



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN
FILOSOFIA

Giacomo Leopardi: il rapporto tra gli
«scritti in favore dell'attività» e il
concetto del nulla.

Relatore: Chiar.ma Prof.ssa Laura Sanò

Laureanda: Chiara Polato
Matr. 544472

Anno Accademico 2009-2010

«Dire la verità fu la sua azione, e come dire la verità ha sempre qualcosa di eroico, anche nelle circostanze minime della vita, così massimamente eroica fu la sua azione, appuntata al destino stesso dell'uomo. Mentre precluse a sé l'amabilità, con la sua parola sprezzante e cristallina, agli altri offrì l'occasione di conoscere la vita, gettandoli nel bagno gelato di una ragione sana, perché si scuotessero dal torpore dei narcotici moderni.

I giovani amano già Leopardi poeta: dovranno ora onorarlo come filosofo.»

Da G. Colli, *Per una enciclopedia di autori classici*, Adelphi, Milano 1983, p. 115.

«Dal Discorso col quale essi hanno di continuo e più che con altro consuetudine, da esso discordano, e le cose nelle quali ogni giorno si imbattono, a essi appaiono estranee.»

Da Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra.

Imparare...

questo è quanto ho fatto da sempre. Ma ci sono modi diversi per farlo. Si può farlo con il pensiero, concentrati su aspetti che non sfiorano nemmeno la vita reale, e si può farlo con l'azione, trascurando di esercitare il pensiero, per adoperarsi a respirare un po'.

Ciò che non cambia è che si deve farlo.

Imparando si perdono i propri orizzonti, a volte solo in parte, a volte interamente. Ho perso tutto il mio tempo fa. O forse l'ho riscoperto nel luogo dove i miei libri e appunti lo avevano rintanato. Ora, invece, esso è interamente di fronte a me, aperto alla possibilità, come tutti gli orizzonti.

Il vento che mi ispirava giace muto dietro di me; o forse ora parla un linguaggio che non riconosco. E grida attraverso le circostanze, i gesti, i sentimenti, le persone che ho davanti, che mi restituiscono quello che sarò.

Ringrazio quel vento. E ringrazio me stessa, per essermi concessa un'altra possibilità su questo sentiero.

Sarà pure "centiforme amor proprio", ma questa laurea, che prima era per gli altri, ora è per me.

Anzi...

... è per la parte di me che nasce appena...

A me stessa,

con rispetto e stima.

Chiara

SOMMARIO

_ Introduzione	p. 6;
_ Capitolo 1: Il concetto di nulla nei testi leopardiani	
§ 1. Il rapporto tra il nulla e la vita attiva nella più recente critica al pensiero leopardiano	p. 26;
§ 2. Il nulla nel suo significato etimologico	p. 45;
§ 3. Il nulla nel suo significato assiologico	p. 67;
§ 4. Il nulla nel suo significato ontologico	p. 73;
_ Capitolo 2: Gli «scritti in favore dell'attività» di Leopardi. Dalla critica ai testi	
§ 1. Sulla «crisi logica del vitalismo»: sintesi e critica del <i>Leopardi progressivo</i> di Cesare Luporini	p. 80;
§ 2. Gli sviluppi filosofici della teoria dell'occupazione nei testi leopardiani	p. 94;
_ Capitolo 3: l'individuo e il suo rapporto con il concetto del nulla sulla base degli «scritti in favore dell'attività»	
§ 1. Tra debolezza e forza: dall'elogio dello stoicismo al patrocínio della vita occupata	p. 128;
§ 2. La critica ad ogni finalismo: dall'«infinità vera» del nulla all'immissione della casualità nella storia	p. 143;
§ 3. L'uomo comune nel mondo moderno e la capacità di dimenticare	p. 149;

§ 4. La teoria della vita occupata svela il compito del filosofo	p. 163;
_ Conclusione	p. 166;
_ Bibliografia	p. 179.

INTRODUZIONE

1. La ricerca condotta in questa tesi emerge dalla necessità di osservare come Giacomo Leopardi nelle pagine dello *Zibaldone* si sia occupato del concetto del nulla e allo stesso tempo abbia elogiato la vita attiva.

Il primo dei due temi citati, ossia il concetto del nulla, ha comportato diversi equivoci tra i critici della letteratura italiana e gli storici della filosofia, i quali fin troppo spesso si sono soffermati nel cogliere soltanto gli aspetti della riflessione leopardiana legati al "sentire il nulla", e non quelli che ne fornivano una più precisa ricostruzione in chiave concettuale.

Un lavoro di approfondimento sugli aspetti più attinenti alla filosofia di Leopardi non può certo ad oggi essere considerato una novità. Molti sono stati gli anticipatori di questa lettura dell'opera dell'autore di Recanati. Anche prima della insoddisfacente analisi di Benedetto Croce, per antonomasia considerato il maggiore detrattore dei meriti filosofici di Leopardi, in molti analizzarono, infatti, i componimenti leopardiani sulla scorta del suo pensiero, e non della sua ispirazione lirica pura e semplice. Si considerino infatti già nel 1833 l'affermazione di De Sinner secondo la quale Leopardi poeta va compreso sulla base di Leopardi filosofo, ed anche la lettura di Gioberti,¹ la quale ha come presupposto la dottrina cattolica, ma riconosce un valore filosofico ai testi leopardiani. Oltre ad essi va considerato anche e soprattutto De Sanctis, il quale può

¹ Che, come De Sinner, aveva personalmente conosciuto Leopardi nel 1828 durante un viaggio di ritorno a Recanati, e che fu la fonte da cui si ritenne di poter ricostruire l'origine dell'ateismo del poeta a partire dalla sua relazione epistolare con Pietro Giordani, ricostruzione poi dal Giordani stesso smentita. Per le notizie su questo incontro e sulla reazione di Giordani alla ricostruzione dell'ateismo leopardiano di Gioberti si leggano in particolare: R. Damiani a c. di, *Album Leopardi*, Mondadori, Milano 1993, pp. 130-132, fonte anche di molte altre interessanti e particolareggiate notizie sulla vita del poeta e della famiglia, oltre che di illustrazioni e foto utilissime alla ricostruzione dell'immaginario leopardiano, e con esso del pensiero; E. Bigi, *Giacomo Leopardi*, in *I classici italiani nella storia della critica*, opera diretta da W. Binni, vol. II, Firenze 1955, II edizione ampliata e aggiornata ivi 1961, IV rist. aggiornata ivi 1970, pp. 353-410.

