dallo sviluppo coerente e rigoroso delle sue stesse premesse.

Infine, sulla base del percorso appena delineato, elaboreremo un discorso riguardante il volto che l'esperienza poetica ha assunto e assume nell'orizzonte della *terra isolata*, ossia all'interno delle strutture concettuali tramite le quali l'Occidente pensa l'Essere come contingenza. Ci soffermeremo sull'essenza della *ποίησις* e sul suo legame con la libera creatività e la tecnica – queste due pietre angolari della civiltà occidentale. Concluderemo dunque con un'analisi del fenomeno poetico alla luce dell'eternità dell'essente, nel tentativo di indicare i lineamenti dell'*altro* volto, profondamente diverso, che la poesia potrebbe lasciar trapelare, qualora venga considerata, oltre il nichilismo, *sub specie aeternitatis*.

I. Il divenire e la distruzione dell'eterno

1. La premessa del “cangiamento”

Il 16 settembre 1832, mentre si trova a Firenze, Leopardi annota: «Due verità che gli uomini generalmente non crederanno mai: l'una di non saper nulla, l'altra di non esser nulla. Aggiungi la terza, che ha molta dipendenza dalla seconda: di non aver nulla a sperare dopo la morte» (P 4525). Si tratta di una delle ultime riflessioni contenute nello *Zibaldone*, la cui stesura si interromperà a partire dal dicembre dello stesso anno. Tuttavia, possiamo affermare che queste tre *verità* costituiscono sin dal principio la cornice che raccoglie lo sviluppo complessivo del pensiero di Leopardi. Esistono cioè delle premesse fondamentali che sorreggono la mano del poeta mentre evoca e tratteggia le proprie figure, con una coerenza e una lucidità via via maggiori.

Anzitutto, l'idea che gli uomini *siano un nulla*. E non solo gli uomini: anche le piante, gli animali, gli astri, gli oggetti inanimati. È l'essente in quanto tale ad essere un nulla. Ciò non significa, dal punto di vista di quella che Severino definisce “autocoscienza del nichilismo”, che l'esistere degli enti sia di per sé irreali, un mero apparire, ma che ogni ente, provenendo dal nulla e ritornando nel nulla, lampeggia nell'essere per un lasso di tempo infinitesimale, prima di essere inghiottito da un “abisso orrido, immenso, / ov'ei precipitando, il tutto obblia” (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 35-6). Significa che l'ente corre in modo inesorabile verso il proprio annientamento.

Questa concezione dell'esser-cosa emerge in Occidente a cominciare da Platone, che interpreta in modo rigoroso la transitorietà come nientificazione. Nella *Repubblica*, l'ente viene connotato come *ἐπαμφοτερίζειν* (479 c), ovvero come il teatro di una contesa (*έρις*) tra l'uno e l'altro dei contendenti (*έπί τά άμφότερα*), che in questo contesto sono l'essere e il non-essere¹ (*τό òν τε καί μή òν*). La cosa, la determinazione,

¹ Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 415-416

si dibatte tra l'essere e il nulla: essa è *fintantoché* è, ed è un nulla *quando ancora* non è e *quando ormai* non è più. L'ente determinato si trasforma, si trova coinvolto nel processo del divenire, - a differenza di quanto accade alle Idee, eterne e necessarie -; fluisce, trapassa, finendo con il diventare quell'assolutamente-altro dall'essere che è il nulla, così come era un nulla prima che gli fosse consentito di affiorare all'essere.

Anche nel primo Libro della *Fisica* di Aristotele, il divenire procede dai contrari e termina ad essi: «Il bianco proviene dal non-bianco, e non da tutto il non-bianco, ma dal nero o dagli intermedi»². A partire da un *terminus a quo*, il non-essere di una determinazione, si giunge ad un *terminus ad quem*, ossia al suo essere, e viceversa: essere e non-essere sono perciò gli estremi entro cui si snoda il divenire degli enti. Nel *De Interpretatione* si dice: «Negli enti che non sono sempre in atto esiste la capacità di essere e di non essere» (19 a, 9-10). Al di sotto di un gruppo privilegiato di enti necessari, si estende la regione della contingenza, dove gli enti incominciano ad essere dal nulla e ritornano infine dall'essere al nulla.

Leopardi chiama questo processo “cangiamento” (P 1189), ma nel suo *sistema*, a differenza di quanto accadeva nella tradizione epistemica dell'Occidente, il divenire non è più costretto all'osservanza di una Legge eterna e necessaria.

A sprofondare nel nulla non è la *materia* che compone ciascun essente («tanta materia esiste oggi *nè più nè meno*, quanta è mai esistita» P 631). A *risolversi*, sciogliendo il legame che la trattiene nell'essere, è la configurazione provvisoria delle parti – ovvero l'ente inteso nella sua concretezza. I *modi* della materia si compongono e scompongono, e sono essenzialmente effimeri e caduchi. Questo fenomeno per Leopardi gode di immediata *evidenza*: «dal vedere che le cose materiali crescono e diminuiscono e all'ultimo si dissolvono, conchiudesi che elle non sono per sé nè ab eterno, ma incominciate e prodotte» (*Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*). Le cose, in forza del loro incessante mutamento, sono pertanto “instabilissime e variabilissime” (P 754) e trascorrono dall'essere al nulla in maniera istantanea, come Leopardi scrive già nell'ottobre del 1820: «il passaggio (...) dall'essere al non essere, dalla cosa quantunque menoma al nulla, non ammette gradazione, ma si fa necessariamente per salto, e istantaneamente» (P 292-3). Gli enti oscillano in un moto pendolare che li conduce dal

² *I principi del divenire*, a cura di Emanuele Severino, Editrice La Scuola, Brescia 1984, p. 44

nulla all'essere, e di nuovo dall'essere al nulla.

Ogni cosa, sia essa sensibile o intelligibile, è un modo di essere della materia, ed è di necessità implicata nel ritmo alterno del “prima” e del “poi”: “(...) tutto al mondo passa, / e quasi orma non lascia” (*La sera del dì di festa*, vv. 29-30). Il divenire annichilisce intere epoche, sommerge gli eventi, deforma volti e luoghi, consuma incontri, offusca sensazioni, stinge i contenuti della coscienza che si dileguano attardandosi appena nella memoria, in attesa di svanire interamente. Il mutamento avvolge *la totalità degli essenti*.

Ma cerchiamo ora di indicare con alcune esemplificazioni dei luoghi in cui sia possibile saggiare concretamente la radicalità di questa concezione, sondandone un poco gli effetti, i risultati, le conseguenze.

Il tema della fugacità degli eventi intesse, ad esempio, i versi del già menzionato *La sera del dì di festa* (1820). Nella quiete notturna, si leva ad un tratto in lontananza il canto di un artigiano, che “riede (...) / dopo i sollazzi, al suo povero ostello” (vv. 26-7), ridestando nel poeta il ricordo di quando, bambino, mentre vegliava insonne, sentiva già il proprio cuore stringersi “similmente” nell'udire un canto “morire a poco a poco” (v. 45) tra i sentieri. Il ricordo apre lo spazio della meditazione: uno dopo l'altro, i giorni sfumano in un girotondo, in un pallore insipido, come una nenia ostinata e snervante, come un ritornello orrendo. Così senza eccezione sfuggono le settimane, i mesi, gli anni, i secoli, i millenni. La visione si dilata:

(...) Or dov'è il suono
di que' popoli antichi? or dov'è il grido
de' nostri avi famosi, e il grande impero
di quella Roma, e l'armi, e il fragorio
che n'andò per la terra e l'oceano?
Tutto è pace e silenzio, e tutto posa
il mondo, e più di lor non si ragiona.

(vv. 33-39)

Il divenire cancella ogni cosa, dall'azione più banale ed insignificante all'epopea dei regni e degli imperi che si avvicendano nel tempo “gonfiando e scoppiando come le

bolle” (*Dialogo di un folletto e di uno gnomo*). La rapina del nulla travolge “ogni umano accidente” (v.33), trasformando la Storia in uno strepito insensato. Come le Danaidi, gli uomini sono dannati a riempire un otre dal fondo forato. Di più: sono essi stessi l'acqua che si spande a terra “e quasi orma non lascia”.

La consapevolezza dell'essenziale impermanenza di tutte le cose pervade, con particolare intensità, anche il canto in endecasillabi sciolti de *Le ricordanze*, composto a Recanati tra il 26 agosto e il 12 settembre 1829. Il poeta, contemplando le “vaghe stelle dell'Orsa” (v. 1) che risplendono serene sul giardino della casa paterna, rammemora i giorni dell'infanzia e dell'adolescenza, ormai passati per sempre assieme al loro corteo di gioie, e sente la dolcezza del ricordo mescolarsi al dolore per “il caro tempo giovanil” (v. 44) – Leopardi è da poco trentunenne - per *l'unico fiore* che egli perde “senza un diletto, inutilmente, (...) / intra gli affanni” (vv. 47-48):

(...) Qui non è cosa
ch'io vegga o senta, onde un'immagin dentro
non torni, e un dolce rimembrar non sorga.
Dolce per sé; ma con dolor sottentra
il pensier del presente, un van desio
del passato, ancor tristo, e il dire: io fui.

(vv. 55-60)

Il sentimento lacerante del tempo, generato dalla contrapposizione tra la “vita dolorosa e nuda” (v. 26) del presente e l'età della fanciullezza ormai perduta, si fa ancora più incisivo allorché si salda al ricordo delle “fole” (v. 7) che si sono diradate ed annullate come tutto il resto: agli occhi dell'infanzia, infatti, “l'acerbo, indegno / mistero delle cose” (vv. 71-2) si mostrava ancora “pien di dolcezza” (v. 73), e il mondo sembrava festeggiare il nuovo nato, accogliendolo benignamente quasi come un “signor” (v. 130). Ma ora l'esistenza appare nel suo aspetto più crudo:

(...) Fantasmi, intendo,
son la gloria e l'onor; dilette e beni
mero desio; non ha la vita un frutto,

inutile miseria.

(vv. 81-84)

Appare cioè la nullità di tutte le cose. I “fugaci giorni” (v. 131) dell'infanzia sono così cari in quanto in essi palpitavano ancora le “speranze antiche” (v. 88), nell'illusione che la vita potesse avere “un frutto”, ossia un significato assoluto, una pienezza, un coronamento. Invece, “all'apparir del vero” (*A Silvia*, v. 60), ecco insinuarsi nell'animo “l'idea della distruzione e dell'annullamento che tanto ci ripugna” (*P* 60).

Mentre i fanciulli “trovano il tutto nel nulla”, e sanno entusiasarsi e suscitare da ciascun istante un nutrimento spirituale, gli uomini “trovano il nulla nel tutto” (*P* 527).

Leopardi percepisce un vuoto immenso, e sente la propria condizione di mortale come deserta e oscura (v. 85), vale a dire sterile e insensata. L'andirivieni perpetuo tra l'essere e il nulla trasforma il mondo in sabbia, rendendo vana qualsiasi costruzione di senso. Il dissolversi del presente, il suo inesorabile *passare*, assorbe nell'insensatezza ogni forma di progettualità, avvelena cioè la radice del desiderio. Questo non può che generare tormento, sconforto, depressione: «Il giovane senza (...) speranze e prospettiva dell'avvenire, dev'essere infelicissimo e disperato, mancare affatto di vita, e spaventarsi e inorridire della sua sorte e del futuro. (...) Tutto quello che ha, non serve altro che ad attristarlo e stringerli il cuore. Le rimembranze della fanciullezza e dell'adolescenza, dei godimenti di quell'età perduti irreparabilmente, delle speranze fiorite, delle immaginazioni ridenti, dei disegni aerei di prospettiva futura, di azioni, di vita, di gloria, di piacere, tutto svanito» (*P* 278).

Ma il canto de *Le Ricordanze* tocca il culmine dell'intensità nella strofa conclusiva, quando l'annientamento cantato non è più *soltanto* quello del mondo infantile e delle sue “fole”, ma ingloba nel suo baratro anche le persone amate. Il poeta ricorda Nerina – nome, nell'*Aminta* del Tasso, di una delle compagne di *Silvia* – una fanciulla un tempo splendida, compagna dei giorni d'infanzia, e ormai defunta:

(...) I giorni tuoi
furo, mio dolce amor. Passasti. Ad altri
il passar per la terra oggi è sortito,

e l'abitar questi odorati colli.

Ma rapida passasti, e come un sogno

fu la tua vita.

(vv. 148-153)

Nerina è *passata*, e come tale è diventata un nulla, un *nihil negativum*. I suoi giorni sono trapassati, ed allo stesso modo scorreranno e svaniranno i giorni degli uomini e delle donne ai quali ora tocca in sorte, per un breve tratto, di soggiornare nella “Terra natal” (v. 141) che un tempo ospitò i vezzi e gli accenti di Nerina, con la quale il poeta intesseva un “confidente immaginar” (v. 155) nei giorni spensierati.

“Nerina or più non gode; i campi, / l'aria non mira” (v 170). Leopardi insiste particolarmente, e in modo significativo, su questo suo “passare”: “Ahi tu passasti, eterno / sospiro mio: passasti.” (vv. 169-170). Il “cangiamento” ha trascinato Nerina nel nulla, ed ora non ne rimane che la “rimembranza acerba”. (v. 173). Due anni prima, il lunedì santo del 1827, Leopardi aveva scritto: «Nel dolore che si prova per i morti, il pensiero dominante e principale è, insieme colla rimembranza e su di essa fondato, il pensiero della caducità umana» (P 4278).

Come forma più terribile del diventar-altro, la morte compare con una cadenza regolare nelle prose e nei canti pubblicati da Leopardi (si pensi, tra gli altri testi, a *Il sogno*, *A Silvia*, *Amore e Morte*). D'altronde, che egli vedesse nella morte l'unico esito possibile dell'esistenza risulta chiaramente anche da questo pensiero datato 17 gennaio 1826: «Che cosa è la vita? Il viaggio di uno zoppo e infermo che con un gravissimo carico in sul dosso per montagne ertissime e luoghi sommamente aspri, faticosi e difficili, alla neve, al gelo, alla pioggia, al vento, all'ardore del sole, cammina senza mai riposarsi di e notte uno spazio di molte giornate per arrivare a un cotal precipizio o un fosso, e quivi inevitabilmente cadere» (P 4162-3).

Leopardi non esita a descrivere la morte senza tralasciarne i tratti orrendi e disperanti. Possiamo imbatterci in una potente testimonianza di questo atteggiamento nelle strofe libere di endecasillabi e settenari di *Sopra un ritratto di una bella donna scolpito nel monumento sepolcrale della medesima*, composte durante il periodo napoletano del '34-'35. Il canto inizia con una sorta di ἔκφρασις, attraverso la quale viene messo a

confronto “il simulacro / della scorsa beltà” (vv. 6-7) con l'opera atroce del “cangiamento”:

Tal fosti: or qui sotterra
polve e scheletro sei. Su l'ossa e il fango
immobilmente collocato invano,
muto, mirando delle etadi il volo,
sta, di memoria solo
e di dolor custode, il simulacro
della scorsa beltà. Quel dolce sguardo,
che tremar fe', se, come or sembra, immoto
in altrui s'affisò; quel labbro, ond'alto
par, come d'urna piena,
traboccare il piacer; quel collo, cinto
già di desio; quell'amorosa mano,
che spesso, ove fu porta,
sentì gelida far la man che strinse;
e il seno, onde la gente
visibilmente di pallor si tinse,
furo alcun tempo: or fango
ed ossa sei: la vista
vituperosa e trista un sasso asconde.

(vv. 1-19)

La donna, che quando fu in vita attirò con la sua bellezza sguardi e desideri, è stata *ridotta* dal fato ad un ammasso “abominoso” (v. 33) di ossami e fanghiglia, ultima immagine di un corpo destinato, dopo essersi putrefatto, a svanire nel nulla. Assurge così ad emblema della condizione umana: “Misterio eterno / dell'esser nostro!” vv. 22-23). La sorte dell'uomo è detta “misterio” non perché esista una qualche insondabile *ragione* che la possa spiegare, e che tuttavia continui a rimanere velata a causa della nostra finitezza, ma perché, al contrario, l'accadere di questa sorte, come di ogni altro accadere, è assolutamente privo di un *perché*. La terza delle *tre verità* (“non aver nulla a sperare dopo la morte”) è tale in quanto, essendo l'uomo un nulla, essendo cioè trascinato al nulla - dal quale peraltro proviene - non può sperare di trovare, *post*

mortem, una qualche dimensione positiva che lo possa conservare e custodire, così come non può credere, se non illudendosi, che esista un qualche fondamento universale che possa chiarirgli il perché del suo essere in balia del nulla e della morte.

L'uomo si culla in sogni “di sovrumani fati, / di fortunati regni e d'aurei mondi” (vv. 28-29), cova “desiderii infiniti / e visioni altere” (vv. 39-40), e in virtù di questa sua tensione verso l'Assoluto s'immagina di essere simile a un raggio luminoso, vibrato da un eterno Sole³ (“splendor vibrato / da natura immortal su queste arene” vv. 26-27), ma dal momento che la totalità degli essenti sconfinava fuori dal nulla in maniera effimera e poi vi rientra, “in nulla / torna quel paradiso in un momento” (48-9), ossia viene annichilito dal flusso della realtà diveniente.

I tentativi di fondare un riparo e una speranza sulla rena sabbiosa del divenire non possono che essere illusori. E l'angoscia dell'uomo di fronte alla morte e al nulla, che solitamente permangono sullo sfondo della sua consapevolezza - benché determinino comunque il senso di ogni apparire - e che con Leopardi erompono alla luce, si fa necessariamente estrema, poiché ciò che egli perde gli viene strappato senza appello.

Nello stesso periodo, Leopardi scrive anche un altro componimento in strofe libere di endecasillabi e settenari, e sceglie ancora una volta un soggetto funebre. Parliamo di: *Sopra un basso rilievo antico sepolcrale*⁴. In esso viene descritto appunto un bassorilievo dove è rappresentato l'ultimo commiato tra una giovane defunta e i suoi cari. Rivolgendosi alla giovane, il poeta canta in questo modo:

Non tornerai. L'aspetto
de' tuoi dolci parenti
lasci per sempre. Il loco
a cui movi, è sotterra:
ivi fia d'ogni tempo il tuo soggiorno.
Forse beata sei; ma pur chi mira,
seco pensando, al tuo destin, sospira.

Mai non veder la luce
era, credo, il migliore.

3 Ne *La Ginestra*, si dirà che l'uomo “d'eternità s'arrogò il vanto” (v. 296)

4 Titolo completo: *Sopra un basso rilievo antico sepolcrale, dove una giovane morta è rappresentata i atto di partire, accomiatandosi dai Suoi.*

(vv. 18-28)

La giovane si è congedata dai propri cari, e non li rivedrà mai più. Su questo aspetto Leopardi era tornato in svariate occasioni. Per esempio:

«Non c'è forse persona tanto indifferente per te, la quale salutandoti nel partire per qualunque luogo, o lasciarti in qualsivoglia maniera, e dicendoti, *non ci rivedremo mai più*, per poco d'anima che tu abbia, non ti commuova, non ti produca una sensazione più o meno trista. L'orrore e il timore che l'uomo ha, per una parte, del nulla, per l'altra, *dell'eterno*⁵, si manifesta da per tutto, e quel *mai più* non si può udire senza un certo senso. (...) E così la morte di qualcuno ch'io conoscessi, e non mi avesse mai interessato in vita, mi dava una certa pena, non tanto per lui, o perch'egli mi interessasse allora dopo morte, ma per questa considerazione ch'io ruminava profondamente: *è partito per sempre – per sempre? sì: tutto è finito rispetto a lui: non lo vedrò mai più: e nessuna cosa sua avrà più niente di comune colla mia vita*» (P 644-5).

L'anima della giovane, con la morte, è diventata un nulla, abbandonando così il cadavere alla desolazione della nuda terra. Ha “perduto la vita e l'essere” (P 4277-8). Di lei viene detto: “forse beata sei” (v. 25), ma con ciò non si intende alludere a una possibile beatitudine ultraterrena, ma piuttosto si vuole sottolineare come, *benché* ora la defunta non sia più preda degli affanni e delle miserie dell'esistenza – e pertanto possa esser detta, relativamente, *beata* – pure, non si può fare a meno di sospirare pensando al suo destino. E il poeta incalza con una sentenza lapidaria che riecheggia quella del Sileno⁶: “Mai non veder la luce / era, credo, il miglior.” (vv. 27-28). Poiché l'esistenza dell'uomo non è che un segmento insignificante che non ha, al di là dei propri estremi, che il *nihil absolutum*, ed è quindi inevitabilmente consegnata all'infelicità, meglio sarebbe per il mortale non vedere mai la luce. Allo stesso modo, il Tristano delle *Operette morali*, che ha il coraggio di «mirare intrepidamente il deserto» accettando «tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera», si ricorderà della sapienza antica secondo cui «il meglio è non nascere, e per chi è nato, morire in cuna» - il solo “benefizio” che possa riconciliare con il destino.

5 L'eternità del nulla.

6 Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997, pp. 442-444

Già una decina d'anni prima, il 2 giugno 1824, Leopardi aveva scritto: «Secondo tutti i principii della ragione ed esperienza nostra, è meglio assoluto ai viventi il non essere che l'essere» (*P* 4100). In tal modo, verrebbero risparmiati loro “i lugubri lampi” che “il ver” fa balenare (v. 35), ovvero l'evidente nullità di tutte le cose attestata dal “cangiamento”. Torneremo in seguito sulle conseguenze che la “vanità del Tutto” (*A se stesso*, v. 16) indice nell'interiorità dell'uomo. Ora vedremo di esplorare, seguendo il filo della lettura severiniana, il fondamento filosofico in base al quale questa “vanità del Tutto” viene risolutamente posta da Leopardi.

2. *Il sogno di Platone*

Per quale ragione non può esistere una dimensione positiva capace di accogliere l'uomo dopo la morte? Perché è necessario, per Leopardi, giungere alla negazione del fondamento universale, dell'Immutabile, dell'Assoluto? Qual è il legame tra l'evidenza del divenire e il crollo dell'eterno?

Severino rileva che la distruzione dell'ἐπιστήμη operata da Leopardi prende avvio da una critica serrata della dottrina platonica delle “Idee innate”: «L'irripetibile grandezza del pensiero di Leopardi – per la quale egli anticipa l'intero sviluppo del pensiero contemporaneo - sta nei motivi che lo spingono a negare ogni eterno e ogni immutabile. (...) La negazione dell'eternità dell'essente coincide, nel pensiero di Leopardi, con la negazione del platonismo»⁷. Agli inizi del luglio 1820, Leopardi parla del “sogno di Platone”, che consisteva nell'immaginare «che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero essere altrimenti» (*P* 154), e dichiara di averlo “rigettato”, rifiutato. Vediamo perché.

⁷ Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997, p. 57

Una prima obiezione che Leopardi muove alla dottrina platonica riguarda il carattere storico e diveniente dei contenuti che vengono posti *nel corso del tempo* come validi in sé, mentre invece non sono che convenzioni stabilite in maniera arbitraria e accidentale, e non posseggono pertanto alcun valore assoluto.

Non soltanto i canoni di bellezza, i valori estetici, hanno carattere convenzionale, ma è così anche per le norme morali, per i principi etici, per tutto ciò che viene ritenuto Bene o Male. Il 13 agosto Leopardi scrive:

«Non solamente il bello ma forse la massima parte delle cose e delle verità che noi crediamo assolute e generali, sono relative e particolari. L'assuefazione è una seconda natura, e s'introduce quasi insensibilmente, e porta o distrugge delle qualità innumerabili, che acquistate o perdute, ci persuadiamo ben presto di non potere avere, o di non poter non avere, e ascriviamo a leggi eterne e immutabili, a sistema naturale, a Provvidenza ec. l'opera del caso e delle circostanze accidentali e arbitrarie. Aggiungete all'assuefazione, le opinioni i climi i temperamenti corporali o spirituali, e persuadetevi che molto ma molto poche verità sono assolute e inerenti al sistema delle cose. Oltre all'indipendenza da queste verità che può trovarsi in altri sistemi di cose» (P 208).

È l'assuefazione, ovvero l'abitudine generatasi con la durata delle norme e dei costumi, a celare agli uomini l'origine arbitraria delle categorie di pensiero, e a farle apparire come qualcosa di oggettivo e naturale. I giudizi estetici e morali, occultandosi a questo modo, si sedimentano e trasformano in pre-giudizi, in “seconda natura”, e poiché sfuggono da allora in poi all'indagine e alla critica, vengono innalzati al rango di necessità immutabili, o attribuiti al disegno di un Dio provvidente. Ma in verità i *valutati*, in quanto tali, sono destinati a trapassare con il susseguirsi delle epoche (e del resto, anche prescindendo dal livello diacronico, è sufficiente osservare la volubilità delle opinioni morali che mutano da un popolo all'altro, da una latitudine all'altra).

Leopardi contesterà anche «le teorie delle quali i romantici han fatto tanto romore a' nostri giorni, [che] avrebbero dovuto restringersi a provare che non c'è bello assoluto, né quindi buon gusto stabile, e norma universale di esso per tutti i tempi e popoli; ch'esso varia secondo gli uni e gli altri, (...) che le regole assolutamente parlando non esistono» (P 1671). Il senso del bello è “susceptivo di cangiamento” (P 1189). Può essere alterato, modificato, può accrescersi o deteriorarsi. I singoli che si trovano a vivere in un'epoca

storica acquisiscono attraverso il processo educativo i concetti di armonia e disarmonia, di proporzione e sproporzione, e si accordano in tal modo al giudizio vigente tra i contemporanei. Sono dunque sprovvisti di idee ingenite, ed assorbono gradatamente i concetti che vengono *prodotti* dal sommovimento dei tempi.

Afferma dunque Severino: «Il tratto di pensiero che incomincia qui ad apparire e che andrà sempre più determinandosi, mostrando la propria inevitabilità, è che, *poiché il divenire esiste, l'immutabile – l'eterno – non può esistere*. È il pensiero decisivo⁸». Il sopraggiungere dei differenti modi di concepire il bello, il bene, il giusto – e i loro rispettivi contrari - testimonia l'impossibilità dell'esistenza di un prototipo immutabile che regoli anticipatamente *che cosa* debba essere considerato bello, buono, giusto, in nome di un assoluto essere-in-sé.

Ma c'è qualcosa di ulteriore rispetto alla semplice constatazione del variare storico dei valori e dei costumi, un elemento che era già comparso in *P* 154 e che affiora di nuovo l'8 dicembre 1820: «Il bene non è assoluto ma relativo. Non è assoluto né primariamente o assolutamente né secondariamente o relativamente. Non assolutamente perché la natura delle cose poteva esser tutt'altra da quella da quella che è. (...) *il bene non è bene se non in quanto conviene alla natura degli esseri rispettivi*» (*P* 391). Qui il carattere relativo dei principi viene messo esplicitamente in rapporto con la dimensione del nulla: dal momento che tutti gli enti (quindi anche quegli enti intelligibili che sono, ad esempio, i giudizi morali) *sono, ma potevano non essere*, ed hanno dunque una natura *contingente*, non possono valere come un che di necessario, poiché non esiste alcuna ragione assoluta per cui non avrebbero potuto *rimanere* nel nulla - quel nulla da cui sono sorti. Dunque *tutto è accidentale*. Si tratta di una osservazione “vastissima”, che “distrugge infiniti sistemi filosofici” (*P* 451) e che, come vedremo, troverà nei pensieri 1339-42 una formulazione articolata e nitida.

Le cose – tutte le cose – possono “essere altrimenti”, ma le Idee platoniche irrigidiscono il divenire, incanalandone il flusso tra gli argini di un necessario dover-essere, catturano la possibilità e le impongono di imboccare una via e non un'altra, e in tal modo la riducono, di fatto, ad una superstizione. Come sottolinea Severino: «Le idee di Platone intendono essere appunto i modelli e le regole che esistono “innanzi” alle

8 Ivi, p. 60

cose e ai quali le cose debbono adeguarsi; e quindi impediscono alle cose di “esistere altrimenti”, impediscono di divenire – impediscono quel che invece è evidente»⁹.

Un'azione, ad esempio, è *buona* se partecipa del Bene in sé, di ciò che non può che essere Bene. Ma Leopardi rileva che il divenire comporta l'inesistenza di una Verità eterna e necessaria: ne viene allora che i giudizi morali hanno un certo contenuto - e non un altro – solo perché, effettivamente, una volontà ha agito in modo arbitrario determinandosi in un senso, ma senza che sussista una differenza sostanziale, in termini di Bene e Male, tra il rispetto di una Legge e la sua trasgressione, ma semmai in termini di utilità. Ogni legge è tale per «pura convenzione, cagionata dall'utilità e necessità sua, utilità e necessità riconosciuta dalla ragione e per via d'argomento, non istillata e ingenita negli animi dalla natura». (P 343). Come sentenza Hobbes: “Auctoritas non veritas facit legem” (*Leviathan*, II 26). Una condotta morale non è buona perché rispecchia una Norma assoluta la cui veridicità non può mai essere violata, ma perché è accaduto casualmente che si venisse ad instaurare un certo codice, ossia che si creassero le condizioni perché un certo codice potesse essere *voluto*.

Tra il 5 e il 7 settembre 1821, nel quadro di una complessa riflessione sul cristianesimo e sulla sua morale, Leopardi trae le seguenti conclusioni:

«Da ciò che si è detto della legge pretesa naturale, risulta che non vi è bene né male assoluto di azioni; che queste non son buone o cattive fuorchè secondo le convenienze, le quali sono stabilite, cioè determinate dal solo Dio, ossia, come diciamo, dalla natura, che variando le circostanze, e quindi le convenienze, varia ancor la morale, né v'è legge alcuna scolpita primordialmente ne' nostri cuori; che molto meno v'è una morale eterna e preesistente alla natura delle cose, ma ch'ella dipende e consiste del tutto nella volontà e nell'arbitrio di Dio padrone sì di stabilire quelle determinate convenienze che voleva, sì di ordinare o proibire espressamente agli esseri pensanti quello che gli piaccia, secondo gli ordini e le convenienze da lui solo create; che Dio non ha quindi né può avere alcuna morale, il che non potrebb'essere, se non ammettendo le idee di Platone indipendenti da Dio, e i modelli eterni e necessari delle cose; che la morale per tanto è creata da lui, come tutto il resto, e che egli era padrone di mutarla a tenore delle diverse circostanze del genere umano, siccome è padrone di darne una tutta diversa, e anche contraria, o anche non darne alcuna» (P 1637-8).

Parlando di “Dio”, Leopardi si riferisce alla libera creatività della Natura, che può

⁹ Ivi, p. 62

sfrenarsi in qualunque direzione, dando vita a una molteplicità potenzialmente infinita di sistemi e mondi. È da questa matrice priva di vincoli che scaturiscono le diverse morali, senza che ve ne sia una dotata di valore assoluto. Potrebbe darsi una “moralità indipendente da Dio”, ossia un ordinamento morale iscritto in una logica universale, immutabile, collocato su di un piano trascendente - e quindi al riparo dal mutamento (in quanto *ab-solutum*) - soltanto se si ammettesse la validità dei concetti platonici che affermano l'esistenza di modelli eternamente vigenti – il “sogno di Platone”.

Ma, supposto che “un solo menomo articolo della nostra morale” sia eterno, e indipendente dalle circostanze storiche, non avrebbe mai potuto “per nessuna ragione essere omesso, o variato” (P 1711), laddove invece è *evidente* che principi etici diversi sopraggiungano con il mutare dei secoli, spodestando i precedenti, e che dunque la morale sia sempre in divenire, senza derivare da un *tipo* ideale antecedente.

Leopardi paragona la Legge del Pentateuco al *mandatum novum* del Cristo, che «ha fatto illecito realmente ciò che prima era lecito» (P 1639) promuovendo l'amore del nemico, mentre prima venivano «santificate le invasioni, le guerre contro i forestieri, proibite le nozze con loro, permesso anche l'odio del nemico privato», e si interroga su come ciò sia stato possibile, se la morale fosse stata davvero eterna e necessaria. In base a questa aporia, deduce allora che «la morale non è altro che convenienza, e i tempi avevano portato nuove convenienze» (P 1640-1).

Perciò: «Il sistema di Platone delle idee preesistenti alle cose, esistenti per sé, eterne, necessarie, indipendenti dalle cose e da Dio (...) è chimerico, bizzarro, capriccioso, arbitrario, fantastico» (P 1712-3). Platone aveva compreso perfettamente che il valore assoluto ed incontrovertibile di un'affermazione non poteva “salvarsi” se non postulando delle immagini eterne e necessarie di ciò che esiste come loro *copia*. Ma una volta confutata questa concezione tramite il riconoscimento dell'accidentalità degli enti immersi nell'impermanenza, «è certissimo che qualunque negazione e affermazione assoluta, rovina interamente da sé» (P 1714).

“L'errore delle idee innate” (P 2713) conduce, come nel *Simposio*, alla contemplazione di «una bellezza che anzitutto è in eterno, e non nasce né muore, e non cresce né scema; e poi, non è bella per un verso e per un verso brutta, né ora sì e ora no, né bella rispetto a una cosa e brutta rispetto a un'altra, né qui bella e là brutta, come se bella per alcuni e

brutta per altri, (...) bensì essa stessa in sé e per sé, uniforme in eterno»¹⁰ (210e-211a). Con Leopardi, all'opposto, «viene a esser provato che il bello ideale, unico, eterno, immutabile, universale, è una chimera» (P 3207), così come ogni altro prototipo verso cui debbano tendere le determinazioni. Così come «non esiste né può esistere né sommo bene, né sommo male; tanto come sommo, quanto come bene o male, nessuna cosa essendo per sé o buona o cattiva» (P 2232).

«L'amor di sistema (...) è dannosissimo al vero» (P 948) in quanto la «pestifera mania di formar sistemi» (*ibid.*), cioè la volontà di ricondurre il particolare ad un prototipo universale – come in Platone – pretende di poter costringere la realtà mutevole entro le maglie di uno schema predefinito, anziché adeguarla alle esigenze del “cangiamento” che oltrepassa qualunque limite imposto dal sapere epistemico¹¹.

Sono di estremo interesse anche i pensieri 1909-11, del 13 ottobre 1821, nei quali Leopardi contesta l'idea di perfezione assoluta, «giacché immaginando un solo e assoluto tipo di perfezione, indipendente e antecedente ad ogni sorta di esistenza, tutti gli esseri per essere perfetti debbono essere interamente conformi a questo tipo». Eppure, la sterminata diversità dei generi e dei modi di essere delle cose smentisce che sia lecito ricondurre «il *tutto*, e l'intera esistenza a quel tipo di perfezione ch'è anteriore all'esistenza, e quindi non esiste». Da ciò si evince che «*la perfezione assoluta, (o il tipo di essa) e l'esistenza, sono termini contraddittorii*». L'esistenza dell'uomo è *estatica*, è un protendersi verso la trasfigurazione ispirata dal desiderio “infinito” del piacere (P 166), ossia da una infinita mancanza, e non può mai, perciò, acquietarsi nella perfezione, che gli è preclusa costitutivamente. L'uomo è finitezza, imperfezione, e l'impossibile rincorsa verso una meta assoluta dei «pretesi perfezionamenti» non fa che gettarlo in uno stato di prostrazione lancinante, in cui dominano il sentimento dell'inutilità e dell'inadeguatezza.

La confutazione del sistema platonico delle idee, come detto, ha una portata “vastissima” (P 451), e non coinvolge soltanto Platone. Teniamo presente quanto scrive Severino: «La negazione dell'idea eterna di Platone è la negazione *di ogni* eterno che viene evocato lungo la storia dell'*epistème*, appunto perché *ogni* eterno epistemico ha i caratteri dell'idea platonica, di essere cioè il “tipo”, la “forma”, l'esemplare, la regola a

¹⁰ Platone, *Simposio*, Editori Laterza, Bari 2011, p. 91

¹¹ Cfr. Emanuele Severino, *Il Nulla e la Poesia*, Rizzoli, Milano 2004, pp. 40-41

cui deve adeguarsi tutto ciò che incomincia ad esistere; e questo carattere rende impossibile l'imprevedibilità del divenire, ossia di ciò che per l'Occidente è l'evidenza suprema: l'emergere delle cose dal nulla»¹².

Infatti, il medesimo ragionamento potrebbe essere applicato, per esempio, al concetto di *exemplar* che troviamo in Tommaso d'Aquino, il quale afferma che Dio è la causa esemplare di tutte le cose: come l'artefice plasma la materia a partire da una forma ideale, allo stesso modo tutto ciò che viene ad essere nella natura riceve la propria essenza dalle forme esemplari esistenti *ab aeterno* nella mente di Dio, e che Tommaso chiama espressamente "idee". Gli enti sono pertanto le *similitudines* che imitano i modelli preesistenti, partecipando della loro essenza. (*Summa* I. q. 44. a. 3).

Ma «niente preesiste alle cose. Né forme, o idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così o così ec. ec. *Tutto* è posteriore all'esistenza» (P 1616). Dunque non può esservi nemmeno una causa esemplare che prestabilisca i lineamenti e il modo di essere degli enti, ed è necessario concludere in tal senso, esattamente come è necessario dissipare l'illusione delle *ιδέαι*, e di conseguenza di qualunque fondamento immutabile e principio universale in grado di radunare il molteplice all'interno di un sistema unitario, dotato di una struttura coerente, di un senso univoco, di uno scopo complessivo che ne faccia una totalità armoniosa.

«Tolte le idee innate, è tolto Iddio» (P 1616).

3. *Le fondamenta del crollo*

Ma l'autentica *fondazione* dell'impossibilità dell'esistenza di un "principio unificatore del Tutto" la si incontra nei pensieri scritti tra il 17 e il 18 luglio 1821, che secondo

¹² Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997, p. 63

Severino costituiscono il momento “decisivo” nel quale si palesano le *ragioni* che implicano inevitabilmente il togliimento di ogni struttura epistemica, lungo un sentiero che verrà esplorato, pochi decenni più tardi, anche da Friedrich Nietzsche, che in un celebre passo della *Gaia scienza* (1882) vedrà l'uomo precipitare eternamente “via da tutti i soli, (...) vagando come attraverso un infinito nulla”¹³.

Il 17 luglio, richiamandosi anche all'empirismo di John Locke, Leopardi scrive che le «sensazioni, sole nostre maestre, c'insegnano che le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare, cioè perch'esista un bello e un buono assoluto ec.» (P 1339-40), ponendo in tal modo l'essere-di-fatto, l'effettualità¹⁴, come ragione ultima dell'accadere delle cose, senza che queste abbiano dietro di sé un principio universale che le sospinga nell'essere. Gli enti possiedono in se stessi il *perché* del loro avvento, e sono quindi isolati e separati, nella loro incommensurabile unicità, dagli altri eventi che si consumano al di fuori di ogni nesso necessario.

L'uomo giunge a formulare delle congetture circa l'esistenza di idee assolute ed anteriori all'accadere, ma questo è proprio ciò che non gli è consentito fare, dato che egli ricava *ogni* cognizione per mezzo dei sensi, ed ha quindi esperienza soltanto dell'ente così come gli si presenta una volta che è sorto dal nulla. Non può dunque dedurre in alcun modo che vi siano dei prototipi che precedano la sua fattualità, perché essi non appaiono, e non apparendo non possono essere oggetto di conoscenza. L'osservazione mostra solamente l'essere-in-un-modo, e non la sua necessità.