essere a ragione ritenuto il vero padre della critica letteraria su Leopardi, la cui lettura ha segnato il successivo evolversi dell'interpretazione dei testi leopardiani sulla base del contrasto tra «il cuore e l'intelletto», ed anche la possibilità della nascita di un confronto tra Leopardi e Schopenhauer nel testo del 1858 *Schopenhauer e Leopardi*. I giudizi sulla poesia leopardiana espressi da De Sanctis sono sempre volti alla ricerca di un forma di bonarietà e bonomia. Questo conduce il critico a non amare le *Operette*, il testo forse più filosofico di Leopardi, e ad apprezzare come ingenua, di guisa fiamminga e idilliache alcune tra le più importanti liriche leopardiane, (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, *Il Sabato del villaggio*, *La quiete dopo la tempesta*, di cui nella presente trattazione si cercherà di rendere il senso coerente con il tessuto filosofico dell'intera produzione leopardiana). Oltre a saggi poco noti di Giovanni Negri del 1895, in cui c'è il tentativo di ricostruire i legami e gli atteggiamenti dell'autore in questione con autori ascetici e mistici,² e a studi tesi a dare un volto più cronologicamente strutturato al pessimismo di Leopardi, quali sono i testi di Zumbini, molto noti e molto influenti sulla letteratura critica fino ai nostri giorni per la teorizzazione dei due pessimismi «cosmico» e «storico» di Leopardi,³ il centenario dalla nascita del poeta permette di pubblicarne lo *Zibaldone*, ad opera anche di Giosuè Carducci. Questa pubblicazione consente una svolta negli studi su Leopardi in quanto rende effettivamente possibile la fondazione del suo pensiero e delle sue produzioni letterarie sulla base di un'incontestabile testimonianza dell'evolversi della sua personalità artistica, ma soprattutto della sua consapevolezza del vero. Nonostante ciò, Benedetto Croce dimostra particolare cecità nel non riconoscere tali sviluppi di tipo filosofico, e pone in essere un'interpretazione che attribuisce anche alla produzione del poeta la caratteristica di essere il risultato di un «ingorgo sentimentale» e di una «vita strozzata». Spetta a

² G. Negri, *Divagazioni leopardiane*, Pavia, 1895-99; Id., *L'ultimo canto di Saffo di Giacomo Leopardi*, Pavia 1895.

³ Cfr. B. Zumbini, *Studi sul Leopardi*, Firenze, 1902-1904.

Giovanni Gentile rifondare il valore filosofico di Leopardi: la meditazione diventa il lievito della poesia, e per Gentile riesce indiscutibile una lettura che affermi la vitalità artistica e sentimentale della filosofia.

Ma le pagine di così tanti autori e studiosi non furono ritenute effettivamente capaci di spiegare nella sua interezza il pensiero di Leopardi, proprio perché quest'ultimo non era considerato degno di essere riferito ad una sistematicità capace di fornire né agli immediati successori del poeta, né agli interpreti della prima metà del novecento una chiave coerente di interpretazione di testi poetici e anche prosaici, e quindi della intera produzione leopardiana. L'interesse di quasi tutti i critici si soffermava sull'eticità della produzione, alla cui base venivano posti dei contenuti psicologici. Gli aspetti più interessanti della poesia e della prosa di questo autore vennero per lunghi decenni attribuiti alla sua personalità e alla sua sofferenza in quanto uomo. E anziché ritenere in questo un possibile strumento volto alla conoscenza, se ne fece non solo un limite non valicabile per l'ottenimento di una coerente lettura impegnata nel favorire la ricostruzione di un pensiero originale, ma anche un argomento a favore del pessimismo tout-court di Leopardi.

In senso opposto a questa sottovalutazione non sono trascurabili, qualche decennio dopo Croce e Gentile, le posizioni di Vossler e Tilgher. Vossler nel 1923 ricostruirà tale rapporto con particolare attenzione al fondo religioso e mistico delle opere leopardiane. Tilgher nel 1940 presterà maggiore attenzione alla discussione sull'irrazionalismo e sulla posizione di Leopardi.

Dopo queste parentesi illuminate, da cui verrà tratto quanto diversi autori di molto successivi hanno potuto scrivere in merito al problema del nulla e al rapporto di esso con la poesia di Leopardi,⁴ uno tra i capiscuola, e forse colui a cui va dato il

⁴ Cfr. in particolare le parti che saranno dedicate ad Alberto Caracciolo e Sergio Givone.

merito di una nuova formulazione e interpretazione propriamente volta al pensiero del nostro, fu Sebastiano Timpanaro. Egli formulò delle tesi che permisero che tale dolore e tale sfortuna fisica fossero letti come la fonte delle riflessioni, e divenissero uno strumento per l'analisi della natura umana.

2. La presente esposizione intende dimostrare come il dolore e il sentimento di questo male non siano stati capaci, da soli, di suscitare in Leopardi una comprensione intellettuale oltre che emozionale del cosmo, ma di come anche la sua ricerca di fondamento ontologico e meontologico dell'essere abbia costituito una preoccupazione importante. La possibilità di comprendere questo ha comportato per Leopardi, secondo quanto si cercherà di dimostrare, una necessità di adottare soluzioni adeguate alla nullità, che fu intesa come oggetto di sentimento ma soprattutto come concetto, e per ricostruire la struttura e la natura del nulla Leopardi fa appello a tutta la sua formazione culturale. Non riconosce semplicemente il "sentire" come punto di partenza delle proprie riflessioni, ma fornisce argomentazioni di carattere linguistico, intellettuale e storico a favore di una ricostruzione del concetto del nulla.