Tuttavia, inosservabile non significa inesistente. Ma Leopardi non esclude che possa sussistere un principio assoluto per via del suo sottrarsi all'esperienza, lo esclude in quanto *la sola ragione del tutto* risiede nel semplice essere-di-fatto, ossia nel suo accadere *ex nihilo*. Severino scava nelle profondità di questo pensiero e ne riporta in superficie il segreto¹⁵: le configurazioni della materia vengono dal nulla, si soffermano temporaneamente nella radura dell'essere e infine scivolano nel nulla. Questo è *evidente*. Ma, qualora esistesse una Verità eterna ed immutabile, la sua Legge interesserebbe l'intero delle differenze, sarebbe cioè valida per la totalità dei casi particolari. Dunque non riguarderebbe soltanto il presente, ma anche il passato, e il futuro. La sua voce

13 Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977, p. 163

14 Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997, p.74

15 Cfr. Emanuele Severino, *La Strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 1983, cap. X

raggiungerebbe gli eventi ancora sepolti nell'avvenire più remoto, facendo valere innanzi a loro il proprio ammonimento. Questo significa che ciò che dovrebbe essere un ancor-nulla, una assoluta assenza di positività, sarebbe già da sempre chiamato ad obbedire alla necessità di un contenuto. L'accadere perciò, eternamente predisposto ad essere in un modo, attenderebbe solo di manifestarsi, pur essendo già coinvolto in un disegno incancellabile. L'ancor-nulla, in quanto *pre-annunciato*, coinciderebbe pertanto con un positivo, e il suo affiorare dal nulla (il suo divenire) diventerebbe allora del tutto illusorio, qualcosa di simile ad un errore di prospettiva. Ma il provenire dal nulla, si è detto, è evidente. Di conseguenza, la Legge eterna comporterebbe l'impossibile¹⁶, la smentita di ciò che immediatamente chiaro, incontestabile, lampante. Pertanto, la Legge eterna non esiste e non può esistere.

Il testo prosegue: «Quindi è chiaro che la distruzione delle idee innate distrugge il principio della bontà, bellezza, perfezione assoluta, e de' loro contrarii. Vale a dire di una perfezione ec. la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro». Una volta distrutte le idee platoniche, affermare l'esistenza di un λόγος capace di permeare la totalità degli eventi prescrivendone i contenuti, a dispetto dell'accidentalità, dell'arbitrio, dalla fattualità, non è che un assurdo, «giacché tolte queste, non v'è altra possibile ragione per cui le cose debbano assolutamente, e astrattamente e necessariamente essere così o così, buone queste e cattive quelle, indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da ogni cosa di fatto, che in realtà è la sola ragione del tutto». (*ibid.*)

«In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo ec. E tutte le cose sono possibili (...) E non v'è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, né differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili». (*ibid.*) Dal momento che non può esservi una sorgente eterna che faccia sgorgare tutte le cose, un eterno Guardiano insediato alle spalle degli enti, vigile e inflessibile, perché ciò comporterebbe la negazione dell'innegabile, e dato che ogni cosa è contingente – in altri termini: *superflua* - il principio di tutte le cose non può che

16 Quel che Severino ama chiamare “entificazione del Nulla”

essere il nulla stesso, il loro puro emergere dal *nihil absolutum*.

Questo significa che l'accadere delle cose è frutto di una assoluta casualità, tanto che, come Leopardi scriverà nel 1829, anche nelle “razionali speculazioni” - ovvero nelle indagini scientifiche - bisogna sempre prendere in considerazione questo “assioma importantissimo”: «dal vedere che certe disposizioni poste dalla natura in certi esseri, facilmente e frequentemente (o anche sempre) nascono certe qualità; (...) che certe cause facilmente e spesso producono certi effetti; dal vedere, dico, queste cose, non si può dedurre che ciò segua naturalmente» (P 4461). Si verifica cioè lo stesso fenomeno che riscontriamo in una sequenza di lanci di un dado: anche qualora il risultato fosse sempre identico, non sarebbe lecito inferire la presenza di una *necessità* che obblighi il risultato a ripresentarsi tale e quale in modo inevitabile.

Leopardi scriverà inoltre che: «Pare soprattutto che l'individualità dell'esistenza importi naturalmente una qualsivoglia circoscrizione», e che pertanto «non si possa supporre un ente individuo che non abbia limiti» (P 4178). Ogni ente è *circoscritto* tra i due poli della generazione e della corruzione, ed è rigorosamente finito, mentre l'eterno e l'infinito non sono che un «parto della nostra immaginazione, della nostra piccolezza ad un tempo e della nostra superbia» (P 4177).

Ritornando al “pensiero decisivo”, Severino ne illustra con grande chiarezza l'andamento quasi “sillogistico”: «L'esperienza mostra che “le cose stanno così, perché così stanno e non perché così debbano assolutamente stare”. L'esperienza mostra cioè il divenire delle cose. Ma l'idea eterna di Platone (che è il prototipo di ogni eterno) esige che le cose stiano così, perché “debbono assolutamente stare”; (...) l'eterno esige cioè che il divenire non esista: esige che non esista ciò che peraltro è l'evidenza originaria, (...) l'evidenza di tutte le evidenze. Dunque l'eterno non può esistere»¹⁷. Infatti, Leopardi conclude il proprio ragionamento con questa affermazione: «Certo è che distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio» (P 1342).

Non esiste un “Amor che move 'l sole e l'altre stelle” (Pd XXXIII), né qualsiasi altra fonte eterna che abbia la facoltà di instaurare un Ordine assoluto. L'*ἐπιστήμη* vagheggiata dalla ragione filosofica e dalla speculazione teologica, per Leopardi, non è che un sublime miraggio. Ma in verità, filosofi e teologi (e in generale gli uomini e le

17 Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997, p 79

donne dell'Occidente) non hanno fatto altro che immaginare “un mondo dietro il mondo” - per utilizzare una nota formula nietzschiana¹⁸ – nella speranza di prendervi dimora ed appagare in tal modo il proprio anelito di pienezza.

Eppure, filosofi e teologi non hanno mai ritenuto di dover scuotere la certezza del divenire, ovvero non hanno mai dubitato di quel dinamismo che resterebbe negato proprio dalla presenza di un Ordine epistemico, o dall'onniscienza di un Dio.

L'Immutabile immobilizzerebbe ciò che è essenzialmente mobile, ma se – e poiché - la *mobilità* viene assunta come dato originario e inconfutabile, allora è necessario concludere che l'Immutabile non possa esistere. Dunque le cose accadono senza un *perché* assoluto. Gli enti avanzano nell'Essere *in ordine sparso*, e non promuovono alcuna finalità che ecceda il loro stesso sperperarsi.

Gli uomini hanno creduto, illudendosi, che le profondità delle quinte nascondessero un eterno Autore della loro vicenda. Leopardi, portando a compimento la dissoluzione degli eterni, indica le sole attrici in grado di dominare la scena dell'impermanenza: sono le due “sorelle” protagoniste del *Dialogo della Moda e della Morte*, la cui stesura impegnò Leopardi tra il 15 e il 18 febbraio 1824, e che vede la Moda rivolgersi a “Madama Morte” con queste parole:

«MODA. (...) L'una e l'altra tiriamo parimente a disfare e a rimutare di continuo le cose di quaggiù, benché tu vadi a quest'effetto per una strada e io per un'altra. (...) La nostra natura e usanza comune è di rinnovare continuamente il mondo. (...) Io l'ho fatto già per l'addietro più che non pensi. Primieramente io che annullo e stravolgo tutte le altre usanze, non ho mai lasciato smettere in nessun luogo la pratica di morire, e per questo vedi che ella dura universalmente insino a oggi dal principio del mondo. (...) Chiunque si muoia, sta sicura che non ne resta un briciolo che non sia morto, e che gli conviene andare subito sotterra tutto quanto, come un pesciolino che sia trangugiato in un boccone con tutta la testa e le lische».

La morte e l'avvicinarsi delle usanze e dei costumi – che “annulla e stravolge” le cose - sono presenti “sin dalle origini dl mondo”. È il perpetuarsi della transitorietà, l'eternità del divenire, l'unica eternità che rimane una volta “distrutto Iddio”.

18 Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 2011 p. 48

4. *Ascoltando il Coro dei morti*

Dal fondo della mezzanotte, in occasione del ritorno degli astri al punto astronomico da cui il loro movimento ebbe inizio, i cadaveri imbalsamati che Federico Ruysch - medico e anatomista olandese - conserva tra le pareti del suo studio riemergono alla vita per un breve intervallo di tempo, ed intonano un canto.

Leopardi compone il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* a Recanati, tra il 16 e il 23 agosto 1824. Proveremo ora a concentrare l'attenzione sui versi del Coro, alla luce di quanto è stato sin qui proposto. Così cantano i morti:

Sola nel mondo eterna, a cui si volve
ogni creata cosa,
in te, morte, si posa
nostra ignuda natura;
lieta no, ma sicura
dall'antico dolor. Profonda notte
nella confusa mente
il pensiero grave oscura;
alla speme, al desio, l'arido spirto
lena mancar si sente:
così d'affanno e di temenza è sciolto,
e l'età vòte e lente
senza tedio consuma.
Vivemmo. E qual di paurosa larva,
e di sudato sogno,
a lattante fanciullo erra nell'alma
confusa ricordanza:
tal memoria n'avanza
del viver nostro: ma tema è lunge

il rimembrar. Che fummo?
Che fu quel punto acerbo
che di vita ebbe nome?
Cosa arcana e stupenda
oggi è la vita al pensier nostro. E tale
qual de' vivi al pensiero
l'ignota morte appar. Come da morte
vivendo rifuggia, così rifugge
dalla fiamma vitale
nostra ignuda natura;
lieta no, ma sicura;
però ch'esser beato
nega ai mortali e nega a' morti il fato.

La morte, come assisa in trono, è il punto di fuga verso cui convergono tutte le cose che dopo essere emerse dal nulla si sono nuovamente inabissate nella negatività. La sua eterna solitudine riceve quella di ogni essente, che le è inesorabilmente promesso nel ciclo eternamente rinnovantesi della generazione e dell'annientamento.

A tal proposito, si consideri questo pensiero del 20 agosto 1821: «È già notato che la morte serve alla vita, e che l'ordine naturale, è un cerchio di distruzione, e riproduzione, e di cangiamenti regolari e costanti quanto al tutto, ma non quanto alle parti, le quali accidentalmente servono agli stessi fini ora in un modo ora in un altro. Quella quantità di uccelli che muore nella campagna coperta di neve, la natura non l'ignora, ma ha i suoi fini in questa medesima distruzione» (*P* 1531). Al di fuori di questo circolo, che si rinnova infinite volte come in una spirale, non esiste nient'altro che possa dirsi eterno. La maestà della morte è assoluta, il suo “trionfo” indiscutibile.

Il transito degli enti sorti accidentalmente si risolve dunque nella stasi del nulla, e la loro natura è detta “ignuda” non solo in quanto denudata della volontà di potenza, ma, come nota puntualmente Severino, in quanto esposta sin dalla nascita – e senza difese – all'annichilimento che le è dato in sorte: «verso la fine del coro i morti nominano ancora una volta la loro “ignuda natura” e dicono che ora essa rifugge dalla vita, così come “da morte / vivendo rifuggia”: *vivendo*, “l'ignuda natura” rifuggiva dalla morte; e quindi l'ignuda natura *vivente* non può significare la natura che si è spogliata della volontà di

vivere e dell'essere. La natura del mortale è “ignuda” perché quando esiste è inerme e indifesa di fronte al nulla¹⁹».

Ora che è stato raggiunto dal nulla che da sempre incombeva su di lui, “l'arido spirito / lena mancar si sente” (vv. 9-10), sente cioè venir meno la tensione che lo animava fintantoché era in vita, che lo spronava e lo incalzava affinché si agitasse cercando il piacere, ed ora è “arido”, reso deserto dall'abbandono del desiderio. “Così d'affanno e di temenza è sciolto” (v. 11): non avendo più nulla da sperare, i defunti non si angosciano più per consolidare l'amor proprio che li dominava, e perciò stesso non hanno più da temere che una qualche forza sottragga loro dalle mani il tesoro accumulato.

Questa imperturbabilità dei morti ricorda, per contrasto, il finale de *La rêve d'un curieux*, scritto una trentina d'anni più tardi da Charles Baudelaire: il poeta parigino assimila la condizione di un defunto a quella di un bambino trepidante di fronte ad un sipario chiuso, in attesa che “*la vérité froide*” si manifesti: ma quando il sipario si schiude, e non appare che il vuoto, lo squallore del nulla, il morto è preso quasi da uno scatto di sdegno incredulo (“Eh quoi! N'est-ce donc que cela?” v. 13) e, anziché rassegnarsi, seguita ad attendere, sperando che appaia *qualcosa*.

Al contrario i morti del coro leopardiano, al cospetto del nulla che li investe, si sono ormai scrollati di dosso le passioni (e quindi l'essere, la vita), compresa la noia, la più “sepulcrale” tra le passioni (*P* 140), ma che può mostrarsi al vivente anche come «l'amica della verità, la luce per scoprirla, la meno soggetta ad errare» (*P* 1691). I morti *sono* la stessa sempiternità del nulla, incontaminata, indisturbata, insensibile, alla deriva tra “età vòte e lente” (v. 12) che nessuna positività potrà mai visitare.

La vita, allo sguardo di questa coscienza occupata dall'oblio, appare in una forma incerta, evanescente, come un incubo da cui ci si risveglia madidi di sudore e che si ricorda solo in modo confuso, o come un fantasma che riempie di sgomento e raccapriccio. Fenomeni imperscrutabili, di cui non si riesce a rendere ragione.

“Che fummo? / Che fu quel punto acerbo / che di vita ebbe nome?” (vv. 20-22) si interrogano i defunti. Dalla loro lontananza desolata, pensano alla vita come ad un “punto acerbo”. Di essa si può dire ciò che Leopardi dirà dell'intero universo: l'esistenza «non è che un neo, un bruscolo in metafisica» (*P* 4174), contrassegnato dal dolore,

19 Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997, p 40

insensato, culminato fuori dal nulla per opera del caso.

I morti chiamano infatti la vita “cosa arcana e stupenda” (v. 23). Ai loro occhi vacui, la vita è uno *scandalo* nel senso originario del termine: è una pietra d'inciampo, un ostacolo che resiste ad ogni tentativo di razionalizzazione, un impedimento che il pensiero non è in grado di aggirare e oltrepassare. Questo perché, essendo franato il “principio unificatore del Tutto”, essendosi strappato il nodo che teneva gli eventi rilegati in un unico orizzonte di senso, non esiste più una fondatezza in base alla quale conferire alla totalità un significato *ultimo*. Severino insiste molto su questo aspetto: «la vita appare “cosa arcana e stupenda” nel senso che si vede l'inesistenza di ogni perché. (...) Il coro dei morti vede che l'assenza del perché non è una situazione più o meno provvisoria della conoscenza umana, e cioè vede che non esiste e non può esistere alcuna causa e alcun perché dell'esistenza²⁰».

Pascal scriveva: «Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis, et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et que m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors» (*Pensées*, 205). Ma egli, potendo riferirsi ad un fondamento universale, poteva ancora chiedersi: «Qui m'y a mis?», con la concreta speranza – con la *fede* - di poter giungere, prima o dopo la morte, a una risposta positiva che gli rivelasse «l'ordre et la conduite» dell'eterno Autore del Tutto. Leopardi, all'opposto, avendo dissolto con l'idea platonica la *struttura* stessa del fondamento, e quindi di ogni possibile beatitudine – recisamente negata ai mortali (vv. 31-32) - non può che trovare inconsistente e vana la domanda intorno a un senso ultimo, *ulteriore* all'irruzione accidentale della vita, in bilico tra un abisso e l'altro, all'interno del circuito di creazione e annientamento degli infiniti sistemi e mondi che ha nome Natura – "Al gener nostro il fato / non donò che il morire" (*A se stesso*, vv. 12-13).

Nel capitolo seguente, scruteremo più da vicino questo circuito perpetuo che, lo vedremo, Leopardi concepisce come essenzialmente aperto ad ogni possibilità, ad ogni linea, volto, configurazione, e tenteremo di delineare ulteriormente la condizione dell'uomo che in tale circolo è coinvolto.

20 Ivi, p. 34

II. La Natura come infinita possibilità

1. Ripresa

Prima di addentrarci nella concezione leopardiana della Natura - e, ricordiamo, nel linguaggio di Leopardi «la natura è lo stesso che Dio» (*P* 393) – elaborata in particolare con il gruppo di pensieri 1619-27 scritti nel corso del settembre 1821, ci dedicheremo preliminarmente all'analisi di alcune riflessioni appartenenti allo stesso periodo, che costituiscono una ripresa e insieme uno sviluppo del tema fondamentale di *P* 1339-41, consistente nella distruzione degli Assoluti e degli Immutabili. Questo ci consentirà di avere una visione organica e di cogliere appieno l'articolarsi dei concetti.

Il 2 settembre dunque, dopo aver constatato ancora una volta che «le cose non sono quali sono, se non perch'elle son tali» (*P* 1613), ribadendo con ciò il carattere radicalmente accidentale degli enti, che non hanno altra ragione di esistere al di fuori del loro semplice accadere, e dopo aver riaffermato che una «ragione preesistente, o dell'esistenza o del suo modo, ragione anteriore e indipendente dall'essere e dal modo di essere delle cose (...) non v'è, né si può immaginare» (*ibid.*), e che pertanto non vi è alcuna «necessità né di veruna esistenza, né di tale o tale, e così o così fatta esistenza» (*ibid.*), Leopardi si interroga sulla genesi del concetto di “Essere necessario”, indagando le ragioni che inducono da sempre l'Uomo ad attribuire a un Essere siffatto una somma e inviolabile *perfezione*.

Non è forse arbitrario incrociare questa riflessione con gli esiti ai quali perverrà Leopardi cinque anni più tardi: «È naturale all'uomo» scrive il 9 dicembre 1826 «debole, misero, sottoposto a tanti pericoli, infortunii e timori, il supporre, il figurarsi, il fingere anco gratuitamente un senno, una sagacità e prudenza, un intendimento e discernimento, una perspicacia, una esperienza superiore alla propria» (*P* 4229). Come i figli, soprattutto in tenera età, si consolano e confortano fidando nelle capacità dei

genitori, ed i soldati, anche i più esperti, si riscuotono di fronte alle angustie e ai pericoli, incoraggiati dal valore *superiore* che essi hanno divinato nell'atteggiamento di un ufficiale, per quanto giovane e avventato possa essere in realtà, così, allo stesso modo, gli uomini, nella loro universale miseria e fragilità, trovano un sostegno "maggior d'ogni altro possibile" nel pensiero rassicurante «di un Dio provvidente, cioè di un ente superiore a noi di senno e intelletto, il qual disponga ogni nostro caso, e indirizzi ogni nostro affare, e nella cui provvidenza possiamo riposarci dell'esito delle cose nostre» (P 4230). Al di sotto della fede in un Essere necessario e perfetto, dunque, non abita la quiete di una contemplazione disinteressata ma, al contrario, si agita l'amor proprio, ovvero il desiderio di allontanare la paura dell'annientamento.

Ma - ritornando ora al settembre del '21 - quale sarebbe il fondamento in base al quale asserire che il *modo particolare* di essere di un Dio – poniamo, del Dio rivelatoci dal Cristo – sia da identificare con un grado assoluto di perfezione? Perché dovrebbe essere stimato migliore, infinitamente migliore, degli altri possibili modi di concepire l'essenza divina? Per quale motivo si dovrebbe escludere che possa esistere una modalità differente, o persino opposta, e tuttavia egualmente *perfetta*?

Affinché di questo "Ente sommo" sia possibile predicare la necessità assoluta, occorrerebbe indicare, in maniera incontrovertibile, un *perché* indipendente dalla contingenza delle cose del mondo. Altrimenti, non si potrebbe che concepirlo come a sua volta contingente, generato dalle circostanze, ostaggio di un percorso storico che avrebbe potuto prendere tutt'altra direzione, come un Dio *relativo* e, in definitiva, occasionale e fortuito²¹. «Bisogna insomma porsi al di fuori dell'ordine esistente e di tutti gli ordini possibili, e così trovare una ragione per cui le qualità che ascriviamo a quell'Essere siano assolutamente e necessariamente perfette, non possano esser diverse, né più perfette, non possano essere tali e non essere ottime, e sieno migliori di tutte le altre possibili» (P 1614-15).

21 È di estremo interesse, a questo proposito, la posizione di Tommaso d'Aquino in rapporto all'evento della crocifissione. Infatti, un Dio che si fa carne, come nel cristianesimo, non accondiscende perciò stesso a immergersi nella contingenza? E dunque, non si dovrebbe affermare che la Passione, che pure è avvenuta, avrebbe anche potuto *non* essere? Tommaso formula questa risposta: «Non si dà fede nella passione se non in quanto essa è connessa alla verità eterna, e cioè è considerata in riferimento a Dio. Perciò, la stessa passione, sebbene considerata in sé stessa sia contingente, tuttavia in quanto soggiace alla prescienza divina, così come è oggetto di fede e di profezia, gode di verità immobile» (*De Veritate*, 14, 18, ad 14). Vedi su questo. Giuseppe Barzaghi, *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia analogica*, ESD, Edizioni Studio Domenicano, 2012.

Ma «nessuna se ne può trovare» (*ibid.*) in quanto, come sappiamo, questo implicherebbe la presenza di un *prototipo* anteriore all'esistenza. In questa pagina, Leopardi chiama *aseità* la condizione di un ente qualsiasi fornito di una ragione in forza della quale venga spinto ad essere in maniera necessaria²², indipendentemente dalle circostanze. E scrive: «L'aseità insomma è un sogno o compete a tutte le cose esistenti e possibili (...) e tutte sono egualmente perfette». (*ibid.*).

Infatti, ammettendo per un momento che qualcosa accada secondo una necessità assoluta, perché non dovremmo allargare il ragionamento alla totalità degli eventi, sino a giungere ad una visione di stampo deterministico? Leopardi – come abbiamo già visto - rifiuta questa conclusione in quanto «niente preesiste alle cose. Né forme, o idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così o così ec. ec. *Tutto* è posteriore all'esistenza» (P 1616). Dunque, l'aseità non solo non conviene a ciascun essente, ma non esiste alcunché di cui si possa predicare la necessità assoluta. Pertanto, non esiste una *ragione* che conduca a sostenere che ciò che viene ritenuto perfetto lo debba essere assolutamente, e cioè che il contenuto che viene venerato come perfezione non possa essere diverso da come *di fatto* si presenta nell'ordine attuale dell'esperienza.

Ciò non riguarda soltanto il Dio delle religioni, ma anche il Dio pensato dai filosofi. Prendiamo a titolo di esempio il Libro XII della *Metafisica*, nel quale Aristotele espone le caratteristiche che rendono il “Motore immobile” assolutamente perfetto: esso è ingenerato, incorruttibile, separato dagli enti sensibili, assolutamente semplice – ossia privo di parti e indivisibile (in quanto, se avesse una grandezza, questa sarebbe finita, e come tale non potrebbe produrre un moto infinito) - non è soggetto a passioni né alterazioni, ed è pensiero di pensiero costantemente in atto. Ebbene, Leopardi potrebbe replicare affermando appunto che non vi è alcuna necessità in forza della quale «le dette idee e nozioni della ragione *non potessero* esser diverse in qualsivoglia altra natura di cose, purché l'intelletto fosse stato ugualmente in grado di concepirle» (P 1617), estirpando in tal modo la radice della loro pretesa assolutezza.

Potremmo tener ferma l'assolutezza, senza che questa eluda la nostra presa facendosi irretire nel flusso della realtà contingente, solamente - Leopardi lo ripete in questo passo

22 Da non confondere dunque con la “sola ragione del tutto” (P 1339) che per Leopardi coincide con la mera fattualità, con un essere-di-fatto che non si può ricondurre in alcun modo a Leggi universali o a principi di causalità necessitanti, e che perciò si configura, in ultima analisi, come un *caso*.

con grande forza e chiarezza - con il credere «che le nostre idee abbiano una ragione, un fondamento, un tipo, fuori dallo stesso ordine di cose, universale, eterno, immutabile, indipendente da ogni cosa di fatto; che siano impresse nella mente nostra per essenza tutta loro, (...) che sieno soprannaturali, cioè indipendenti da questa tal natura qual ella è, e dal modo in cui le cose sono» (P 1616-17).

Ma «veduto che le nostre idee non dipendono da altro che dal modo in cui le cose realmente sono, che non hanno alcuna ragione indipendente né fuori di esso, e quindi potevano essere tutt'altre, e contrarie; ch'elle derivano in tutto e per tutto dalle nostre sensazioni, assuefazioni ec.; che i nostri giudizi non hanno quindi verun fondamento universale ed eterno e immutabile ec. per essenza» (*ibid.*), ne consegue inevitabilmente che si debba lasciar cadere ogni pretesa epistemica che voglia imprimere ai concetti, ai fenomeni, alle forme, il suggello della necessità.

Ed ecco che si spalanca, allora, agli occhi di Leopardi, il campo dell'infinita, sconfinata, illimitata possibilità. Essendosi infatti sgretolato il fondamento, inteso come *stabilità onniavolgente di significati* in relazione alla quale tutte le cose sussistono, dalla quale ricevono un *perché* definitivo, con la quale debbono necessariamente commisurarsi, e sopra la quale tutte, nessuna esclusa, poggiano saldissime, e venuto meno dunque un *centro*, viene meno anche, di conseguenza, *quel* criterio assoluto che deterrebbe l'autorità di schiudere o precludere alle possibili configurazioni dell'universo – o meglio, dei molteplici universi - la strada, il sentiero, la porta dell'Essere, assegnando a ciascun essente un luogo ed un significato ultimo. Ciò che sopravvive a questo naufragio non è che il perpetuo gioco della “antica natura onnipossente” (*La sera del dì di festa* v. 13).

2. *L'onnipotenza della Natura*

Già un anno prima, nel luglio del 1820, Leopardi aveva svolto alcune considerazioni intorno all'*arbitrio* della natura (alla capacità cioè, da parte della natura, di variare indefinitamente gli assetti mondani senza dover sottostare ad una Legge necessaria) e aveva concluso la sua riflessione con le seguenti parole: «Da tutte le cose dette nei pensieri qui sopra, inferite che le nostre cognizioni intorno alla natura o dell'uomo o delle cose, e le nostre deduzioni, raziocini, e conclusioni, per la maggior parte non sono assolute ma relative, cioè sono vere in quanto alla maniera di essere delle cose esistenti, e da noi conosciute per tali, ma era in arbitrio della natura che fossero altrimenti» (*P* 159-60). Il poter-essere-altrimenti è da intendersi qui come esteso *quasi* alla totalità degli essenti: Leopardi, per il momento, salva ancora alcuni “assiomi astratti”, come quelli della logica o della matematica. E tuttavia comincia a sottrarre al regno della necessità un terreno sempre più vasto. In seguito, vedremo con quale radicalità il pensiero di Leopardi si inoltrerà per questa via. La pagina di *P* 159-60 rappresenta un primo, fondamentale passo: «apprendiamo a formarci della *possibilità* un'idea più estesa della comune, e della *necessità* e *verità* un'idea più limitata assai».

L'anno successivo, in un pensiero datato 23 maggio 1821, Leopardi torna a meditare su “l'immenso e complicatissimo sistema della natura” (*P* 1080), ed in particolare sulla condizione di immedicabile infelicità in cui versa l'uomo al suo interno. Ebbene: tale infelicità – che per Leopardi, come è noto, è dovuta all'irruzione della razionalità umana nel sonno della materia e dell'istinto animale – era forse necessaria? La risposta non può che essere negativa. In tempi immemorabili, è avvenuto qualcosa di simile a una *forzatura* che ha scombinato “l'ordine primitivo”, producendovi una «depravazione parziale e accidentale» (*P* 1081). Qualificando questo evento come un accidente, Leopardi nega dunque che lo si possa «considerare come inerente al sistema» (*ibid.*), e pertanto *naturale*, ossia come un portato necessario di un destino ineluttabile. Come innumerevoli altri eventi, anche l'irrompere della ragione e la conseguente “grande, e universale, e durevole” infelicità dell'uomo non sono che dei puri *fatti* che avrebbero potuto non realizzarsi e rimanere nel nulla, «né dobbiamo lambiccarci il cervello per metterla in concordia col sistema delle cose (il che è impossibile), né immaginare un sistema sopra questi inconvenienti, un sistema che abbia per base e forma le alterazioni

accidentalmente fatteci, un sistema diretto a considerare come necessarie e primitive, delle cose accidentali e contrarie all'ordine primordiale» (*ibid.*). Quel che è avvenuto poteva anche non verificarsi, non essendo guidato da una regola immutabile. Tutto è rimesso all'*arbitrio* della natura, che può determinarsi in infiniti *sistemi*. Questo vocabolo, lo si sarà compreso, non indica un assetto eterno, ma un modo di essere *di fatto* di ciò che avrebbe potuto essere altrimenti, e che, così come è derivato dal nulla, vedrà un tempo in cui sprofonderà nel nulla nuovamente, cedendo lo spazio ad un altro, differente sistema. All'interno di ogni singolo *ordine* si danno delle sequenze di eventi che compongono una *storia* avente una logica interna: ad esempio, per Leopardi l'infelicità è una conseguenza dell'irrompere della ragione umana nella natura. Ma *il fatto che* questa irruzione sia avvenuta non si lega a una necessità. Allo stesso modo, se un mendicante, vagando senza meta per un sentiero di montagna, si imbattesse all'improvviso in un crepaccio, sarebbe certo *necessitato* a cambiare direzione, ma non per questo il suo vagabondare acquisterebbe un Senso complessivo.

Siamo ora in grado di riprendere il filo della riflessione leopardiana iniziata il 2 settembre 1821, e protratta anche nell'arco della giornata successiva. Il testo di *P* 1619 si apre con una affermazione *in apparenza* sorprendente: «Io non credo» scrive Leopardi «che le mie osservazioni circa la falsità d'ogni assoluto, debbano distruggere l'idea di Dio». Ciò sembra contraddire quanto si legge in *P* 1616 (risalente sempre al 3 settembre), e cioè che «tolte le idee innate, è tolto Iddio». Ma percorriamo attentamente il tragitto del ragionamento:

«Da che le cose sono, par ch'elle debbano avere una ragion sufficiente di essere, e di essere in questo modo; appunto perch'elle potevano non essere o essere tutt'altre, e non sono punto necessarie. *Ego sum qui sum*, cioè ho in me la ragione di essere: grandi e notabili parole! Io concepisco l'idea di Dio in questo modo. Può esservi una cagione universale di tutte le cose che sono o ponno essere, e del loro modo di essere. - Ma la cagione di questa cagione qual sarà? Poich'egli non può esser necessario, come voi avete dimostrato. - È vero che niente preesiste alle cose. Non preesiste dunque la necessità. Ma pur preesiste la possibilità. (...) Noi vediamo solamente che nulla è assoluto né quindi necessario. Ma appunto perché nulla è assoluto, chi ci ha detto che le cose fuor della materia non possano esser senza ragion sufficiente? Che quindi un Essere onnipotente non possa sussister da sé ab eterno, ed aver fatto tutte le cose, bench'egli assolutamente parlando non sia necessario? Appunto perché nulla è vero né falso assolutamente, non è egli tutto possibile, come abbiamo provato altrove?» (*P* 1619-20).

Per Leibniz - «forse il più gran metafisico della Germania, e certo profondissimo speculatore della natura» (P 1857) – ogni cosa che di fatto emerge dal nulla, ogni “verità contingente” (*a posteriori*), riposa su un “principio di ragion sufficiente”, ovvero sul fondamento di una causa che ha realizzato ciò che prima era solo *possibile*. Ed è esattamente ciò a cui fa riferimento Leopardi, per il quale non esistono verità immutabili *a priori*, preesistenti al sorgere delle cose. Di conseguenza, anche ammettendo che questo principio «di tutte le cose che sono o ponno essere» avesse un'origine universale, l'origine sarebbe a sua volta priva di una *cagione* assoluta, sarebbe cioè infondata, poiché nulla può radicarsi su un terreno definitivamente stabile.

«Ma pur preesiste la possibilità». Severino²³ ravvisa in questo tratto una vicinanza con l'obiezione che Aristotele aveva mosso ai Megarici nella *Metafisica*: la preesistenza della possibilità è inevitabile, «giacché una cosa non può incominciare ad essere possibile quando incomincia ad esistere, ma era possibile già prima di esistere, altrimenti non avrebbe potuto incominciare ad esistere. (...) Sopprimendo la differenza tra *dynamis* e *enérgeia*, dice Aristotele, i Megarici “sopprimono il movimento e il divenire”». Ma dato che il divenire è *reale*, ne deriva che l'essere-in-potenza, la possibilità, *deve* preesistere agli enti. Il Dio evocato da Leopardi non è dunque il *Deus-Veritas* contemplato dalla tradizione come eterno custode di ciò che non può non essere – un Dio che resta invece *tolto* dalla dissoluzione delle idee innate - ma è, diciamo, quel che si annuncia nell'apertura di un mondo tra infiniti altri possibili, che come gli altri si trova sospeso nel nulla, in attesa di essere consunto dall'esaurirsi del tempo. “Dio”, così concepito, coincide con la possibilità stessa, con la scaturigine inesausta di ciò che si genera e corrompe – in altri termini: con la Natura.

Certamente, se nulla “assolutamente parlando” è necessario, tutto è possibile. Ed è possibile allora che esistano anche un Creato e un Creatore di tipo biblico esistente da sempre. Ma questo Creatore – posto che esista - è tale non in virtù di una necessità, e nemmeno per volontà: lo è di fatto, lo è perché lo è (Leopardi richiama in questo senso il passo di *Esodo* 3, 14 - il dialogo tra Mosè e il rovetto ardente). Perciò, tanto il Creato quanto il Creatore, non essendo affatto necessari, sono destinati a dileguare, quando la

23 Cfr. Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997, p. 129

Natura volgerà di nuovo la clessidra scandendo l'avvento dei mondi a venire.

«Io considero dunque Iddio non come il migliore di tutti gli esseri possibili, giacché non si dà migliore né peggiore assoluto, ma come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili» (P 1620). Leopardi non ritiene - perlomeno in questa fase - che le sue considerazioni debbano distruggere del tutto l'edificio della fede cristiana, in quanto «la Religione» e «l'infinita perfezion di Dio» (*ibid.*), non più affermabili assolutamente, possono continuare a sussistere relativamente al mondo in cui l'uomo di fatto si trova, sebbene «verso un altro ordine di cose» *Iddio* (la Natura) avrebbe la facoltà di creare degli ordini «affatto diversi, e anche contrari, (...) perocch'egli esiste in tutti i modi possibili» (P 1622).

Tuttavia, questa visione non può che cozzare violentemente con gli asserti essenziali del Cristianesimo, per cui il Cristo è «l'Alfa e l'Omega» (Ap 1, 8) e pertanto «tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui» ed «Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (Col 1, 16-17), dove il “tutte” vale per la *totalità assoluta* degli enti, e non soltanto per la configurazione storico-epocale che attualmente insiste nell'essere. Del resto, con il passare dei mesi Leopardi giungerà a negare la “perfezion di Dio” anche in senso relativo, sino ad affermare che la “legge cristiana”, che è in contraddizione con il «modo reale di essere delle cose» (P 2232), ha finito col rendere gli uomini «più feroci e più terribili nel malfare» (P 2482), proprio per il fatto di imporre agli uomini una morale che soffoca il loro naturale egoismo, senza riuscire tuttavia a divinizzarli, ed anzi costringendoli, per poter seguitare ad essere egoisti, a calpestare la propria coscienza, e a esasperare così il disprezzo ch'essi nutrono per sé.

Leopardi conclude la riflessione del 3 settembre ribadendo che «l'infinita possibilità che costituisce l'essenza di Dio, è necessità. Da che le cose esistono, elle sono necessariamente possibili. (...) Se nessuna affermazione o negazione è assolutamente vera, dunque tutte le cose e le affermazioni ec. sono assolutamente possibili. Dunque l'infinita possibilità è l'unica cosa assoluta» (P 1623).

Il Dio-Natura di Leopardi non appare dicendo: «Ego sum Via, Veritas et Vita» (Gv 14, 6). Si presenta invece come la confutazione radicale dell'idea che possa esservi *una* Via per eccellenza, rivelatrice di una Verità eterna. Si presenta quindi come una fuga verso una perenne metamorfosi, come una danza caotica, svincolata da ogni regola, che

traccia e frange all'infinito sagome, figure e linee, senza curarsi di avere uno scopo, senza avere nostalgie per un'origine che non fu mai.

Questo moto inesauribile della Natura rappresenta per Leopardi l'autentica *perfezione*. Il 4 settembre scrive: «Non attribuiamo a Dio se non un solo modo di esistere, e una sola perfezione. Ma se niuna perfezione è assoluta, egli non sarà dunque perfetto, avendo questa sola. L'unica perfezione assoluta, è di esistere in tutti i possibili modi. (...) La perfezione assoluta abbraccia tutte le possibili qualità, anche contrarie, perché non v'è contrarietà assoluta, ma relativa» (*P* 1625-26). La perfezione non consiste nell'essere al vertice di una piramide, o nel condurre gli eventi ad *un* fine determinato, che vince irresistibilmente ciò che vi oppone - «Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me, disperde» (*Mt* 12, 30) - quanto piuttosto nell'abbracciare la totalità infinita del possibile, senza soffermarsi presso un punto privilegiato o tendere ad un orizzonte escatologico. «Noi dunque non conosciamo se non una sola parte dell'essenza di Dio, fra le infinite. (...) Ma egli esiste in infiniti altri modi, ed ha infinite altre parti, che non possiamo in veruna maniera concepire» (*P* 1626). Di nuovo, Leopardi afferma la possibile armonia tra la concezione che si va concretando nelle pagine da noi esaminate e il Cristianesimo: «i miei non si oppongono, anzi favoriscono i suoi dogmi» (*ibid.*), ma è chiaro che si tratta di due tesi essenzialmente inconciliabili.

Il *Deus sive Natura* leopardiano è dunque perfetto, ed è anche *onnipotente*. Infatti, poiché non esiste alcuna affermazione o negazione assoluta, non può esservi una necessità che stabilisca una volta per tutte quali cose possano accadere e quali no. Questo implica che la possibilità sia illimitata. L'universo può assumere qualunque assetto o configurazione. Necessaria è soltanto l'infinita possibilità. «Ma questa» avverte Leopardi «non può esistere senza un potere il quale possa fare che le cose sieno, e sieno in qualsivoglia modo possibile. Se esiste l'infinita possibilità esiste l'infinita onnipotenza, perché se questa non esiste, quella non è vera» (*P* 1645-46). Ma innanzitutto occorre precisare che non si tratta dell'onnipotenza di un Dio personale, giacché nell'ottica di Leopardi nessuna identità può permanere eternamente intatta rispetto al flusso del “cangiamento”.

Inoltre, come rileva Severino, la posizione dell'infinita possibilità (e la conseguente affermazione di una infinita potenza) può avvenire soltanto nell'ambito di un pensiero

che si prefigga la demolizione dello scenario epistemico, in quanto «all'interno dell'*epistème* è impossibile dimostrare che la dimensione del possibile è infinita, (...) perché l'*epistème* essendo per essenza affermazione di nessi necessari, esclude che tutto sia possibile, cioè pone come impossibile la negazione dei nessi necessari di cui essa è affermazione²⁴». L'onnipotenza di cui parla la tradizione metafisica attiene alla sfera *limitata* – finita - del possibile. Per Leopardi, al contrario, l'essenza della Natura è «riposta nell'infinita possibilità» (P 1646), e dunque in un'onnipotenza che non può mai imbattersi in un limite inoltrepassabile. Essa «racchiude tutta la possibilità, e può far cose di qualunque *natura* gli piaccia, ed avere con loro *qualunque* rapporto gli piaccia, anche nessuno» (P 1622-23). L'onnipotenza non è l'attributo di un Dio eterno e onnisciente, ma di ciò che crea e annienta la sterminata serie degli *déi*.