Leopardi si occupa di questo innanzitutto in senso etimologico. Il suo interesse per la questione nasce dai suoi studi sull'origine e sulla formazione del linguaggio. Egli considera il problema della lingua un problema filosofico. E tale concezione si riflette anche sull'analisi filologica ed etimologica riservata dal poeta alla parola *nihil*, da cui ha origine *nulla*. Il carattere fondamentale etimologico dell'interesse di Leopardi per la questione si riscontra all'interno dell'*Indice* dello *Zibaldone* cominciato da Leopardi nel luglio del 1827. L'unico lemma che Leopardi costituisce per il nulla è quello riferito ai suoi studi sull'origine etimologica del termine. In questo deve risiedere il motivo dell'approfondimento sulla questione della lingua che verrà condotto nel presente elaborato.

Leopardi è riconosciuto da Stefano Gensini capace di «rara perizia» nella sua analisi linguistica. Il prelievo di parole d'uso comune all'interno delle sue liriche è mezzo di evocazione del «pellegrino». Questo comporta un richiamo alle situazioni quotidiane. E per questa via alle ricordanze dell'individuo. Il ragionamento di Leopardi è il seguente: considera la lingua un problema di natura filosofica, e trae una conclusione stilistica che mira a ricercare un effetto evocativo. Ciò sarà letto come il tentativo di evidenziare il fatto che lo «spazio immaginario» ha un ruolo centrale sia sullo sfondo della nascita della lingua che su quello della vita del singolo. Si tratterà di come lo sviluppo della lingua abbia per Leopardi un forte legame con la vita quotidiana. Questo aspetto richiama fortemente il tema della vita occupata. All'interno della teoria linguistica leopardiana lo «spazio immaginario», che fa da sfondo a queste due dimensioni del vivere umano, viene rappresentato dal ruolo della metafora e delle idee concomitanti nella formazione delle parole. L'una nata dal bisogno proprio della lingua primitiva di «significar cento cose con un segno solo», le altre aventi come origine la «rimembranza» stessa dell'individuo. Perciò l'immaginazione si presenta come cellula generativa del conoscere, e anche come base del rapporto tra idealità e materialità, il quale si esprime nel linguaggio.

L'analisi condotta sull'origine etimologica di *nihil* ha a che vedere con la metaforicità della lingua. *Nihil* risulta dal composto tra *ne* e *hilum*, di cui Leopardi riconosce la monosillabicità come dimostrazione di arcaicità. Il termine *nulla* si è originato a partire da un lemma che in principio significava *non cosa, non materia*, e la sua trasformazione si spiega col fatto che i vocaboli hanno «perduto col tempo il significato proprio e primitivo per ritenere il metaforico». L'operato delle idee e il meccanismo del linguaggio umano non escono mai dal tracciato di ciò che è materialmente sottoposto ai sensi. Nemmeno nella necessità di esprimere quanto i sensi non possono arrivare a conoscere, ossia ciò che non è. La possibilità di questa espressione sorge a partire dal ruolo della metafora.

Da questa analisi dell'etimo del nulla e degli sviluppi delle lingue si può ottenere una prospettiva originale sul modo in cui Leopardi intende il concetto di materia: è legato alla primordialità dell'esperienza sensibile, viene ritenuto avere origine linguistica e storica *puntiforme*, viene colto in modo ontologicamente problematico perché, come si mostrerà, l'autore descrive la materialità come capace di sentire la propria nullità, e quindi come variamente interrogantesi sulla propria natura. È in base a tutto questo che un tale concetto deve essere considerato aporetico. In questo senso vengono capovolti i termini del rapporto tra materialismo e nichilismo: se persino il contenuto del concetto di materia è privo di risposte per l'uomo, allora il fondamento del materialismo di Leopardi è il suo interrogarsi sul nulla.

Il nulla ha anche un significato di tipo assiologico. Leopardi si pone un interrogativo: «parrebbe che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla». Una spiegazione di questa asserzione leopardiana sarà ricostruita sulla base della riflessione di Leopardi sul tema del mutamento della percezione del dolore dal mondo antico al mondo moderno. Ossia sulla base dell'analisi della «rivoluzione del cuore». Secondo Leopardi, a causa della moda del "malinconico", nella modernità si prova piacere per il dolore, crogiolandosi nella propria sventura. Gli antichi ignoravano tale dolore. Le priorità del cuore si sono capovolte, rivelando la bontà del non essere e la malvagità dell'essere delle cose che sono. Dunque si prospetta il riconoscimento dell'assurdo in base al quale «tutto il reale essendo un nulla, non v'è altro di reale né altro di sostanza al mondo che le illusioni». A spiegazione di questo complesso passaggio sulla natura assiologica del concetto del nulla leopardiano, verranno citate le tre maniere di vedere le cose descritte da Leopardi nello *Zibaldone*, rivelando così che l'unica maniera possibile per riconoscere una sostanza nelle cose è l'illusione. Solo facendo ricorso allo «spazio immaginario» di

cui si è già parlato, si ottiene la convinzione o credenza che nelle cose esista una realtà. Lo svelarsi del «vero» genera la perdita di una tale illusione, e quindi il coglimento del cattivo in "ciò che è" e del buono in "ciò che non è".

All'interno del paragrafo dedicato al tema dell'ontologia del concetto del nulla si tenterà di ricostruire come nello *Zibaldone* si sviluppino diverse argomentazioni aventi come contenuto una ricerca nei confronti dello spessore metafisico della nullità. Si dimostrerà l'analoga struttura di ognuna di queste dimostrazioni. Leopardi, infatti, nelle argomentazioni condotte "per assurdo" sull'idea del bello in sé e sull'immortalità dell'anima, prende le mosse dalla volontà di criticare l'idea dell'assoluto, per poi rifugiarsi in essa. Anche in questo caso la base del suo interrogarsi sarà lo «spazio immaginario», nel quale potrà essere assunta l'idea di esistenza di Dio. «Iddio» non solo è inteso come infinità, ma è anche identificato con il nulla.