Anche le caratteristiche (siano esse fisiche o spirituali) che l'uomo va acquisendo o smarrendo nel corso della sua vicenda sono nella prospettiva leopardiana il risultato di una *eventualità*. Lo abbiamo già visto a proposito dell'irrompere della razionalità nel mondo. Ebbene, allo stesso modo, le facoltà umane «che si considerano come naturali» non sono che il frutto di una «purissima possibilità», dato che la natura non aveva predisposto l'evento in maniera «determinata, diretta, vicina» (P 2152). Nell'uomo, come in ogni altra cosa, tutto è *divenuto*. Non esiste una *natura umana* avente un nucleo *inalterabile*: l'uomo è un poter-essere. Persino ciò che sembra più prossimo a un essere-per-natura, come l'attrazione reciproca tra i sessi, è stato alterato attraverso un «cangiamento di circostanze esteriori», grazie a un'eventualità «così estrinseca, così accidentale, così removibile», quale ad esempio quella che nel corso della storia ha condotto l'uomo a sviluppare il senso del pudore, per cui l'uomo «si è veduto sommamente e sopra tutte le cose trasportato, com'ei fu sempre, verso un essere il quale non più, come prima, se gli rappresentava e se gli era sempre rappresentato dinanzi tutto aperto e palese, e tale e tanto, quale e quanto esso è; ma verso un essere quasi tutto a lui nascosto» (P 3306). Lo stesso dicasi (benché Leopardi non tematizzi questo aspetto) dell'interiorità del singolo, nel cui disordine la contraddizione si fa esistenza, incoerenza, mutevolezza, al punto che egli diviene un enigma a se stesso e agli altri, un'oscurità che parla a un'altra oscurità, ancor più fitta e impenetrabile. L'umanità è

24 *Ivi*, p. 136

«opera delle circostanze e degli accidenti» (*P* 3301), una combinazione imprevedibile, dovuto al caso, ossia di un ac-cadere inatteso, fortuito.

Quale ruolo *gioca* dunque la Natura nei confronti dell'uomo? E l'uomo, dal canto suo, come vi si rapporta? Come appare l'onnipotenza della Natura nei versi e nelle prose di Leopardi? Nel prossimo capitolo metteremo a fuoco questo tema, nell'intento di arricchire con qualche tratto ulteriore l'immagine del *Deus sive Natura* che stiamo cercando di delineare.

3. *L'empia madre e il fanciullo*

Tra il 1834 e il '35, durante il suo soggiorno a Napoli (dove morirà nel 1837) Leopardi si dedica alla stesura della *Palinodia al marchese Gino Capponi*, nella quale simula una ritrattazione delle proprie posizioni filosofiche - “misera e vana / stimai la vita” (vv. 2-3) - creando di fatto una tagliente satira della retorica della parte progressista, cattolica e liberale. Capponi era infatti un esponente di spicco del circolo fiorentino che gravitava attorno alla rivista *Antologia*, diretta dal Viesseux.

Alle mitologie dell'incipiente civiltà della tecnica, alle “ferrate vie”, ai “molteplici commerci” (v. 43), alla “possa” dei “lambicchi e delle storte” (v. 49), al fragore delle “macchine al cielo emulatrici” (v. 50) che illudono gli uomini abbagliati dalla “giornaliera luce / delle gazzette” (vv. 19-20) di trovarsi alle soglie di un secolo aureo, Leopardi contrappone la sua amara consapevolezza: per quanto la tecnica sia in grado di alleviare le angosce materiali dell'uomo, di allungargli considerevolmente la vita, di facilitargli l'esistenza quotidiana sollevandolo dalle fatiche, di accudirlo nella malattia fornendogli un rimedio per il dolore, egli rimarrà sempre, nonostante i suoi sforzi, assoggettato al flusso del divenire che lo trascina verso la vecchiaia e la morte. Rimarrà

un nulla rispetto all'opera della Natura, che nella sesta strofa della *Palinodia* viene dipinta attraverso l'immagine di un “fanciullo invitto” (v. 170) intento a baloccarsi con la materia di cui è composto il mondo:

Quale un fanciullo, con assidua cura,
di fogliolini e di fuscelli, in forma
o di tempio o di torre o di palazzo,
un edificio innalza, e come prima
fornito il mira, ad atterrarlo è volto,
perché gli stessi a lui fuscelli e fogli
per novo lavorio son di mestieri;
così natura ogni opra sua, quantunque
d'alto artificio a contemplar, non prima
vede perfetta, ch'a disfarla imprende,
le parti sciolte dispensando altrove.

(vv. 154-164)

La logica del fanciullo è quella del *gioco*: ci riferiamo dunque ad un'attività che non persegue alcun fine estrinseco. Le piccole costruzioni non vengono innalzate dal fanciullo “in vista di” uno scopo che ecceda il semplice divertimento. È un'attività *fine a se stessa*, in cui il piacere infantile della costruzione eguaglia quello della distruzione: i due momenti sono un tutt'uno. E le singole realizzazioni del gioco non posseggono sostanzialmente alcun senso specifico, essendo l'esito dell'estro estemporaneo e del capriccio, al pari delle altre. Il gioco, inoltre, non risponde a una necessità, né trae origine da una volontà progettante. È senza *perché*.

Questi sono i caratteri che Leopardi attribuisce alla Natura, al suo inesauribile diventar-altro. Un movimento senza origine, estraneo all'utile e allo scopo, privo di fondamento, di una *direzione*. Proprio come costruzioni di fuscelli, i giorni, le epoche e i mondi vengono tratti dal nulla e poi disfatti. Il fanciullo distrugge le sue opere ancor prima di vederle compiute: nemmeno la loro *compiutezza* è un fine. La materia, sempre la stessa, è plasmata in tutte le forme possibili (una torre, un tempio, un palazzo...), in un costruire per distruggere, in un distruggere per costruire – in un gioco per il gioco.

E indarno a preservar se stesso ed altro
dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa
eternamente, il mortal seme accorre
mille virtudi oprando in mille guise
con dotta man: che, d'ogni sforzo in onta,
la natura crudel, fanciullo invito,
il suo capriccio adempie, e senza posa
distruggendo e formano si trastulla.

(vv. 165-172)

Ecco la potenza della tecnica, della “dotta man” con la quale l'uomo cerca di produrre uno strumento per difendersi dall'assedio del nulla, dando fondo a tutto il suo ingegno, a tutte le sue energie. Vanità di vanità! Il gioco prosegue imperturbato, “d'ogni sforzo in onta” (v. 169). Leopardi lo definisce “reo” (v. 166), ma ciò acquista un significato solo osservandolo a partire dalla prospettiva del “mortal seme” (v. 167) in quanto, di per sé, il gioco del fanciullo non è che un trastullo *innocente*: allo stesso modo, la Natura può essere detta “crudel” (v. 170), ma solo relativamente alle illusioni dei mortali, dato che non esistono Bene e Male in senso assoluto.

Ai versi 166-67 si dice poi che la “ragion” del “gioco reo” è “chiusa eternamente” al genere umano. Ma, di nuovo, con ciò non si vuole alludere ad un fondamento nascosto eppure effettivo, reale ed assoluto. Secondo la lettura severiniana: «questo eterno sottrarsi della “ragione” del “gioco” è la stessa nullità del principio delle cose²⁵». Più che essere avvolto nel buio, il *perché* dell'esistenza è *esso stesso il buio*. «Insomma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341).

Ma la Natura non è avvicinata solamente all'*innocente* trastullarsi di un fanciullo. Il canto continua ed essa assume una nuova, terribile sembianza:

Indi varia, infinita una famiglia
di mali immedicabili e di pene
preme il fragil mortale, a perir fatto
irreparabilmente: indi una forza
ostil, distruggitrice, e dentro il fere
e di fuor da ogni lato, assidua, intenta

25 Emanuele Severino, *Il nulla e la poesia*, Rizzoli, Milano 2018, p. 36

dal di che nasce; e l'affatica e stanca,
essa indefatigata; insin ch'ei giace
alfin dall'empia madre oppresso e spento.

(vv. 173-181)

Simile a Crono, la Natura divora i propri figli, irrimediabilmente destinati “a perir” (v. 174), cioè ad essere nientificati dal fluire della temporalità. La sorte dell'uomo è irreparabile poiché non vi è nulla che possa dirsi eternamente al riparo dall'annichilimento, verso cui l'uomo possa levare lo sguardo in un incontro salvifico. “Indi” (v. 173), ossia da questo incessante moto di creazione e distruzione, non può nascere, pertanto, che un'immensità di “mali immedicabili” (v. 174) che opprimono l'esserci del mortale. Nei confronti della disperata volontà di potenza dell'uomo, la Natura dimostra instancabilmente – nella sua infinita onnipotenza - la sua forza tremenda, “ostil, distruggitrice” (v. 177). Come una madre “empia”, finisce con il soffocare le creature che essa stessa ha condotto alla luce.

Nonostante lo splendore del suo sviluppo tecnico, la “nondecima età” (v. 187) è impotente di fronte all'*empietà* della madre, così come lo erano le passate, e come lo saranno le future. “Ogni nato” (v. 197) non potrà che essere “infelice, in qualsivoglia tempo” (v. 192), perché *tutto* – “Iddio” compreso - è polvere, e ritornerà alla polvere.

Questo carattere irrimediabilmente funesto del *Deus sive Natura* traspare in tutta la sua luce tragica, sinistra e divorante, anche nel *Cantico del gallo silvestre*, composto a Recanati tra il 10 e il 16 novembre 1824. Si consideri il seguente passo:

«Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio e unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono. Certo l'ultima causa dell'essere non è la felicità; perocché niuna cosa è felice. Vero è che le creature animate si propongono questo fine in ciascuna opera loro; ma da niuna l'ottengono: e in tutta la loro vita, ingegnandosi, adoperandosi e penando sempre, non patiscono veramente per altro, e non si affaticano, se non per giungere a questo solo intento della natura, che è la morte»

In forza del gioco senza *perché* del fanciullo, l'esistenza dell'uomo – come quella di ogni altro essente - «è un appassire», uno scemare nel nulla, come un lume che diviene gradualmente più debole e fioco, fino a vacillare e spegnersi. «Ogni parte dell'universo

si affretta infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile». Nel *Frammento di Stratone di Lampsaco*, del '25, viene persino descritta la fine del pianeta Terra, che si appiattirà perdendo «la figura globosa», per giungere in tal modo a somigliare ad una «tavola sottile ritonda», al centro della quale si aprirà poi un foro, che dilatandosi di giorno in giorno per effetto del moto centrifugo ridurrà il pianeta «a figura di uno anello». Infine, questo grottesco anello si assottiglierà e da ultimo andrà in pezzi. Non resteranno che detriti, che precipiteranno nel Sole, o finiranno forse catturati nell'orbita di qualche altro pianeta.

Lo stesso universo – come leggiamo nel *Cantico* - «continuamente invecchia», essendo a sua volta coinvolto nella catena di parti e infanticidi dell'*empia madre*. Verrà perciò un tempo in cui anch'esso si dissolverà nel nulla, cosicché «del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso». Poiché la natura è infinita possibilità, e nulla è necessario ed immutabile, anche «questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale» - questa inspiegabile oscurità in cui vagola l'uomo - «si dileguerà e perderassi», sgombrando così lo spazio per l'emergere *ex nihilo* di una nuova configurazione della materia.

Il tema del rapporto tra uomo e Natura domina potentemente anche un altro grande movimento delle *Operette morali*, ovvero il *Dialogo della Natura e di un islandese*, risalente al maggio del 1824. La Natura vi è descritta come una gigantesca figura di donna, «di volto mezzo tra bello e terribile, di occhi e di capelli nerissimi». Una figura regale, che sembra quasi possedere i connotati del sacro – il *tremendum et fascinans* – e che, di fronte ai lamenti dell'islandese, si manifesta nella sua sovrana indifferenza:

«NATURA. Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra? Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime, sempre ebbi ed ho l'intenzione a tutt'altro, che alla felicità degli uomini o all'infelicità. Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, e non fo quelle tali azioni, per dilettarvi o giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei»

Il genere umano non è né il fine, né la causa né il centro dei moti della Natura. Nessun

essente lo è. Il divenire illimitato in cui si sfoga la potenza della Natura si rivela essere «un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra». Una visione vertiginosa, annichilente, intollerabile, al cospetto della quale l'islandese osa chiedere: «a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?». Egli cerca ancora un *Destinatario*, non avendo compreso – o non volendo comprendere – che il perpetuo circuito della Natura è un puro *gioco* che non si rivolge ad alcunché di trascendente rispetto al nascere e al morire, ossia rispetto al circuito stesso di produzione e distruzione in cui la Natura si identifica.

Se contemplato invece con occhio limpido e fermo, questo circolo perennemente autorinnovantesi cancella con assoluta radicalità la chimera del Senso – da intendersi nella duplice accezione di *significato* e *direzione*. Disorienta, sconcerta, spaesa, stordisce. È l'autentico *infinito* ove il cuore “si spaura”, fa penetrare nell'abisso della carne il pungiglione del nulla, priva il mondo di consistenza, e allarga nell'animo uno squarcio, abitato ora dalla paura, ed ora dall'ottusità del tedio.

Ma peccheremmo di ingenuità se pretendessimo di circoscrivere tali sentimenti al pensiero *di un autore*. Al contrario, essi appartengono all'anima dell'Occidente, sono la sua ferita e il suo travaglio, la sua febbre e il suo salmo - ne abbiano contezza o meno i singoli o le masse. Attraverso la scrittura. Leopardi dona voce allo *Spirito del tempo*, lasciandolo risuonare dentro di sé, in un gesto prodigioso di auscultazione. Da sublime *malato* qual era, egli restituisce alla parola il discorso del Nulla, svolgendolo sino alle estreme conseguenze. Il suo pensiero poetante illumina ciò che l'Occidente – *innanzi tutto e per lo più*²⁶ - avverte ma rimuove (così da provocare nella propria anima una profonda dissociazione, truccata quotidianamente da ragionevolezza).

Nel prossimo capitolo, indugeremo sulle *ombre* proiettate da questa potente visione che scruta la nullità di tutte le cose. Proseguiremo nella discesa e ne sonderemo gli effetti, sia filosofici che spirituali. In particolare, ne scorgeremo le ripercussioni in rapporto con ciò che tradizionalmente si indica come “Verità”, con la dimensione etica, e con quella essenziale del desiderio, gravato dalla disperazione e dal «male formidabile della noia, (...) così frequente all'uomo moderno» (*P* 175).

26 Per utilizzare la celebre formula heideggeriana di *Sein und Zeit* (1927).

4. Nel “solido nulla”

Cominceremo con il rilevare un'importante implicazione della morte degli Eterni che il pensiero di Leopardi porta a compimento. Il 25 settembre 1821 Leopardi annota: «il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica; cioè distrugge ciò che si ha per assoluto, e rende assoluto ciò che si chiama relativo» (P 1791).

Una volta che si nega l'esistenza di un fondamento assoluto capace di raccogliere la totalità degli essenti, quando cioè si confuta la plausibilità di un “principio unificatore del Tutto”, i *significati* che prima si incontravano nel mondo ed apparivano relati, ordinati e unificati in un *λόγος* eterno, ora si trovano risolti in una molteplicità infinita di frammenti privi di una relazione necessaria con l'alterità. Se infatti si «distrugge l'idea astratta ed *antecedente* del bene e del male, del vero e del falso, del perfetto e imperfetto indipendente da tutto ciò che è» (P 1791-92), non si dovrà più cercare una giustificazione dei fenomeni mediante un dialogo con un piano trascendentale, ma il significato ricadrà all'interno di ciascun essente. Questo *rendere-conto* soltanto di sé rende il singolo essente incommensurabile, dato che non esiste un'unità di misura *comune*. Pertanto lo rende, alla lettera, “assoluto”, cioè sciolto da quel Legame che dovrebbe conferirgli un significato ultimo ponendolo in relazione con la totalità. La disgregazione dell'Assoluto, dunque, «rende tutti gli esseri possibili assolutamente perfetti, cioè perfetti per sé, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi, e in questo, ch'essi esistono così, e sono così fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca, e da qualunque preesistenza» (P 1792).

Questo recide nettamente la possibilità di un *dia-logo* autentico, in quanto, al di fuori del mero tornaconto *relativo*, viene a franare qualunque ipotesi di rivenire un terreno di

incontro saldo a partire dal quale sia lecito discutere senza che a decidere del confronto sia la nuda volontà di affermazione. Infatti, non resta che il dominio dell'*egoità*, se si è nell'assoluta mancanza di un sistema di coordinate valido universalmente, se nemmeno lo si presuppone come ciò che il dialogo ha il compito di ricercare, come ciò che chiama i diversi punti di vista all'ascolto. «L'imperio della pura ragione» che scorge l'infondatezza del tutto «è quello del dispotismo. (...) Dissipa le illusioni e conduce per mano l'egoismo» (P 161). In luogo di un incontro *nell'assoluto*, si realizza uno scontro *tra* assoluti, non diverso, nella sostanza, da quello che può avvenire sulla base di una concezione distorta dell'Eterno, come nel caso delle guerre di religione o dei contrasti tra visioni totalitarie. Troppo spesso si è convinti che l'abbandono dell'Assoluto allontani il pericolo della sopraffazione, e tuteli la dignità di ogni singola posizione (finendo così col porre, tra l'altro, il valore della dignità come *inviolabile*, cioè assoluto), ma non ci si avvede che, al contrario, in questo modo «le perfezioni relative diventano assolute, e gli assoluti in luogo di svanire, si moltiplicano» (*ibid.*).

Quando poi non si risolve in una *prova di forza*, o in una rissa più o meno dissimulata, il confronto si riduce a esibizione, a spettacolo, a chiasso. *Tanto rumore per nulla*. Ed anche l'Arte, non dovendo più convocare il singolo ad un'inquietante comunione col divino o l'Assoluto, e non potendo quindi schiudere alcuna realtà *ultima* (che non consista appunto nella nullità del tutto), smarrisce al contempo grazia e autorevolezza. Come scriveva Romano Guardini nel suo studio sulle *Duineser Elegien* di Rilke: «[si] tollera che ci si domandi se tutto ciò [che ha composto un poeta] possa essere vero in senso soggettivo, e dunque se sia genuino di sentimento e puro di parola, ma non in senso oggettivo: se corrisponda alla verità dell'essere. In tal modo non solo viene disconosciuta la serietà della verità, ma quella del poeta stesso²⁷».

Questa perdita di *serietà* dovuta al frammentarsi dell'Assoluto in miriadi di assoluti particolari che si sottraggono per essenza alla comparazione, svuota radicalmente l'alterità di interesse, dal momento ch'essa non è più consustanziale all'esserci del singolo, e non appare più come qualcosa a cui ci si possa affidare, o si debba ascoltare, ai fini di una crescita ulteriore rispetto a quella della nuda volontà di potenza, che peraltro è chiusa in un circolo vizioso che la lascia inevitabilmente insoddisfatta,

27 Romano Guardini, *Rainer Maria Rilke*, Morcelliana, Brescia 1974 vol. 1 p. 20

essendo desiderio infinito che non può appagarsi di enti finiti, per quanto essi vengano accumulati per compensare il vuoto e la percezione dell'assurdità. «Se tu desideri un cavallo, ti pare di desiderarlo come cavallo, e come *un tal* piacere, ma infatti lo desideri come piacere astratto e illimitato. Quando giungi a possedere il cavallo, trovi un piacere necessariamente circoscritto, e senti un vuoto nell'anima, perché quel desiderio che tu avevi effettivamente, non resta pago. Se anche fosse possibile che restasse pago per estensione, non potrebbe per durata, perché la natura delle cose porta ancora che niente sia eterno» (P 165-66). La volontà si esercita sempre sopra un oggetto effimero, e sostanzialmente privo di interesse, e dal momento che un qualcosa non è migliore o peggiore di un altro se non in senso relativo, e non sussiste perciò una concreta *differenza*, tutto diviene *indifferente*, insipido, scialbo, incolore. Al termine di questo *errore*, "l'amor proprio" volge su di sé lo sguardo, e scopre la medesima inconsistenza che aveva sperimentato naufragando tra gli enti finiti e caduchi.

Leopardi parla di un simile stato come di una «disperazione placida, tranquilla, rassegnata» (P 618), che ha come conseguenza «la noncuranza e il disprezzo e l'indifferenza verso le cose» (*ibid.*). Chi ne è consumato nutre «verso se stesso un certo languido amore, (...) tale però che non porta l'uomo (...) a sforzarsi, ed intraprender nulla per sé, considerando le cose come indifferenti, ed avendo quasi perduto il tatto e il senso dell'animo, e coperta di callo tutta la facoltà sensitiva, desiderativa ec. (...) e quasi perduta per lungo uso, e forte e lunga pressione, quasi tutta l'elasticità delle molle e forze dell'anima» (P 619-20). E conclude, in modo significativo: «il mondo è pieno oggidì di disperati di questa sorta» (*ibid.*).

Ancora, il 29 giugno 1824, trattando di questa «perfetta morte dell'animo» (P 4105), ha modo di tratteggiare la condizione spirituale che irretisce il singolo che ha presentato la nientità di tutte le cose e infine del proprio Sé: «L'uomo che non s'interessa a se stesso, non è capace di interessarsi a nulla. (...) Le bellezze della natura, la musica, le poesie più belle, gli avvenimenti del mondo, felici o tragici, (...) non fanno in lui nessuna impressione viva, non lo risvegliano, non lo riscaldano» (P 4105-6).

Quale senso della *prossimità* potrà avere chi si trova a respirare l'atmosfera creata dall'onnipotenza della Natura, dall'empia madre che trae gli essenti fuori dal nulla e poi, dopo un intervallo più o meno durevole, ve li sprofonda definitivamente? Egli «è

insensibile alle lagrime, inaccessibile alla compassione. Si moverà anche a soccorrere, ma non a compatire. Beneficherà o sovrerà, ma per una fredda idea di dovere o piuttosto di costume. (...) La noncuranza vera e pacifica di se stesso è noncuranza di tutto, e quindi incapacità di tutto, ed annichilimento dell'anima» (P 4107). L'esistenza assume le fattezze di un contenitore vuoto, scevro d'attrattive. Le cose, che si vorrebbero vicine e familiari, si fanno di colpo remote, scivolano verso un punto di fuga lasciando isolati e preda dell'Assurdo, suscitato dall'assoluta mancanza di reciprocità tra il desiderio infinito dell'uomo e ciò che costantemente vi si sottrae.

L'Etica è infondata, l'Arte illusione, la Virtù «un fantasma» (P 117). Questo, l'esito della parabola della metafisica occidentale, che Leopardi avverte e registra già dalle prime pagine dello *Zibaldone*: «Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione. (...) Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s'annullerà, lasciandomi in un vòto universale, e in un'indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi» (P 72). La consapevolezza della vacuità gli si imprime nell'animo ancor prima di mostrarglisi nelle sue fondamenta, a livello teoretico, tramite la critica del platonismo: «Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla» (P 85). Il tema della *noia* affiora in maniera potente «dalla certezza e dal sentimento vivo della nullità di tutte le cose» (P 140), come conseguenza inevitabile dell'inessenzialità della realtà diveniente. «La noia» scrive Severino «è lo stesso sentimento e conoscenza della nullità delle cose, in rapporto all'incapacità delle cose, proprio perché nulle, di soddisfare il desiderio infinito. (...) Volere l'infinito e l'eterno significa voler abrogare l'annientamento. L'infinito divenire del desiderio è tanto più illusorio quanto più il desiderato è preda (...) della caducità e del nulla²⁸».

La noia «è figlia della nullità» (P 1815), ed è a sua volta «madre del nulla: giacché non solo è sterile per sé, ma rende tale tutto ciò a cui si mesce o avvicina» (*ibid.*). Coloro che «trovano e sentono da per tutto il nulla e il vuoto, e la vanità delle cure» (P 103), infatti, cadono in uno stato di insensibilità che anestetizza l'animo paralizzando il desiderio. È una condizione sterile, infeconda, caratterizzata da una sorda percezione di estraneità rispetto al flusso dell'accadere, e di *irresponsabilità* di fronte al proprio

28 Emanuele Severino, *Il nulla e la poesia*, Rizzoli, Milano 2018, p.115

esserci. Si manifesta come stingersi del mondo, come desolazione, e in questo senso è una *passione* assai vicina alla “disperazione placida”, che altro non è se non un prolungarsi indefinito della tetraggine del tedio.

«Chi dice assenza di piacere e dispiacere, dice noia» (*P* 3714). Essa «corre sempre e immediatamente a riempire tutti i vuoti che lasciano negli animi de' viventi il piacere e il dispiacere», è «il vuoto stesso dell'animo umano» (*ibid.*). Il desiderio non scompare, ma si trova imprigionato in una stasi o, se si preferisce, occupato in un vagare senza riuscire ad appuntarsi su un qualunque oggetto. «La noia è il desiderio della felicità, lasciato, per così dir, puro» (*P* 3715), cioè privo di destinazione, indeterminato. È il «contrario della *vita vitale*» (*P* 2433), e non proviene «da altro se non dal desiderare invano» (*P* 3876). che scopre la carenza nell'universo scandito dal tempo.

Nel settembre del '33, a Firenze, Leopardi compone una strofa libera di endecasillabi e settenari nella quale esprime, attraverso la forza e la sublime purezza del canto, la propria immedicabile disperazione. Si tratta di *A se stesso*:

Or poserai per sempre,
stanco mio cor. Perì l'inganno estremo,
ch'eterno io mi credei. Perì. Ben sento,
in noi di cari inganni,
non che la speme, il desiderio è spento.
Posa per sempre. Assai
palpitasti. Non val cosa nessuna
i moti tuoi, né di sospiri è degna
la terra. Amaro e noia
la vita, altro mai nulla; e fango è il mondo.

(vv. 1-10)

Il canto che indica lo spegnersi, cioè lo svanire, del desiderio dei «cari inganni» (v. 4) cammina ancora, in realtà, sul limite del precipizio oltre il quale il desiderio si capovolgerebbe in non-esistenza. Propriamente, il canto che testimonia il dileguarsi delle illusioni si costituisce come l'ultimo dei “cari inganni”. «Hanno questo di proprio le opere di genio» scrive infatti Leopardi, «che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose (...) servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo» (*P*

259-60=²⁹. E tuttavia, l'entusiasmo così *racceso* ha pur sempre come contenuto il canto che sancisce l'illusorietà di tutti gli entusiasmi, attraverso la contemplazione dell'inesistenza dell'eterno e quindi di ogni dimensione soteriologica.

Il *valere* dei moti del cuore – in altri termini, del desiderio - è legato al sussistere di ciò che avvalora. L'«affogamento» (*P* 140) del desiderio, pertanto, si genera col venir meno del Principio che lo orienta. Il desiderio infatti, relazionale per essenza, abbisogna di una intelaiatura universale di rapporti, richiede cioè un fondamento della relazionalità. Tale Principio trascende l'arbitrio del desiderante, e la sua elezione avviene grazie al riconoscimento del suo carattere assoluto. Solo in virtù di questa assolutezza esso costituisce l'elemento nel quale il desiderio acquista vigore e *salute*, verso il quale si dirige come ad un'abissale Autorità (dal lat. *augeo*: accresco, faccio prosperare), come al Senso che infonde agli essenti un significato totalizzante. Ma se ciò che conferisce *valore* ai moti del cuore si rivela essere un fantasma, ecco che esce allo scoperto la loro insensatezza, ed il mondo che li ingloba si riduce ad un pugno di «fango» (v. 10), ossia a qualcosa di irrilevante e accidentale.

T'acqueta omai. Dispera
l'ultima volta. Al gener nostro il fato
non donò che il morire. Omai disprezza
te, la natura, il brutto
poter che, ascoso, a comun danno impera,
e l'infinita vanità del tutto.

(vv. 11-16)

Invece di un Principio eterno, regna nell'universo un “brutto / poter” (vv. 14-15): è l'oscura onnipotenza della Natura, che ha come unico “obbietto” il morire perpetuo di tutte le cose che vengono ad essere, il “comun danno” (v. 15). Il divenire universale *vanifica* l'infinita totalità degli essenti. Rende le cose disprezzabili, in quanto, essendo superflue, non possono mai appagare il trasporto sconfinato che l'uomo nutre verso di esse. «In qualunque cosa tu non cerchi altro che il piacere, tu non lo trovi mai: tu non

29 Questo è un aspetto su cui l'interpretazione seveiniana si sofferma a lungo – vedi ad esempio: Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997 cap. XII – ma che non è necessario toccare in questo capitolo.

provi altro che noia, e spesso disgusto» (P 4266). In questa contemplazione della “vanità del tutto” (v. 16) sembra quasi risuonare il timbro tragico dell'*Ecclesiaste*: «Ho preso in odio la vita, perché mi è sgradito quanto si fa sotto il sole. Tutto infatti è vanità e un inseguire il vento» (Qo 2, 17). Ma per Leopardi non è più lecito confidare nel fatto che gli essenti che ondeggiano tra nulla iniziale e nulla finale rimangano conservati, nonostante ciò, «nelle mani del Signore» (Qo 1, 9), poiché l'evidenza del “cangiamento”, *formidabile* espressione dell'onnipotenza della Natura, travolge tutto ciò che pretende di ricondurlo ad un disegno complessivo. Quanto più se ne è consapevoli, tanto più le cose «impiccioliscono», e il loro essere «si scema e restringe ed accosta verso il nulla» (P 2942). *Tutto* è vanità.

5. Il fiore del deserto

È di estremo interesse osservare come, a livello metrico, la predilezione di Leopardi cada senz'ombra di dubbio sulle forme in endecasillabi sciolti o su quelle che intrecciano *liberamente* settenari e endecasillabi. In effetti, se si lasciano da parte le prime prove dei *Canti* in cui ancora viene mantenuta una forma che può essere associata alla Canzone petrarchesca, e se si eccettuano altri casi isolati (*Alla sua donna*, *Il risorgimento*), possiamo rilevare all'interno della produzione poetica di Leopardi un continuo e significativo scarto in favore di una *apertura* delle forme.

La forma, in poesia, per quanto possa essere *distinta* dal contenuto, non si trova mai astrattamente *separata* da esso. La forma è già contenuto. Non è un involucro vuoto nel quale solo in seguito venga trasfusa la materia poetica: la forma *canta già* di per sé qualcosa, ed è avvicinabile piuttosto alla “chiave” che colloca i significati del testo entro un certo orizzonte. È annuncio *del* pensiero nel duplice senso del genitivo, oggettivo e

soggettivo. Cosa dunque si annuncia nelle strutture metriche di Leopardi? Per comprenderlo, occorre anzitutto chiarire il significato della forma chiusa tradizionale: in essa appare la traccia di una perfezione, l'eco di una totalità ordinata, che si manifesta nelle rispondenze e nelle simmetrie *immutabili* rispecchiate dal canto. L'omogeneità nella stesura delle strofe, nella scelta del verso, nel ritorno della rima, traducono in parola - ma verrebbe da dire: «con gemiti inesprimibili» (*Rm* 8, 26) - l'ascolto di un λόγος che dispiega il tutto in un Senso eternamente compiuto. Al contrario, dunque, la forma libera rivela l'esigenza di abbandonare l'Immutabile (o di testimoniare la crisi) per emancipare l'atto creativo. La forma è creata *ex nihilo* dal poeta: ciò significa che egli intesse rime e sillabe attingendole dall'assoluta novità del possibile, senza doversi accordare a un'armonia trascendente. E se è pur vero che in Leopardi non si riscontra ancora l'uso del *vers libre*, il suo modo di trattare la forma è volto certamente in quella direzione, ossia verso una poesia dell'infinita possibilità.

Questo è visibile in particolare nei componimenti in endecasillabi sciolti, dove la totale assenza della rima – il tessuto connettivo che rilega suoni e significati – e le frequenti inarcature concedono al poeta un'autonomia pressoché assoluta. Certamente rimane l'isometria, e tuttavia la *misura comune* dell'endecasillabo tende a dissolversi in una pluralità di ritmi e di invenzioni. La rima obbliga il concetto a coagularsi attorno a un gruppo determinato di fonemi, la cui disposizione è stabilita in anticipo dal *modello* che si intende ricalcare (e che, come abbiamo visto, è ben lungi dall'essere un semplice strumento). «Possiamo dire per esperienza di chi compone» annota Leopardi nel '21, «che il concetto è mezzo del poeta, mezzo della rima, e talvolta un terzo di quello, e due di questa, talvolta tutto solo della rima. Ma ben pochi sono quelli che appartengono interamente al solo poeta» (*P* 1907). Affinché il pensiero poetico possa dirsi «nato dalla cosa» (*ibid.*), ossia affiorato da quello stesso nulla che avvolgeva l'occasione del poetare prima che apparisse, occorre pertanto prendere congedo dalla rima concepita in senso strutturale, poiché essa, di fatto, impedisce il *divenire* del testo in concomitanza con il divenire degli essenti. Se – e poiché – il mondo è radicale *innovazione*, anche la forma metrica, per crescere all'unisono col mondo, dovrà nascere dal nulla.

Anche l'impiego assiduo del settenario rivela un'urgenza di libertà creativa, essendo il settenario un verso estremamente duttile, che non deve sottostare a regole

eccessivamente fisse, ad eccezione, beninteso, dell'accento in sesta sillaba. Leopardi lo sfrutta per creare composizioni agili e musicali, intervallandolo all'endecasillabo. Le rime erompono liberamente, come incroci accidentali, scaturiti dalla *gratuità* dell'atto poetico. Un suono può invocarne un altro, ma la loro concatenazione, relativamente necessaria per la logica *interna* del testo, non si identifica con il riflesso di un ordine sottratto alle vicissitudini del divenire. È una poesia della transitorietà, che anche nel suo farsi esprime il carattere precario e contingente della realtà temporale.

La sola poesia dotata di *serietà* è quella che, a differenza del canto che si illude di incontrare l'Assoluto, riconosce nel deserto il proprio luogo natio e, insieme, la propria dimora e destinazione. «Il deserto» insegna Severino, «è abbandonato da ogni serto: luogo in cui ogni serto si disfa. *Sertum* è l'intrecciato. Ogni cosa esistente è un *sertum* effimero tra gli elementi che la costituiscono e tra essa e le altre cose esistenti. La nullità della cosa – il suo annientamento o l'imminenza del nulla – è il *de sertum*³⁰». Potremmo aggiungere: il Serto è l'eterna unità dei fiori; il deserto è lo spazio che la chiaroveggenza del poeta scopre desolato, per il corrompersi dell'unità immutabile.

La Ginestra è la poesia del deserto. Fiorisce sull'arido suolo governato dalla forza annientante della Natura – il “monte / sterminator” (vv. 2-3). Il suo canto si leva dalle “ceneri infeconde” (v. 18), e attesta la rovina di tutte le cose, il loro definitivo ritorno nel nulla. A chi crede, illusoriamente, che l'uomo possa avere un'altra destinazione, il fiore indica l'opera dell'*empia* madre, ovvero l'evidenza del deserto:

(...) A queste piagge.
venga colui che d'esaltar con lode
il nostro stato ha in uso, e vegga quanto
è il gener nostro in cura
all'amante natura. E la possanza
qui con giusta misura
ancor estimar potrà dell'uman seme,
cui la dura nutrice, ov'ei men teme,
con lieve moto in un momento annulla
in parte, e può con moti
poco men lievi ancor subitamente

30 Emanuele Severino, *Il nulla e la poesia*, Rizzoli, Milano 2018, pp. 232-3

annichilare in tutto.

(vv. 37-48)

In seguito alla desertificazione del terreno a partire dal quale l'Occidente ha coltivato per millenni la sua cultura, la sola poesia superstite “è quella / che a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato” (vv. 111-4). Il poeta autentico, invece di mentire evocando una terra beatifica – mondana o ultraterrena - che attenda l'uomo dopo il suo soggiorno *in hac lacrimarum valle*, è colui che “nulla al ver detraendo, / confessa il mal che ci fu dato in sorte, / e il basso stato e frale” (vv. 111-7).

La ginestra è la voce della caducità, ed è una voce dolorosa. «Essa» - avverte Severino - «non dice “sì” al deserto, non gioisce del nulla, non è “il piacere dell'annientamento”, a differenza del superuomo di Nietzsche. Il superuomo gioisce dell'annientamento, perché egli è l'eternità stessa del divenire: l'eternità del divenire gioisce dell'annientamento di ciò che essa deve bruciare per essere fiamma eterna³¹». La ginestra, al contrario, si aggrappa al proprio profumo per strappare al deserto una consolazione che sa essere effimera, ma a cui non riesce a rinunciare.

Di più: nel canto emerge il tentativo estremo di portare a fioritura quella che potremmo definire un'*etica della precarietà*, che faccia leva sulla debolezza e la fragilità della condizione umana, anziché su un'impossibile redenzione. Proprio perché gli uomini sono creature *da nulla*, infelicissime, atterrire dalla morte, una “nobile natura” (v. 111) non accrescerà le “miserie sue” (v. 122) aggiungendovi gli “odii e l'ire / fraterne” (v. 119), cioè non graverà i suoi simili di mali ulteriori, attribuendo loro la causa della propria afflizione, ma darà “la colpa a quella / che veramente è rea, che de' mortali / madre è di parto e di voler matrigna” (vv. 123-5). La sola “inimica” (v. 126) è “l'empia natura” (v. 148): di fronte ad essa, l'invincibile, gli uomini possono scoprirsi “confederati” (v. 130), vale a dire uniti in un *foedus* – in una *alleanza*. La consapevolezza della comune sventura - «dissipatrice degli inganni, e introduttrice della ragione e della certezza del nulla delle cose» (P 235) – consente alla “nobile natura” di uscire da sé e di accedere al calore della compassione. In questo modo, potrà agire “con vero amor” (v. 132): «l'uomo veramente penetrato di compassione (...) non fa

31 *Ivi* p. 235

differenza fra il paziente e se stesso, essendo pronto a tutto per aiutarlo, e perciò non mette divario tra il dolore del paziente e il proprio» (*P* 236). Rimane tuttavia da chiedersi, in tutta serietà, quale forza possa esercitare un'etica del genere rispetto ad altre visioni del mondo opposte e contrastanti, se non quella della pura volontà di potenza, dato che tutte godono allo stesso titolo di una perfezione relativa, e nessuna è migliore o peggiore di un'altra in senso assoluto.

Rimane fermo, ad ogni modo, che il genere umano non abbia alcuna centralità nella vita dell'universo, né alcuna dignità specifica o primato. Questo viene ribadito ancora una volta ne *La Ginestra*, quando lo sguardo del poeta si allontana dalla “aiuola che ci fa tanto feroci” (*Pd* XXII, 151) per andare alla deriva tra gli infiniti spazi siderali:

(...) e quando miro
quegli ancor senz'alcun fin remoti
nodi quasi di stelle,
ch'a noi paion qual nebbia, a cui non l'uomo
e non la terra sol, ma tutte in uno,
del numero infinite e della mole,
con l'aureo sol insiem, le nostre stelle
o sono ignote, o così paion come
essi alla terra, un punto
di luce nebulosa; al pensier mio
che sembri allor, o prole
dell'uomo?

(vv. 174-185)

La terra non è che un “oscuro / granel di sabbia” (vv. 190-1), se paragonata alla sconfinata vastità che conta innumerevoli corpi celesti, galassie remote, mondi irraggiungibili, rispetto a cui essa non può rivendicare alcun privilegio. Allo stesso modo, nemmeno l'uomo può avanzare pretese di sorta. Proprio come ad autunno inoltrato un piccolo formicaio è schiacciato in un nonnulla dalla caduta improvvisa di un frutto, così i regni dell'uomo vennero, vengono e verranno distrutti dall'incalzare del tempo, dalla furia del suo fuoco annientatore. Non vi è tra la l'uomo e la Natura alcun rapporto che non sia del tutto accidentale. Da una parte, l'*arroganza* del mortale,

dall'altra, l'assoluta indifferenza del divenire in cui la Natura consiste.

Così, dell'uomo ignara e dell'etadi
ch'ei chiama antiche, e del seguir che fanno
dopo gli avi i nepoti,
sta natura ognor verde, anzi procede
per sì lungo cammino
che sembra star. Caggiono i regni intanto,
passan genti e linguaggi. Ella nol vede:
e l'uom d'eternità s'aroga il vanto.

(vv. 289-296)

L'onnipotente Natura, rinnovantesi in perpetuo, è assolutamente “ignara” (v. 289) delle epoche che come infinite altre sono trascorse, e che per l'uomo rappresentano all'opposto qualcosa di cui conservare la memoria, un enigma che egli interroga nella speranza di carpire la *segreta essenza* del proprio essere. Ma l'uomo, tragicamente, si *illude* che possano esistere essenze, verità stabili e definitive, gettato com'è nell'apparente *regolarità* dei processi naturali. Sforzi millenari quanto inutili, che la Natura nemmeno considera, mentre tramuta, varia, converte e rinnova la materia senza fine, senza scopo né ragione ultima. Con *La Ginestra* si dischiude questa sola verità: nessuna opera, sia essa dell'uomo o del fato, è immortale.