L'interesse per lo spazio immaginario nella questione della ricostruzione del problema ontologico non significherà sostenere che per Leopardi l'idea del nulla sia frutto dell'immaginazione umana. Si tenterà, invece, di porre in rilievo il rapporto che l'individuo ha con il suo spazio immaginario, di cui si è sintetizzato il ruolo nell'evoluzione della lingua. Si mostrerà come per Leopardi il singolo tratti il proprio sentimento del nulla sulla base di una concettualità avente strettamente a che fare con una profonda aporeticità, incapace di fornire ad esso delle risposte.

3. Come premessa del secondo capitolo del presente approfondimento si è voluta compiere una rilettura di una delle letture più note (e più rilevanti sul piano del tema dell'attività) del pensiero di Leopardi. Si tratterà dell'analisi di Cesare Luporini, che si è occupata del tema della vitalità. Per lo studioso, l'analisi leopardiana di tale problema è la fonte di un nichilismo concepito come conseguenza del materialismo. Se

all'interno del saggio *Leopardi progressivo* si tiene presente come il sentire la nullità da parte di Leopardi sia considerato uno strumento conoscitivo di carattere propriamente filosofico, non si verifica, invece, in questo testo, una corretta lettura del "sentire la solidità del nulla". Inteso in quanto avente per base il materialismo, tale sentimento non viene propriamente interpretato come la base della possibilità del materialismo stesso. Leopardi, come già detto, attua una ricostruzione della materialità di tipo aporetico. La materia non è concetto che fonda il pensiero sul nulla, ma è fondata sul nulla in senso ontologico. Per questo si deve parlare di un fondamento meontologico della materia e della sostanza delle cose.

La lettura di Luporini tematizza il rapporto tra materialismo e nichilismo a partire proprio dal tema del vitalismo. La sua interpretazione fa di questo tema il punto di partenza per tratteggiare in senso politico il pensiero di Leopardi, e per riferirlo al problema della sua attualità rispetto alla contemporaneità storica del suo pensiero. Per questo ciò che nella lettura dei testi leopardiani può essere considerato critica alla modernità e alla storicità intesa in senso teleologico, viene letto da Luporini come componente di un ritratto dedicato a ricostruire il carattere politico progressivo di Leopardi.

4. Il presente lavoro si impegna anche nella possibilità di interpretare, in modo differente rispetto alla letteratura critica che analizza il tema, quelli che lo stesso Leopardi intende come «scritti in favore dell'attività». La possibilità di comprenderne la genesi testuale, e la relazione di essi ad altri temi presenti in tutta l'estensione del pensiero leopardiano, non sono state granché affrontate all'interno della storia della critica. La letteratura non può essere di grande aiuto, se non nella possibilità di rapportare il tema al problema del nulla. Un tale genere di confronto non è stato quasi mai trattato. Viene colto solo all'interno di alcune parti di un saggio di Massimo Cacciari e all'interno di un saggio di Antimo Negri, ormai datato

per i riferimenti critici, e non avente propriamente l'obiettivo di ricostruire in tutta la sua importanza il rapporto tra l'elogio della vita occupata e il fondamento meontologico del tutto. Dalla necessità oggettiva di attualizzare la tematica rispetto alle ultime interpretazioni del nichilismo di Leopardi, ne nasce un'attenzione soprattutto rivolta alle dinamiche testuali e alla interrelazione tra temi affini sviluppati dallo stesso autore.

Una ricerca sulla questione leopardiana della vita occupata si fonda sulla possibilità di dimostrare come, all'interno delle pagine sparse nel suo autografo, Leopardi abbia voluto sviluppare dei pensieri unitari. Le corrispondenze e le analogie sono contenutistiche oltre che strutturali, e dimostrano la sua capacità di orchestrare temi in apparenza lontani, ma profondamente legati tra loro, aventi una comune matrice nel fondamentale pensiero sulla tragica esistenza umana.

L'uomo sente «l'infinita vanità del tutto». Questa espressione illustra la pregnanza del pensiero leopardiano.

L'individuo concepito nella sua tragica esistenza è l'oggetto della sua poesia pensante, e la tragicità si manifesta attraverso il sentire il tutto come un nulla infinito.

Il tema della vita occupata può risultare dissonante rispetto alla prospettiva sul nulla di Leopardi. Eppure esso si presenta come strettamente connesso a questa.

Per il poeta di Recanati l'uomo è tragicamente soggiogato ad una condanna: la contraddizione che ne costituisce la natura. Il fondamento ontologico della sua esistenza, ossia la sua propria e peculiare sostanza di essere vivente, nato sulla terra, lo rende impossibilitato ad ottenere soddisfazione dei propri desideri illimitati. Ma egli tende ad essi per natura, ossia in modo ontologicamente determinato. Leopardi apre perciò il suo pensiero ad uno scenario di disperazione, in cui l'individuo non può giungere alla compiutezza della propria natura, ed in cui la privazione da questa completezza rende irrealizzabile la propria sostanza. La contraddizione che vede nell'«esistenza universale» una «madre di voler matrigna», tende all'ottenimento del fine

supremo della conservazione della specie, e non alla conservazione dell'individuo. Fa venire al mondo l'uomo con una caratteristica vitale che lo conduce alla ricerca della propria felicità. Ma il suo fine non tende alla felicità della sua creatura, approfondendo nell'esistenza individuale un'insoddisfazione preguata di privazione e di irrealizzazione ontologica. L'uomo è colpevole di essere nato. Ed in quanto tale viene condannato ad irrimediabile infelicità. La sua stessa natura lo ha condotto, ad opera della propria riflessione, ad una sempre maggiore consapevolezza di questa tragicità, giungendo al sentimento della nullità e della vanità del tutto. Quindi il nulla viene colto nella sua nuda funzione di reggere l'«esistenza universale», e in questo senso nel suo ruolo di fondamento meontologico del tutto.