La Ginestra fiorisce nella “terra del tramonto”, nell'Occidente inaridito dal prosciugamento delle sue sorgenti. Leopardi, a partire dall'evidenza del divenire, porta alla luce la necessità di questo inaridire, e canta “l'infinita vanità del tutto”. Ma siamo realmente certi che il fenomeno del diventar-altro – e dunque, del diventar-nulla – goda di *immediata evidenza*? E se così non fosse, il Nichilismo non si costituirebbe allora come il compimento di un'abissale Follia? Nel capitolo seguente, attraversando il pensiero filosofico di Emanuele Severino nei suoi tratti più rilevanti ed essenziali, andremo alla ricerca di una possibile risposta.

III. Oltre il nichilismo: Emanuele Severino

1. *Dell'essenza e del principio*

La filosofia di Emanuele Severino ha l'ambizione di costituirsi come una ripresa del discorso incontrovertibile, ma in un senso essenzialmente inedito, diverso da quello che l'ἐπιστήμη ha inteso condurre nel corso della storia della metafisica occidentale. Egli infatti ritiene di poter indicare il tratto decisivo che accomuna, dai Greci in avanti, la grandiosa vastità della tradizione epistemica, la sua vertiginosa pluralità di eventi, di esperienze e prospettive, un tratto che assume nel corso dei secoli una rilevanza imprescindibile, fino a rivelarsi come quell'unica, innegabile *evidenza* che, per essere salvaguardata, richiede necessariamente il sacrificio dell'ἐπιστήμη stessa. Compiendo un gesto analogo a quello di Heidegger e di Nietzsche, Severino ripercorre a ritroso il cammino dell'Occidente, per rinvenire quel seme che, una volta seminato, consegna la nostra civiltà alla carestia del nichilismo.

La dimensione angosciante del Nulla viene contemplata con il massimo del rigore per la prima volta dal pensiero greco agli albori della filosofia, con i presocratici – ed in particolare con il poema di Parmenide –, allorché si comincia a riflettere sul concetto di *totalità*, e sul problema strettamente connesso dell'ἀρχή – che è appunto ciò che, essendo presente in ogni cosa, funge da elemento unificatore del Tutto. A differenza delle evocazioni del Nulla avvenute entro la cornice del *mito*, il concetto filosofico è in grado di collocarsi stabilmente nella luce ferma della Verità. Con la filosofia, il Nulla lascia l'equivocità e si lascia pensare come l'assoluta mancanza di determinatezza che si contrappone all'intero del positivo, alla totalità dell'Essere (proprio in quanto l'intero è ciò che non lascia al di fuori sé alcuna positività).

Senonché nello sguardo di Severino *l'essenza del nichilismo* si nasconde proprio nell'inconscio inespresso dell'incontraddittorietà dell'ente, in quel principio cioè,

formulato da Aristotele nel Libro IV della *Metafisica*, che dovrebbe invece custodire l'opposizione tra essere e non-essere, tra positivo e negativo, nella βεβαιωτάτη ἀρχή, nel “principio più saldo”: il principio di non-contraddizione, che afferma l'impossibilità che l'essere sia e non sia nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. Questo perché, mentre si nega che un ente possa essere e non-essere al contempo, si concede tuttavia la possibilità che l'ente *divenga* un niente in un momento successivo, o che qualcosa che in un primo tempo era nulla incominci ad essere, accondiscendendo così, di fatto, all'idea che un positivo possa convertirsi in negatività, e viceversa. Scrive Severino:

«Il tramonto dell'essere avviene dunque così: nel non avvedersi che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo. Che cosa significa “è”, nella frase: “L'essere è”, se non che l'essere “non è il nulla”? Ossia “è” significa: “respinge via il nulla”, “vince il nulla”, “domina sul nulla”, significa l'energia che gli consente di spiccare sul nulla. Se “l'essere è” significa: “l'essere non è il nulla”, dire che l'essere non è significa dire che l'essere è il nulla. Il discorso aristotelico, ponendo che quando l'essere è, è, e quando non è, non è, dice dunque che quando l'essere è il nulla, allora è nulla; e non si accorge che il vero pericolo dal quale ci si deve guardare non è l'affermazione che quando l'essere è nulla, sia essere (e, quando è essere, sia nulla), ma è l'acconsentimento che l'essere sia nulla, cioè l'acconsentimento che si dia un tempo in cui l'essere non è il nulla (quando è) e un tempo in cui l'essere è il nulla (quando non è), cioè l'acconsentimento che l'essere sia nel tempo. In questo modo, il 'principio di non contraddizione' diventa la forma peggiore di contraddizione: proprio perché la contraddizione viene nascosta nella formula stessa con la quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere³²»

Severino scorge nella dimensione della temporalità, ossia nel divenire, l'essenza del nichilismo (e abbiamo visto, nei capitoli precedenti, come Leopardi, a partire dalla presunta evidenza del “cangiamento”, giunga ad affermare la nullità di tutte le cose). Ma sarà opportuno precisare, a scanso di equivoci, che Severino non nega, *simpliciter*, la variazione dei contenuti fenomenici che appaiono alla coscienza: ne contesta la lettura *alienata*, secondo cui l'ente si trasforma diventando altro-da-sé e, da ultimo, nulla. Egli nega il diventar-altro da parte degli essenti, e non il mero diventar-nulla, dal momento che l'identificazione contraddittoria del positivo e del negativo non riguarda soltanto l'*annientamento*, ma ogni forma di trasformazione, giacché il negativo di un

32 Emanuele Severino, *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 p. 22

essente può essere sia il nulla che l'*altro* positivo: il negativo di *A* è tutto ciò che coincide con non-*A* (senza contare che, come si vedrà più avanti, la trasformazione in quanto tale implica in ogni caso una nientificazione).

Il passaggio dal non-essere - da intendersi dunque come l'assoluta negatività, come ciò che eccede la totalità del positivo - all'essere, e viceversa, rappresenta per il pensiero di Severino lo sfondo a partire dal quale acquistano rilievo tutte le figure dell'Occidente. È la *fede* originaria. Non è infatti – e non può essere – un contenuto che appare: l'osservatore può constatare che di una certa cosa, a partire da un dato momento, *non appare più nulla*; ma il suo esser-nulla, tuttavia, non è testimoniato dall'apparire. L'Occidente interpreta la sparizione come annientamento, forte del fatto che ciò che si è congedato dalla presenza non è più stato in grado di fare ritorno.

Dunque non di un'*evidenza*, ma di una fede si tratta, ma è quella fede che consente alla civiltà occidentale di crescere all'insegna della *libertà* e di giungere ai traguardi della *tecnica*: la libertà è infatti la *contingenza* della decisione (di quell'ente, o di quell'intreccio di enti, che è la decisione), ossia la possibilità effettiva, da parte del soggetto, di inoltrarsi mediante una scelta non necessitata in uno scenario che avrebbe potuto mantenersi nel nulla, mentre la tecnica incontra nella trasformabilità degli essenti – i quali sono ontologicamente *liberi*, non essendo vincolati ad essere né ad essere in un modo, e sono pertanto disponibili alla manipolazione, al lavoro, all'utilizzazione, alla distruzione – un terreno quantomai fecondo per svilupparsi ed esercitare la propria crescente potenza³³. Mettere in discussione il diventar-altro significa dunque operare una critica assolutamente inaudita e radicale dell'identità dell'Occidente.

La questione inoltre si fa ancora più pregnante, se come Severino non ci si propone di formulare una semplice *ipotesi*, ma si intende per l'appunto mostrare la *necessità* che porta alla negazione del divenire nella sua accezione nichilistica, sulla base di un fondamento incontrovertibile.

Tale fondamento è costituito dal “principio universale di identità/opposizione”, che ha nell'opposizione tra essere e nulla una sua individuazione. Potremmo formularlo nella maniera seguente: ciascun essente (ciascun positivo) è un esser-sé in quanto si distingue dall'altro-da-sé (cioè dal proprio negativo), e si distingue dall'altro-da-sé in quanto è un

33 Cfr. Emanuele Severino, *Destino della Necessità*

esser-sé. O anche: «l'essere non è non essere perché l'essere è essere, e viceversa, l'essere è essere perché l'essere non è non essere³⁴». Severino lo considera l'antitetico ed originario “principio di non contraddizione”.

Il carattere incontrovertibile del principio è assicurato dal fatto che ogni sua possibile negazione è autonegazione. In altri termini, la negazione non riesce nemmeno a costituirsi, poiché si fonda, *in actu exercito*, su quello stesso principio che – *in actu signato* – avrebbe la pretesa di confutare. Nel paragrafo 6. del celebre articolo *Ritornare a Parmenide* (1964), Severino mostra in concreto come le differenti tipologie di negazione del principio di identità/opposizione universale non possano che risultare autocontraddittorie. Vediamole brevemente.

Anzitutto, Severino comincia con il rilevare che «se l'opposizione viene negata e la negazione vuol essere negazione (...), allora la negazione si oppone al proprio negativo, cioè si tien ferma in quel significare per cui essa è negazione, e differenzia questo significare da ogni altro significare, ossia differenzia ed oppone questa positività in cui consiste il suo essere significante come negazione e come quella certa negazione che è, al proprio negativo³⁵». La negazione si oppone nel suo esser-sé all'opposizione ed è quindi autonegazione.

Una seconda tipologia di obiezione che si potrebbe avanzare al principio di identità/opposizione consiste invece nell'affermare che, se non è lecito negare in senso integrale la validità del principio, è comunque possibile che esista una regione dell'essere in grado di sottrarvisi, sicché esso finirebbe con l'avere una portata circoscritta, limitata, parziale: esisterebbe allora una porzione dell'essere in cui l'identificazione del positivo e del negativo (il divenire) sarebbe del tutto plausibile. Ma in realtà, anche questa forma di negazione non riesce a concretarsi: «basti pensare che questa affermazione divide l'intero in due campi, in uno dei quali (sia C1) il positivo si oppone al suo negativo, mentre nell'altro (sia C2) il positivo non si oppone al suo negativo. Pertanto, poiché C2 è il negativo di C1 e viceversa, si viene a dire (quando si vuol salvare l'incontraddittorietà di C1) che C1 si oppone a C2, e (quando si vuol porre la contraddittorietà di C2) che C1 non si oppone a C2. L'affermazione limitata

34 Emanuele Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi 1981 II ed. p. 178

35 Emanuele Severino, *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 p.42

dell'incontraddittorietà è autocontraddittoria³⁶».

C'è infine un terzo tentativo che potrebbe essere fatto, mediante una ripresa dell'obiezione precedente: «se x, y, z è il contenuto di C2, è sì necessario, per mantenere la determinatezza di C1, che anche C2 sia determinato – ossia si opponga a C1 (...) - ma non sembra necessario che le determinazioni di C2 (ossia x, y, z) si oppongano *tra di loro*: per la determinatezza di C1 si richiede la determinatezza di C2 rispetto a C1, ma non la determinatezza dei termini che costituiscono il contenuto di C2³⁷». Sembra dunque che nell'ambito di C2 giudizi come: “L'essere è nulla” o “la stella è oceano” non costituiscano delle violazioni del principio di identità/opposizione.

E tuttavia, qualora non intercorresse alcuna differenza, ad esempio, tra i significati “stella” e “oceano”, non si realizzerebbe propriamente un'infrazione del principio, se volessimo porli come identici. Affinché l'opposizione sia negata, è necessario che i significati “stella” e “oceano”, inizialmente conosciuti come *diversi*, vengano in seguito negati come opposti e identificati *in quanto tali*. Altrimenti, non avremmo a che fare con una negazione dell'opposizione, ma con una identificazione dell'identico. Ma se i significati debbono essere inizialmente noti come distinti, allora anche questa tipologia di negazione si fonda sul principio che intenderebbe negare. «La negazione dell'opposizione non riesce a costituirsi, sì che l'opposizione (l'incontraddittorietà, la determinatezza) è il destino del dire³⁸».

Ebbene, se l'essente non diviene e non può divenire, poiché tale processo comporterebbe l'identificazione erronea ed impossibile del positivo e del negativo, questo significa che nessun essente sprofonda mai nel nulla, né mai sorge dal nulla: dunque ogni essente è eterno, è atto puro, è immutabile. L'essenza (la determinazione) include necessariamente l'esistenza – laddove invece il pensiero occidentale, da Platone in avanti, ha sempre inteso l'ente come la intesi *provvisoria* dell'essere e della determinazione. L'eternità conviene all'essente in quanto essente, dal più labile riflesso di sole nell'acqua alla cosa meno irrilevante. Ogni determinazione - sia essa un pensiero, un sentimento, una sfumatura, uno stato del corpo, o un oggetto materiale, un tavolo, una foglia, un pettirosso, una musica, una stanza – è un essente, e come tale è

36 *Ivi*, p. 46

37 *Ibidem*

38 *Ivi* p. 57

eterno, eternamente, da sempre e per sempre, al riparo dal Nulla.

A questo punto, tuttavia, si sarebbe forse tentati di obiettare che simili ragionamenti, per quanto siano in grado di esibire una correttezza formale, rimangono pur sempre confinati su di un piano meramente *logico*, che cerca invano di catturare la realtà dell'Essere, indeterminabile e sfuggente. Come si può pretendere di incapsulare l'Essere con uno “strumento” così *astratto* come la logica?

Eppure, l'astrazione sta proprio nel separare indebitamente ciò che *in verità* è originariamente unito, ovvero il piano logico e il piano fenomenologico, che vengono indicati da Severino, ne *La struttura originaria* (1958), rispettivamente come L-immediatezza e F-immediatezza. La *struttura originaria* è appunto la relazione tra questi due ambiti semantici co-originari: «l'immediatezza *del nesso* tra i significati (= cose significanti = significare delle cose = enti) è posta come immediatezza “logica”. (...) L'immediatezza *della notizia*, ossia dell'appare delle varie forme di nessi che uniscono i significati, è chiamata immediatezza “fenomenologica”³⁹». Se infatti i due piani fossero realmente separati, avremmo da un lato una realtà intrinsecamente contraddittoria, del tutto caotica, all'interno della quale gli enti – i contenuti coscienziali - si mescolerebbero in maniera anarchica e confusa⁴⁰, mentre dall'altro, con un piano logico situato completamente al di fuori dell'apparire, risulterebbe impossibile persino la posizione di una semplice tautologia del tipo: $A = A$, giacché questa identità non potrebbe risultare in alcun modo *evidente*. Ma così non è, e anzi l'ambiente, il mondo in cui si muove il nostro esserci è incontraddittorio – ciascun essente è quel che è – proprio in virtù dell'intersezione originaria di questi due piani fondamentali. Dunque il “principio universale di identità/opposizione”, se adeguatamente concepito nella sua concretezza, è in grado di esprimere la *struttura originaria* dell'Essere.

39 Emanuele Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi 1981 II ed. p. 17

40 Ad esempio, un oggetto apparirebbe e al contempo non apparirebbe, avrebbe e non avrebbe al tempo stesso le medesime qualità e determinazioni: un melo sarebbe e non sarebbe, insieme, un melo, o apparirebbe in fiore e, al contempo, non-in-fiore. Tutti i significati sarebbero interscambiabili, si annullerebbero reciprocamente, e da ultimo, pertanto, *nulla* potrebbe concretamente manifestarsi, poiché tutto sarebbe indeterminato.

2. *L'aporetica del Nulla*

Sembra però che un ostacolo insormontabile giunga a fraporsi tra il “principio universale di identità/opposizione” (l'autentico principio di non contraddizione) e la verità dell'essere. Si consideri quanto scrive lo stesso Severino: «proprio perché si esclude che l'essere sia nulla, proprio affinché questa esclusione sussista, il nulla è *posto, presente*, e pertanto è. C'è un discorso sul nulla, e questo discorso attesta l'essere del nulla. O c'è una notizia, una consapevolezza del nulla, che ne attesta l'essere. Sì che sembra doversi concludere che la contraddizione è il fondamento sul quale può realizzarsi lo stesso principio di non contraddizione⁴¹». Si tratta della celebre aporia del Nulla, prospettata con chiarezza da Platone nel *Sofista*, e affrontata, nel corso del Novecento, anche da Heidegger (si pensi a riguardo a *Der Europäische Nihilismus*, del 1967) e da Rudolf Carnap, esponente di rilievo del Circolo di Vienna.

Dal momento che non ci è consentito predicare alcunché intorno al Nulla in quanto opposizione alla totalità del positivo senza appoggiarci necessariamente all'essere, esso – il negativo per eccellenza - rimane come recluso entro i confini della positività. Se il non essere non è, non si può nemmeno asserire che l'essere escluda il non essere, poiché il non essere, come oggetto di tale esclusione, indossa l'abito dell'essere.

L'intero capitolo IV de *La struttura originaria* è dedicato da Severino alla risoluzione di questa antica e apparentemente insanabile aporia. Egli svolge un discorso di grande nitore formale ma di notevole complessità. Cerchiamo di ricostruirne il percorso, che prende le mosse dalla seguente considerazione:

Si incominci a osservare (...) che allorché si afferma che la posizione del non essere attesta l'essere del non essere, non si può intendere di affermare che «nulla» significhi, in quanto tale, «essere»; ma che il nulla, che è significante come nulla, è. (...) E, dall'altro lato, questo «essere» del nulla non è significante come «non essere»; ma, essendo significante come essere, è essere del nulla (che è significante come

41 Emanuele Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi 1981 II ed. pp. 209-210

nulla). La contraddizione del *non-essere-che-è*, non è dunque *interna* al significato «nulla» (o al significato «essere» che è l'essere del nulla); ma è tra il significato «nulla» e l'essere, o la positività di questo significato. La positività del significare è cioè in contraddizione con lo stesso contenuto del significare, che è appunto significante come l'assoluta negatività⁴².

Posto che un qualunque significato si configuri come una *sintesi semantica* tra la positività del significare e il contenuto determinato del positivo significare, tra l'essere e la sua determinazione, ne viene dunque che il significato “nulla” si presenta come un *che* di autocontraddittorio, ovvero come un essere significante come contraddizione, poiché, nel significato “nulla”, il contenuto contraddice in quanto assoluta negatività il suo positivo significare. Abbiamo dunque di fronte un avversario che sconcerta, una tenebra luminosa, un vuoto palpabile, un silenzio ciarliero.

Ad ogni modo, il significato “nulla”, inteso come autocontraddittorio, comprende come suo *momento* quel nulla che, come abbiamo visto, è significante come nulla. Severino ne può pertanto dedurre una prima, importante conclusione: il principio di non contraddizione *non* esige l'inesistenza di questa sintesi autocontraddittoria, ma bensì della contraddizione *interna* al significato “nulla” che vale in verità come momento incontraddittorio. Il problema riguardante il Nulla emerge in quanto i due poli costituiti dal nulla come significato autocontraddittorio (cioè il positivo significare e il nulla-momento) vengono astrattamente separati.

Di conseguenza, se ne considera sempre e soltanto uno – ovvero ciò che Severino indica come il *contenuto determinato del positivo significare* – che resta così gravato del peso che spetterebbe alla sintesi: «il discorso aporetico (...) tiene astrattamente separati i due momenti dell'autocontraddittorietà, e facendosi a considerare il nulla-momento, lo trova appunto come qualcosa che si lascia considerare, e che quindi è; ossia trova appunto ciò da cui ha voluto prescindere (l'altro momento) considerando astrattamente il nulla-momento; trova cioè l'essere del nulla⁴³». Precisando ulteriormente il senso di questa astratta separazione, si dirà allora che l'aporia si genera dacché il positivo significare del nulla è visto ed *insieme* ignorato: viene confuso con il momento incontraddittorio, e viene ignorato nel suo distinguersi da esso.

42 *Ivi* p. 213

43 *Ivi* p. 218

Qualora invece le due polarità vengano concepite concretamente nel loro valere come membri distinti di una sintesi, il nulla-momento cessa di dar luogo all'aporia, e può essere quindi lasciato alla sua negatività incontaminata, nel suo *nihil absolutum*, dal momento che, poiché i due momenti coinvolti nella relazione si distinguono, nel primo non è contenuto il secondo. Il nulla è non in quanto nulla, ma in quanto positività significativa, mentre il nulla *come* nulla può essere, per così dire, tenuto fermo soltanto come momento dell'autocontraddittorietà (e questo *essere* tenuto fermo, è bene ribadirlo, corrisponde daccapo al positivo significare del nulla).

Severino osserva inoltre che il “principio di non contraddizione” può in verità sussistere proprio in virtù del significato autocontraddittorio che pone l'essere del non essere. In tal modo, infatti, ogni *positivo significare* viene posto come ciò che, per evitare l'autocontraddittorietà, deve vivere come momento di una sintesi con una determinazione positiva: «ogni *essere* deve valere come l'essere di una determinazione (essenza) positiva⁴⁴». Ciascun essente, nella sua limpidezza, è incontraddittorio, sì che si può affermare che l'autocontraddittorietà è il nulla stesso.

A supporto di questa tesi, Severino elenca alcuni esempi di significati autocontraddittori, come “triangolo non triangolare”, “rosso non rosso”, “ x non x ”. La posizione di uno qualunque di questi significati equivale alla posizione *del nulla*. Infatti, un rosso che non sia rosso, *non è*. E commenta: «Il principio di non contraddizione, affermando che l'essere non è il non essere (...) esclude appunto che il positivo sia autocontraddittorio, o che l'autocontraddittorietà *sia*. L'essere è l'essere, sì che l'autocontraddittorietà è il nulla⁴⁵». Tuttavia, avverte Severino, proprio come porre il nulla non equivale a un non porre nulla, allo stesso modo, *qualcosa* viene posto anche nella posizione dell'autocontraddittorietà. I significati autocontraddittori, infatti, *sono*. Questo essere dell'autocontraddittorietà genera pertanto un discorso aporetico del tutto simile all'aporia dell'*essere* del nulla, e ciò implica dunque che lo stesso significato “autocontraddittorietà” sia, a propria volta, esattamente come il significato “nulla”, un significato autocontraddittorio.

In questo caso, le due polarità da non separare indebitamente sono il significato autocontraddittorio (ovvero, l'autocontraddittorietà-momento), ed il suo positivo

44 *Ivi* p. 216

45 *Ivi* p. 228

significare, che è incontraddittoriamente significante. Anche qui, i due momenti sono distinti ma relati. L'aporia è risolta in modo analogo a quella che era affiorata in relazione al Nulla.

Per concludere: la risoluzione dell'aporetica del Nulla consente a Severino di salvaguardare il “principio universale di identità/opposizione” che sancisce l'incontraddittorietà dell'essere e di ciascun essente (di ogni positività significante). Ora cercheremo invece di chiarire alcuni aspetti relativi all'*impossibilità* del diventar-altro e ci soffermeremo sul volto che la variazione fenomenica acquista sulla base del fondamento sin qui tratteggiato.

3. *Divenire e crescere*

Il nichilismo, ossia la *fede* nell'annientamento degli essenti che sporgono provvisoriamente dal nulla, isola la terra dalla verità dell'Essere. Nell'orizzonte della terra isolata, gli essenti appaiono così *soggetti* ad incessanti trasformazioni. Nella struttura del nostro dire, i predicati sono pertanto ciò che conviene o non conviene all'essente in maniera solo accidentale, le caratteristiche che il soggetto assume e perde mentre fluisce nella temporalità, compreso l'*essere*. Come sottolinea Severino: «Per Aristotele, il verbo di ogni λόγος è l'essere, ma l'essere è l'*azione* che sta al fondamento di ogni azione. Il suo agire consiste nel mantenersi sulla cosa (o, rovesciando l'immagine, nel sorreggere la cosa) che nella sua oscillazione tra l'essere e il niente è venuta ad unirsi con l'essere: quando la cosa su cui l'essere si mantiene (o che l'essere sorregge) si porta verso il niente, l'essere *cade* dalla cosa. La “caduta” in greco si chiama πτῶσις. Quando Aristotele parla di “caduta del verbo” (πτῶσις ῥήματος) indica l'azione fondamentale dell'essere, che consiste nel mantenersi in equilibrio sulla cosa,

avendo la possibilità di cadere da essa⁴⁶». La $\pi\tau\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$ è cioè l'andare nel nulla da parte del predicato, l'annullarsi di uno dei connotati dell'essente che si trova coinvolto nella processualità del divenire. È il suo stesso diventar-altro.

Come si è già accennato, il divenire altro-da-sé da parte dell'essente comporta inevitabilmente un passaggio dall'essere al nulla, e dal nulla all'essere, e questo malgrado si voglia sostenere che la trans-formazione consista in un semplice movimento da un modo di essere ad un altro, da essere ad essere. Infatti, quando si afferma che un ente *A*, trasformandosi attraverso un arricchimento e/o una perdita di caratteristiche, è divenuto l'ente *B*, non si intende affermare semplicemente che *B* ha incominciato ad essere, ma si intende porre l'*identità* di *A* con *B*: nell'esito di tale processo, ciò che prima chiamavamo *A*, ora è *B*.

Ma ciò comporta inevitabilmente la posizione del nulla di *A in quanto A*, ossia la nientificazione di *A* nel suo configurarsi antecedente a quella sintesi che ha dato luogo a *B*, dal momento che *A*, proprio perché si afferma che ora è *B*, ha perciò stesso *cessato di essere A*. L'essere di *A* si è per così dire trasferito in *B*, lasciando dietro di sé un involucro nullo. Assistiamo dunque ad un duplice errore: da una parte si giunge ad identificare *A* con quel non-*A*, con quel suo negativo che è *B*, e dall'altra si pone implicitamente l'*identità* di *A in quanto A* con il nulla assoluto. Una duplice violazione, dunque, del “principio universale di identità/opposizione”.

Proponiamo questo esempio, da *L'infinito* leopardiano: mentre, sul colle che gli fu “sempre caro”, il poeta è assorto nella contemplazione di “interminati spazi”, e di “sovrumani silenzi”, ecco che a un tratto si alza un vento che soffia sulla siepe e fa stormire gli alberi e le piante che verdeggiano d'intorno. La solitudine della “profondissima quiete” si interrompe. Che cosa è accaduto, nel frattempo? Con il sopraggiungere del vento, la siepe che *prima* era tacita e inerte, immersa nella calma, *ora* è divenuta una siepe che vacilla e ondeggia nella frescura, attraversata da un vento improvviso. Il soggetto – la siepe – si è trasformato, divenendo altro-da-sé. Quel suo essere-tacita-è-inerte, dunque, che le conveniva *fino ad un istante fa*, ora è passato, ed è quindi *caduto* nel nulla. Ecco allora sovvenire al poeta il pensiero delle “morte stagioni”, e dell'eternità del “cangiamento”.

46 Emanuele Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980 p. 146

O ancora, prendiamo il suggestivo quadro evocato da Leopardi nella strofa iniziale de *La quiete dopo la tempesta*, del 1829: la campagna si rischiarà, il cielo si sgombra e rasserena; lo spazio, che prima era incupito di nuvole, ospita ora il “romorio” che risorge. Uno dopo l'altro, sopraggiungono elementi, voci e gesti, che trasformano il paesaggio arricchendolo di *novità*, di essenti che *prima* non erano. Una donna esce sull'uscio di casa per raccogliere dell'acqua piovana, ma ecco, è sufficiente che si oda nelle vicinanze il grido rinnovato di sentiero in sentiero dall'erbaio, perché anche il suo umile gesto *si trasformi*, e *non sia più ciò che era* nell'attimo or ora trascorso; ed al contempo anche ogni altra cosa diviene e si tramuta: la casa con le imposte chiuse cede alla casa dalle imposte spalancate; le imposte della casa aperte e ancora avvolte nel grigiore della tempesta appena passata divengono ora imposte inondate di sole; le imposte inondate di sole vengono poi raggiunte dal grido dell'erbaio che si allontana e quindi scivolano di nuovo nel silenzio, prima che incominci il tintinnio dei sonagli di un carro che riprende la via. Ogni essente *trapassa* da sé all'altro-da-sé, ed il rinnovamento spinge nel nulla il passato. Detto altrimenti, ciascun essente ha avuto per un attimo l'irripetibile possibilità di non-essete-un-nulla, prima di tornarvi definitivamente.

Questa la lettura che, all'interno della terra isolata, il nichilismo da degli eventi del mondo. Il soggetto procede nel tempo sorreggendo e lasciando cadere i predicati che accidentalmente gli convengono. In forza di questo scambio, di questo infaticabile *commercio*, l'identità dell'ente intramondano si trasforma. Nei confronti dei suoi predicati, il soggetto si pone dunque in una sostanziale *indifferenza*. Il non-essere dei predicati non intacca l'essere del soggetto: essi scorrono sulla sua superficie senza davvero costituirlo nella sua essenza.

A partire invece dalla *struttura originaria*, che è sintesi di piano logico (principio di identità/opposizione, L-immediatezza) e fenomenologico (il manifestarsi di tali nessi, F-immediatezza), ci si fa incontro qualcosa di radicalmente diverso, ovvero «l'apparire dell'identità di ciò di cui si dice e di ciò che si dice di esso⁴⁷».

Si consideri la seguente proposizione: «la siepe (*S*) è silenziosa (*P*)». Ora, questa specifica siepe cui conviene l'essere silenziosa, non è e non può essere una siepe cui il predicato dell'essere silenziosa non convenga. In altri termini, il suo essere-questa-siepe

47 *Ivi* p. 145

non è un essere-siepe che sia separabile dall'esser-silenziosa, il cui significare possa quindi sussistere prescindendo dal significare in cui consiste l'esser-silenziosa. Questo poiché l'esser-silenziosa non conviene al soggetto “siepe” considerato in astratto, ma appunto a questa-siepe-che-è-silenziosa. E allo stesso modo, nemmeno il predicato è separabile dal soggetto: il significato dell'esser-silenziosa non è cioè separabile dall'esser-silenziosa-di-questa-siepe. «Il dire non è la sintesi di soggetto e predicato (...) ma è l'identità tra la relazione del “soggetto” al “predicato” e la relazione del “predicato al “soggetto”⁴⁸». Pertanto, affermare che questa specifica siepe sia silenziosa significa che l'essere immersa nella quiete non è un permanere in un generico silenzio isolato da un contesto spaziale concreto e determinato, bensì, al contrario, che l'essere-immersa-nel-silenzio appartiene a questo esser-siepe, è questo concreto esser-siepe. Esiste una co-appartenenza di soggetto e predicato, che potremmo indicare con la seguente equazione, seguendo le indicazioni offerte da Severino ne *La struttura originaria*:

$$(S = P) = (P = S)$$

Il soggetto-che-è-il-predicato è il predicato-che-è-il-soggetto. Tale è la formula concreta dell'esser-sé dell'essente, della sua *questità*. Ciò che per il nichilismo dell'Occidente costituisce il divenire di una identità attraverso una sequenza di passaggi da sé all'altro-da-sé, appare allora nello sguardo della *struttura originaria* come il dipanarsi di una pluralità di essenti legati tra loro dal permanere di un tratto comune (o di un insieme di tratti comuni). «Al di fuori del nichilismo» precisa Severino, «la permanenza è il progressivo apparire delle questità differenti unificate dall'elemento comune – dove ogni questità differente è un eterno. Il permanere non è continuare a restare nell'essere, lungo il processo di annientamento del non permanente, ma è il continuare a restare nell'apparire, lungo il processo del sopraggiungere, nell'apparire, del non permanente (cioè delle questità che via via compaiono)⁴⁹». Il permanere è il seguire ad apparire dell'identico nella successione del diverso. È l'indugiare, da parte dell'identico, nel cerchio dell'apparire. Severino chiama *crescita* l'apparire dell'identità degli eterni diversi, il ritrovarsi dell'identità nel loro sopraggiungere. Il *passato* è allora

48 Emanuele Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi 1981 II ed. p. 29

49 *Ivi* p. 41

il portarsi fuori dal cerchio dell'apparire dell'intera successione di essenti eterni rilegati in un identico (e, si basi, anche l'incominciare ad apparire ed il cessare sono degli essenti eterni). Per dirla con Severino: «Il compimento della crescita dell'identità è l'apparire di tutti gli eterni diversi che hanno in comune questa identità. L'apparire della totalità di questi eterni diversi (l'apparire del compimento della crescita) è il modo di apparire del passato. Il passato che appare nell'apparire del divenire è la totalità dell'eterno esser differenziata di una identità specifica⁵⁰».

Nella successione, appare ad esempio Silvia-al-telaio, Silvia-che-canta, e poi Silvia-dormiente, Silvia-sorridente, Silvia-malata - differenti ed eterni esser-Silvia che tuttavia risultano accomunati da qualcosa di identico; una volta apparsa Silvia-defunta, il distendersi di questa identità giunge a compimento, e comincia dunque a presentarsi come un *passato*. Ma questo passare non è in alcun modo un andare nel nulla (e nemmeno un annullarsi dell'apparire, che è eterno): è, per la *struttura originaria*, un condursi al di fuori dal cerchio dell'apparire finito per continuare a soggiornare stabilmente nel piano infinito dell'apparire trascendentale.

Riprendendo il primo degli esempi che abbiamo proposto: quando quell'essente eterno che è il vento si leva improvviso, l'eterna siepe tacita e inerte, cullata dalla calma, esce dal cerchio dell'apparire, e sopraggiunge l'eterna siepe vacillante al vento, nell'eterno coro composto dallo stormire delle piante sulla cima del colle. Il mondo che il nichilismo interpreta come caduco e transitorio assume un volto divino.

Ora possiamo inoltre rileggere il quadro de *La quiete dopo la tempesta* in modo del tutto inedito (e, certamente, estraneo allo stesso Leopardi): compiutasi l'eterna tempesta, sopraggiunge l'eternità del sereno; appare quell'eterno che è la donna-sull'uscio-di-casa, cui succede, attraverso un permanere di un identico esser-donna, l'eterna donna-che-raccoglie dell'acqua piovana. La pluralità degli eterni-raccogliere si differenzia poi con il sopraggiungere e il *passare* degli altri essenti eterni ai quali la donna-che-raccoglie l'acqua piovana è legata in perpetuo: la casa-con-le-imposte-chiuse, la casa-con-le-imposte-spalancate dalla servitù, quindi l'eterna casa-con-le-imposte-aperte ancora avvolta nel grigiore, la casa eternamente inondata di sole, l'eterno vociare dell'erbaio (più vicino, meno vicino, lontano...), e quell'eternità che è il tintinnio del carro che

50 Emanuele Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980 p. 186

riprende il cammino; ciascuno di questi essenti concorre essenzialmente a costituire i significati eterni di quell'umile gesto compiuto dalla donna. Ciò che nel piano finito appare come una scansione temporale, dimora da sempre e per sempre nel piano infinito, nella simultaneità che custodisce stabilmente il Tutto.

Questo significa, d'altra parte, che la totalità degli essenti *attualmente* manifesti non coincide con la totalità dell'essere concreta ed esaustiva. Il contrasto tra il darsi processuale degli essenti e la loro *compresenza* all'interno del piano infinito è chiamato da Severino *contraddizione C*⁵¹. La totalità si manifesta come parte. Il togliamento dell'antinomia – già da sempre risolta sul piano dell'apparire trascendentale – è dato dall'incremento stesso dei contenuti che appaiono processualmente. Il sopraggiungere dei contenuti parziali del piano finito è cioè l'infinito risolversi della contraddizione C. E dal momento che ciascun esser-sé è legato in maniera essenziale alla totalità degli essenti, il togliamento della contraddizione C è, insieme, l'apparire dell'infinita ricchezza in cui consiste l'identità dell'essente – in altre parole, della sua *gloria*.

4. Κατά τό χρεών

Anche secondo Tommaso d'Aquino, tutte le cose sarebbero eternamente compresenti *in Dio*, per cui ad esempio è lecito affermare che: «Praecognoscere autem futura est proprium divini intellectus, cuius aeternitatis sunt omnia praesentia» (*Summa theol.*, II q. CLXXII, a. 1). E a Tommaso fa eco l'Alighieri, che nel canto XVII del *Paradiso* evoca l'immagine di un “punto / a cui tutti li tempi son presenti” (vv. 17-8), nel quale dunque le cose già *sono* “anzi che sieno in sé”, senza essere mai, pertanto, propriamente, un *nihil absolutum*. Eppure Dante, per salvaguardare la libertà dell'agire

51 Cfr. Emanuele Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi 1981 II ed. cap. VIII

umano, ovvero la contingenza della decisione, e non vedersi perciò costretto a riconsiderare l'idea della "responsabilità", si rifiuta di concludere che la prescienza divina debba conferire all'accadere un andamento *necessario*: "La contingenza, che fuor del quaderno / de la nostra matera non si stende, / tutta è dipinta nel conspetto eterno; / necessità però quindi non prende / se non come dal viso in che si specchia / nave che per torrente giù discende" (*Pd XVII*, vv. 37-42). Sebbene i fatti contingenti siano presenti *ab aeterno* nella mente divina, le decisioni prese dall'uomo continuano ad essere concepite come ciò che avviene, pur potendo restare nel nulla. Questa incoerenza verrà rilevata, come abbiamo visto, da Leopardi, per il quale l'anticipazione in Dio renderebbe impossibile l'evidenza dell'emergere *ex nihilo* da parte degli essenti. Il nichilismo *coerente* di Leopardi si congeda perciò da ogni forma di eternità, e afferma un divenire in grado di assumere qualunque tipo di assetto e configurazione, affrancato com'è dal giogo della Legge immutabile.

Il concetto di *possibilità* – così centrale nel pensiero di Leopardi – appartiene appieno all'essenza del nichilismo. L'essere in potenza coincide infatti con il non essere in atto, ovvero con la nientità dell'attualità dell'ente. È la capacità di cominciare ad essere, da parte di ciò che è ancora nulla, ed insieme di continuare a non essere. Aristotele lo afferma chiaramente nel *De Interpretatione*: «negli enti che non sono sempre in atto esiste la capacità di essere e di non essere»: ἔστιν ἐν τοῖς μὴ ἀεὶ ἐνεργοῦσι τὸ δυνατόν εἶναι καὶ μὴ (19 a, 9-10). L'ente possibile si situa al crocevia tra l'essere e il non essere, e gli è consentito imboccare un sentiero *piuttosto che* l'altro. La possibilità è libera nei confronti dell'essere e del nulla. *Può* prestare ascolto a entrambi. Quando un evento possibile si realizza, di esso si dice che è, ma sarebbe potuto non essere, a beneficio di una delle altre possibilità che, in quanto *non* realizzatesi, sono state per sempre estromesse dall'orizzonte dell'attualità, ed hanno perciò continuato ad essere un nulla, e tuttavia a loro volta sarebbero potute essere, realizzandosi in luogo dell'evento che si è effettivamente presentato (ed ecco che allora, nella terra isolata, trovano il loro posto versi come quelli della *Laus vitae* di d'Annunzio: "Talor non elessi / perché parvemi che eleggendo / io t'escludessi, / o Diversità"). La possibilità è il respiro della contingenza.

Eppure, non sono certo mancate, nel corso della storia dell'Occidente, concezioni che hanno, al contrario, pensato la *necessità* dell'accadere. Si pensi, ad esempio, al *Fatum*

ineluttabile che governa gli eventi del mondo secondo gli Stoici: in un passo delle *Epistulae morales ad Lucilium*, Seneca riferisce una citazione in versi del filosofo stoico Cleante, dove questa concezione è affermata nella maniera più nitida, attraverso la massima: «Ducunt volentem fata, nolentem trahunt» (107, 11, 5). Il Fato conduce coloro che si lasciano guidare, e trascina i recalcitranti.

O si pensi a quanto scrive Spinoza nella I parte della sua *Ethica*: «Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt» (Pars. I prop. XXXIII). Se infatti gli eventi potessero accadere diversamente da come accadono, ne conseguirebbe che anche Dio, che ne è l'artefice *ab aeterno*, potrebbe esistere in altri modi, ed avere dunque una natura diversa da quella che di fatto gli conviene. Ma ciò insinuerebbe in Dio una mancanza, e quindi una imperfezione. Ma Dio è sommamente perfetto, *ergo* ogni accadere è necessario. In base a questo ragionamento, Spinoza ritiene di aver dimostrato *luce meridiana clarius* come nelle cose non esista assolutamente nulla per cui possano essere dette contingenti.