Non esistono rimedi. Non vi sono soddisfacenti terapie per la completa guarigione. L'uomo è malato di nascita, ed il suo cancro ontologico è un male terminale, che non lascia scampo. Il riconoscimento della sua malattia da parte dell'uomo lo conduce all'ancora più forte senso di impotenza nei confronti del suo scopo. E questo comporta il coglimento del nulla nella totalità delle cose.

Sussistono, però, delle «inefficaci medicine». Esse non sanno occuparsi della malattia ontologica cronica, ma sanno essere dei palliativi capaci di procurare all'uomo un sollievo dalla disperazione. Possono soltanto distrarre l'uomo dalla sua natura. Costituiscono uno svago dal desiderio di essere felici, essendo «cosa che ci distrae dal desiderare». Non sono un mezzo vero e proprio per ottenere soddisfazione della tendenza infinita al piacere, la quale qualifica tragicamente la vita. Ma sono una via verso la minore infelicità possibile. Consentono un'inferiore conoscenza del proprio stato di epigoni del tragico, e aprono degli orizzonti limitati, in grado di fornire la possibilità di un riscatto dallo stato di inconcludenza a cui la riflessione moderna conduce.

Dai testi di Leopardi risulta che «il mezzo di distrazione il più facile, più sicuro e forte, più durevole, più frequente e

generale e realizzabile nella vita» è proprio la «vita continuamente occupata». Essa risulta essere il «maggior mezzo di felicità possibile», perché l'uomo «il più felice possibile, è il più distratto dalla intenzione della mente alla felicità assoluta». In questo genere di condotta di vita l'animo viene distratto dal desiderio innato, dalla cui consapevolezza sorgono la «vanità e il vuoto delle cose».

Lo "scopo" dell'attività svolge un ruolo centrale nella possibilità di considerare la vita occupata un rimedio al desiderio di felicità. Questo "fine", nella sua classica accezione legata all'intenzionalità, non è un oggetto lontano e illimitato, ma si costituisce come realizzazione di un disegno limitato, di un progetto attuabile nella dimensione della quotidianità, o quanto meno nei limiti di un'esistenza umana. E questa è, per Leopardi, la ragione della vita felice di alcune figure poetiche o letterarie in particolare, da lui esemplificate nei selvaggi o primitivi, negli agricoltori, negli animali, nei paesani (posti in contrasto con i cittadini): il loro tempo è speso per ottenere un fine raggiungibile, e non per ricercare qualcosa che non possono cogliere. Essi sono gli stessi soggetti di cui Leopardi approva alcune forme del linguaggio quotidiano nella ricerca sullo stile: sono le stesse fonti individuali da cui deriva la possibilità della lingua, e il loro orizzonte limitato, posto in contrasto con quello più ampio degli uomini colti e civili, permette di ottenere in poesia l'effetto del «pellegrino».

L'obiettivo a cui è rivolta l'attività intesa come rimedio, di cui si tratterà, si caratterizza per il suo essere "necessario per l'esistenza". Il "superfluo", invece, ha a che fare con l'infinito. Ciò che "non è necessario alla vita" è colto nella sua complessa relazione con la storia e con la cultura moderna, oltre che con la tragica esistenza umana. Esso viene fatto oggetto di rifiuto e di critica da parte di Leopardi, nella consapevolezza della sua influenza sull'uomo per la conservazione della tendenza all'assoluto.

Sul piano della realizzabilità e della consapevolezza di ciò che si ha «tra' piedi», Leopardi formula una nuova teoria della finalità della vita attiva. Tale dottrina dell'intenzionalità si può intendere come limitata e realistica. Il suo obiettivo pare proprio essere lo scoraggiare, e quasi sradicare, la mira all'infinita e indefinita dell'oggetto delle individuali aspirazioni. L'adesione ad un genere di vita attivo permette di operare uno scambio tra il desiderio di essere felice e i «desiderii» rivolti a «questa» o «quella felicità». Eliminata l'indefinita e l'impossibilità del raggiungimento dell'oggetto del desiderio, una limitata e definita soddisfabilità si può ottenere.

Rispetto alle attività sociali, la "necessità per la sopravvivenza", che qualifica la "soddisfazione del bisogno", comporta una superiore pienezza dell'animo dell'individuo. Leopardi non ne fa esclusivamente una differenza tra attività esteriori e attività interiori all'animo (paradossalmente sono quelle esteriori a riempire l'animo in maggior misura). Chiarisce come sia il carattere specifico dell'intenzionalità dell'azione, del legame di essa con il futuro, a fare della singola azione, atta a procurare di che vivere all'uomo, fonte di maggiore pienezza. Solo in questo modo «al piacere dell'occupazione si aggiunge quello della speranza». La «speme» stessa, fornita dall'occuparsi di uno scopo, è una terapia che non rientra nella sfera del "sentire". La presenza del tema del sentimento in Leopardi deve essere trattata con accortezza, nella misura in cui il suo atteggiamento verso questo aspetto non si adagia sul significato di sentimento in senso di affettività pascaliano, né su quello avente a che fare con lo stato malinconico del romanticismo, né sulla mera relazione ai sensi e alla sfera della percezione. Si tratta di comprendere quale ne sia la natura all'interno dei componimenti. Per questo anche se la speranza appare essere un "sentimento" che sorge dall'avere uno scopo da raggiungere, questa sua apparenza non si concreta nei suoi effettivi risvolti testuali. La speranza non è un "sentire", ma ha

direttamente a che vedere con la ricerca di una serenità che si può riscontrare negli stati umani primordiali. Per Leopardi queste modalità del vivere dell'uomo sono accostabili a quelle del selvaggio, del fanciullo, dell'animale. Si tratta di una dimensione capace di inconsapevolezza, e che si può riprodurre nell'uomo moderno che sia in grado di adoperarsi in una condotta attiva. Questo comporta ristoro dal sentimento dell'esistenza. Tale sentire la nullità delle cose da parte dell'uomo non è, quindi, ad esso connaturato, ma è l'esito della modernità, o comunque dello sviluppo della ragione umana. Ottenere una distrazione da questa consapevolezza tragica è possibile. E questa assume il nome di «quiete», e si manifesta come «speranza» nella realizzazione di un piccolo fine. Questa pace è oggetto di diverse poesie di Leopardi. *La quiete dopo la tempesta* e *Il sabato del villaggio* ne sono un esempio. Con la loro attenzione alla sfera del «core» e dell'«amore» non si limitano ad un semplicistico accoglimento delle tesi romantiche, ma sono il riconoscimento che «la vita [...] è fatta per l'attività, e per tutto quello che v'ha di più vitale nelle funzioni de' viventi». Tali funzioni sono proprie dell'«animo», che per l'individuo risulta essere fonte di speranza, di gioia, di dolcezza, di gradimento della vita, e dell'«amore» con il quale «l'uomo a' suoi studi intende».

Ottenere ciò che si desidera significa poter provare piacere. Ma tale oggetto si colloca temporalmente nel futuro. Oltre all'intenzionalità, anche la ricerca del piacere e del suo raggiungimento, che corrisponde al desiderio di essere felici, si manifesta per Leopardi nel suo legame con il tempo a venire: «il piacere umano [...] si può dire ch'è sempre futuro, non è se non futuro, consiste solamente nel futuro». Tuttavia la speranza sorta dall'occuparsi dell'ottenimento di un piccolo fine non è la medesima che si preoccupa del piacere in senso assoluto. Vi è tra esse una differenza, che è posta nei volti "logici" che Leopardi attribuisce ai due generi di pienezza che si possono ottenere. Da un lato si tratta del vivere in senso «intensionale», e dall'altro del vivere in senso «estensionale». Il collocarsi nel futuro

dell'oggetto desiderato può caratterizzarne l'indefinitezza. Il problema del piacere è rintracciare la possibilità per l'individuo di ottenere un legame con quanto viene cronologicamente dopo l'istante presente. Una pienezza di possesso di un oggetto indefinito non è ottenibile per l'uomo, e corrisponde ad una vita vissuta in senso intensionale. Una pienezza ottenibile, invece, è una vita vissuta in modo estensionale. E le qualità dell'oggetto di questo secondo modo di vivere sono la definitezza e la limitatezza, perseguibili in pieno da parte dell'individuo.

Si terrà conto anche di ciò che, in una tale condotta di vita, assume per Leopardi una superiore rilevanza rispetto al fine. Se si conosce il piacere perfetto, non si conosce il mezzo per ottenerlo. Così non è, invece, per il mezzo atto a perseguire «questa» o «quella felicità». Esso si colloca nella dimensione del presente. Si rende concreto in quanto fonte del legame tra il piacere e la speranza del piacere appunto. Il mezzo vale più del fine in quanto consente di poter ottenere felicità e facilità nel passare le ore. L'azione va considerata in se stessa e sulla base dei mezzi da adoperare.

A partire dalla riflessione sul "piccolo fine", Leopardi fa appello anche ad una più aspra critica dei "falsi finalismi". Il suo tentativo è quello di fare emergere come nella *Moda* da un lato, e nella tendenza naturale dell'uomo dall'altro, si ascriva a leggi eterne ed immutabili qualcosa che invece si rivela casuale. In questa chiave può essere letto anche il suo richiamo all'autenticità del *Dialogo di Timandro ed Eleandro*: «cavinsi le maschere, si rimangano coi loro vestiti». L'uomo deve ottenere un rapporto con il «vero» che sia privo di falsità. Si tratta di una «filosofia dolorosa, ma vera».

Al fine di porsi in lotta contro il «decreto» di condanna dell'uomo, l'uomo stesso deve essere disposto ad accettare di non avere «nulla a sperare». Questa è una delle tre grandi verità in cui l'uomo non avrà mai fede. Per poter credere in tale privazione della speranza, l'uomo deve essere forte. Tuttavia esso nel mondo moderno non lo è. E di questa idea di Leopardi c'è traccia

all'interno del *Preambolo* alla traduzione del *Manuale di Epitteto*. Nel sottolineare l'opportunità della filosofia stoica per l'uomo moderno, Leopardi si sbilancia sostenendo che lo stoicismo è più appropriato ai deboli. Sostenere che il moderno è debole, come il filosofo stoico, dà la possibilità di confermare come la categoria della vita attiva vada accostata a ciò che è il contrario della debolezza, ossia alla forza, in un rifiuto della modernità.

Leopardi sostiene: «ecco il bello effetto della riflessione: impedir l'azione; la confidenza; l'uso di se stesso, e delle sue forze; tanta parte di vita». L'azione è posta come sinonimo di «confidenza» e di «uso di se stesso e delle sue forze». L'occupazione si oppone alla riflessione, e l'effetto ne è la riconquista della fiducia nelle proprie energie. L'uomo, attraverso la vita occupata, ripristina la propria intimità e la propria forza. Ritorna ad avere fede in se stesso. Una vita condotta in modo occupato è un atto di "intimo eroismo", perché manifesta le qualità di una presa d'armi contro il destino. La riflessione di Leopardi sullo stoicismo esprime come per lui questa battaglia tragica non necessiti di essere condotta apertamente, ma possa esserlo anche soltanto «dentro se medesimi». E questo rende l'occupazione una risorsa "intima". Il *Dialogo di Timandro ed Eleandro* sostiene che non vi debbano essere maschere nel coglimento del vero, e questo rende la vita attiva "eroica". Si tratta di una delle forme più solide, più vere, rivolte all'autenticità, di vitalismo nelle opere di Leopardi. Vivere di azioni significa ricercare l'ottenimento di un piccolo scopo concreto ed intimistico. Non vi è più traccia di una lotta mortale contro il destino. Il poter sopportare intimamente il peso della consapevolezza riguardante «questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale» dà all'uomo attivo la via per affrontare la propria esistenza nonostante l'«imbecillità naturale e irreparabile dei viventi».

L'attività si mostra come esterna, ma è interiore e muta. Essa non ha pretese di razionalizzazione che travalichino il mero calcolo dei mezzi atti ad ottenere i fini. Quando anche «tutto

l'altro tace», l'attività pone a «riposo la logica», e con essa il principio di non contraddizione.