Tuttavia, la Necessità è sempre stata concepita come il garante del divenire, ossia come ciò che imprime un andamento imm modificabile all'oscillazione tra nulla iniziale e nulla finale degli essenti. Il Fato dello stoicismo e il Dio di Spinoza sono soltanto alcune tra le figure emergenti della Necessità come custode dell'ordine diveniente, come arbitro dell'annientamento. *La morte di Dio* annunciata da Leopardi e in seguito da Nietzsche è allora, al contempo, anche il dileguare della Necessità. Il *Destino* (Geschick) evocato nel '900 da Heidegger non ha ormai più nulla a che fare con una Ἀνάγκη, e indica piuttosto l'insieme di ciò che è inviato all'uomo nel contesto di una apertura storico-epocale dell'Essere, senza obbedire ad alcuna struttura immutabile.

Profondamente diverso è invece il Destino testimoniato dai testi di Emanuele Severino, in particolar modo in *Destino della necessità* (1980). All'interno di questa testimonianza, il Destino non indica più l'inevitabilità della sequenza secondo cui gli essenti emergono dal nulla e vi ritornano, ma l'apparire del legame indissolubile che intreccia ciascun essente al proprio essere e all'eternità del Tutto. Indica *l'infinita eternità del Tutto*. «Il verbo latino *dēstino*» ricorda il filosofo bresciano, «è costruito sulla radice *sta*, che esprime appunto il senso fondamentale dello “stare”. E nel significato del *destinare* la particella *de* non introduce l'idea della separazione (come ad

esempio in *decidere*), o della mancanza (come ad esempio in *deesse*), ma ha il compito di rafforzare e di portare al massimo il senso indicato dal tema *sta* (come avviene in *deamare, detonare, devincere* ecc.)⁵²». Il termine Destino allude perciò alla fermezza della Verità, all'innegabile, all'eterno volto della Necessità che nessuna incertezza può sfigurare. È la pupilla, limpidamente fissa, che rispecchia ogni spettacolo, o, per utilizzare un'immagine del frammento 8 di Parmenide, menzionata dallo stesso Severino, il “cuore non tremante” (ἀτρεμής) del Tutto-che-è. Non si configura come la forza che soggioga il movimento costringendolo alla rigidità, ma come la costellazione che risplende con il tramonto del diventar-altro. Infine, non ha nulla a che vedere con una per-determinazione degli eventi, che li predisponga in una sequenza *prima ancora* che essi siano, poiché questo equivarrebbe a mantenere una precedenza del predisporre rispetto al predisposto, che rimarrebbe situato nel tempo.

Nel Destino, si mostra l'eternità di ogni essente, ovvero «l'eternità di ciò che esso è nel modo in cui lo è⁵³». Il Tutto, perciò, si inoltra nel cerchio dell'apparire secondo una Necessità. Infatti, anche l'incominciare ad apparire ed il nascondersi sono degli essenti, e in quanto tali sono eterni. Ciascun cominciare, nella sua identità concreta, non può mai essere separato dal contesto determinato rispetto a cui subentra, in relazione a cui è *quel* cominciamento e non un altro. Lo stesso deve essere ripetuto in rapporto al cessare, che è se stesso e non altro in virtù del legame con ciò che gli succede incominciando a propria volta ad apparire. Pensare ad un accadere diverso significa isolare l'identità dell'essente dalla totalità, ignorarne la concretezza, ridurla ad un fantoccio astratto e, così ridotta, colpirla a morte. Significa oltretutto attribuire un predicato – la *possibilità* – a quanto non appare né mai potrà apparire, un'attribuzione che, all'opposto, svilisce l'essente che si è manifestato degradandolo a nulla.

Proprio perché l'accadere è anch'esso un ente eterno, è necessario che l'essente si mantenga nel nascondimento *prima* di addentrarsi nell'apparire. Seguiamo l'argomentazione di Severino: «Se l'ente non si mantenesse nel non apparire – se cioè non *incominciasse* ad apparire -, l'accadimento dell'ente non sarebbe (sarebbe cioè, esso che è un non niente, un niente). La struttura dell'essere (e quindi dell'eternità) dell'accadimento è più complessa della struttura dell'essere di altri enti (per esempio di

52 Emanuele Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980 p. 131

53 *Ivi* p. 99

questa lampada accesa), ma l'analisi di questa complessità ha al proprio fondamento la *necessità* che, proprio perché l'accadimento è eterno, gli enti che accadono si mantengano nel non apparire, prima di incominciare ad apparire⁵⁴».

L'apparire incominciante, il soggiornare nell'apparire e il suo cessare, così come i loro contenuti determinati, specifici, concreti (l'apparire-della-cosa e la-cosa-che-appare, lo scomparire-della-cosa e la-cosa-che-scompare), sono indissolubilmente rilegati in un unico nodo, che unisce ogni parte alla totalità e al contempo ad ogni altra parte. È impossibile dunque che un singolo essente sia, senza che lo siano anche tutti gli altri. «Per questo legame,» afferma Severino, «ogni ente è e possiede il senso che ad esso compete, solo in quanto è unito a tutti gli altri enti. L'essere con tutti gli altri enti, nessuno escluso, appartiene all'essenza di ogni ente⁵⁵».

Riprendendo alcune immagini da *La sera del dì di festa* di Leopardi, diremo ad esempio che è impossibile che la notte sia “dolce e chiara” e “senza vento”, senza che *siano* anche le rare lampade che rilucono alle finestre, o senza che sopraggiunga a un tratto il “solitario canto” dell'artigiano che ritorna verso casa. La lampada che appare nella chiarezza della notte non è separata dal canto, ed il canto non è separato dai ricordi che suscita, e dal pensiero di Roma e degli antichi imperi. Tutti questi accadimenti non compongono una unità accidentale, che avrebbe potuto modificarsi in seguito all'avvento di ciò che poteva essere e non è stato. Stanno eternamente in sodalizio, nel modo in cui sono apparsi, con la totalità degli altri essenti. Nella testimonianza del Destino, il legame necessario che unisce ogni accadimento al Tutto rende la totalità dell'accadere indispensabile.

La mentalità isolante dell'Occidente separa l'essenza dall'esistenza, il soggetto dal predicato, la parte dal Tutto. Questa solitudine è il nichilismo. Concependo l'ente come *libertà*, l'Occidente lo riconosce libero di annientarsi. Lo pensa come un nulla al quale è capitato provvisoriamente di essere. Nella logica della terra isolata, che nega il radunarsi di tutte le cose presso un *λόγος* eterno, questo *imprevisto* accade grazie ad una causa, tramite un atto creativo, o attraverso una deliberazione. Considerato di per sé, invece, l'essente che in tal modo è giunto ad essere non avrebbe mai potuto avere la dignità dell'esistenza. Il suo ottenerla, poi, non è che un fatto privo di necessità, che poteva

54 *Ibidem*

55 *Ivi* p. 114

essere sostituito da un fatto diverso. Negando l'eternità dell'ente, il nichilismo recide il vincolo che assegna ad ogni accadimento una dimora stabile nel Tutto, e finisce infine con il rifiutare il senso stesso della totalità.

Ma se la verità dell'ente è legata alla negazione che l'ente non sia, l'essenza appare allora necessariamente unita all'esistenza, il soggetto si accompagna al predicato in una relazione inscindibile, la parte è contemplata nel quadro di un Tutto. Vige la Necessità. «La terra», alla quale appartengono tutti gli eventi umani e naturali - i colori, le memorie, i sentimenti, i gesti, le morti, i sapori - «è *destinata* all'apparire, e l'apparire è *destinato* alla terra», essa è «l'offerta insostituibile del Tutto⁵⁶».

Pertanto, considerata in questa chiave, la “volontà” appare come una forma di alienazione, così come lo sono il “fine”, gli “scopi”, le “decisioni”, la “prassi”, l'insieme di ciò che riguarda il proposito di imprimere un corso *diverso* agli eventi del mondo, trasformando il suo stato attuale attraverso la potenza dell'agire. La volontà del soggetto ingaggia una lotta con l'essere, e si propone come guida del diventar-altro. Essa rigetta l'essente in quanto differisce dal voluto, e si prefigge il suo annientamento. È il “No” dell'uomo all'offerta del Tutto. La volontà vuole dunque l'impossibile.

Ma in verità, si può *volere* autenticamente soltanto il Destino – o, per esprimerci in termini teologici, può esser fatta solo la volontà di Dio. Infatti, poiché il volere si colloca nell'orizzonte della non-verità, cioè della non-evidenza, e quindi della *fede*, non può mai disgiungersi dal dubbio, che incrina la certezza del volere e lo ostacola. In questo senso, la volontà è al contempo non-volontà. L'autentica volontà, di conseguenza, consiste unicamente nel volere ciò che è impossibile non sia, cioè la verità dell'essere. «Il destino» scrive Severino, «è *il voluto*, perché è il *volersi*⁵⁷». Un discorso analogo potrebbe esser fatto a proposito della libertà, non più intesa come libertà *di* (guidare gli essenti dal nulla all'essere e viceversa), ma come libertà *da* (la peregrinazione dell'errore). Per dirla con le parole usate da Meister Eckhart nel sermone *Convalescens parecepit eis*: «Dicono i maestri che la volontà è così libera, che nessuno può costringerla, se non Dio solo. Ma Dio non costringe la volontà, piuttosto la pone nella libertà, in modo tale che essa non vuole altro che ciò che è Dio stesso, e che la libertà stessa è. Lo spirito non può volere altro che quel che Dio vuole, e questa non è

56 *Ivi* p. 128

57 *Ivi* p. 490

la sua assenza di libertà, ma la sua libertà originaria⁵⁸».

5. *Come in uno specchio*

Un altro aspetto rilevante del pensiero di Severino è quello relativo alla dimensione del linguaggio, al rapporto tra parola e cosa, ovvero all'apparire di un essente come segno e immagine di un altro essente, che viene in tal modo – e solo in tal modo - messo in risalto. L'uomo, infatti, può prendere coscienza di qualcosa unicamente a patto che esso si rifletta nello specchio del linguaggio. «L'indicare e il riferirsi a...» leggiamo ancora una volta in *Destino della necessità*, «è dare un'immagine, e viceversa. Il piedistallo su cui è appoggiato il simulacro mette in rilievo il simulacro, e il piedistallo è un indicarlo e un far cenno ad esso, così come la parola “albero” è un indicare e un far cenno all'albero; e ogni parola è il piedistallo della cosa di cui è parola; e ogni piedistallo è una parola, cioè un'immagine del proprio simulacro⁵⁹».

All'interno della terra isolata, che una parola appaia come segno di una cosa è il risultato di una convenzione arbitraria. Manca cioè del tutto una necessità che, al netto delle sedimentazioni storiche, colleghi il segno al designato. L'essere-immagine da parte di un gruppo di fonemi non è che un puro fatto contingente, che avrebbe potuto essere sostituito da un altro fatto. Il designato è *indifferente* al segno. Il nichilismo isola l'immagine da ciò che in essa si raffigura. Come sottolinea Severino: «Il permanere della possibilità della contingenza dell'ente consente di tenere aperta la possibilità che il segno sia contingente rispetto alla cosa, qualcosa cioè che da ultimo è semplicemente scelto tra gli infiniti enti che con lo stesso diritto potrebbero essere assunti come segno

58 Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985 p. 92

59 Emanuele Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980 p. 497

di quella certa cosa⁶⁰». Questa convinzione appartiene anche a Leopardi, per il quale «la storia di ciascuna lingua è la storia di quelli che la parlarono o la parlano, e la storia della lingua è la storia della mente umana» (P 2591), vale a dire una vicenda priva di necessità vincolanti, libera espressione dell'infinita possibilità. Il linguaggio finisce così per essere considerato come un *prodotto* dello spirito umano, come un che di artificiale, e in forza di una simile considerazione la parola – l'immagine – si riduce a strumento di signoria sul mondo, uno strumento che non presenta alcun significato *eccedente* rispetto al contenuto che le varie civiltà hanno convenzionalmente stabilito.

Ma a questa conclusione si approda – e si *deve* approdare – a partire dall'evidenza della *libertà* dell'ente. Per un pensiero che invece si lascia alle spalle la contraddizione della contingenza, si apre una regione inesplorata, dove l'immagine è legata necessariamente alla cosa che vi si rispecchia. Questo duplice sentiero corrisponde, in Severino, al “doppio volto” di ogni sembianza terrestre. Il primo volto ha i lineamenti del nichilismo e della terra isolata, mentre il secondo – abissalmente remoto e misterioso – ha i tratti veritieri della terra del Destino: «Contesa dal destino e dall'isolamento la terra si sdoppia e mostra due volti⁶¹». I due volti appaiono assieme, uno accanto all'altro, ma a differenza del volto della solitudine, ospitato ed è manifesto nel riflesso di tutti i linguaggi dell'Occidente, il secondo non è visibile che in modo oscuro, sfuocato, attraverso l'apparire di una traccia che è immensamente arduo decifrare. Severino descrive tutto ciò in maniera molto suggestiva: «Nell'immagine, l'abisso lascia una traccia; sino a quando non è decifrata, essa è un enigma che nasconde l'abisso. Mentre l'orlo, circondato dal cenno enigmatico, ossia da ciò che è insieme traccia e nascondimento dell'abisso, si rispecchia nella propria immagine non come orlo, ma come pianura sicura della terra⁶²». Il linguaggio della terra isolata *non si sa* come espressione della solitudine, ma come strumento governato saldamente dalla volontà di potenza. Ma la parola, ogni parola, custodisce una profondità che si estende ben oltre il limite fissato dalla volontà dell'uomo. «Il linguaggio» afferma Severino, «dice infinitamente di più di ciò che i mortali credono che dica⁶³».

60 *Ivi* p. 505

61 *Ivi* p. 503

62 *Ivi* p. 515

63 *Ivi* p. 510

Poiché, sul fondamento della *struttura originaria*, ciascun essente è unito in maniera necessaria agli altri essenti in una totalità indissolubile avente i caratteri dell'infinito e dell'eterno, ne segue che l'immagine non intrattiene con la cosa di cui è immagine un rapporto accidentale, ma costitutivo, essenziale. Di più: il legame necessario che unisce la parte all'intero costituendone l'identità concreta – l'esser-sé e non altro-da-sé – implica che nel singolo segno non si rispecchi solamente il designato, ma si rifletta nientemeno che la totalità dei segni e dei designati, il Tutto onniavvolgente.

È questa la profondità insondabile a cui sono inconsapevolmente esposti gli uomini che abitano il linguaggio (in particolare i poeti, i quali hanno familiarità con la regione del simbolico, il συμβάλλειν che rivela vicinanze e relazioni tra due o più ambiti dell'essere che l'esperienza non-poetica considera al contrario come irrelati), benché le parole, irretite dall'isolamento nichilistico, soffrano un male sconosciuto e mostrino per lo più un volto solitario e tormentato. In quanto le parole sono occupate dalla *fede* nella transitorietà, nella mutevolezza, nell'annientamento, e sono detenute dalla tecnica, la loro *ulteriorità* resta offuscata, nascosta e dimenticata.

Tuttavia, il tesoro recondito della parola, per quanto occultato, è presente. Ed essa, anzitutto, non è per nulla indifferente rispetto alla cosa, poiché è necessario – e non il frutto di un arbitrio o di una convenzione – che un certo suono e un certo segno grafico corrispondano a un determinato essente. Ma questo implica che, così come il segno non è indifferente rispetto al designato, allo stesso modo l'ente, nella sua identità concreta, non nutra indifferenza nei confronti dell'immagine che lo evidenzia, «sì che la struttura dell'immagine è determinata dalla struttura della cosa di cui l'immagine è immagine, e la struttura della cosa è determinata dalla struttura dell'immagine⁶⁴». Esiste cioè una reciprocità essenziale che costituisce l'esser-sé della parola e l'esser-sé del designato. Riproponiamo l'esempio di Severino: «Non solo il Greco dice ἄνθρωπος perché appare, nel suo mondo, quel certo ente che è messo in rilievo da questa parola, ma quel certo ente è ciò che è e ha il senso che ha in quel mondo, perché l'immagine in cui si rispecchia è ἄνθρωπος e non *homo*⁶⁵». Quella specifica interpretazione dell'esser-uomo, stratificata e complessa, che appare nella greicità, è quel che è proprio in quanto si congiunge necessariamente a *quel* vocabolo che è ἄνθρωπος.

64 *Ivi* p. 507

65 *Ibidem*

Ma questo non è che il gradino iniziale. Infatti, come si è richiamato, ogni ente è legato per necessità a *ogni altro* ente. Quando dunque consideriamo, per avanzare un altro esempio, delle parole che appaiono nel *Cantico di Frate Sole* di Francesco d'Assisi, come “aqua” o “focu”, non ritroviamo soltanto, nella loro struttura, la struttura dell'acqua e del fuoco dell'Umbria del XIII secolo (con quei significati che potevano animare l'interiorità del Santo): in esse si riverberano, in maniera obliqua, anche gli altri essenti che appartenevano allo stesso mondo – la neve, le nuvole, il pane, gli ulivi, le rose, la letizia di quei giorni; e ancora: con un'obliquità maggiore, vi si riverberano a loro volta anche gli essenti e le immagini di tutti gli altri luoghi – il cielo di Pisa, un'allodola in Provenza, un mercante di Antiochia; ancora più indirettamente, poi, vi si specchiano l'acqua e il fuoco che un giorno vide Giacomo Leopardi, le parole che verranno pronunciate, forse, da un uomo o da una donna del XXIII secolo, e l'acqua e il fuoco di ogni tempo; infine, «nel modo più profondamente indiretto», nelle parole “aqua” e “focu” cantate nella lode di frate Francesco si rispecchia «il Tutto onnicomprensivo e compiutamente determinato⁶⁶».

Chiaramente, l'indicazione di questo volto abissale della parola - l'*altro* volto rispetto a quello dell'isolamento - non può che presentarsi come un che di problematico. Lo stesso Severino lo sottolinea:

«*Che* il Tutto si rispecchi nella parola – in ogni parola, in ogni immagine – è necessario; *come* questo rispecchiamento si determini, *quali* siano le determinazioni specifiche di questo rispecchiamento è un problema (...) di cui la stessa testimonianza del destino non non riesce nemmeno a misurare i confini, perché è un aspetto particolare del problema del *come* un ente resti determinato dal suo legame con un cert'altro ente e con la totalità degli enti, del problema cioè di *quali* siano le determinazioni specifiche di questo suo essere determinato. (...) Ma, appunto, è necessità che anche una sola parola racchiuda il segreto del linguaggio⁶⁷».

Come nel celebre racconto di Jorge Luis Borges *L'Aleph* (pubblicato per la prima volta in volume nel 1949), ogni parola è un punto che racchiude gli infiniti punti che compongono l'eternità del Tutto. Ma questa totalità, come si è detto, questa salute della parola, infinitamente sovrabbondante, è oscurata e avvolta dalla fede nichilistica, così

66 *Ivi*, p. 519

67 *Ivi* p. 520

come un sudario avvolge il corpo di un vivente che è creduto morto. La separazione tra segno e designato, e tra un'immagine e le altre, è una delle forme della solitudine che ammala l'Occidente. Il nichilismo, la cui *essenza* è costituita dal convincimento nel diventar-altro da parte degli essenti, avvince il cuore dell'uomo, facendo inabissare nell'invisibile il volto che ha i tratti del Destino. Il nichilismo – che non è riconosciuto in quanto tale - riesce allora a presentarsi con le sembianze familiari dell'evidenza, come quel dato inconfutabile che nessuno sognerebbe mai di dover discutere, né riconoscere come impossibile e contraddittorio. Eppure, questa familiarità coincide al tempo stesso con l'estrema, immedicabile, angosciosa vicinanza dell'annientamento. Una condizione che viene descritta da Severino mediante la ripresa di alcune espressioni del frammento 26 di Eraclito (ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἐαυτῷ ἀποσπεσβείς ὄψεις): «Uno dei due contendenti prevale perché decide di essere l'immagine sicura e comune della terra, il chiarore che spegne ogni altra luce – esso che, invece, è il “lume” che “nella notte” della solitudine della terra, il mortale “accende per sé” “spegnendo la vista” del destino, e che quindi illumina la “morte” che la terra, in quanto isolata dal destino, mostra sul proprio volto⁶⁸».

68 *Ivi* p. 536

IV. Leopardi e la contraddizione

1. Verso la contraddizione

Cercheremo ora di seguire il pensiero di Leopardi sino ai suoi esiti estremi, per metterci nelle condizioni di comprendere, alla luce dell'analisi compiuta dallo stesso Severino, quali aporie e quali contraddizioni possano o debbano prodursi con il procedere del discorso all'interno della logica nichilistica, che trova proprio nel pensiero leopardiano una delle sue realizzazioni più rigorose e conseguenti.

Tra il 31 Agosto e il 1 Settembre 1821, Leopardi scrive: «Tutto nella natura è armonia, ma soprattutto niente in essa è contraddizione» (*P* 1598). Siamo a ridosso delle fondamentali riflessioni che andranno a comporre il nucleo della critica radicale degli eterni e degli immutabili della metafisica occidentale operata da Leopardi. La confutazione delle Idee innate di Platone, come abbiamo visto, implicherà l'abbandono di tutte le strutture necessarie, la cancellazione degli orizzonti definitivi, lo scioglimento di tutti i vincoli che legano gli essenti all'essere, e all'essere necessariamente in un certo modo. Tuttavia, nonostante questa distruzione degli assoluti, Leopardi continuerà a tenere fermo - perlomeno in una prima fase - il principio immutabile per eccellenza, ossia l'affermazione dell'incontraddittorietà dell'essere, pur riconoscendone una validità soltanto relativa, circoscritta all'essere *in quanto natura*. In un primo momento, cioè, Leopardi crederà di poter conservare nel suo "sistema" un ambito limitato entro cui far valere il principio di non contraddizione, ovvero l'ambito costituito dal movimento *incosciente* della materia. La contraddizione esiste, ma è ancora confinata all'esperienza corrotta dall'affinarsi della ragione che, squarciando il velo della nullità delle cose, induce nell'animo dell'uomo un vortice di impulsi contraddittori. In seguito, dal 1824 in avanti, la forza demolitrice dei suoi stessi argomenti condurrà Leopardi alla negazione totale del *principium firmissimum*. Al vertice della parabola la contraddizione avvolgerà

l'intero, arrivando così ad includere non soltanto la natura in quanto corrotta dallo sviluppo della ragione, ma la natura in quanto tale. Cominceremo ora con l'esaminare la negazione dell'incontraddittorietà relativa alla vita dell'uomo.

L'idea che l'esistenza umana sia profondamente contraddittoria compare già dalle prime pagine dello *Zibaldone*. Consideriamo il seguente pensiero:

«Io mi trovava orribilmente annoiato dalla vita e in grandissimo desiderio di uccidermi, e sentii non so quale indizio di male che mi fece temere in quel momento che io desideravo di morire; e immediatamente mi posi in apprensione e ansietà per quel timore. Non ho mai con più forza sentita la discordanza assoluta degli elementi de' quali è formata la presente condizione umana forzata a temere per la sua vita e a procurare in tutti i modi di conservarla, proprio allora che l'è più grave, e che facilmente si risolverebbe a privarsene di sua volontà (ma non per forza d'altre cagioni). E vidi come sia vero ed evidente che (se non vogliamo supporre tanto savia e coerente in tutto il resto (...) affatto pazza e contraddittoria nella sua principale opera) l'uomo non doveva per nessun conto accorgersi della sua assoluta e necessaria infelicità in questa vita, ma solamente delle accidentali (come i fanciulli e le bestie): e l'essersene accorto è contro natura, ripugna ai suoi principii costituenti comuni anche a tutti gli altri esseri» (P 66).

Mentre la natura è di per sé coerente, ordinata secondo una logica lineare, la dimensione umana è lacerata dalla presenza di tensioni opposte. Questa presenza tuttavia non è dovuta ad un decreto inamovibile della natura. Se così fosse, la natura non sarebbe “savìa” come invece mostra di essere in ogni sua opera. Ma la contraddizione è emersa in modo accidentale, attraverso «quell'uso eccessivo [della ragione] ch'è proprio solamente dell'uomo, e dell'uomo corrotto», e che è «nemico della natura» (P 375) in quanto estraneo alla sua *saggezza*. L'uomo, che è *animal rationalis*, acquistata la consapevolezza della propria “assoluta e necessaria infelicità”, giunge al punto di desiderare il suicidio, ma si trattiene dal darsi la morte per l'insorgenza di una spinta differente e contrapposta. L'uomo desidera la morte, e insieme non la desidera; è bramoso di vita, ed insieme non lo è. Nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, all'uomo convengono determinazioni opposte. L'uomo è *contraddizione*. «Il mondo umano» osserva Severino, «è la dimensione in cui è evidente la falsità del principio di non contraddizione. (...) per Leopardi il principio di non contraddizione è falso e smentibile, perché è evidente che l'uomo è convinto della contraddizione e vuole cose

tra loro contraddittorie». ⁶⁹ Leopardi *sente* in modo inequivocabile, sulla sua carne, la “discordanza assoluta” che domina nell'interiorità dell'uomo.

Se la tremenda visione della nullità delle cose verificatasi con l'avvento della filosofia fosse una necessità, un Destino, un accadimento ineludibile, si produrrebbe allora, per Leopardi, «un'assurdità e una contraddizione sostanziale e capitale nel sistema della natura» (P 365), giacché l'uomo, conosciuta la propria irrimediabile condizione di *mortale*, «non verrebbe ad esistere se non per cercare di non esistere» (*ibid.*). E tuttavia la natura, almeno per *questo* Leopardi, è evidentemente “savia e coerente in tutto”. Dunque, poiché il sistema della natura non può essere in sé «totalmente assurdo e contraddittorio» (P 364), è necessario concludere che la “discordanza assoluta” sperimentata dall'uomo debba essere considerata come «una particolarità indipendente dall'ordine e dal sistema generale (P 365)», vale a dire «un'eccezione, un'inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell'uso del detto sistema» (P 366).

L'uomo «è un essere contraddittorio» (P 386), è un essere finito che anela ad un Bene infinito che non potrà mai raggiungere, in quanto l'unica realtà esistente è quella del perpetuo dissolversi dei modi della materia che di volta in volta si inabissano nel “solido nulla”. Questa contraddittorietà nasce dall'*evidenza* del divenire. La coscienza della vanità di tutte le cose conduce l'uomo all'assurdo. Ma «da questo stato di cose» rileva Severino, «il pensiero di Leopardi non inferisce, in nome dell'innegabilità del principio di non contraddizione, che la coscienza della nullità e del divenire delle cose è falsa; ma all'opposto, in nome dell'evidenza della nullità, del divenire e dell'infelicità dell'essere, inferisce l'esistenza reale della contraddizione⁷⁰».

Mentre il platonismo è contraddittorio poiché indica una realtà inesistente, e come tale deve dunque essere confutato e superato, il nichilismo – l'andirivieni degli enti tra essere e nulla – conduce al disvelamento di una contraddizione *reale*, in quanto fondata sull'evidenza originaria della transitorietà.

Leopardi occupa cioè una posizione che differisce tanto da quella di Aristotele quanto da quella di Severino. Aristotele, infatti, non soltanto ritiene sia impossibile l'esistenza di contraddizioni reali, ma non ammette nemmeno la possibilità del *contraddirsi*, dal momento che la βεβαιωτάτη ἀρχή nega che ad una cosa possano convenire nello stesso

⁶⁹ Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997 p. 339

⁷⁰ *Ivi* p. 357

tempo determinazioni contrarie, come nel caso di un soggetto avente due opinioni contraddittorie intorno al medesimo tema. L'impossibilità del contraddirsi coincide con l'impossibilità di negare il principio di non contraddizione. Pertanto, in Aristotele, il soggetto che si contraddice è in verità colui che «non sa esprimere nel proprio linguaggio il proprio essere nella verità e non sa riportare il proprio linguaggio al proprio essere nella verità. Il negatore del principio è cioè colui che *crede* di essere negatore del principio⁷¹». Diversamente accade in Severino, dove l'impossibilità della contraddizione non implica l'impossibilità del contraddirsi. L'errare esiste, benché l'errante si riferisca ad un contenuto nullo. Se da un lato, infatti, è certamente impossibile che due opinioni appaiano a un soggetto come contraddittorie e, nonostante questo, vengano ritenute vere entrambe, è però possibile che un soggetto si contraddica allorché le due opinioni, che pure in verità continuano ad escludersi a vicenda, non gli appaiano in questo loro escludersi reciproco. La realtà è incontraddittoria, ma il contraddirsi può esistere, a patto che non sia riconosciuto come tale. Leopardi, invece, distingue la contraddizione inesistente dalla contraddizione effettiva, che esiste sul piano concreto. «La contraddizione esistente di cui parlano i *Pensieri* (...)» scrive Severino, «non è dunque un equivalente del contraddirsi a cui non corrisponde nulla nell'esistenza; l'unità di natura e ragione non è un errore a cui non corrisponda nulla nell'esistenza e che potrebbe essere superato mediante una correzione del pensiero, ma è la stessa struttura lacerata dell'esistenza». Leopardi concorda con Aristotele nell'affermare che il contraddirsi sia in contrasto con la βεβαιστάτη ἀρχή, e tuttavia, proprio perché la contraddizione si fa palese ed innegabile nell'interiorità dell'uomo, è necessario giungere alla negazione del valore universale del principio di non contraddizione.

Ma la parziale negazione del *principium firmissimum* non avviene, in Leopardi, soltanto in forza dell'evidente contraddittorietà del mortale, al contempo bramoso di morte e di vita. Sembra che già dai *Pensieri* del 1821 affiori il tema della contraddittorietà della natura, con un ulteriore restringimento del valore del principio aristotelico. Il 4 Settembre, subito dopo la stesura delle cruciali riflessioni su Dio e sull'infinita possibilità di P 1612-23, Leopardi annota: «La Religion Cristiana rivela

71 Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 426

infatti molti attributi di Dio che passano affatto e si oppongono all'idea che noi abbiamo dell'estensione del possibile. (...) Essi (come il mistero della Trinità, dell'Eucarestia), si oppongono fino al principio detto di contraddizione, che par l'ultimo principio del raziocinio. La distinzione tra superiore e contrario alla ragione è frivola». Ed aggiunge: «I detti misteri si oppongono dirittamente al nostro modo di concepire e ragionare. Ciò però non prova che sieno falsi, ma che il nostro detto modo, non è vero se non relativamente, cioè dentro questo particolare ordine di cose» (P 1627).

In questo passo la validità universale del principio di non contraddizione non viene negata soltanto attraverso il riconoscimento della “discordanza” delle passioni umane, ma tramite l'indicazione di un numero indefinito di mondi possibili in cui il principio di non contraddizione potrebbe non valere. Dal momento che non esiste una Legge immutabile, né vi è dunque un criterio assoluto per distinguere il possibile dall'impossibile, nemmeno la contraddittorietà può presentarsi come un argomento decisivo per determinare il vero e il falso, per operare un discernimento in modo da accertare definitivamente l'impossibilità di qualcosa. “L'ultimo principio del raziocinio”, pertanto, resterebbe valido soltanto relativamente, ma in un senso diverso rispetto alla prima negazione: l'uomo rimane un essere contraddittorio, la confutazione vivente del valore universale del *principium firmissimum*, ma potrebbero esistere (e anzi, è *necessario* che possano esistere) interi mondi creati dalla “natura onnipossente” al di là di ogni coerenza e *saviezza*. La natura potrebbe essere contraddittoria *in sé*, dato che non esiste alcuna ragione assoluta per cui il principio di non contraddizione *dovrebbe* valere anche al di fuori del “nostro ordine di cose”. Il *fatto* che, ad esempio, il mistero trinitario (che afferma l'unità delle tre Persone divine in un'unica sostanza) si opponga al principio di non contraddizione non costituisce dunque, per Leopardi, un valido argomento per smentirne la veridicità, poiché tale principio non si impone né potrebbe mai imporsi come un vincolo innegabile ed universale.

Comunque, la motivazione principale che spinge Leopardi, in questa fase, ad affermare il valore *relativo* del principio di non contraddizione è la presenza, nell'uomo, di una volontà di morte che lo induce a desiderare «la cosa la più contraria all'essenza di qualunque cosa, la più contraddittoria con l'esistenza e co' suoi principii» (P 1981). Se – e poiché –, per dirla con Spinoza, «*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse*

perseverare conatur» (*Eth.* pars III, prop. VI), allora l'uomo si trova in contrasto con la norma che regola la tendenza naturale degli essenti.

Questa *mostruosità* porta l'uomo ad inoltrarsi in un labirinto di contraddizioni. Ad esempio, quella consistente nell'impossibilità di assecondare le pulsioni di morte mediante il suicidio. «L'apparir del vero» rende manifesto «il nulla e il vuoto, e la vanità delle cure umane e dei desideri e delle speranze e di tutte le illusioni inerenti alla vita» (*P* 103). La ragione «mostra ad evidenza l'utilità del morire» (*P* 1978-9), giacché attesta l'annientamento di tutte le cose, e dunque l'illusorietà del Bene verso cui l'uomo si crede trascinato. Ma la morale ostacola la volontà di annullamento, richiamando alla vita. Pertanto, «la presente condizione dell'uomo obbligandolo a vivere e pensare ed operare secondo ragione, e vietandogli di uccidersi, è contraddittoria» (*P* 1979). Il divieto che impedisce il suicidio è cioè un'ulteriore contraddizione, che si innesta sulla contraddittorietà dell'uomo originatasi con l'avvento della ragione, «questo grande accidente che contro l'ordine naturale, ha mutato la condizione dell'uomo; quell'accidente, di cui la natura non è colpevole, o che non potea esser preveduto né provveduto, ma che contro l'ordine naturale, ci fa desiderare la morte, rende conveniente il suicidio per contrario che sia alla natura» (*P* 1980-1).

2. *La contraddittorietà del Tutto*

La svolta, come abbiamo già anticipato, arriva nel Maggio del '24, con la seguente riflessione: «Non è forse cosa che consumi ed abbrevi o rende nel futuro infelice la vita, quanto i piaceri. E d'altra parte la vita non è fatta che per il piacere, poiché non è fatta se non per la felicità, la quale consiste nel piacere, e senza di esso è imperfetta la vita, perché manca del suo fine, ed è una continua pena. (...) Chi mi sa spiegare questa

contraddizione in natura?» (P 4087). Mentre nell'Ottobre del 1823 Leopardi escludeva ancora che potessero verificarsi «contraddizioni nella natura», per non vedersi costretto a riconoscere per falso «il principio stesso della nostra ragione» (P 3784), ovvero la βεβαιότητα ἀρχή, con questo pensiero la contraddizione viene estesa alla natura così come essa è incontrata dall'uomo. Severino lo sottolinea con forza: «il principio di non contraddizione è falso non più in relazione a una dimensione particolare e derivata della realtà, ossia all'essere in quanto invaso dalla ragione, ma in relazione al fondo stesso della realtà, all'essere in quanto essere. (...) La realtà corrotta è l'essere in quanto essere, e, in questo senso, è la totalità dell'essere⁷²».

La vita è ricerca del piacere, ossia ricerca di ciò che consuma la vita. L'esistenza è vocata al naufragio, sia che l'uomo tenda alla felicità, sia che vi rinunci. La volontà di vita è dunque, di per se stessa, volontà di morte. L'illusione di riuscire ad ottenere la felicità non può che rifiorire nell'animo dell'uomo, tanto che, citando un verso della *Gerusalemme liberata* del Tasso, Leopardi può affermare che «da l'inganno sua vita riceve» (P 3761). Ma l'illusione si rivela essere un *farmaco* che da al contempo morte e vita - giacché la vita non è che un morire. L'uomo è attirato dal piacere come una falena lo è dal fuoco che l'annienta. Questa insanabile aporia viene ora attribuita da Leopardi alla natura, che cassa così di apparire “savia e coerente in tutto”. La contraddittorietà non appartiene più soltanto all'uomo: essa è *in rerum natura*.

Questo concetto trova una formulazione ancor più limpida ed esplicita nei pensieri scritti il 3 Giugno dello stesso anno. Il testo esordisce nel modo seguente: «Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (...) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione» (P 4099). In questo passo, Leopardi afferma inequivocabilmente che il “Mistero delle cose” non consiste in una Verità che giace ancora in una remota lontananza a causa dell'estensione limitata della ragione, e che tuttavia potrebbe forse essere raggiunta, o quantomeno avvicinata, tramite un potenziamento degli strumenti conoscitivi (o attraverso una Rivelazione), ma che esso sia tale – sia cioè “Mistero” - in quanto intrinsecamente *irrazionale*.

Quali sono, infatti, i principi “insufficienti ed anche falsi” della ragione? «Per esempio

72 Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997 pp. 408-9

quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire di veri, dico quel principio. Non può una cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura» (*ibid.*). Il principio che Leopardi riconosce per falso è il principio di non contraddizione, «l'ultimo principio del raziocinio» (*P* 1627). L'infelicità è, di fatto, un elemento costitutivo dell'esistenza del mortale, sì che, per Leopardi, il mortale non può non essere infelice. L'incapacità di raggiungere il Bene verso cui l'uomo tende con la forza di tutte le sue illusioni non è separabile dall'esistenza. La “Natura onnipossente” ha creato nel suo gioco senza perché un essere la cui esistenza è di necessità infelice, strutturalmente legata al dolore e alla morte. Il mortale si scopre dunque «necessariamente e per propria essenza» (*ibid.*) in contraddizione con il proprio fine. Egli tende a qualcosa che la sua stessa tensione allontana in modo inesorabile. Leopardi non si riferisce soltanto all'uomo, ma ai “viventi” in generale. L'esistenza dei viventi è imperfetta in un senso radicale, in quanto essi sono *destinati* a non raggiungere mai il proprio scopo.

Prosegue il testo: «che una tale essenza comprenda in sé una necessaria cagione e principio di essere malamente, come può stare, se il male per sua natura è contrario all'essenza rispettiva delle cose e perciò solo è male?» (*P* 4100). Se il male è ciò che ostacola il dispiegamento dell'essenza di un ente, ovvero di quella *quidditas* che fa di un ente ciò che esso è e gli conferisce il senso e lo scopo che ad esso conviene, come è possibile, si interroga Leopardi, che l'essenza dell'uomo – e di tutti i viventi che patiscono l'annientamento – sia costituita dalla negazione dello scopo che orienta il suo agire? Come è possibile, in altri termini, che l'essenza del mortale consista nel non realizzare mai la propria essenza? «Se l'essere infelicemente non è essere malamente», giacché il male è essenziale, «l'infelicità non sarà dunque un male a chi la soffre né contraria e nemica al suo subbietto, anzi gli sarà un bene poiché tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente. Chi può comprendere queste mostruosità?» (*ibid.*).

Nel vivente, nell'uomo come nell'essere che vive seguendo l'istinto, il male è insieme l'essenza e ciò da cui l'essenza è contraddetta. O, in un senso più preciso, il male è l'essenza del vivente. Dunque il male è il bene. La sofferenza, il timore, l'angoscia, la

fame, la sete, la fatica, l'imperfezione, la frustrazione, sono ciò che fa del vivente quel che egli è. Ma se l'esistenza, che dovrebbe condurre un essente a realizzare il proprio bene, porta in verità ad un bene che è identico al male, ne viene che per i viventi è meglio non essere affatto piuttosto che essere, poiché esistere è male. «Ma questo ancora» incalza Leopardi, «come si può comprendere? Che il nulla e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa?» (*ibid.*). Proprio per evitare questa contraddizione, il giovanissimo Leopardi era arrivato a concepire l'infelicità dell'uomo come «una delle grandi prove dell'immortalità dell'anima» (P 40): se infatti il male è ciò che si frappone al raggiungimento della pienezza, e poiché la mancata manifestazione di un'essenza «ripugna alle leggi che si osservano seguite costantemente in tutte le opere dalla natura» (*ibid.*), allora non rimane che la vita dopo la morte come luogo e momento della piena realizzazione dell'essenza dell'uomo. Altrimenti, il mortale rimarrebbe imprigionato in una «sostanziale infelicità» (*ibid.*), e ciò comporterebbe «una specie di contraddizione colla sua esistenza» (*ibid.*), giacché il male risulterebbe essere inerente alla sua essenza. Ebbene, Leopardi sta ora affermando l'esistenza di questa contraddizione, che è reale, effettiva, e riguarda la natura in quanto tale.