La vita occupata si perpetua eternamente nelle sue concrete forme all'interno della storia del mondo, ma non va intesa come fa W.F. Otto, il quale la pone a dimostrazione della presenza in Leopardi della dottrina dell'eterno ritorno. I versi leopardiani sul «comune operare» sono espressione di questa teoria dell'"intima lotta contro il destino".

Se l'occupazione si manifesta nel riposo della logica e nella possibilità di ottenere quiete, allora il suo valore può essere espresso, in altri termini, come uno stato pre-razionale. Essa permette la dimenticanza della contraddizione tragica dell'esistenza. Attraverso un tale oblio vi è l'illusione di una speranza praticabile, di una felicità raggiungibile, di una pienezza ottenibile.

5. La ricostruzione delle riflessioni di Leopardi sulla filosofia e sulle figure dei filosofi nel loro rapporto con la verità, presenti all'interno dell'*Appressamento alla morte* e anche nelle *Operette morali*, comporterà un certo approfondimento sul ruolo che Leopardi intende affidare al filosofo nell'ambito del suo elogio della vita occupata. Leopardi esprime la sua idea di ultrafilosofia all'interno di un noto passo dello *Zibaldone*: «la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura». Accanto a questo tipo di rigenerazione, vi è la vita attiva, dalla quale si possono ottenere esiti analoghi, «il tutto sta sapersene pascere, e formarne la propria aspettativa, prospettiva e speranza, ora per ora; questo è ufficio del filosofo, ed è pratica incomparabilmente utile al viver felice». Quindi Leopardi sottolinea come sia proprio compito del filosofo rendere attuabile l'utilità dell'occupazione per la vita. Spetta ad esso rendere possibile un futuro facile e il godimento di una prospettiva limitata, da un lato, e permettere l'avvicinamento alla natura ottenendo per l'individuo uno stato di

quiete, dall'altro. La sovrapposizione tra questi due compiti consta nel cercare di ottenere la dimenticanza e l'oblio, condizione «fornita e capace» attraverso la quale l'individuo possa ritrovare la fiducia in se stesso, al fine di ottenere un sicuro e valido riscontro della propria forza di sostenere il vero, in modo indipendente rispetto a qualsiasi falsa costruzione finalistica.

6. Intesa in un'ottica storica, la posizione sull'attività di Leopardi è originalissima. Essa non anticipa della contemporaneità solo il pensiero negativo e le riflessioni sul nulla, ma anche quel capovolgimento dell'ordine gerarchico tra vita attiva e contemplativa, che Hannah Arendt definisce come rivalutazione del sensibile e del naturale contro il soprasensibile e il soprannaturale, e che risale a Nietzsche.⁵ Con l'elogio della vita occupata il poeta di Recanati dà spazio ad un'interpretazione della storia umana consapevole che non vi è più, dalla fine della modernità in poi, alcun motivo di considerare la superiorità della vita contemplativa (che nel suo pensiero è espressa attraverso le figure della riflessione) rispetto a quella attiva (che nelle sue argomentazioni assume la forma del primitivo, dell'animale o dell'uomo comune). Leopardi considera tutte le aspirazioni verso la perfettibilità umana come una vera e propria «via della penitenza», analoga a quella dei «cappuccini».

Il suo interesse per le attività umane appare non riferirsi all'esclusivo «determinare con un certo grado di sicurezza la loro rilevanza politica», com'è per Hannah Arendt,⁶ ma

⁵ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2009, XV ediz., p. 217: «i concetti [dei rovesciamenti] rimangono gli stessi, comunque vengano collocati nei vari ordini sistematici. Una volta che Platone riuscì a rendere reversibili questi elementi e concetti strutturali, i capovolgimenti nel corso della storia intellettuale non richiesero più altro che una esperienza puramente intellettuale, un'esperienza entro la cornice dello stesso pensiero concettuale [...] i famosi rovesciamenti moderni delle gerarchie spirituali, come il capovolgimento di Marx della dialettica hegeliana o la rivalutazione di Nietzsche del sensibile e del naturale contro il soprasensibile e il soprannaturale».

⁶ *Ivi*, p. 57.

sembra doversi intendere come mirante alla volontà di ricercare nella vita occupata un rimedio per la tragica natura dell'uomo. Tale esistenza non sarà un farmaco ontologicamente efficace, ma sarà almeno utile nella volontà di ricercare uno stato di inconsapevolezza della non ottenibilità della felicità da parte dell'individuo. Si tratterebbe di un incitamento ad una condotta attiva, che faccia riferimento alla «sfera domestica»⁷ e non all'ambito della «dimensione politica».⁸

Lo stato di non consapevolezza concesso dall'attività coinciderebbe con la ricerca di una quiete antica, pre-razionale. Questo permette di delineare un particolare confronto con la pace ricercata dal politico ideale di Aristotele:⁹ per Leopardi non si tratta di quiete pubblica da contrapporre alla guerra, né di *ascholia* da contrapporre alla *scholé*.¹⁰ Si deve rintracciare, nel dettato leopardiano, un rapporto di strettissima dipendenza tra l'occuparsi di un piccolo fine o progetto quotidiano e la possibilità di acquietare nell'animo umano le conseguenze del *polemos* che costituisce ontologicamente la realtà. In questo senso si attua un capovolgimento effettivo del rapporto tra vita attiva

⁷ *Ivi*, p. 22.

⁸ *Ivi*, p. 21.

⁹ Aristotele si occupa della natura dell'*agire* e del *produrre* in Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1140 a 2, (tr. it. a c. di C. MAZZARELLI, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2000, p. 235): «altro è la produzione (*poiesis*) e altro è l'azione (*praxis*)». È propriamente nella *Politica* che Aristotele sviluppa il problema della vita intesa come ricerca della *eidaumonia*. All'interno di quest'opera si descrive la «buona vita» come «fine della città», (cfr. Aristotele, *Politica*, 1280 b 39-40, tr. it. a c. di C. A. VIANO, testo greco a fronte, BUR, Milano 2002, p. 269). Aristotele ha tracciato una teoria in base alla quale la vita condotta secondo virtù è vita felice. Nella *polis* tale felicità deve essere favorita. Nella sua forma più alta la vita felice non consiste nella *vita di godimento del piacere (edoné)*, né in quella *politica*, ma nella *vita contemplativa, teoretica*, (cfr. *Etica Nicomachea*, 1095 b 19. Cfr. anche *Etica Eudemia*, 1215 a 35 ss.). Essa è lo scopo concreto che la *polis* deve perseguire per l'individuo.