«Del resto e in generale è certissimo che nella natura delle cose si scuoprono mille contraddizioni in mille generi e di mille qualità, non delle apparenti, ma delle dimostrate con tutti i lumi e l'esattezza la più geometrica della metafisica e della logica; e tanto evidenti per noi quanto lo è la verità della proposizione Non può una cosa a un tempo essere e non essere» (P 4100). La presenza di contraddizioni nella natura può essere quasi toccata con mano, è evidente, innegabile, così come è innegabile il valore del *principium firmissimum*. Ma queste due *evidenze* non possono essere tenute ferme entrambe, poiché l'una smentisce l'altra, «onde ci bisogna rinunciare alla credenza o di questa o di quelle. E in ambo i modi rinunzieremo alla nostra ragione» (*ibid.*). Se infatti rifiutassimo di considerare l'evidenza della contraddizione, forzeremmo in modo arbitrario i nostri ragionamenti, negando l'innegabile. Se invece rinunciassimo al principio di non contraddizione, cominceremmo giocoforza a delirare⁷³.

73 È significativo rilevare come in realtà sia il principio di non contraddizione a fondare il ragionamento di Leopardi. L'alternativa tra la contraddizione e l'incontraddittorietà si pone proprio in quanto rimane fermo che una cosa (in questo caso, ad esempio, la contraddizione) non possa insieme essere e non essere. Paradossalmente, la presenza della contraddizione – e di conseguenza la falsità del *principium firmissimum* – finirebbe con l'essere riconosciuta per salvaguardare l'incontraddittorietà della ragione.

Le contraddizioni in natura, ad ogni modo, rimangono certe, «palpabili» (P 4099). Sul fondamento di questo dato “certissimo”, Leopardi si inoltrerà sempre più risolutamente lungo il sentiero della contraddittorietà del Tutto. L'anno successivo – siamo nell'Aprile del 1825, Leopardi torna a riflettere sulla «contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel mondo dell'esistenza» (P 4129), affermando nuovamente, come unico modo per oltrepassare «la contraddizione spaventevole» ma «ma non per ciò men vera» (*ibid.*) la necessità di negare ogni verità e falsità assoluta, «rinunziando in certo modo⁷⁴ anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*» (*ibid.*), ovverosia al principio di non contraddizione.

Dunque: Leopardi rileva la distinzione tra il fine dell'esistenza dell'uomo e di ciascun essere vivente, e il «fine dell'esistenza universale» (P 4128). L'uomo, «in ogni momento della sua esistenza sentita» (*ibid.*), si propone di raggiungere la felicità, vale a dire uno stato di perpetuo appagamento, simile ad una quiete infinita, goduta con sempre maggiore pienezza, con un'ampiezza e una profondità crescenti, come una beatitudine che spontaneamente lo investa e lo ricolmi, priva di tensione e di mancanza. Questo è «il fine unico del vivente in quanto a tutta la somma della sua vita, azione, pensiero» (*ibid.*). Ma a ciò si contrappone l'opera della natura, che non mira ad altro se non a rinnovare il circolo inesausto di produzione e distruzione degli infiniti mondi. Questa affermazione si giustifica sia poiché il piacere - «vera somma e sostanza ultima della felicità» (P 3835) – è sempre precario e finito, e infine fonte di noia e di angoscia, sia per il fatto che, nell'ordine della natura, accade costantemente che il piacere di una creatura coincida con il dispiacere e il dolore di un'altra. Pertanto, benché i viventi debbano per necessità cercare il proprio Bene, perseverando nell'esistenza, i loro scopi divergono da quelli della natura. Leopardi, appunto, sottolinea la contraddittorietà di «questo *essere* gli animali necessariamente e regolarmente per natura loro e per natura universale, *infelici*» (P 4129).

Il solo scopo della natura consiste, come si è detto, nella «produzione conservazione e distruzione dei suoi componenti» (*ibid.*). Pertanto, «la distruzione di ogni animale entra nel fine della detta natura» (*ibid.*), in contrasto con l'impulso vitale del vivente. Vi è una frattura insanabile, una contraddizione *spaventevole*, un “misterio grande”, tanto più che

74 Per il senso di questa espressione, fortemente problematica, si veda la nota precedente.

la distruzione è destinata a vincere ogni istinto di conservazione, e sembra dunque godere di un terribile primato nel gioco senza perché del divenire. Ciascun essente sorge infatti dal nulla e ritorna nel nulla, e la «durata di un animale», il breve intervallo della sua esistenza, «è un nulla rispetto all'eternità del suo non essere», ovvero «della conseguenza e quasi durata della sua distruzione» (*ibid.*).

L'inevitabile infelicità che conduce l'uomo a desiderare la morte, a volere cioè il proprio annientamento, è un aspetto particolare della distruttività della natura. «La contraddizione in cui consiste il suicidio umano (...)» spiega Severino, «allarga il proprio dominio e diventa la contraddizione costituita dal suicidio dell'essere in quanto essere. (...) L'infelicità dell'uomo è considerata non come conseguenza dell'irruzione della ragione, (...) ma come implicata nell'essenza stessa della natura in quanto “circuito di produzione e distruzione”, cioè in quanto autodistruttività⁷⁵». Non che Leopardi abbandoni l'idea che scorge nell'emergere della ragione la causa dell'infelicità dell'uomo, ma questa causa, ora, cessa di apparire come un'eccezione isolata, e gli si rivela in quanto parte di una contraddittorietà universale. «Il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi» (*P* 4175).

La natura è contraddittoria. In essa si trovano «contraddizioni innumerabili, evidenti e continue» (*P* 4204). Il passo appena riportato è tratto da una pagina dei *Pensieri* scritta il 25 Settembre 1826, mentre il poeta è a Bologna. Poche righe più avanti, Leopardi si chiede: «qual è il fine, qual è il voler sincero e l'intenzione vera della natura?» (*ibid.*). Sono ormai domande che non attendono più una risposta, giacché nell'opera della “natura onnipossente” vi è un'assoluta assenza di scopi. Il divenire è privo di intenzioni, cioè di finalità complessive, riguardanti il Tutto. Il principio di non contraddizione è l'ultima delle strutture immutabili che debbono essere dissolte per poter aderire in maniera coerente alla fede nel diventar-altro, affinché il pensiero sia fedele al moto pendolare che strappa gli essenti dal nulla e li solleva nell'essere, prima di farli di nuovo cadere nel nulla. L'irresponsabilità del gioco si libra al di sopra di tutte le Leggi.

Nel frammento dell'inno *Ad Arimane*, che viene fatto risalire al 1836, Leopardi

75 Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997 p. 413

raffigura la natura, il “fanciullo invito”, come una divinità malevola, alla quale attribuisce gli appellativi di «eterno / dator de' mali e reggitor del moto». Arimane era infatti, nello zoroastrismo, lo spirito del male, della tenebra e della dissoluzione, che si contrapponeva al dio di luce Ahura Mazdā. Come la natura, Arimane crea al solo scopo di distruggere: “per uccider partorisce”. L'utero della natura è al contempo un'orribile tomba. Gli uomini, e i viventi in generale, si sforzano invano di raggiungere la quiete; “il mondo delira” sperando nella “perfezione”, ma ciò è impossibile, giacché l'essenza del vivente è imperfezione, contraddizione. Di più: è l'essenza stessa dell'essente in quanto tale. Perduto al fondo di un abisso segnato da un male impossibile da redimere, «l'ente infelice è il principio del proprio annientamento: all'essenza dell'ente appartiene il non essere dell'ente⁷⁶». L'ente ha dentro di sé il seme del nulla. Arimane, colui che sperpera infiniti mondi, ha “posto nella vita (...) qualche apparenza di piacere”, ma sembra ch'egli l'abbia fatto al solo scopo di tormentare il vivente con il desiderio, o con il rimpianto del “tempo passato”, inghiottito dal fluire dell'impermanenza.

Rivolgendosi direttamente alla divinità, Leopardi dichiara: “Io sono stato, vivendo, il tuo maggior predicatore, l'apostolo della tua religione”. Arimane è l'ipostasi del nichilismo, è l'incarnazione della fede fondamentale dell'Occidente. Egli è il supremo reggitore del “moto”, ovvero del passaggio dall'essere al nulla. È, in altri termini, il simbolo della sempiternità del divenire. Ad Arimane Leopardi ha sacrificato, attraverso la potenza straordinaria del suo pensiero, ogni Dio *positivo*, ogni principio epistemico, eterno, unificante, ogni regola e necessità – compreso il principio di non contraddizione, «estirpato il quale cade ogni nostro ragionamento» (P 4099). Il suo carattere divino coincide col suo essere la sola *verità* in grado di imporsi cancellando qualunque forma di assoluto. Egli è la tenebra *manifesta*, capace di assorbire in sé le manifestazioni che pretendono l'Eternità, mentre al contrario non sono che comparse di una vertiginosa fantasmagoria. La “somma intelligenza” di Arimane corrisponde al fondamento incontestabile che consente di escludere che possano esistere strutture immutabili e definitive: è l'evidenza stessa della transitorietà. Fondandosi su di essa, Leopardi potrà concludere che «pare», cioè *appare*, è evidente, «che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in

76 *Ivi* p. 439

sostanza a esser lo stesso che il nulla» (P 4178). Il divenire, essendo la dimensione che non lascia nulla al di fuori di sé, rispetto a cui non vi è alcunché di inviolabile, intangibile, è l'identità recondita di Arimane, è l'autentico “Re delle cose”, il “sommo potere” che raggiunge ciascun essente, le infinite configurazioni della materia, gli innumerevoli mondi possibili, decretando che essi sono *vanità*.

3. La consumazione del nichilismo

Secondo Emanuele Severino, «il pensiero di Leopardi è la forma più radicale del nichilismo dell'Occidente, e in esso viene raggiunta la linea più avanzata della coscienza che il nichilismo può avere di se stesso⁷⁷». Al nichilismo della civiltà occidentale, che non può scorgere la propria *follia*, è consentito avanzare lungo un processo di coerentizzazione. Leopardi spinge tale processo verso un esito estremo. Severino ne parla come uno di quei rari “abitatori del sottosuolo” (tra i quali possiamo annoverare Nietzsche, Dostoevskij, Gentile e, in misura minore, Heidegger e Wittgenstein) capaci di mostrare l'impossibilità degli eterni, «in base al grande principio che, se l'eterno esistesse, anticiperebbe ciò che sopraggiunge nel divenire del mondo, cioè il divenire non potrebbe esistere, cioè il nulla da cui le cose provengono sarebbe trasformato in un servitore dell'essere e dunque in un essente⁷⁸». Severino, come si è cercato di illustrare, mostra invece l'impossibilità del divenire, sul fondamento della *struttura originaria* costituita dal principio universale di identità/opposizione. Egli però non si limita a collocarsi al di fuori del nichilismo dell'Occidente per ravvisarne le aporie, ma cerca di indicare anche gli errori contenuti negli sviluppi stessi della *coerenza* del nichilismo. In altri termini, Severino non effettua soltanto una critica radicale delle premesse dalle

⁷⁷ *Ivi* p. 449

⁷⁸ *Ibidem*

quali prende le mosse la filosofia occidentale, ma evidenzia, inoltre, come sia inevitabile imbattersi nell'autocontraddizione, svolgendo, per così dire, il filo nero del nichilismo sino alle estreme conseguenze. Cercheremo ora di ripercorre il tragitto che costringe il pensiero di Leopardi ad avvitarci nell'autoconfutazione, con l'avvertenza che non si tratta - semplicemente - di rilevare le contraddizioni in cui cade Leopardi, ma di assumere il pensiero leopardiano come caso emblematico del nichilismo occidentale. Poiché esso rappresenta lo sviluppo più rigoroso della filosofia fondata sul dato originario del divenire, la sua confutazione finisce per coinvolgere la totalità delle prospettive filosofiche che condividono tale premessa.

Anzitutto, Severino sottolinea come il nichilismo, che si fonda sull'evidenza del divenire, implichi necessariamente la distinzione tra essere e nulla. A dispetto cioè della sua autentica *essenza* – vale a dire l'identificazione dell'essere e del nulla, del positivo e del negativo – il nichilismo si presenta come la concezione che più di ogni altra si propone la custodia della *differenza* tra essere e non essere. Nel divenire, l'esperienza immediata (che pertanto non si riconosce come fede) *esibisce* il passaggio degli enti dal non essere all'essere, e viceversa. Gli enti si fanno innanzi provenendo dal proprio nulla, attraversano la regione dell'essere e svaniscono di nuovo. La differenza è innegabile, tanto che, come si è visto, il principio di non contraddizione formulato da Aristotele afferma appunto che è impossibile che un ente sia e non sia *al contempo*. La violazione del principio è ritenuta un assurdo poiché comporterebbe l'identificazione dei diversi, dell'essere e del non essere. Ed è proprio perché l'esistenza dell'eterno implica questa identificazione contraddittoria che è necessario escludere che esista.

Ma sul sentiero che porta Leopardi a distruggere gli eterni e gli immutabili della tradizione metafisica, anche il principio di non contraddizione si rivela insussistente. La presenza di contraddizioni *reali* nel sistema della natura obbliga ad ammettere che la sua validità sia soltanto relativa, o addirittura ad affermarne la falsità. La vita genera la morte, l'esistenza ha in sé il germe dell'inesistenza, l'essenza del vivente corrisponde a ciò che è inessenziale, l'infelicità è necessaria, «non v'è altro bene che il non essere; non v'è altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose» (P 4174). Le contraddizioni sono «innumerabili, evidenti e continue» (P 4204). Dunque, il principio di non contraddizione è smentibile e in ultima analisi falso. Ma, proprio perché risulta

essere *falso*, ne viene che il *principium firmissimum* non può più valere come sostegno e fondamento della tesi secondo cui non è possibile che esistano enti eterni (dato che altrimenti si produrrebbe un'identificazione contraddittoria dei diversi).

Del resto, anche mantenendo in vita il principio di incontraddittorietà, il pensiero di Leopardi è costretto ad identificare essere e nulla, come conseguenza inevitabile dell'infinita possibilità. È questa, forse, la critica più incisiva che Severino muove al nichilismo leopardiano. La distinzione tra essere e non essere spinge a prendere congedo da tutte le forme di necessità, ma il campo del possibile che viene così aperto finisce col richiedere, daccapo, il venir meno di quella distinzione che si voleva invece salvaguardare. L'aporia che si intendeva togliere liberando la regione del possibile dal controllo dell'eterno si ripresenta nuovamente, e permane irrisolta.

Quando Leopardi afferma che «niente preesiste alle cose», e che pertanto «tutto è posteriore all'esistenza» (*P* 1616), intende escludere che possa esservi una qualche positività *anteriore* all'emergere dell'ente dal proprio *nihil absolutum*. Proprio in virtù di questa affermazione, si deve giungere a negare l'esistenza delle Idee innate, che in quanto eterne e necessarie anticipano l'essere di una determinazione e le impongono di essere in un modo piuttosto che in un altro, rendendo essente ciò che dovrebbe essere un ancor-nulla. «Ragione preesistente, o dell'esistenza o del suo modo, ragione anteriore e indipendente dall'essere e dal modo di essere delle cose, questa ragione non v'è né si può immaginare. Quindi nessuna necessità né di veruna esistenza» (*P* 1613). «D'altra parte» osserva Severino, «qualcosa può uscire dal nulla solo se il suo essere (al di fuori del nulla) è possibile). Ma la sua possibilità non può cominciare col suo essere, altrimenti il suo essere, e dunque la sua possibilità, prima di essere sarebbero impossibili e quindi l'essente non potrebbe mai uscire dal nulla⁷⁹». Pertanto, almeno la possibilità deve preesistere all'essente. Ma questo significa che, se non si vuole rinunciare all'idea che gli enti sorgano dal loro *nihil absolutum*, la possibilità deve essere identificata al nulla. Se infatti la possibilità fosse una dimensione positiva, essa avrebbe la stessa struttura formale degli assoluti della tradizione metafisica che si vorrebbero rimuovere, poiché equivarrebbe ad un'eterna positività, un essente immutabile che non ha mai conosciuto il nulla, né diventerà mai nulla. «Poiché la

79 Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997 p.229

possibilità preesiste alla totalità dell'essere, la possibilità non è un modo di essere, e non può essere quindi un ente eterno costituito da tale modo⁸⁰».

Il nichilismo elimina le forme epistemiche – vale a dire gli enti necessari che non possono che essere, ed essere nel modo in cui sono – perché essi produrrebbero una identificazione tra essere e nulla. E tuttavia, per evitare che l'infinita possibilità, ottenuta con il disgregarsi delle strutture necessarie, si innalzi a propria volta al di sopra della realtà diveniente, è *costretto* a porre come identici l'essere e il non essere. Mentre la necessità è negata tramite il rilevamento della distinzione tra essere e nulla, la possibilità viene affermata grazie alla loro identificazione. Il nichilismo, sviluppando nel modo più rigoroso i propri contenuti, non può che risolversi in autocontraddittorietà, in quanto giunge a sconfessare quegli stessi presupposti che sorreggono l'intero edificio del suo ragionamento. Il divenire – inteso nichilisticamente - resta dunque problematico, sia che lo si pensi regolato da strutture immutabili, sia che lo si svincoli da esse. Se a tutto ciò si aggiungono gli elementi contraddittori che abbiamo richiamato nella III parte, la critica severiniana del nichilismo acquista una pregnanza davvero notevole.

Inoltre, Severino indica un ultimo, ulteriore aspetto aporetico del nichilismo di Leopardi (e dunque del pensiero nichilistico in generale). L'aporia consiste in questo: benché affermi la contraddittorietà del Tutto, Leopardi *non* intende affermare che, pertanto, anche il suo sistema debba essere considerato come contraddittorio; all'opposto, egli vuole sostenere, incontraddittoriamente, che l'essere in quanto tale è avvolto dalla contraddittorietà. Questa posizione, tuttavia, è insostenibile. Vediamo perché: Leopardi afferma la presenza di contraddizioni reali nell'opera della natura. Questa affermazione, nondimeno, ha la pretesa di essere incontraddittoria, cioè di sfuggire alle maglie della contraddizione. Ma se l'assurdo si configura come la legge dell'*esistenza* (della totalità dell'essere), ne viene che ciò che si colloca al di fuori della legge finisce con il porsi, perciò stesso, al di fuori dell'*esistenza*. In questo modo però, si viene a sostenere l'*esistenza* dell'affermazione incontraddittoria nella *non esistenza*. «L'affermazione dell'*esistenza* della contraddizione» conclude Severino, «è dunque contraddittoria⁸¹», poiché essa viene posta, al contempo, come essente e inesistente.

Il nichilismo si rivela essere, in quanto autocontraddittorietà, un *positivo significare*

80 *Ivi* p. 230

81 *Ivi* p. 455

del nulla. Eppure, nonostante queste contraddizioni, l'isolamento della terra continua ad apparire, e anzi, con la civiltà della Tecnica, comincia a farsi radicale. Ma qual è il significato di questo evento? Che significato ha questo *oscurarsi* di una notte che dura da gran tempo? È, in altri termini, soltanto una sventura, oppure cela in sé una ricchezza ancora inesplorata? Qual è il messaggio di questo *ospite inquietante*?

Si potrebbe dire che il merito del nichilismo consista nell'aver sgombrato il campo dagli idoli della metafisica (le verità ultime, gli orizzonti definitivi, le necessità immutabili), consentendo così l'apertura di una nuova epoca dello spirito, purificato finalmente da alcuni gravi errori. “In my end is my beginning”, scriveva T. S. Eliot nei *Four Quartets* (1943). In fondo, l'Occidente dovrebbe accogliere con gratitudine questa liberazione, giacché, se da una parte le macerie seppelliscono quanto v'era di più caro e familiare, dall'altra offrono pur sempre l'occasione per edificare, dopo il crollo, uno spazio più integro e sano. Il tempo sarebbe dunque propizio.

Ma, forse, se interrogassimo questo entusiasmo, non tarderemmo a riconoscervi una certa *negligenza*. Questa prospettiva, infatti, avrebbe in vista esclusivamente la maggiore coerenza del nichilismo rispetto alla tradizione, dimenticando però, o ignorando, di avere a che fare con la coerenza della Follia. Occorre invece sostenere il peso dall'ambiguità, e concedere al nichilismo la forza che gli compete.

Il nichilismo – per quanto questo possa suonare come un paradosso – non rappresenta, in realtà, una sconfessione dell'anima dell'Occidente, ma, al contrario, costituisce il suo più intimo invero. Non è, in altri termini, una semplice stortura, ma è appunto la correttezza massima alla quale può ambire chi si trova *all'interno* dell'errore. Leopardi non è grande per il fatto di aver mostrato, *in verità*, il carattere illusorio degli assoluti e degli eterni. Egli è grande in quanto, attraverso la sua opera, si è resa manifesta l'impossibilità *cronica* dell'Occidente di pensare l'Assoluto a partire da un nucleo ontologico fondamentale, ossia il passaggio dall'essere al nulla. Inoltre, grazie al genio di Leopardi, viene alla luce l'inevitabilità della contraddizione in cui il nichilismo è destinato a imbattersi, con o senza *morte di Dio*. L'Assoluto, così come è stato pensato dalla tradizione metafisica, è contraddittorio. Nell'abbandono di questa contraddizione risiede l'aspetto emancipativo, il dono del nichilismo. Tuttavia, il dono non è che una postura apparentemente migliore tra le spine della contraddittorietà.

All'interno del nichilismo, il discorso degli *accusatori di Dio* presenta senza dubbio una coerenza maggiore di quello dei difensori della tradizione. Ma ciò non significa ch'essi siano in grado di togliere del tutto l'errore che imputano ai loro avversari. Come sottolinea Severino, «anche dopo la distruzione dell'*epistème* il pensiero dell'Occidente *anticipa* la cosa che esiste di fatto e le impedisce di uscire dal nulla. (...) Infatti, il pensiero dell'Occidente, affermando la preesistenza della possibilità, è costretto ad affermare che la cosa, incominciando ad essere, è anticipata da quel *non* niente che è la stessa possibilità della cosa: è anticipata nella misura in cui l'esser nulla differisce dall'esser possibile⁸²». Il pensiero antimetafisico deve pur sempre conservare un residuo di entificazione del niente. La sua coerenza, dunque, consiste nel ridurre al minimo ciò che ostacola l'emersione *ex nihilo* degli enti. Ma la contraddizione può essere soltanto limitata, non evitata⁸³. Pertanto, è necessario prendere congedo tanto dall'accusatore quanto dall'accusato, dato la loro comune appartenenza alla contraddittorietà.

Forse, le parole di Eliot ("In my end is my beginning") andrebbero intese diversamente. Tutto sta nel comprendere cosa debba *finire* e cosa aver *principio*. O meglio, bisognerebbe anzitutto intendere più chiaramente il senso del finire e del cominciare, comprendendo per prima cosa quali significati *non* convengano loro, e quali contraddizioni debbano prodursi nel momento in cui li si concepisce come un andare nel nulla e un affiorare dal nulla. Da questo punto di vista, il nichilismo potrebbe certamente essere ricco di doni. Allora, con la paziente attesa della ricchezza, sarà possibile *vegliare* nella notte.

Per Severino anche il nichilismo, in quanto essente, è eterno. Eppure, è già da sempre oltrepassato. Il presentarsi della contraddizione è però necessario, giacché la Verità dell'Essere (ossia l'incontraddittorietà), per essere saputa nella sua concretezza, richiede l'esperienza dell'errore. La Verità, concretamente considerata, consiste nella negazione delle sue negazioni. Una Verità separata dalla negazione dell'errore, pertanto, è solamente Verità formale e astratta. Ciò significa che una Verità isolata dall'errore non

82 *Ivi* p. 231

83 Naturalmente ricordiamo che, secondo l'ottica severiniana, l'identificazione più grave tra essere e nulla si verifica allorché il pensiero nichilistico pensa il divenire come passaggio ontologico, senza avvedersi che, in tal modo, quando l'ente, cessando di essere, si annulla, allora è nulla. L'annientamento dell'essente, l'essente fatto identico al nulla, è cioè l'*altro versante* della contraddizione, diverso da quello che in questo paragrafo si sta considerando. È il versante in ombra, che il nichilismo trattiene nell'ombra.

può che presentarsi come *dubitabile*, in quanto separata dalla dissipazione del dubbio che vorrebbe scuoterla. In altri termini, la Verità in quanto tale appare quando il dubbio, cioè la convinzione emersa nell'erranza, si dirada. All'essenza della Verità appartiene il mostrarsi dell'errore come errore. Pertanto, per poter apparire nella sua incontrovertibilità, essa deve percorrere le *stazioni del Calvario*, giacché all'esser-sé della Verità appartiene l'errore come negato, ovvero come tolto e oltrepassato..

Anche in questo senso più profondo, dunque, il nichilismo è un ospite che, per quanto possa sembrare - e sia in effetti - inquietante, deve essere accolto. Deve essere interrogato, sondato, come in un dialogo allo specchio – giacché l'ospite ci appartiene, ed è presente in ogni nostro gesto, in ogni nostro pensiero, tanto che al nichilismo potrebbero essere rivolti questi versi, che Yves Bonnefoy scriveva nel 1962, e che assomigliano molto ad una invocazione:

Si cette nuit est autre que la nuit,
renais, lointaine voix bénéfique, réveille
l'argile la plus grave où le grain ait dormi.
Parle: je n'étais plus que terre désirante,
voici le mots enfin de l'aube e de la pluie.
Masi parle que je sois la terre favorable,
parle s'il est encor un jour enseveli.

Nel prossimo capitolo, tenteremo di indagare il senso inedito che, a partire dalla *testimonianza del Destino*, potrebbe assumere la poesia, e l'atto stesso della scrittura poetica, nel suo dialogo col nichilismo. Il linguaggio, il simbolo, la creatività, saranno alcuni dei nostri temi, in un'analisi che, prolungando lo sguardo oltre Leopardi, si volgerà verso i confini della terra isolata.

V. La poesia della terra isolata

1. Terra isolata e poesia

In un saggio redatto probabilmente attorno alla seconda metà del 1800, verso la fine della sua permanenza nella cittadina di Homburg, il grande poeta tedesco Friedrich Hölderlin indicava, come una delle facoltà essenziali dello *spirito poetico*, la capacità di accedere «all'anima collettiva comune a tutte le cose» in virtù di un anelito, obbedendo al quale il poeta non può che tendere «alla comunione e alla unitaria simultaneità di tutte le parti⁸⁴». La poesia, potremmo dire, è un atto *religioso*, se riconduciamo il termine *religio* - come fa Lattanzio nel *Divinarum institutiones* (III sec.) - al significato del *religare*, cioè all'idea di un congiungimento che ri-lega entro un ordine cosmico la totalità delle cose celesti e terrene, unendo il mondo e ciò che infinitamente lo trascende. La poesia, in altri termini, trae alimento dal mistero della relazione.

Anche Leopardi, in un pensiero del 7 Settembre 1821, ravvisa nella «vena delle similitudini» uno dei tratti distintivi del «vero poeta» (*P* 1650). L'autentico poeta è colui che svela, attraverso il linguaggio, le segrete corrispondenze che congiungono gli essenti intramondani. «L'animo in entusiasmo, nel caldo della passione qualunque ec. ec. scopre vivissime somiglianze fra le cose (...) gli fa vedere dei rapporti fra cose disparatissime, trovare dei paragoni, delle similitudini, (...) gli mostra delle relazioni a cui egli non aveva mai pensato, gli da insomma una facilità mirabile di ravvicinare e rassomigliare gli oggetti delle specie le più distinte» (*ibid.*). Pensando per immagini, il poeta è in grado di cogliere la traccia di un essente presentandolo attraverso un altro (proprio in quanto l'immagine, *imitando*, mima l'ente a cui l'immagine si riferisce, e ne richiama le fattezze). Grazie a questa prodigiosa facoltà di «ridur tutto ad immagine», egli riesce ad «incorporare vivissimamente il pensiero il più astratto» (*ibid.*). Il «gran

84 Friedrich Hölderlin, *Scritti di estetica*, SE Milano 2004 p. 100

poeta», pertanto, è colui che ha il dono di «scoprire e conoscere i rapporti, di legare insieme i particolari, e di generalizzare» (*ibid.*).

«Il poeta lirico nell'ispirazione» scrive ancora nell'Agosto del '23, «(...) guarda le cose come da un luogo alto e superiore» (*P* 3269). E aggiunge: «scoprendo in un sol tratto molte più cose ch'egli non è usato di scorgere a un tempo, e d'un sol colpo d'occhio discernendo e mirando una moltitudine di oggetti, ben da lui veduti più volte ciascuno, ma non mai tutti insieme (se non in altri simili congiunture), egli è in grado di scorgere con essi i loro rapporti scambievoli» (*ibid.*). Leopardi definisce questa condizione come uno stato di «quasi *μανία* e furore», simile a quello che Platone evocava in un celebre passo del *Fedro*, a proposito della tensione profetica (244 b). Il poeta è *folle* proprio perché arriva ad intuire dei legami e delle relazioni fra le cose che il senso comune non è in grado di cogliere, tanto che egli sembra lasciarsi irretire nell'incongruo, nel *contraddittorio*, - nell'irrazionale, appunto – poiché scopre un'identità e un volto delle cose che altri non riconoscono. Egli appare, agli occhi del senso comune, come un negatore del principio di incontraddittorietà. Ma nel grande poeta la *μανία* coincide, all'opposto, con «una straordinaria facoltà di generalizzare» (*P* 3270), che lo conduce alla contemplazione di «verità generali e perciò veramente grandi e importanti», che invano si potrebbero cercare «fuor di quel punto e di quella ispirazione» (*ibid.*).

Sono estremamente interessanti le pagine dello *Zibaldone* in cui Leopardi si sofferma a considerare il tema della *metafora*, la figura che più d'ogni altra consente di intravedere la «moltiplicità simultanea delle idee» (*P* 2470), e di afferrare, dunque, la *religione* delle cose. Leopardi la ritiene estremamente poetica proprio per la capacità di “raddoppiare o moltiplicare” l'idea racchiusa nella parola, a differenza di quanto accade con i “termini”, vale a dire con le voci scientifiche o filosofiche, ben più precise, funzionali, ed accuratamente circoscritte all'interno di un'univocità semantica. Il «diletto della metafora», per Leopardi, consiste nel lasciar «vedere in un tratto la relazione, il legame, l'affinità, la corrispondenza» (*P* 2470) tra due o più essenti. Deriva «dalla stessa novità dei traslati, e dalla naturale lontananze delle idee, ravvicinate dall'autore» (*P* 2239). La metafora è «applicazione di una stessa parola a molte significazioni, cioè di cose in qualche modo somiglianti, o fra cui l'uomo trovasse qualche analogia più o meno vicina o lontana» (*P* 2006). Grazie ad essa si produce una sintesi che, anziché risolvere e

scomporre l'oggetto in un procedimento analitico, isolante, scopre l'inclusione di un'immagine in un'altra, realizzando un incremento cognitivo. La metafora raccoglie.

All'origine di questa concezione troviamo ancora una volta Aristotele, che nella *Poetica* tratta del μεταφέρειν come di ciò che consente di «saper vedere ciò che è simile» (τὸ ὅμοιον θεωρεῖν, 1459 a), anche se, certamente, anche per lo Stagirita è «l'uso proprio della parola» a garantire al discorso la «chiarezza» (σαφήνεια 1458 a), e quindi il raggiungimento di un sapere stabile.

Ancora, il 17 Ottobre 1823 Leopardi annota che «parlar metaforico e figurato» equivale a scorgere «i rapporti, le affinità, le somiglianze ec. ec. o vere o apparenti, poetiche ec. degli oggetti o delle cose tra loro» (P 3717). Per riuscirvi, è necessaria «una continua e non mai interrotta azione, vivacità e freschezza d'immaginazione» (*ibid.*). Qualora l'animo sprofondi invece nello stato di «disperazione rassegnata», radicalmente «mortale alla sensibilità, e alla poesia» (P 2159), l'uomo, ormai recluso nel «finale sepolcro della sua sensibilità» (*ibid.*), non è più in grado di trovare il gusto del legame e dell'analogia, né come lettore né tantomeno come autore. Questo, essenzialmente, perché a dominare è allora la *fede* nella loro insensatezza. La ragione, che attesta la vanità di tutte le cose, non è «in armonia col poetico ch'è nella natura» (P 3242).

Allorché sul fondamento nichilistico del *cangiamento* ci si adopera allo scopo di «scoprire ed intendere qual sia la natura viva, quale il modo, quali le cagioni e gli effetti, quali gli andamenti e i processi, quale il fine o i fini, le intenzioni, i destini della vita della natura o delle cose, quale la vera destinazione del loro essere, quale insomma lo spirito della natura, colla semplice conoscenza, per così dire, del suo corpo, e coll'analisi esatta, minuziosa, *materiale* delle sue parti *anche morali*» (P 4241), è inevitabile che si pervenga alla visione della nullità del Tutto. Propriamente, allora, non si ha più dinanzi *la* totalità, ma un agglomerato di parti originariamente separate, in perpetuo divenire. L'unità si decompone, si cor-rompe. Quando, servendosi del «lume della ragione esatta e geometrica» si esaminano analiticamente le parti, cioè i singoli essenti, separandoli gli uni dagli altri, come con un «coltello anatomico», e una volta «introdotta» in questo modo la natura «nel fornello chimico di un metafisico» (P 3241), ciò che ne risulta non è più «nulla di poetico» (*ibid.*).

Certamente, in questo passo scritto nell'Agosto del '23, Leopardi intende riconoscere

all'unità tra poesia e filosofia una maggiore potenza speculativa, rispetto all'aridità della «pura ragione» e della «matematica» (*ibid.*), e tuttavia non si tratta soltanto di una semplice questione di *metodo*. Il tema della «antichissima discordia» - come la definisce Platone nel X libro della *Repubblica* - tra *scienza* e *poesia* percorre ininterrottamente le pagine dello *Zibaldone*. Come nella seguente riflessione, datata 26 Giugno 1821, in cui si afferma che «la bella letteratura, e massime la poesia, non hanno a che fare colla filosofia sottile, severa ed accurata; avendo per oggetto in bello, ch'è quanto dire il falso, perché il vero (così volendo il tristo fato dell'uomo) non fu mai bello» (*P* 1228). Il *vero*, che è oggetto della filosofia e «di tutte le scienze» (*ibid.*) corrisponde, come già sappiamo, al circolo in-fondato della natura, all'incessante moto di produzione e distruzione, al lampeggiare degli essenti nell'essere, prima che siano riassorbiti nel nulla originario, «principio delle cose, e di Dio stesso» (*P* 1341). La conseguenza che il *vero* porta con sé consiste nel venir meno di ogni nesso necessario e nella riduzione dei rapporti tra gli essenti a mero fatto accidentale, a contingenza priva di un significato assoluto, intrinseco, e totalizzante. Ecco il senso profondo in base a cui Leopardi può affermare che «dove regna la filosofia, quivi non è vera poesia» (*ibid.*).

Infatti, se – e poiché – non esiste un legame necessario in grado di annodare tra loro gli essenti nella trama di un disegno universale, se le relazioni tra le cose non sono nient'altro che un precipitato di accadimenti fortuiti, ne viene necessariamente che la capacità del «gran poeta» di rintracciare i «rapporti scambievoli» (*P* 3269) non potrà mai essere qualcosa che possieda un'attinenza con il *vero*. Non potrà che appartenere dunque all'*illusione*. Ritenere che tra due o più essenti possa esservi qualcosa di ulteriore rispetto al puro legame fattuale è errore, cioè negazione della verità, intesa come contemplazione della vanità del Tutto. «L'idea del sistema, cioè di armonia, di convenienza, di corrispondenza, di relazioni, di rapporti, è idea reale» (*P* 1089) ma, come avverte opportunamente Severino, «tale “convenienza” non è un nesso che abbia il carattere della verità e della necessità, ma è il con-venire nel divenire, il trovarsi, da parte di certe cose o determinazioni, a venire insieme con una certa costanza – quella che delimita un certo “sistema di cose” che incominciano e che non è assoluta⁸⁵». Accadendo in concomitanza, gli essenti danno vita ad un *sistema* (dal greco συνίστημι,

85 Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Milano, Rizzoli 1997 p. 54

“riunire”, “raccordare”) di corrispondenze che tuttavia non preesiste all'affiorare dal nulla da parte degli essenti di cui è composto, né deve la sua configurazione ad altro che non sia il suo *effettivo* presentarsi. Ogni sistema è caso.

Questo, d'altronde, non significa affatto che l'errore debba essere disprezzato, anzi, per Leopardi «combattere le illusioni in genere è il più certo segno d'imperfettissimo e insufficientissimo sapere, e di notevole illusione» (*P* 1715), in quanto, chi combatte le illusioni, il «mezzo filosofo» (*ibid.*), rimane pur sempre, proprio per questa sua ostilità, all'interno della convinzione che possa esistere *qualcosa di non illusorio*, una positività che non sia vana, qualcosa cioè di necessario, eterno, definitivo. Il *vero filosofo*, al contrario, «le ama e le predica» (*ibid.*), perché riconosce loro un'efficacia pratica. E proprio perché non esistono strutture immutabili che raccolgano il mondo nel quadro di un Senso complessivo, la fede nell'efficacia pratica diventa il criterio primo in base al quale accogliere o respingere i contenuti illusori.

Inoltre, è necessario conoscere le illusioni, giacché «chi non ha mai avuto capacità (...) d'illusioni vive e grandi» non potrà mai, perciò stesso, «essere un grande, vero e perfetto filosofo, (...) per diligente, paziente, e sottile, e dialettico e matematico ch'ei possa essere» (*P* 1833). Ciò non significa – Leopardi è puntuale nel precisarlo – che «il cuore e la fantasia dicano sovente più vero della fredda ragione» (*P* 1834). Al contrario, Leopardi intende sostenere la necessità dell'*attraversamento* delle passioni e delle illusioni, per chiunque voglia penetrare nelle immense profondità del *sistema* della natura. Senza di esso, la conoscenza non può che essere *astratta*, cioè limitata ad una parte (che molti uomini di scienza scambiano per l'intero, sì che «errano a ogni tratto, all'ingrosso, ragionando colla più squisita esattezza» – *P* 1836).

Ma, così come il filosofo autentico, per esser tale, deve attraversare la distesa incantevole e amara delle illusioni, allo stesso modo il grande poeta non potrà dirsi tale senza aver raggiunto la contemplazione della *vera* filosofia⁸⁶. Ed è, propriamente, questo *itinerarium mentis in nihilum* a consentire al poeta l'intuizione di «verità generali e perciò veramente grandi e importanti» (*P* 3270). Egli ha lo strano privilegio di poter

86 Cfr. *P* 3382-83: «È tanto mirabile quanto vero, che la poesia la quale cerca per sua natura e proprietà il bello, e la filosofia ch'essenzialmente ricerca il vero, cioè la cosa più contraria al bello; sieno le facoltà le più affini tra loro, tanto che il vero poeta è sommamente disposto ad esser gran filosofo, e il vero filosofo ad esser gran poeta, anzi né l'uno né l'altro può esser nel gener suo né perfetto né grande, s'ei non partecipa più che mediocrementemente dell'altro genere».

fare esperienza delle illusioni lasciandosi ferire e lacerare, innumerevoli volte, dall'inevitabile tradimento perpetrato dalle immagini che egli stesso, con la sua arte, ha evocato. L'attraversamento delle illusioni, tuttavia, non si identifica con il loro definitivo superamento. «Non v'è uomo così profondamente persuaso della nullità delle cose, della certa e inevitabile miseria umana» scrive Leopardi nel '21, «il cui cuore non si apra all'allegrezza anche la più viva, (e tanto più viva quanto più vana)» (P 1652), poiché la volontà di vita, il *conatus essendi*, è portato per sua essenza ad appigliarsi a tutto ciò che sembra offrire una promessa di appagamento, per quanto vaga, menzognera e evanescente essa sia. «Basta un vero nulla per far credere immediatamente al più profondo e sperimentato filosofo che il mondo sia qualche cosa» (*ibid.*). Nel caso del poeta è il «sistema del bello» (P 1835) a presentarsi come il miraggio più vincolante per l'*amor proprio*. Questa continua tensione tra illusione e disincanto è, per Leopardi, la scaturigine e, al tempo stesso, l'oggetto del poetare autentico. Il poeta autentico canta l'esperienza del dileguarsi delle illusioni, e perciò il suo canto le presuppone. E la poesia, in quanto suprema, ultima illusione, le raccoglie tutte in sé, denudandole nell'atto stesso con cui le vela di bellezza. È il velo estremo, che concede di strappare ad uno ad uno gli altri veli.

Figure quali la metafora e la similitudine appartengono al *velo estremo* dell'illusione poetica, ospitante la contemplazione della nullità di tutte le cose. Il legame che il poeta istituisce attraverso di esse, pertanto, non è da confondere con la scoperta di nessi eterni e necessari, epistemici, appartenenti ad una *religione* universale. La verità (cioè la nientità del Tutto) si manifesta nella poesia «ascosa sotto una bella menzogna» (*Conv.* II, cap. I3). La poesia ha cioè a che fare con la retorica, con la *volontà*, sorta dall'illusione, di persuadere all'ascolto del vero, che include come suo contenuto la vanità di tutte le cose e, in ultima istanza, di questo stesso volere.

Nello sguardo della terra isolata, la poesia, considerata di per sé, non può mai avere Verità. Questo accade sia se si ritiene, contraddittoriamente, che possa esistere una Legge immutabile capace di sovrastare e governare il divenire, sia (e a maggior ragione) se si pensa che non esista alcunché di ulteriore rispetto al trapassare degli essenti. In entrambi i casi, la poesia non potrà che essere l'ancella di una Verità che le rimane essenzialmente estranea, e presentare, come canta il Tasso, il “vero condito in molli

versi” (*Gerusalemme liberata* I, 19). Concepire la realtà come contingente, significa infatti affermare l'inesistenza di legami necessari e strutturali tra gli essenti, e quindi la casualità di ogni *religione*. Ciascun essente risulta essere dunque, quanto alla sua essenza, separato dall'altro-da-sé, libero da vincoli e rapporti, assoluto. Si rammenti il passo già riportato di *P* 1791, nel quale Leopardi enuncia la seguente affermazione: «Si può dire che il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica, cioè distrugge ciò che si ha per assoluto, e rende assoluto ciò che si chiama relativo». L'unione, se è quando accade, è puramente accidentale, ed è destinata a sciogliersi. Pertanto, nel flusso della contingenza, non può che esserci una *volontà* di unione, che costringe in maniera del tutto arbitraria due elementi isolati a congiungersi. Ciò è valido per l'unione tra parola e cosa, tra significante e significato, tra una sequenza di suoni che compongono un verso e un determinato concetto, tra due essenti fatti oggetto di una similitudine, o tra figurante e figurato in un μεταφέρειν.

Per quanto concerne il rapporto accidentale (convenzionale) tra pensiero e parola, Leopardi osserva che «nelle parole si chiudono e quasi si legano le idee come negli anelli le gemme, anzi s'incarnano come l'anima nel corpo» (*P* 2584), e che, peraltro, «la lingua cammina sempre, perch'ella segue le cose le quali sono instabilissime e variabilissime» (*P* 754). Severino rileva, in proposito, che nella riflessione di Leopardi «il pensiero non si costituisce come dimensione autonoma, come verità eterna e immutabile a cui il linguaggio, dall'esterno, venga a riferirsi e che non sia dunque intaccata dal divenire e dalla storicità del linguaggio⁸⁷». Questo moto della storicità, ben lungi dal configurarsi come il dispiegamento progressivo di un sapere assoluto (come in Hegel), corrisponde al libero gioco del “fanciullo invitto” (*Palinodia*, v. 170), radicalmente sprovvisto di un *senso*, ossia di un significato e di una direzione. Inscritto entro un simile orizzonte, anche il linguaggio – e quindi il linguaggio poetico - appare come la *volontà* di attribuire a certi segni un certo contenuto semantico. Abitare un linguaggio significa «convenire scambievolmente di dare a quella tal parola quella tal significazione (...) e di riconoscerla universalmente per segno di quella tal cosa o idea» (*P* 1202). Si tratta di una «convenzione universale» (*P* 1203), che include anche quella di «stabilire l'uso e l'intelligenza comune di una metafora» (*P* 1202), e l'atto stesso della

87 Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda*, Milano, Rizzoli 1997 p. 84

sua invenzione, che da sempre è avvenuto dacché, «con una piccola modificazione», un gruppo umano ha operato in modo «che una parola significante una cosa, modificata così ne significasse un'altra di qualche rapporto colla prima» (P 1702).

La «convenienza» originaria, dettata da una qualche forma di *utilità*, instaura un «uso» che si perpetua attraverso la «forza dell'assuefazione» (P 1695), senza essere di per sé espressione di una realtà sostanziale. L'accidentalità, in Leopardi, investe anche il rapporto tra poesia e scrittura in versi, cioè tra poesia e musicalità delle forme chiuse tradizionali. «Il poetico, in tutta l'estensione del termine», non implica affatto, secondo Leopardi, «l'idea né la necessità del verso, né di veruna melodia» (*ibid.*). E infatti, «l'uomo potrebbe essere poeta caldissimo in prosa», se non fosse per «l'assuefazione contraria ed antichissima» (*ibid.*) che ha congiunto saldamente il concetto di poesia al ritornare ritmico di unità e scansioni melodiche, aventi a loro volta una specifica pregnanza. Le forme chiuse, che raccolgono le parti di un testo poetico all'interno di una trama di corrispondenze necessarie, sono coerentemente percepite da Leopardi come qualcosa di forzato e posticcio rispetto all'*assoluta libertà* degli enti, le cui relazioni non possono che essere accessorie e contingenti.

Ma l'aspetto più rilevante, tuttavia, è quello legato al *simbolico*. L'universo di simboli di cui si nutre e nel quale la poesia respira, è un universo di relazioni. Il simbolo vive proprio perché rende manifesto l'essere come totalità organica che non lascia alcunché di irrelato. Nel simbolo, si esprime e si sprigiona l'interconnessione e l'interdipendenza delle differenti forme e dimensioni della realtà. Il simbolo indica quell'*unità* che accomuna i distinti nella relazione. È l'e-vento del re-ligare. In esso, le parti vengono scoperte nella loro intima corrispondenza. Ma nel momento in cui le relazioni, e l'apparire stesso del re-ligare, sono concepiti come accadimenti fortuiti, indifferenti al proprio essere o non essere, è inevitabile che il simbolo resti imbrigliato nella rete di interpretazioni - da ultimo arbitrarie - che il singolo getta sul mondo allo scopo di catturare quanto è richiesto dal suo *amor proprio*, cioè dalla volontà di vita, che abbisogna di illusioni che le agevolino il cammino, al di là del vero e il falso.

Se il mondo è concepito come un immenso libro, costituito da miriadi di parole tracciate da miriadi di mani diverse, senza un significato univoco, è inevitabile che il *rapporto* che lega un paragrafo all'altro, una pagina alla precedente, ed alla pagina

successiva, non possa che essere un che di arte-fatto, vale a dire il prodotto di una sublime *tecnica* che si prefigge di realizzare le condizioni adeguate per soddisfare una volontà di potenza. Nella terra isolata, il simbolo è il frutto di una de-cisione, in forza della quale vengono posti come relati due elementi essenzialmente estranei. La sintesi che ne risulta può avere una incisività pragmatica, può cioè risultare utile, ed avere dunque una sua verità relativa, può essere *voluta* pervicacemente, ma non può valere come rivelazione *analogica* di una realtà assoluta, proprio perché, nel contesto nichilistico della terra isolata, l'Assoluto è il prodotto di una auto-illusione.

Anche qualora il simbolo (poniamo, ad esempio, il “monte sterminator Vesevo” de *La Ginestra*) sia costruito in modo tale da rimandare all'unica realtà assoluta, cioè quella dell'annientamento in cui il divenire si risolve, il suo contenuto non sarà che *relativo*, giacché il rapporto che intercorre tra il dissolversi dei modi della materia – il divenire - e quella specifica configurazione della materia che è l'esser-uomo, rapporto che viene indicato dal simbolo, è a sua volta un accadimento accidentale, verificatosi dal nulla tra infinite altre possibilità. Il divenire non ha alcun significato intrinseco, ma è l'indefinito avvicinarsi e perdersi dei significati. La relazione simbolica tra il monte Vesevo e il *cangiamento* è dunque il risultato della volontà interpretante di un mortale, è un puro fatto che sarebbe potuto non esistere, ed essere sostituito da un altro fatto, diverso o anche diametralmente opposto, giacché nessun legame necessario può con-tenere due realtà indifferenti. È il prodotto di una decisione che associa la *formidabile* immagine di un fuoco annientatore a ciò che può peraltro essere accostato, con egual diritto, ad una pluralità potenzialmente infinita di immagini contraddittorie, senza che alcuna riesca a coglierne un tratto irrevocabile. All'interno della terra isolata, la grande poesia è sodalizio tra verità della vanità del Tutto e *tecnica*, che in quanto tale, pur “nulla al ver detraendo” (*La Ginestra*, v. 115), obbedisce alla logica dell'efficacia pratica, per salvaguardare e potenziare il *conatus essendi*.

Questa ποιητική τέχνη ha innanzitutto lo scopo di lenire, esorcizzare e allontanare la paura della morte, che è tanto più intensa quanto più l'uomo si addentra nel pensiero della nullità delle cose. La «cagione» di questa paura risiede nell'idea «di una cosa *terminata*, cioè al di là di cui non v'è più *nulla*; di una cosa terminata *per sempre*, e che non tornerà *mai più*» (*P* 2243). L'uomo, terrorizzato, cerca di avvinghiarsi più che può

alla vita, benché la creda assurda e insensata, proprio come chi, trovandosi su un pendio scosceso al termine del quale si spalanca un baratro, si affanni in tutti i modi per ritardare, anche solo di un istante, la caduta nell'irreparabile. «L'amor della vita e il timor della morte» scrive Leopardi in un pensiero che reca la data del 25 Luglio 1823, «è cresciuto nel genere umano e cresce in ciascuna nazione secondo che la vita val meno» (P 3030). Le antiche *ars moriendi*, nel mondo ellenistico come in quello cristiano, insegnavano a non dare un peso eccessivo ai beni materiali e all'esistenza terrena, ricordando all'uomo il carattere *peregrino* della sua esistenza. Ma si trattava di un discorso proiettato verso un Altrove, verso una dimensione positiva in vista della quale dirigere la propria attenzione. Venuto meno l'orizzonte della trascendenza, i beni materiali e i piaceri dell'esistenza terrena cessano di apparire come il preambolo di un Altrove, per affermarsi invece come l'unico bene perseguibile. La morte allora non appare più come una liberatrice, ma come il pericolo estremo per la volontà di vita in cui l'*amor proprio* consiste. Si può dire dunque che «quanto più la vita dell'uomo è simile alla morte, tanto più la morte sia temuta e fuggita» (P 3031). Ecco dunque che l'uomo, non potendosi più affidare ad una Verità immutabile, cerca di alleviare la propria condizione di mortale potenziando la strumentazione tecnica di cui dispone. Egli rimane, in fondo, angosciato, «come chi si corica in un letto duro e incomodo, che sentendovisi star male, non vi può star quieto, e però si rivolge cento volte da ogni parte, e procura in vari modi di appianare, ammolire ec. il letto, cercando pur sempre e sperando di avervi a riposare e prender sonno, finché senz'aver dormito né riposato vien l'ora di alzarsi» (P 4104). La Tecnica, inclusa quella poetica, è appunto lo strumento di cui l'uomo si serve nella speranza di trovare il *sonno* del piacere, occupato com'è dall'ansia costante di respingere la morte, con l'ausilio di ogni forma di *analgesico*. La poesia di Leopardi, che canta “con franca lingua” (*La Ginestra*, v. 114), offre un farmaco contro la morte nel momento stesso in cui ne palesa la sovranità sopra tutte le cose, convocando un complesso di simboli, metafore, corrispondenze ed armonie, per mostrarne il rovescio, lo scacco, il grandioso disastro. La poesia rispecchia, custodendolo nella bellezza, il franare dei miraggi in cui l'esserci consiste. È questo il luogo del poetico rimasto abitabile, ora, per una civiltà che come quella occidentale sta prendendo congedo dall'Umanesimo e dalla sapienza epistemica classica e cristiana.

Ciò non significa che sia un compito agevole delineare lo spazio per la poesia attuale e futura, soprattutto qualora si tenga conto che la poesia, all'interno dell'isolamento della terra, deve subire la conflittualità delle altre tecniche, che allo stesso modo intendono offrire un rimedio contro il terrore dell'annientamento, ma che hanno il vantaggio, rispetto alla poesia, di potersi appoggiare su di un occultamento radicale della morte, anziché su una sua contemplazione più o meno diretta, senza correre il pericolo di scadere in semplice retorica (come accadrebbe invece alla *grande poesia* se venisse disgiunta dalla visione del *vero*, ossia della vanità del Tutto).

«Les hommes n'ayant pu guérir la mort» scriveva Pascal nei *Pensées*, «la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser». Gli uomini ricercano il divertimento, lo stordimento, l'evasione, e sognano di prolungare all'infinito la loro permanenza sulla Terra, proprio perché, nel profondo, sono persuasi della vanità del Tutto. Ed anche Leopardi ne è consapevole, e, proprio ne *La Ginestra*, non esita a sferzare il “secol superbo e sciocco” (v. 53) con queste parole:

Così ti spiacque il vero
dell'aspra sorte e del depresso loco
che natura ci diè. Per questo il tergo
vigliaccamente rivolgesti al lume
che il fe' palese: e, fuggitivo appelli
vil chi lui segue, e solo
magnanimo colui
che sé schernendo o gli altri, astuto o folle,
fin sopra gli astri il mortal grado estolle.

(vv. 78-86)

Il mortale non ignora in senso assoluto la *verità*, ma indietreggia atterrito dinanzi a chi, come il grande poeta, osa discendere nei recessi oscuri della sua consapevolezza, per condurre alla luce la tremenda visione dell'annientamento, «l'orrore della distruzione» (*P* 518). Ecco che allora, “vigliaccamente” (v. 81), volge le spalle alla sua realtà finalmente illuminata, per consegnarsi nuovamente al rumore del mondo, con l'animo agitato fino al parossismo ed occupato dalle più diverse forme di «appetito e smanie ed avidità e fame e bisogno di piacere». (*P* 2737). Ma dal quell'attimo tremendo, dal

momento della *morte di Dio* in avanti, per l'uomo che abita la terra isolata la poesia diviene intollerabile, per due ragioni differenti: sia perché – quando è disgiunta dal vero – egli ne avverte subito l'artificiosità, la retorica, e ne constata dunque la debolezza pratica, l'inefficienza rispetto ad altri *farmaci*, sia perché - qualora la poesia riesca ad essere *grande* e mostrare la consunzione di sé e di tutte le cose “all'apparir del vero” (*A Silvia*, v. 60) - gli rende manifesto ciò che più egli teme, per quanto raccolto in un velo incantevole. Avvalendoci delle categorie care allo Heidegger di *Gelassenheit* (1955), potremmo dire che il *pensiero calcolante* conquista il primato, e subordina a sé lo spirito dell'uomo, relegando ai margini il *pensiero meditante*. Al secolo che vede «le illusioni tutte svanite» e «le passioni tutte (...) estinte» compete «essenzialmente non esser poeta, non esser poesia» (P 2945-46).

2. Terra isolata e creatività

Cosa significa ricondurre la poesia all'ambito della τέχνη? In che modo viene concepita la creatività poetica sul fondamento del divenire nichilistico? Quali altri concetti chiama in causa? Qual è l'essenza del *poetare*?

In una pagina stupenda dello *Zibaldone*, scritta sul finire dell'inverno del 1823, Leopardi ricorda un episodio narrato da Plutarco, e si serve di esso al fine di tratteggiare il rapporto tra genere umano e poesia. L'episodio racconta di come gli Ateniesi, appresa la notizia della disfatta del loro esercito, si indignarono con Stratocle che li aveva persuasi a rendere grazie per l'imminente vittoria attraverso un sacrificio, e della replica del retore, che domandò loro: «*Qual ingiuria riceveste da me, che seppi tenervi in festa, ed in gioja per ispazio di tre giorni?*» (P 2681). Leopardi paragona la maggioranza degli uomini al popolo ateniese: gli uomini, infatti, sospinti dal desiderio «di scoprir le cose

più nascoste dalla natura» (*ibid.*), finiscono col prendere coscienza della propria miseria e infelicità. Invece, «la risposta di Stratocle starebbe molto bene in bocca de' poeti», che vengono accusati «d'introdurre o fomentare o promuovere de' begli errori nel genere umano» (*ibid.*). Si tratta di un'accusa fondata, in quanto, dal punto di vista del *vero* che gli uomini sono infine giunti a conoscere, la poesia è senza dubbio *illusione*. Eppure, proprio perché il vero consiste nella vanità di tutte le cose, il pregio del poeta risiede nella capacità di intessere «begli errori», tanto che, deposto lo sdegno, il popolo dei mortali dovrebbe interrogarsi intorno ai poeti, e chiedersi: «Che danno recano essi se ci fanno godere, o se ci impediscono di soffrire, per tre giorni? Che ingiuria ci fanno se ci nascondono quanto e mentre possono la nostra miseria, o se in qualunque modo contribuiscono a fare che l'ignoriamo o dimentichiamo?» (*ibid.*).

Dal momento che la verità coincide con la *casualità* del divenire, e con la conseguente inesistenza di una dimensione assoluta e definitiva, ogni pretesa di scolpire *tavole di valori* non può che celare un *conatus essendi*, cioè la volontà di privilegiare un senso del mondo rispetto ad un altro. Ma se il valore in quanto tale è un voluto, ne viene che il parametro secondo cui il mortale deve giudicare tutte le possibili tavole di valori e i loro rispettivi artefici, non sarà più quello dell'antitesi tra vero e falso, ma, piuttosto, quella tra utile ed inutile. Si tratta di un tema che verrà sviluppato e approfondito dal pragmatismo americano e, come è noto, da Nietzsche, ma che si trova già anticipato nell'opera di Leopardi (anche se naturalmente Nietzsche, battendo il sentiero intentato dell'*Eterno ritorno*, si colloca in una prospettiva estranea al poeta italiano). I poeti fomentano e promuovono la menzogna, e tuttavia il loro operato è da accogliere con gratitudine, se possiede una efficacia pratica sull'animo dell'uomo, se gli consente cioè di *realizzare il suo scopo* principale: l'allontanamento indefinito della morte, del timore, del dolore e dell'angoscia. La poesia appartiene alla τέχνη in quanto *utensile* che l'uomo scopre adatto al raggiungimento di uno scopo.

Leopardi riporta il genio – anche poetico – al latino *ingenium* (P 1236), vale a dire ad una sfera semantica che include l'idea di abilità, di destrezza, e che pertanto rimanda alla facoltà di servirsi di una serie di espedienti in modo da ottenere un determinato effetto, un certo *risultato*. Nel caso della poesia il fine da raggiungere consiste in un «commovimento (...) dello spirito» (P 3123). Leopardi lo definisce esplicitamente

«propria operazione della poesia» (*ibid.*). Dunque la poesia è a sua volta definibile come tecnica di commozione dello spirito mediante la parola. La poesia riguarda, nella sua essenza, la retorica. «Ha bisogno di un falso che pur possa persuadere» (*P* 285). Non si identifica con una *arte imitativa*: «Il poeta immagina: l'immaginazione vede il mondo come non è, si fabbrica un mondo che non è» (*P* 4358). Poetare è, fundamentalmente, *fabbricare*. «Creatore, inventore, non imitatore; ecco il carattere essenziale del poeta» (*ibid.*). Leopardi respinge la dottrina platonica dell'Arte come μίμησις (*Rep.* X, 597a – 598d). Non vi è alcun *modello*, infatti, alcun archetipo rispetto a cui gli enti mondani sarebbero copia, e l'Arte che li ritrae copia di copia. La poesia non rap-presenta, ma rievoca stati interiori, come un sasso che, gettato in un pozzo abissalmente profondo, ne fa risalire in superficie l'eco indefinito.

Senonché, Leopardi condivide con Platone l'*essenziale*. Anch'egli pensa alla ποίησις nei termini in cui Platone la definisce nel *Simposio* (205 b-c): ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὀτρωῶν αἰτία πᾶσα ἐστὶ ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποίησεις εἰσι καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί. «Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all'essere è produzione (ποίησις), cosicché sono produzioni anche le azioni che vengono compiute in ogni arte (τέχναις) e tutti gli artefici sono produttori⁸⁸». Leopardi è un grande *poeta* dell'Occidente in quanto capace di trarre dal nulla all'essere una nuova configurazione della materia.

Nella terra isolata, anche l'agire poetico è concepito come un insieme di azioni *contingenti* aventi come causa un soggetto autocosciente, il quale, per un certo intervallo di tempo, consacra la propria attenzione allo scopo di produrre dal nulla un manufatto artistico (un oggetto) percepibile in un mondo materiale esterno e indipendente dalla sua coscienza. Tale agire include non soltanto l'atto del tracciar-segni, ma anche il ricordare, il disporre, l'inventare, il meditare, il calcolare, il correggere, l'attendere, il divagare, il rileggere. Non si tratta, per Leopardi, di un'operazione gelidamente raziocinante: «la poesia sta essenzialmente in un impeto» (*P* 4356), che necessita di «un tempo di forza, ma tranquilla» (*P* 258), cioè di un momento di concentrazione prolungata, priva di foga e veemenza.

All'origine della poesia vi è l'esperienza estetica. Per il poeta, per l'uomo «sensibile e

88 Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 p. 146

immaginoso, (...) il mondo e gli oggetti sono in un certo modo doppi» (P 4418). Il mondo appare come *conteso* tra due sguardi: quello in cui si manifestano «oggetti semplici» (*ibid.*) dispiegati nella loro utilizzabilità, ed un secondo, in cui gli essenti si dischiudono lasciando trasparire un connubio inatteso tra loro stessi ed altri essenti. Il poeta allora «vedrà con gli occhi una torre, una campagna; udrà cogli orecchi un suono d'una campana: e nel tempo stesso coll'immaginazione vedrà un'altra torre, un'altra campagna, udrà un altro suono» (*ibid.*). È l'apparire della *religione*.

Ma il «tempo più atto» per la scrittura, secondo Leopardi, è quello «in cui dopo un entusiasmo, o un sentimento provato, l'anima sebbene in calma, pure ritorna come a mareggiare dopo la tempesta, e richiama con piacere la sensazione passata» (*ibid.*). Ecco che allora diventa possibile cogliere «il frutto (...) della memoria dell'entusiasmo» (P 259). Le impressioni poetiche debbono cioè esser lasciate de-cantare, giacché, all'apice dell'entusiasmo, il poeta non è ancora «capace di raccogliere né di fissare le sue idee, tutto quello che vede, è infinito, indeterminato, sfuggevole» (P 257). Occorre attendere non il «mezzogiorno», ma il «crepuscolo» dell'entusiasmo, affinché il poeta possa trovare la quiete del raccoglimento e recuperare dentro di sé la facoltà *tecnica* «di annoverare, o disporre, o scegliere» (P 258). È il tempo successivo alla «quasi *μηνία*», il tempo del ricordo, ossia del ricondurre l'attenzione al cuore (lat: *cor, cordis*). Le Muse, d'altronde, sono da sempre figlie della *memoria*. In definitiva, dunque, la poesia è per Leopardi «piuttosto un atto di genio [ossia d'ingegno] che di entusiasmo» (*ibid.*).

Certamente, è *utile* per il poeta mascherare l'ispirazione e l'immaginazione (che resuscitano nella «memoria dell'entusiasmo») alla stregua di facoltà divine, o come «un dono della natura», giacché «la stessa immaginazione diventa impoetica» se rivelata per ciò che è in verità. Pertanto, «massime il poeta deve guardarsi bene dal considerarla altrimenti, o dal presentarla sotto altro aspetto». E ciononostante, rimane pur fermo che è «la stessa ragione che inclina gli uomini e i viventi a credere assoluto il relativo» a persuaderli a *volere* come «effetto ed opera della natura, quello ch'è puro effetto ed opera dell'assuefazione» (P 1527-8), cioè, in questo caso, dell'affinamento progressivo di abilità tecniche. È vero che altrove – ad esempio, in P 4372-3 – si afferma che è proprio la *natura* a parlare nell'interiorità del poeta, «e per la sua bocca», tanto che Leopardi, ricalcando un celebre passo del *Purgatorio* dantesco, avanza una definizione

del poeta come di colui che potrebbe legittimamente dire: «*I' mi son un che quando Natura parla* [noto, e a quel modo ch'e' ditta dentro vo significando]»; e tuttavia, Leopardi non intende sostenere che nel poeta risiedano facoltà ingenite e arcane, ma semmai che nel poeta l'entusiasmo - e quindi l'amor proprio - sono così vigorosi e intensi da risvegliare in lui un bisogno di *felicità* attraverso la creazione di opere poetiche alimentate dalle sue stesse illusioni.

La poesia è il prodotto di una «forza creatrice» (P 725) dipendente dalla volontà di un soggetto. Ciò significa che il concetto di creatività non è separabile dal concetto di *libertà*. Il creatore, infatti, – il ποιητής – è concretamente è radicalmente tale solo se gli è consentito di pensarsi come agente incondizionato (giacché altrimenti sarebbe illogico attribuire ad un soggetto un certo risultato, né avrebbe senso disquisire di meriti o demeriti di una creazione); ma soprattutto, il creatore è tale in un senso autentico soltanto se ciò che egli crea, essendo ancora nulla, non preesiste alla creazione (dato che, in caso contrario, non avremmo più un principio causante in grado di *produrre* un effetto, e dunque, daccapo, nemmeno un creatore). L'autore si ritiene *responsabile* dell'opera, poiché egli l'ha tratta dal nulla e l'ha fatta crescere, plasmandola attraverso il dispiegamento dei mezzi di cui poteva disporre in una determinata circostanza. Il poeta modella il linguaggio come un vaso di creta o d'argilla, inaugurando *ex nihilo* l'esistenza di un essente. Pertanto, affinché possa esistere un artefice, è necessario che esistano il plasmabile e il modellabile. È necessario, cioè, che gli essenti (i significati) appaiano nel loro isolamento dal Tutto, e in quanto tali possano essere saputi come ciò che, essendo *libero*, è disponibile a diventare quel che ancora non esiste⁸⁹.

Il ποιητής trasforma il mondo in altro-da-sé. L'esser-poeta è cioè interpretato, dagli abitanti della terra isolata, come un essere in grado di trasfigurare nomi, verbi, avverbi e aggettivi caricandoli di un peso semantico che solitamente non compete loro. Il poeta, si dice, *sfrutta le risorse* del linguaggio in modo inedito, e non a caso, nella tradizione occidentale, viene paragonato di volta in volta ad un “fabbro” (Prg. XXVI), ad un “orafo”, ad un “architetto”, a uno “scultore”. Anch'egli eccelle in una particolarissima e venerabile τέχνη. E qualora il poeta riesca a raggiungere lo scopo che si è prefissato –

89 Per la tematica severiniana relativa alla connessione tra contingenza e dominabilità cfr. in particolare Emanuele Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980 e, sempre tra gli scritti di Severino, *Téchne, le radici della violenza*, BUR, Milano 2010.

scopo che per Leopardi, come abbiamo visto, consiste nell'ottenere un «commovimento» nell'animo dell'ascoltatore o del lettore - ecco che viene a prodursi uno stato del mondo prima *inesistente*. Il poeta fa emergere dal nulla una sintesi di elementi linguistici avendo in vista la produzione – e quindi, daccapo, il passaggio dal nulla all'essere – di un effetto nella sensibilità altrui. Al tempo stesso, il poeta intende sospingere nel nulla quello stato presente del mondo in cui l'opera ancora non esiste.

Anche il concetto di *poetica* è connesso alla produzione. In effetti, si potrebbe definire la poetica come il principio in base al quale viene orientato l'insieme dei mezzi che un autore interpreta come i più adeguati a produrre un «commovimento». Nel caso di Leopardi, sono «susceptibili di fare illusione» (*P* 4485) l'indefinito, il vago. Lo è in particolar modo la *rimembranza*, «una delle principali, se non la principale assolutamente» tra le «cagioni» del «piacere che ci da la poesia» (*P* 4427). Il 21 Maggio 1829 Leopardi scrive: «Analizzate bene le vostre sensazioni ed immaginazioni più poetiche, quelle che più vi sublimano, vi traggono fuor di voi stesso e del mondo reale; troverete che esse, e il piacer che ne nasce, consistono totalmente o principalmente in rimembranza» (*P* 4513). Ciò che è si trova lontano nel tempo o nello spazio, oppure si sottrae per sua natura alla com-prensione, alla delimitazione, alla definizione, ed è pertanto avvolto in un alone indistinto, è per Leopardi sommamente *poetico*, cioè adatto a produrre un «commovimento». *Naufregando* nell'indeterminato, l'animo può farsi attraversare da una moltitudine di suggestioni, senza essere limitato dall'incontro con una *identità*. L'indeterminato, infatti, in quanto assoluta assenza di determinazioni, è *un positivo significare del nulla*. Ed è da questa *onnipotenza* del nulla (del suo positivo significare) che affiorano le rimembranze che ciascun lettore custodisce dentro di sé. Perciò, il «commovimento» provocato sarà tanto più intenso quanto più sarà vasta e insondabile l'indeterminatezza, quanto più saranno sfocati i contorni semantici.

Le pagine dello *Zibaldone* ospitano in varie occasioni elenchi di *parole poetiche*, che Leopardi adopera per realizzare il suo scopo. Ad esempio, in una annotazione datata 20 Agosto 1821 si legge che «le parole *irrevocabile*, *irremeabile* e altre tali, produrranno sempre una sensazione piacevole, perché destano un'idea senza limiti, e non possibile a concepirsi interamente. E però saranno sempre poeticissime» (*P* 1534). Altri vocaboli poetici in virtù della loro capacità di suggerire «idee vaste, e indefinite, e non

determinabili» (P 1789) sono *lontano, antico (ibid.), notte, notturno, oscurità, profondo* (P 1798). E ancora: *posteri, posterità, futuro, passato, eterno, mortale, immortale* (P 1930), *antichi, antico, antichità* (P 2263), *alto, altezza* (P 2350), *ermo, romito, solitudine, silenzio* (P 2629). La «forza dello stile poetico» scrive Leopardi nel '21, «non consiste in altro» se non nell'offrire «all'anima una folla di idee simultanee» (P 2041), affinché essa vi si possa smarrire. La *poeticità* dei vocaboli che abbiamo riportato risiede appunto nella loro indeterminatezza, grazie alla quale riescono a cullare «l'anima in una tale abbondanza di pensieri, o d'immagini e sensazioni spirituali, ch'ella non è capace di abbracciarle tutte, e pienamente» (*ibid.*). E quando la vaghezza delle immagini si accompagna alla *rapidità* della loro successione, ecco che allora lo stile acquista una potenza vertiginosa.

Il poeta deve essere conciso, e mai preciso. Ma si tratta di una imprecisione *ponderata*, ottenuta attraverso *l'assuefazione*, con un accurato lavoro, con «immensa fatica» (P 4021). È necessario apprendere la τέχνη della vaghezza, per produrre l'effetto cercato. Le immagini «debbono essere solamente accennate» (P 2054), occorre indugiare sul margine anziché squadrare la figura in fronte, è necessario *trascurare* attentamente, ed imparare quella grazia della negligenza che deriva dallo studio. Questo, secondo Leopardi, è ciò che genera il «commovimento», «perché obbliga l'anima ad una continua azione, per supplire ciò che il poeta non dice, per terminare ciò ch'egli solamente comincia, colorire ciò ch'egli accenna, scoprire quelle lontane relazioni che il poeta appena indica» (P 2055).

Nell'orizzonte della terra isolata dal *Destino*, il poeta è voluto come colui che altera (fa diventar-altro) il linguaggio allo scopo di realizzare dal nulla un intreccio di suoni e di significati – un *testo* – in grado di aprire uno spazio contemplativo. Soggiornando in questo luogo, il mortale coltiva la fede di potersi sollevare al di sopra della morte e dei suoi emissari – il dolore, lo sconforto, l'angoscia, il timore, e tutto ciò che rinvia alla *negazione* del Sé. E tuttavia, proprio in quanto questo evento è interpretato come il prodotto della *creatività* di un singolo o di una compagine, la volontà di vita rimane coinvolta e rinchiusa in una più profonda volontà di morte. Il desiderio del respiro appartiene ad una volontà di soffocamento. La ricerca del Senso è guidata dalla fede

nell'infondatezza. *The hand that ropes the blowing wind hauls my shroud sail*⁹⁰. Nichilisticamente, l'uomo crede di essere votato all'annientamento, poiché è convinto che ciascun essente diventi, da sé, altro-da-sé. Questa lettura del mondo rende impossibile l'esistenza di un Dio o di una Verità ultima. L'uomo è promesso al nulla, così come lo è, senza esclusione alcuna, la totalità degli istanti di cui è composta la vita dell'universo. Il pensiero poetante di Leopardi canta questa condizione. Ma è la poesia in quanto tale, anzitutto, ad essere pensata come una delle forme eminenti del *creare*, ossia del far diventare-altro, e a rafforzare dunque, inevitabilmente, l'isolamento della terra (che l'uomo, d'altronde, non riconosce come *isolata*, ma come «il tutto con cui noi abbiamo sicuramente a che fare⁹¹»). Il poeta, proponendosi di creare liberamente, non può che fondarsi su quello stesso isolamento che vanifica a monte la pretesa del simbolo di schiudere alla coscienza una verità di ordine superiore. Ed egli è, allora, colui che si arroga il diritto di *costringere* la libertà essenziale degli essenti isolati entro un certo orizzonte più o meno ampio di senso, decidendo di assumere un insieme di suoni e di ritmi come l'insenatura ideale in cui lasciare affluire una serie indeterminata di possibilità evocative. Il poeta appare come colui che detiene, per qualche sconosciuta convenzione, le chiavi che aprono la stanza in cui possono darsi convegno le illusioni dell'uomo. Tanto più che, «tutto il reale essendo un nulla, non v'è altro di reale né altro di sostanza al mondo che le illusioni» (P 99).

Eppure, *stante* la filosofia di Severino, ogni ποιητής che si proponga di far passare alcunché ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν (dal non-essere all'essere), vuole perciò stesso l'impossibile, non avvedendosi di violare quel principio fondamentale senza di cui nulla potrebbe costituirsi: il principio di identità/opposizione. L'agire in quanto tale interpreta le cose come indifferenti al proprio esser-sé o altro da sé, come ciò che può più o meno liberamente assumere diverse configurazioni, legandosi a nuovi modi di essere e sciogliendosi dai precedenti, che si annullano. Questa disponibilità coincide con l'esistere degli essenti, cioè con il loro essere trasformabili e trasformantesi. Ci troviamo al cuore del nichilismo. Il poeta come *libero creatore* è dunque una figura del sogno della terra isolata, una figura appartenente all'erranza notturna della volontà.

Ma al di fuori del nichilismo, con quali sembianze appare l'esperienza poetica?

90 Dylan Thomas, *Poesie*, Guanda, Milano 2014 p. 14

91 Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 p. 202

3. Il punto di intersezione

Poiché l'interpretazione in cui la terra isolata consiste si fonda sulla volontà che le cose del mondo siano trasformabili, non può esistere una *prassi* in grado di condurre al di fuori dell'isolamento. Ogni *prassi*, infatti, è un voler far diventare-altro. Pertanto, qualora l'uomo *progettasse* di uscire dalla terra isolata, pretenderebbe di valere come forza capace di produrre causalmente una trasformazione, e allo stesso tempo di vedere in tale creazione un esodo dal regno del creare. In questo senso, è lecito affermare una inoltrepassabilità della terra isolata. L'umanità che vive nell'isolamento, perciò, è destinata all'erranza della volontà e del desiderio. Affinché la terra isolata tramonti, è necessario attenderne l'*apocalisse*, cioè il compimento. È necessario che la totalità degli essenti che appartengono da sempre all'isolamento sopraggiungano nell'apparire, di modo che l'isolamento si riveli nella sua compiutezza.

Questo, tuttavia, non significa che le azioni debbano essere svalutate senza alcuna distinzione o sfumatura, instillando quasi una smania di passività. Anzitutto, perché l'agire includerebbe anche l'abbandono dell'agire. Anche la decisione di rimanere inerti sarebbe, per l'appunto, una decisione che si fonda sull'isolamento. Finché ci si mantiene entro quest'ordine di considerazioni, dunque, è inevitabile non cogliere nel segno. L'animo dell'uomo allora, sempre impaziente di passare dal *θεωρεῖν* al *πραττεῖν*, sarà forse urtato da uno sconcertante sentimento d'impotenza, e giudicherà la testimonianza del Destino *inservibile*, e quindi *inutile*, e dimostrerà così, una volta in più, la sua appartenenza immedicabile all'isolamento della terra.

Ma, ripetendo le parole di Nietzsche (al di là del suo intento), potremmo replicare: «Il

mondo è profondo, più profondo di quanto non pensasse il giorno⁹²». L'abisso della volontà ingloba l'agire nella sua interezza, le vette più pure e sublimi della poesia e dell'etica come le bassezze più infami. Ma la vetta non è bassezza, il piacere non è il dolore. Avvalendoci di un lessico cristiano, diremmo: benché l'uomo non possa mai sfuggire del tutto alla sua condizione di creatura de-caduta, e sia pertanto destinato all'*errore* (αμαρτία), ciò non implica il venir meno della differenza tra un modo di agire ed un altro, quasi in una condanna complessiva della terrestrità di stampo gnostico. Benché sia sempre il *peccatore* a crederci il soggetto dell'amare e dell'odiare, non per questo amore e odio si confondono. Allo stesso modo, proseguendo nel parallelo, l'abitatore della terra isolata, pur fondando la totalità del proprio agire sull'*errore* radicale (ed inoltrepasabile), non ha alcuna ragione per appiattire la straordinaria ricchezza dell'isolamento in un ammasso indistinto di chimere.

Vi sono, peraltro, forme dell'agire che sono avvolte nell'*errore* in cui l'isolamento trattiene in modo certamente più soffocante di altre. Al contrario, il *povero di spirito* di cui parla Meister Eckhart nel suo celebre sermone, ovvero colui «che niente vuole, niente sa, niente ha⁹³», o chi segua la dottrina taoista del *wu wei*, del non-agire, è certamente erede di una grandiosa tradizione sapienziale, che insegna a ricomporre nella limpidezza della *quiete* la scissura interiore tra la volontà e l'essere (tra l'io-sono e l'io-voglio), pur nei limiti concessi al *peccatore* che abita la terra isolata. Eppure, persino il macellaio del principe Wen-hui raffigurato nello *Zhuang-zi*, che non impone la propria volontà sulla materia ma si lascia-essere con essa, può essere ricondotto dallo sguardo nichilistico dell'Occidente al suo farsi esecutore di una *tecnica* raffinatissima, frutto di un lento apprendistato. Ciò non annulla, tuttavia, le differenze con chi invece è succube della propria egoità. Se il distacco dalla volontà non può mai essere *separazione*, non per questo è necessario concludere identificando il distacco al mero attaccamento. Si tratterebbe di capire che in questi *limiti* non vi è nulla di meschino né di scontato.

Del resto, per quanto sia avvolta nell'isolamento, l'esperienza del mortale è parte di un'eterna costellazione. E nel più umile tra gli essenti della terra isolata si nascondono le infinite tracce della totalità. Come ha avuto modo di scrivere Severino in *La morte e la terra* (2011), «poiché la traccia è la necessaria presenza di ogni essente in ogni altro

92 Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano, 2011, p. 256

93 Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985 p. 127

essente – necessaria, in quanto ogni essente, essendo eterno, è necessariamente in relazione ad ogni altro essente, e la traccia di un essente in un altro è appunto il modo in cui, per tale relazione, uno è presente nell'altro – *tutte* le tracce di *ogni* essente sono *già da sempre e per sempre*, cioè *eternamente* presenti in *ogni* altro essente⁹⁴». Può essere forse quella specifica forma di ποίησις che viene chiamata poesia il luogo in cui appare eternamente una segreta ed imperfetta decifrazione delle tracce che ciascun essente dissemina nel Tutto? Come abbiamo già visto⁹⁵, la terra viene incontro all'uomo sdoppiata sotto due sembianze. Accanto alla terra isolata, e da essa contrastata ed occultata, appare anche una seconda terra, *non* isolata. «*To apprehend / the point of intersection of the timeless / with time*» - come scrive T.S. Eliot in alcuni versi meravigliosi del quartetto intitolato *The dry Savage*: può forse essere questa *l'occupazione* più profonda del poeta, nello sguardo del Destino?

Ma, anzitutto, al di là della fede nell'essere un Io empirico che decide liberamente di creare l'ancor-nulla, già l'esperienza stessa della scrittura appare con dei connotati profondamente differenti. Al di là della volontà che interpreta lo scrivere come un processo in cui, a partire da un'indeterminatezza originaria, un *autore* giunge alla progressiva determinazione di una nuova sintesi - come in un diventar-altro da caos a cosmo - grazie all'emergere di un flusso di pensieri e immagini, dapprima nebuloso e indefinito, e poi concatenato con sempre maggiore coerenza, e tradotto man mano in sequenze di segni grafici, l'esperienza *poetica* della scrittura appare, nella prospettiva dell'eternalismo severiniano, nella forma di un sopraggiungere, in cui diversi esser-sé (cioè diversi eterni), appaiono alla coscienza, ognuno con la propria identità complessa, in un *crescendo* che ha il suo culmine con l'inoltrarsi della compiutezza dell'opera (relativa o assoluta) nel cerchio dell'apparire. Sopraggiungono pensieri, sensazioni, stati d'animo, tratti di penna sulla carta, più o meno accompagnati dalla consapevolezza illusoria dell'agire. Può anche accadere che lo scrivente si abbandoni così profondamente all'atto del poetare al punto da dimenticarsi quasi d'esserci, quasi fosse solo uno specchio trasparente, che si limita ad accogliere le immagini via via sopraggiungenti – salvo poi riconoscersi *autore* dell'opera divenuta.

La totalità dei contenuti sperimentati nella scrittura è, come ogni altro essente, un

94 Emanuele Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011 p. 256

95 Cfr parte III

eterno. Eterna l'opera, eterna la convinzione, ad essa necessariamente collegata, di creare *ex nihilo* liberamente, eterna anche la fede nello sforzo dell'invenzione, o nel compiacimento della formula riuscita, eterne tutte le relazioni tra mente, corporeità e mondo circostante che sopraggiungono durante la scrittura. Ma cosa costituisce la specificità della scrittura *poetica*, rispetto alle altre forme di espressione scritta? Che cosa differenzia la poesia da ciò che poesia *non* è?

Nella terra isolata, ciascun essente è isolamento di un qualcosa che appartiene in verità all'infinita eternità del Tutto. Questo comporta che «ad ogni determinazione della terra isolata *corrisponda*, nella terra non isolata, (...) un certo essente, un certo ambito di essenti⁹⁶». La determinazione che appare nella terra isolata è cioè l'*esito* dell'isolamento, e quindi in qualche modo della comprensione astratta, di un essente che, nello sguardo del Destino, appare invece vivente nella relazione concreta con il Tutto. Severino chiama questo secondo essente «l'essente *più simile*» rispetto alla determinazione isolata. L'essere esito da parte della determinazione isolata «è il suo esser l'essente che appare quando un certo essente viene isolato da ciò a cui questo certo essente è unito con necessità⁹⁷». Il linguaggio dell'uomo che si crede produttore di cose – di utensili, edifici, opere d'arte – testimonia per lo più il volto astratto e sfigurato del mondo. Ciò è manifesto soprattutto nella prosa della terra isolata, dove il linguaggio è sostanzialmente asservito ad un'istanza comunicativa, ad un racconto, un messaggio, un insegnamento, un'argomentazione. Le parole, allora, vengono trattate alla stregua di strumenti per la trasmissione di un contenuto, che tuttavia non appare *necessariamente* congiunto ai *significanti* per mezzo dei quali è trasmesso. Il messaggio è indifferente alla forma, nel senso che una qualche variazione formale non determina di necessità un'alterazione del contenuto in quanto tale.

Questa indifferenza pare *incrinarsi* allorché ci si imbatte nella poesia lirica. Paul Valéry ha espresso nel modo migliore la differenza emergente tra la parola poetica e la parola che, nel regime della prosa, riceve il messaggio in affidamento:

«Vorrei proporre un'immagine: quella di un pendolo che oscilla tra due punti simmetrici. Supponiamo che una di tali estremità rappresenti la forma, il carattere sensibile del linguaggio (..) e che l'altra,

96 Emanuele Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011 p. 319

97 *Ibid.*

simmetrica alla prima, rappresenti invece tutti i valori significativi. (...) osservando, a questo punto, gli effetti che la poesia produce in noi, troveremo che, a ogni verso, il significato che si deposita in noi, lungi dal distruggere la forma musicale che ce lo ha comunicato, esige di nuovo quella stessa forma. Il pendolo vivente, il quale è sceso dal suono verso il senso, tende a risalire verso il suo punto sensibile di partenza, quasi che il senso medesimo che si è affacciato al nostro spirito non trovasse nessun'altra via d'uscita, nessun'altra espressione, nessun'altra risposta al di fuori della musica stessa che lo ha generato⁹⁸».

Ancora una volta ci si affaccia lo strano e ambiguo evento della *religione*. Esperito poeticamente, il linguaggio sembra avvincere il poeta, imponendosi con una necessità irresistibile. Tutto appare intimamente correlato. Ed è sempre Valéry a notare come gli essenti che gli appaiono nello *stato di poesia* si richiamino e richiedano in intrecci di corrispondenze, «gli uni e gli altri sonori dei reciproci echi⁹⁹». Il mondo si discosta dalla propria solitudine, lasciando trasparire una realtà diversa, inaudita, che obbliga il poeta a un'obbediente trascrizione.

Il peso specifico della parole aumenta. La loro densità semantica cresce all'unisono con la significatività del suono. Ogni aspetto è irrinunciabile. Il legame tra una parola e l'altra è implicato da rapporti armonici non meno che da relazioni concettuali. I concetti sono musicalizzati, il corpo sonoro delle parole acquista la pregnanza del concetto. Ciascuna sillaba è ciò che è soltanto in relazione alle altre, a quanto la precede o la segue. Si potrebbe quasi dire che la stesura del testo si presenti come lo spazio di esplicitazione dell'identità concreta di un gruppo di suoni iniziali, o di un nucleo originario di significati, che si manifesta attraverso l'apparire di legami imprescindibili che compongono, infine, l'esser-sé della poesia. Una poesia è *perfetta* quanto più i suoi elementi sanno dimostrarsi irrinunciabili.

Ma, in concomitanza con le parole, è l'esserci stesso a cambiare volto. Anzitutto, è il legame tra un certo gruppo di essenti che appare e si impone. Il testo poetico tenta di esserne il rispecchiamento. La polisemia, la metafora, il simbolismo, sono l'ombra di un esser-sé delle cose che respira in una rete di rapporti sostanziali. Non vi è un semplice essere-di-fatto, ma il dispiegarsi di un che d'assoluto. Ogni singola parte è se stessa esclusivamente in rapporto alle altre e alla totalità, e pertanto non esiste alcunché di

98 Paul Valéry, *Varietà*, SE, Milano 2012, p. 294

99 Ivi, p. 283

isolato. Il poeta attinge da questa sorgente e ne ricava il simbolo. La *traccia* evocata da Severino non è riducibile ad un freddo rilievo logico, puramente intellettuale, ma è il segno della vita dell'intero in ogni parte, vale a dire dell'impossibilità di considerare un essente, nella sua concretezza, separandolo dall'alterità.

Il simbolo rende palese la *religiosità* che coinvolge ciascun essente. È, potremmo dire, quell'esser-sé che rinvia al senso della totalità onniavvolgente. Un simbolo, perciò, sarà tanto più carico di energia quanto più in esso si rispecchierà la comunione universale delle parti con il Tutto. Se l'isolamento si configura come un *δια-βάλλειν* (cioè il regime della separatezza), allora la terra non-isolata è quanto trapela attraverso il *συμ-βάλλειν*, dall'apparire di un'identità costituita dalla relazione.

Il simbolo non è qualcosa di contraddittorio, qualcosa che è al tempo stesso *A* e non-*A*. È, invece, quell'essente che è la relazione stessa. È l'esser-sé della relazione. È dunque un'identità complessa, costituita dall'incontro tra elementi che per lo più vengono pensati indipendentemente, separatamente, in modo astratto. Nell'incontro, si dischiude la natura autentica e profonda di ciò che con-viene. Gli elementi simbolici non vengono semplicemente giustapposti, o sovrapposti, come se dovessero conservare il significato che presentano nel loro essere isolati (in tal caso, avremmo un'identificazione autocontraddittoria dei distinti). La loro unione è *altro* rispetto a ciò che gli essenti significano nella reciproca separatezza, ed è incontraddittoriamente significante.

Ma sarà opportuno operare una precisazione. Definendo il simbolo come "l'esser-sé della relazione" non abbiamo inteso affermare, *simpliciter*, che la relazione che si manifesta con simbolo coincida con la relazione per come essa appare, oltre la Terra isolata, nello sguardo del Destino. I significati delle due relazioni possono anche non combaciare, e differire profondamente. E tuttavia, il simbolo *indica*, ossia rimanda (più sopra si è detto: rinvia) ad una dimensione nella quale gli essenti, anziché permanere nell'isolamento che li pone come essenzialmente indifferenti all'altro-da-sé, vengono scoperti e contemplati nella loro identità relazionale. In altri termini, il simbolo apre una dimensione che si protende verso una totalità composta da un ordito di legami necessari, cioè non semplicemente contingenti. Il simbolo apre all'Eterno.

Potremmo ripetere, a proposito della poesia, quanto Severino afferma in riferimento alle concezioni metafisiche elaborate dalla patristica e dalla scolastica. La poesia appare

come «il trasalimento di una coscienza che ha dimenticato la verità dell'essere e pure ne ode la voce sommersa¹⁰⁰». La poesia si porta agli estremi confini della terra isolata e, pur rimanendone all'interno, riesce a intravedere una realtà che ha i connotati del sacro (cioè dell'*inviolabile*). Intravede la terra trasfigurata. Ma, volendo al tempo stesso tenere ferma l'*evidenza* del diventar-altro, non può che contemplarvi, nel migliore dei casi, il bagliore di un'eternità che si libra al di sopra della vanità del mondo (“qual ponte abbiamo noi gettato sull'infinito, che tutto ci appare ombra di eternità?”), si interrogava Campana nei *Canti Orfici*). E non si avvede di cercare al di fuori di sé quel tesoro che, invece, essa è già da sempre.

Un grande contemporaneo di Leopardi, John Keats, può ad esempio contemplare, nella sua *Ode on a Grecian Urn* del 1819, una realtà sottratta alle vicissitudini del mutamento e alla lacerazione che la transitorietà comporta, dove le figure, i gesti, i sentimenti, sono ciò che sono eternamente, senza mai doversi strappare dal proprio esser-sé, per diventare altro e infine dileguare nel nulla. Rami le cui foglie mai diranno addio alla primavera, giovani amanti protesi eternamente verso il proprio desiderio, silenzi eterni di contrade. Tutto vive di una felicità aionica, in una bellezza che è verità. E tuttavia, anche per Keats, l'eternità della visione si staglia al di sopra del fluire delle età, in cui le generazioni vengono, una dopo l'altra, *devastate e annichilite* (“*When old age shall this generation waste, / Thou shalt remain*”). Il volto puro della terra rimane relegato nell'inconscio, mentre a prendere spicco è la terra isolata.

In alcuni rarissimi casi, la terra non isolata sembra affiorare nella poesia con straordinaria nitidezza. È il caso di un altro grande poeta della tradizione, Angelus Silesius, il quale giunge addirittura a scrivere, nel suo sublime *Cherubinischer Wandersmann* (1657), distici come questi¹⁰¹: «Tu dici: spòstati dal tempo all'eternità, / Ma c'è tra eternità e tempo una distinzione?»; «Tanto l'eternità è a noi connaturale e propria / Che, lo vogliamo o no, dobbiamo essere eterni»; e ancora: «So che senza di me, Dio non può vivere un istante: / Se io divento nulla, deve di necessità morire». Qui la vicinanza con la verità dell'essere che appare nello sguardo del *Destino* è davvero notevole. Ma ancora una volta, la volontà separante del nichilismo ha il sopravvento, e sospinge i versi di Silesius nel dominio della metafisica tradizionale, che pone una

100 Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 p. 31

101 Cfr Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubino*, Edizioni Paoline, Roma, 1990

preesistenza *ab aeterno* delle cose in Dio, in una dimensione *diversa* da quella mondana, dove le cose effettivamente sorgono dal nulla, si trasformano e infine si annientano. Ma è forse un caso che sia proprio l'universo del poetico a permettere alla temporalità e all'eterno di toccarsi, fino quasi a fondersi? O non è piuttosto qualcosa che abbia a che fare con l'*essenza* della parola poetica?

Nella poesia, il linguaggio è carico di necessità. E se da un lato, in quanto ποιήσις – ossia libera creazione dal nulla situata nell'impermanenza – la poesia avvalorava quella fede nell'isolamento che finisce con il toglierle il respiro, dall'altro, in quanto apertura all'assoluto, concede agli essenti della pura terra un luogo per riflettersi nella parola, sebbene in modo labile e sfocato. Per Severino, l'uomo è il contrasto tra la verità dell'essere e l'isolamento. Anche la poesia, a suo modo, testimonia la contesa, sino ad arrivare, come in Leopardi, ad essere interpretata come strumento per esperire la vanità del Tutto, per dare voce alla forma più radicale di isolamento della terra dal Destino.

Dal punto di vista dell'autocoscienza del nichilismo, la terra isolata che incessantemente si trasforma appare come l'unica realtà esistente. Pertanto, non appare nemmeno come isolata, giacché questo concetto implicherebbe l'esistenza di un'alterità rispetto alla quale ci si trova in una condizione di isolamento. Per il nichilismo, dunque, la terra diveniente (che il Destino sa essere isolata), coincide con la totalità, con l'unione accidentale delle parti che si succedono nel tempo. Come sappiamo, il fondamento di questa convinzione è costituito dalla fede nel diventar-altro, che daccapo il nichilismo non riconosce come fede, ma come evidenza. E tuttavia il diventar-altro, per quanto possa essere ritenuto evidente, non cessa mai, per questo, di essere fede, ossia un assenso – un affidarsi - dato a qualcosa che non appare incontrovertibilmente. Ma ciò significa che non può mai disgiungersi dal *dubbio*¹⁰². La visione della vanità del Tutto poggia dunque su di un fondamento stabile soltanto in apparenza (sebbene sia necessario che, una volta adottata la premessa *infondata* del divenire, si pervenga alla visione della nientità di tutte le cose). Per l'autocoscienza del nichilismo, che non sa di essere fede, l'insinuarsi del dubbio si identifica col riemergere delle *illusioni*, indispensabili per assecondare il *conatus essendi*. «Le illusioni» scrive Leopardi

102 Sulla inseparabilità di fede e dubbio Severino ha scritto pagine di notevole pregnanza, non solo in *Destino della necessità* (1980), ma anche, ad esempio, nei *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995. In particolare, cfr cap. IX e X

nell'Agosto del 1820, «per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo, e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorché sapute vane. E perdute una volta, né si perdono in modo che non ne resti una radice vigorosissima, e continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, e certezza acquistata» (P 213-14). Ora, la *certezza* di cui parla Leopardi si fonda per l'appunto sull'evidenza del “cangiamento”, ossia su ciò che nella testimonianza del Destino ha i lineamenti della contraddizione estrema. La ragione *crede* di essere in grado di smascherare le illusioni, eppure le illusioni, proprio per la definitività solo apparente della loro smentita, possono tornare sempre a rifiorire. Nel rinascere delle *illusioni* si cela dunque il dubbio che insidia la fede (illusoria) nell'isolamento della terra.

Anche le illusioni «odono la voce sommersa» della verità dell'essere, benché appartengano a propria volta alla terra isolata, e pertanto se ne lascino *dominare*. Ma se ne lasciano dominare perché, rispetto al fondamento – l'evidenza del divenire – non sanno essere sufficientemente coerenti. Ed è proprio nella profondità di questa dissonanza che affonda la «radice vigorosissima» delle illusioni. Una di esse è la poesia, cioè quel linguaggio che consente di «vedere in un tratto la relazione, il legame, l'affinità, la corrispondenza» (P 2470) tra le cose, che la fede nel cangiamento pone invece come originariamente separate e indifferenti. L'incoerenza che caratterizza la poesia in quanto illusione è, d'altro canto, il segno misterioso della sua nobiltà, del suo collocarsi al confine della terra isolata, dove la pura terra traluce.

In questa chiave, appare meno audace anche interrogarsi sulla natura abissale della “doppia visione” leopardiana, in virtù della quale il poeta, contemplando un paesaggio. «vedrà con gli occhi una torre, una campagna; udrà cogli orecchi un suono d'una campana: e nel tempo stesso coll'immaginazione vedrà un'altra torre, un'altra campagna, udrà un altro suono» (P 4418) – e che abbiamo già definito “apparire della *religione*”. Che cosa vede d'*altro* il poeta, al di là dell'interpretazione nichilistica di questo suo vedere? Per tratteggiare una risposta, possiamo partire ancora una volta dalle parole di Leopardi: «tutti i piaceri che chiamiamo poetici, consistono in percezioni di somiglianze e di rapporti, e in rimembranze» (P 4495).

Dunque, anzitutto, la poesia è «rimembranza». Ma lo è in un senso diverso e ulteriore

rispetto a quello che abbiamo già incontrato, per cui il poetare nasce dalla «memoria dell'entusiasmo» (P 259). La poesia è «rimembranza» nel senso che l'ispirazione poetica coglie nelle cose presenti il riverbero di un essente che è fuoriuscito dal cerchio dell'apparire. Il ricordo si fa innanzi, e viene così rievocato quell'eterno di cui esso è eterna immagine, e insieme, incomincia ad apparire quell'eterna relazione che intreccia l'essente *passato* e l'essente che ora evoca il ricordo. Gli essenti rammemorati possono anche costituire una molteplicità, «una folla di rimembranze dove il pensiero si confonda» (P 1777), e richiamarsi a cascata, nel loro eterno legame. «La rimembranza è essenziale e principale nel sentimento poetico», scrive Leopardi, tanto che «un oggetto qualunque, p.e. un luogo, un sito, una campagna, per bella che sia, se non desta alcuna rimembranza, non è poetica» (P 4426). Tramite il ricordo si riaffaccia alla coscienza l'*unità* di presente e passato. Si potrebbe dire, in termini severiniani, che il ricordo sia la continuazione, nel presente, di una serie di essenti che, accomunati da un tratto costante, si erano inoltrati nel cerchio dell'apparire e sembravano aver concluso la propria *crescita*. Proprio perché non è un nulla, la sequenza può continuare a esplicitarsi nel ricordo, legato necessariamente a ciò che lo richiama. L'ispirazione sgorga da questa eterna *connessione* tra serie diverse di essenti.

Per Leopardi, sono «piacevolissime e poeticissime» soprattutto «le immagini che tengono del fanciullesco, e tutto ciò che le desta» (P 1987). Nell'infanzia, che precede la consapevolezza della vanità del mondo – che essendo *superfluo*, appare insignificante agli occhi dell'adulto ragionevole – ogni cosa entra nel cerchio dell'apparire colma di significato. Ed è questo carattere fecondo a dare «vivezza» alle memorie che gremiscono in gran «copia» (*ibid.*) l'anima affascinata. La memoria è vivace in quanto immagine di una serie di essenti che, allorché vennero esperiti, si manifestarono intuitivamente in un'appartenenza *religiosa* al Tutto. Ciò coincide, nella prospettiva di Leopardi, con il loro carattere illusorio, ma è proprio questa illusorietà che al contempo rende le loro memorie «poeticissime». La rimembranza è tanto più poetica quanto più risveglia l'*entusiasmo*, cioè l'essere “colmi di Dio”, l'essere testimoni di una vicenda frutto *non* di un mero caso, ma di un eterno disegno. Leopardi offre tale materia poetica affinché bruci “all'apparire del vero”, rivelandosi cenere, e tuttavia essa non consiste in altro che non abbia il proprio fondamento nel *re-ligare*.

Abbiamo visto, infatti, che anche per Leopardi la poesia è «percezion di somiglianze e di rapporti» (*P* 4495). Cerchiamo allora di inquadrare la cosa a partire dalla testimonianza del *Destino*. Dunque: un essente subentra nel cerchio dell'apparire, ed è subito seguito dal sopraggiungere, in quello stesso cerchio, di un secondo essente, costituito da una relazione. A sopraggiungere è la *traccia*, vale a dire la presenza di un essente, come negato, nell'identità di un altro essente. Appare quindi il loro differire, il loro costituirsi necessariamente attraverso un rapporto reciproco che determina l'esser-sé di ciascun essente nella sua concretezza. Ed è su questa base che la «percezion dei rapporti» può sopraggiungere. Inoltre, l'essere-come-negato di un essente in un altro può includere, a seconda dei casi, una parziale *somiglianza*, più o meno pronunciata. E su tale similarità si innestano metafore, similitudini, corrispondenze e analogie. Severino ne parla come di una «infinita ricchezza, che appare nel più povero e umile degli essenti della terra isolata¹⁰³». Certamente, la ricchezza «rimane al di là di ciò che di essa il linguaggio sa indicare» (*ibid.*), ma questo, d'altronde, significa che vi è pur sempre *qualcosa* di essa che il linguaggio riesce a designare. La poesia è il luogo del linguaggio in cui la traccia si rende visibile.

Per Severino, un essente «è la totalità delle sue parti», e la totalità è «l'unità, la relazione delle sue parti¹⁰⁴». La poesia mette in rilievo il tessuto di rapporti eterni che costituiscono ciascun essente, sebbene il suo indicare venga sovrastato dalla volontà di isolamento, in cui la poesia stessa è radicata. Un'altra forma emergente di rapporto, come abbiamo già in parte accennato, è quella che congiunge in eterno l'essente - ossia il significato - ad un determinato gruppo di fonemi, e non ad altri. È l'ineffabile necessità rilevata anche da Paul Valéry, seppur da una diversa angolazione filosofica. Quando un essente sopraggiunge nel cerchio dell'apparire, recando con sé le tracce del Tutto, appare congiunto in maniera necessaria alla parola nella quale si rispecchia, e non a una parola generica, ma a *questa-parola-qui* appena sopraggiunta, che è strutturalmente connessa, nella propria questità, al cominciare ad apparire di un altro gruppo di fonemi, cioè di *questa-altra-parola*, e dunque di un altro essente. Nella poesia la necessità dei legami tra gli essenti, ed in particolare tra significato e suono, tende a farsi manifesta. L'immersione in questo vertiginoso intreccio di rapporti conduce al

103 Emanuele Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011 p. 258

104 *Ivi* p. 261

sopraggiungere di un testo poetico, la cui *bellezza* potrebbe forse risiedere nella vicinanza (mai del tutto integrale) con i significati che eternamente appaiono all'uomo nelle profondità remote del suo inconscio, ben oltre i confini della terra isolata, al di là quindi della credenza coltivata da ognuno di essere identificabile soltanto con il proprio io empirico (una *fede* che, stando all'escatologia severiniana, è destinata ad essere oltrepassata, dopo la morte, dall'avvento della Gioia).

In altri termini, il linguaggio poetico *forza dall'interno* le maglie dell'isolamento per evocare una dimensione fornita di Senso, benché appartenga anch'esso, in quanto volontà di dire, al dominio della fede nel diventar-altro. Infatti, la poesia occidentale parla anzitutto la *lingua* della terra isolata, e le parole ch'essa accoglie sono parole che dicono il fluire, la trasformazione, l'agire, la causalità, e, da questo punto di vista è certamente occultamento del Destino. Ma la poesia non si limita a fare da ancella alle sapienze della terra isolata, giacché la *forma* specifica del suo dire esige un respiro più ampio di quanto il nichilismo non possa coerentemente concedere. Spesso la poesia sembra invocare il ritorno di un'intuizione che trascende il dicibile. Ciò che è *dicibile* è, per l'appunto, l'unico volto della terra che il linguaggio del nichilismo riesce a mettere in risalto, ossia quello dell'isolamento. Una volta ricondotta nel linguaggio, l'intuizione poetica non può che tradire sé stessa. Eppure, anche così alterata, conserva un'eco ambigua dell'origine, che trapela nel suo essere contemplazione di corrispondenze, simmetrie, rapporti e similarità, che scoprono il costituirsi di ciascun essente in relazione all'altro-da-sé. Lo conserva, ancora, comunicando l'esperienza di una totalità (di quell'essente che è il testo) che è costituita *solo e soltanto* dalla relazione delle sue parti, che si rivelano insostituibili e pertanto necessarie. Lo conserva, infine, attraverso l'apertura all'infinito che il testo consente, quasi fosse un movimento o una battuta di una ben più vasta sinfonia - il Tutto onniavvolgente.

I tratti appena indicati sospingono l'esperienza poetica in prossimità del linguaggio che testimonia il Destino, sebbene essa non sappia né intenda mostrare un contenuto incontrovertibile, e rientri piuttosto nell'ambito della fede. E tuttavia, se l'Arte – e quindi l'Arte poetica – è qualche cosa di ulteriore rispetto alla volontà che all'interno della terra isolata (che la volontà stessa vuole come l'orizzonte che rende possibile l'aver-potenza) si esprime mediante le varie forme di τέχνη, non può che esserlo in relazione alla verità

dell'essere, ossia l'eternità dell'ente in quanto ente. Questa *ulteriorità* pertiene anche all'altissima poesia di Giacomo Leopardi, nella quale emerge in maniera potente quel contrasto tra isolamento (la fede nella vanità del Tutto) e anelito all'eterno (ciò che è bellezza, e per Leopardi *illusione*) in cui l'esser-uomo consiste. Anche a Leopardi, *autore* di un pensiero che, considerato nella sua coerenza estrema, sembra condurre invece, verso una concezione della poesia come τέχνη al servizio della volontà di vita del mortale destinato al nulla. Detto altrimenti: se – e poiché – al di fuori del nichilismo, il discorso filosofico di Severino, che è in grado di dimostrare il proprio fondamento incontrovertibile attraverso un procedimento elentico, può indicare la *persintassi* del Destino, ovvero lo sfondo, la «la struttura semantica che appare eternamente in ogni cerchio del destino e che accoglie quindi anche la terra¹⁰⁵» (pur senza raggiungere un livello di chiarificazione esaustivo), la grande poesia, d'altra parte, abitando un *altrove* del linguaggio, può forse evocarne l'*iposintassi*, ossia l'individuazione dei tratti persintattici del Destino nelle determinazioni empiriche, per quel tanto (ed è molto) ch'essa è in grado di ospitare il corpo velato della pura terra.

105 Emanuele Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011 p. 42

Conclusioni

Abbiamo illustrato, nel primo capitolo, il ruolo decisivo che il tema del diventar-altro, connesso al dolore della perdita e alla morte, riveste nella prospettiva leopardiana. Seguendo Severino, abbiamo dunque visto come, sul fondamento del divenire, Leopardi giunga necessariamente alla dissoluzione delle verità immutabili della tradizione occidentale: l'eternità della Legge (ad esempio, dell'Idea innata di Platone), anticipa ogni evento futuro, pre-disponendolo all'osservanza, e rendendolo in qualche misura un già-essente; questo finisce con il rendere illusorio il provenire dal *nihil absolutum* da parte dell'essente, che d'altra parte è ritenuto innegabile; pertanto, tale contraddizione tra l'ordinamento Assoluto e l'evidenza del diventar-altro, non può che risolversi nella caduta dell'eterno. «Il principio di tutte le cose, e di Dio stesso, è il nulla» (P 1341).

Una simile conclusione, che prefigura l'atteggiamento di fondo della filosofia, dell'arte e della scienza del '900, presenta delle implicazioni estremamente rilevanti. Nel secondo capitolo, abbiamo osservato l'*onnipotenza* della Natura erompere dalla deflagrazione degli assoluti, nella forma di una infinita possibilità, che non poggia sopra alcun fondamento, né promuove alcun fine, in un perpetuo circolo di produzione e distruzione, che coinvolge la totalità degli essenti. Accadendo all'interno di tale circolo infondato, l'esistenza del mortale si scopre consegnata ad un'essenziale insensatezza, È inevitabile, infatti, che l'assenza di un principio assoluto in grado di conferire un senso ultimo al divenire degli essenti renda «assoluto ciò che si chiama relativo» (P 1791), *isolandolo* originariamente rispetto alla totalità degli altri essenti, con i quali non potrà che intrattenere dei rapporti accidentali e, da ultimo, casuali.

A partire dal terzo capitolo, abbiamo invece incominciato ad incrinare il *presupposto* fondamentale della filosofia di Leopardi, ossia l'evidenza del diventar-altro. Abbiamo visto come Severino riesca a farne emergere il carattere *fideistico*, problematico, e infine contraddittorio (essendo l'esito del diventar-altro un'identificazione autocontraddittoria dei distinti). Abbiamo quindi esaminato il fondamento incontrovertibile che consente a

Severino di affermare l'eternità di ciascun essente, ovvero il principio universale che oppone il positivo al negativo, e l'autonegazione in cui è costretta a dissolversi ogni sua possibile negazione. Il divenire, inteso come passaggio nichilistico dal nulla all'essere e viceversa, è contraddittorio: la variazione che appare evidentemente si configura dunque come l'apparire necessario degli eterni, dove ciascun essente risulta eternamente connesso, nel proprio esser-sé, all'altro-da-sé, ed ogni parte è presente – come *traccia* – in tutte le altre parti, componendo in tal modo una totalità infinita, da sempre compiuta nel piano dell'apparire trascendentale.

Dopo aver delineato i tratti della testimonianza del Destino, abbiamo fatto ritorno a Leopardi, analizzando l'insieme delle contraddizioni che, per la lettura severiniana, conducono il nichilismo – giunto con Leopardi ad un raro livello di consapevolezza e coerenza – alla consunzione. Il nulla, infatti, principio di tutte le cose, arriva a coincidere con quel non-nulla che è l'infinita possibilità, che deve preesistere al divenire degli essenti, affinché possano prodursi. Il nichilismo di Leopardi, in questo modo, non si limita a nientificare l'essente in accordo con la fede contraddittoria nel diventar-altro, ma entifica il nulla. Ma ecco che allora, in forza di tale identificazione, viene meno il fondamento in base al quale Leopardi può affermare l'impossibilità dell'eterno (che, come abbiamo brevemente richiamato, finisce con l'entificare, per l'appunto, l'ancor-nulla). Il nichilismo giunge così all'autonegazione attraverso lo sviluppo rigoroso delle sue stesse premesse.

Infine, con il quinto ed ultimo capitolo, abbiamo condotto un'indagine intorno all'essenza dell'agire poetico nell'orizzonte della terra isolata, contrapponendo la prospettiva dell'isolamento allo sguardo che, a partire dall'eternità dell'esser-sé dell'essente, disvela un senso abissalmente diverso della poesia. Abbiamo visto che nella terra isolata (dove l'Essere è isolato dall'ente, l'essenza lo è dall'esistenza, la parte dal Tutto, il soggetto dal predicato, la parola dalla cosa), la poesia non può che essere *illusione*, ossia il prodotto di una volontà che de-cide arbitrariamente di eleggere quelle relazioni che più risultano utili a favore e incrementare la potenza della volontà stessa. La poesia rientra dunque nel dominio della τέχνη, come capacità di trasformare il mondo utilizzando gli strumenti – in questo caso, *retorici* – che più risultano adeguati allo scopo. A questa capacità corrisponde il concetto di creatività, dove il *creato* si

identifica a ciò che è stato tratto *ex nihilo* dal creatore. La poesia, nella terra isolata, è pertanto il prodotto di una volontà che crea dal nulla liberamente. Questo significa che la poesia si fonda su quella stessa fede nell'isolamento che, distruggendo l'Assoluto, finisce con l'avvelenarne la radice. Al di fuori del nichilismo, invece, cioè nella testimonianza dell'eternità dell'essente, la poesia cessa di manifestarsi come libera creazione, per assumere i lineamenti di un'intuizione che, con il suo sopraggiungere nel cerchio dell'apparire, fa scivolare sullo sfondo la realtà isolata, e consente di cogliere, seppur in maniera inadeguata e ambigua, la sterminata ricchezza di rapporti e relazioni in cui consiste l'eterna trama dell'*iposintassi*, cioè del contenuto empirico e determinato, del Destino della necessità.

Bibliografia

Opere di Giacomo Leopardi:

- Leopardi Giacomo, *Operette morali*, a cura di Giorgio Ficara, con un saggio di Andrea Zanzotto, Mondadori, Milano 1988,
- Leopardi Giacomo, *Canti*, introduzione e note di Franco Brioschi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995
- Leopardi Giacomo, *Zibaldone*, premessa di Emanuele Trevi, indici filologici di Marco Dondero, indice tematico e analitico di Marco Dondero e Wanda Marra, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma 2001,

Opere di Emanuele Severino su Giacomo Leopardi:

- Severino Emanuele, *Cosa arcana e stupenda, l'Occidente e Leopardi*, Rizzoli Milano, 1997
- Severino Emanuele, *In viaggio con Leopardi*, Rizzoli, Milano 2015
- Severino Emanuele, *Il nulla e la poesia, alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, BUR saggi, Milano 2018

Opere di Emanuele Severino:

- Severino Emanuele, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980
- Severino Emanuele, *La struttura originaria*, II ed. ampliata, Milano, Adelphi 1981
- Severino Emanuele, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982
- Severino Emanuele, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986

- Severino Emanuele, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995
- Severino Emanuele, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001
- Severino Emanuele, *Téchne, le radici della violenza*, BUR, Milano 2010
- Severino Emanuele, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011

Studi critici su Emanuele Severino:

- Cusano Nicoletta, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011
- Goggi Giulio, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma 2015

Altri testi consultati:

- Alighieri Dante, *La Divina Commedia*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Le Monnier, Firenze 2002
- Alighieri Dante, *Convivio*, a cura di Giorgio Inglese, BUR, Milano 2013
- Aristotele, *Dell'interpretazione*, a cura di Marcello Zanatta, BUR, Milano 1992
- Aristotele, *Poetica*, traduzione e introduzione di Giorgio Paduano, Laterza, Bari 1998
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di Enrico Berti, Laterza, Bari 2017
- Barzaghi Giuseppe, *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, con prefazione di Giacomo Biffi, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2012
- Baudelaire Charles, *I fiori del male*, traduzione, introduzione e note di Gesualdo Bufalino, Mondadori, Milano 1983
- Bonnefoy Yves, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di Fabio Scotto, traduzioni poetiche di Diana Grange Fiori e Fabio Scotto, Mondadori, Milano 2010
- Borges Jorge Luis, *L'Aleph*, Feltrinelli, Milano 2013
- Campana Dino, *Canti orfici e altre poesie*, introduzione e note di Neuro Bonifazi, Garzanti, Milano 1989

- d'Annunzio Gabriele, *Maia, Laus Vitae*, L'Oleandro, Roma 1939
- d'Aquino Tommaso, *La somma teologica*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014
- Eckhart Meister, *Sermoni tedeschi*, a cura di Marco Vannini, Adelphi, Milano 1985
- Eliot Thomas Sterans, *Four Quartets*, Faber & Faber, Londra 1958
- Ghilardi Marcello, *Il vuoto, le forme, l'altro. Tra Oriente e Occidente*, Morcelliana, Brescia 2014
- Guardini Romano, *Rainer Maria Rilke*, Morcelliana, Brescia 2003
- Heidegger Martin, *L'abbandono*, introduzione di Carlo Angelino, traduzione e note di Adriano Fabris, Il Melangolo, Genova 1983
- Heidegger Martin, *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi, sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2018
- Hobbes Thomas, *Leviatano*, traduzione di Gianni Micheli, BUR, Milano 2013
- Hölderlin Friedrich, *Scritti di estetica*, a cura di Riccardo Ruschi, SE, Milano 2004
- Keats John, *Poesie*, a cura di Silvano Sabbadini, con un saggio di Jorge Luis Borges, Mondadori, Milano 2011
- Nietzsche Friedrich Wilhelm, *Così parlò Zarathustra*, traduzione di Sossio Giametta, introduzione e commento di Giangiorgio Pasqualotto, BUR, Milano 2011
- Paolo di Tarso, *Lettere*, introduzioni, note e approfondimenti di Rinaldo Fabris, Edizioni Paoline, Milano 2002
- Parmenide, *Sulla natura*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani 2001
- Pascal Blaise, *Pensieri*, introduzione, note e apparati di Adriano Bausola, traduzione di Adriano Bausola e Remo Tapella, Bompiani, Milano 2000
- Platone, *Fedro*, a cura di Augusto Guzzo, Mursia, Milano 1984
- Platone, *Simposio*, traduzione di Guido Calogero, introduzione di Angelica Taglia, Laterza, Bari 2011
- Platone, *La Repubblica*, introduzione di Mario Vegetti, Laterza, Bari 2014

- Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione di Luca Canali, traduzione e note di Giuseppe Monti, BUR, Milano 1993
- Silesius Angelus, *Il pellegrino cherubico*, a cura di Giovanna Fozzer e Marco Vannini, Edizioni Paoline, Milano 1989
- Spinoza Baruch, *Etica*, traduzione di Gaetano Durante, note di Giovanni Gentile rivedute e ampliate da Giorgio Radetti, Bompiani, Milano 2014
- Tasso Torquato, *La Gerusalemme liberata*, Rizzoli, Milano 1950
- Thomas Dylan, *Poesie*, a cura di Roberto Senesi, Guanda, Milano 2014
- Valéry Paul, *Varietà*, a cura di Stefano Agosti, SE, Milano 2007
- Zhuang-zi, *Chuang-tzu*, a cura di Liou Kia-Hway, Adelphi, Milano 2013

Indice

Introduzione (p. 2)

I. Il divenire e la dissoluzione dell'eterno

1. La premessa del “cangiamento” (p. 4)
2. Il sogno di Platone (p. 13)
3. Le fondamenta del crollo (p. 19)
4. Ascoltando il Coro dei morti (p. 24)

II. La Natura come infinita possibilità

1. Ripresa (p. 28)
2. L'onnipotenza della Natura (p. 31)
3. L'empia madre e il fanciullo (p. 38)
4. Nel “solido nulla” (p. 44)
5. Il fiore del deserto (p. 50)

III. Oltre il nichilismo: Emanuele Severino

1. Dell'essenza e del principio (p. 56)
2. L'aporetica del nulla (p. 62)
3. Divenire e crescere (p. 65)
4. Κατά τό χρεών (p. 70)
5. Come in uno specchio (p. 76)

IV. Leopardi e la contraddizione

1. Verso la contraddizione (p. 81)
2. La contraddittorietà del Tutto (p. 86)
3. La consunzione del nichilismo (p. 93)

V. La poesia della terra isolata

1. Terra isolata e poesia (p. 100)
2. Terra isolata e creatività (p. 111)
3. Il punto di intersezione (p. 119)

Conclusioni (p. 132)

Bibliografia (p. 135)