¹⁰ In questo contesto va ritenuta importante la distinzione aristotelica tra parte pratica e parte teoretica dell'anima dotata di *logos*. La prima tende alla migliore realizzazione della seconda. Si può meglio comprendere la considerazione della vita in due: «ozio e occupazione, (ossia *ascholia* e *scholé*) guerra e pace (*polemos* e *eiréne*)». E gli uomini tendono ad un duplice genere di azioni: a quelle utili (*ta anankaia*), oppure a quelle belle (*ta kalá*), (cfr. Aristotele, *Politica*, 1333 a 16 e ss.). Il compito del politico è di legiferare a favore, rispettivamente, dell'ozio rispetto all'occupazione, della pace anziché della guerra, delle azioni rivolte alle cose belle anziché di quelle rivolte alle cose utili. E quindi la *polis* deve tendere a favorire la parte teoretica dell'anima, e con essa un genere di vita *contemplativo*.

e vita contemplativa. Nell'antichità la vita contemplativa era ritenuta una dimensione di quiete. Le attività dovevano essere rivolte al raggiungimento di tale pace e libertà dalla necessità.¹¹ Per Leopardi non c'è uno specifico interesse per la destinazione politica delle attività. Non c'è neppure il riconoscimento del tema della quiete come obiettivo primario della vita nella *polis*. Vi è solo la ricerca di una quiete individuale. E questa non è il *fine* dell'azione, ma ne è una componente *in itinere*.

Tale ricerca e ottenimento della quiete attraverso l'azione risulta anche dal maggiore rilievo dato ai mezzi rispetto ai fini. La superiorità dei mezzi in Leopardi non è causata dall'attenzione al *processo di fabbricazione* con finalità conoscitive,¹² ma al contrario dall'attenzione al *mezzo* con lo

¹¹ Cfr. il riferimento già citato alle azioni utili: *ta anankaia* è il modo in cui Aristotele definisce quanto è necessario per la sopravvivenza e quanto consente la libertà dalla necessità.

¹² La questione della finalità di un'azione verso uno scopo appare essere il nucleo di qualsiasi riflessione sull'attività. Lo è secondo il mito di Prometeo (cfr. U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 115-174: il significato del nome "Prometeo" è «colui che "sa" intorno al futuro», il «pre-vidente» - *ivi*, p. 118, n. 10. Il suo sapere sul futuro si qualifica come *métis*, ossia non come il *nous* della contemplazione, ma come l'antenato dell'aristotelico *to loghistikon*, come un'intelligenza che «non ha altro fine che il fare» - C. Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del Mondo Greco*, n. ed. a cura di R. Bodei, Marsilio, Venezia 1987, p. 59), e lo era in Aristotele (nel libro VI dell'*Etica Nicomachea* distingue tra azione-praxis e produzione-poesis - Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1140 a 2 -: «altro è la produzione (poiesis) e altro è l'azione (praxis)». Nella stessa sede vi è una considerazione sullo stato della *téchne* - cfr. *ivi*, 1140 a 17: il traduttore usa l'espressione «arte» - la quale per il filosofo di Stagira riguarda la produzione, e non l'azione. "Produrre" significa creare oggetti che hanno il loro principio in colui che produce e non in ciò che è prodotto. Non si producono oggetti che sono o vengono all'essere per necessità, né cose che sono o vengono all'essere per natura. Ciò che è necessario non può essere diverso da come è, e ciò che procede dalla natura ha in sé il proprio principio. Quindi Aristotele sta sostenendo che gli oggetti della *téchne* possono essere diversi da come sono e non hanno in se stessi il proprio principio. "Agire", invece, non ha gli stessi oggetti della scienza, giacché questi, discendendo dalla necessità, non possono essere diversi da come sono. Né avrà per oggetti quelli della produzione, giacché essi hanno un fine esterno alla produzione stessa. «I fini delle azioni sono le azioni stesse», - *ivi*, 1140 b 17-18 -, «l'agire moralmente bene è un fine in se stesso» - *ivi*, 1140 b 8-9. La riflessione sul tema dell'agire viene infatti condotta nel paragrafo dedicato all'approfondimento sulla saggezza. Agire significa deliberare su ciò che è buono e utile per una vita felice - *ivi*, 1140 a 26-29. E colui che si dimostra un esempio nel saper scegliere al meglio è il saggio - *ibidem*. A tal proposito H. Arendt si sofferma sull'analisi ulteriore dei capovolgimenti che i concetti di «mezzo» e «fine» hanno subito in epoca moderna, e scrive: «dal punto di vista dell'*homo faber*, è come se il mezzo, il processo di produzione o di sviluppo, fosse più importante del fine, del prodotto finito», H. Arendt, *Vita activa*, p. 221. L'uomo moderno sente l'esigenza di conoscere le «cose che dovevano la loro esistenza all'uomo»,

scopo di astensione dalla scoperta e dall'accrescimento del nulla. Infatti Leopardi scrive che «discoprendo/ solo il nulla s'accresce».

Tutto questo si evolve con coerenza rispetto alla concezione tragica dell'esistenza, e rispetto alla ricerca sul tema del nulla, che si serve dei più diversi argomenti per la propria teorizzazione.

(*ibidem*), e non più di quelle che non sono da esso prodotte. Questo costituisce l'abbandono del tentativo di comprendere la natura, e la conseguente «sfiducia nel dato» e «fiducia nel fare», (*ibidem*). L'uomo moderno identifica il conoscere col fare, o meglio statuisce che il fare, la fabbricazione, sia fonte di conoscenza. E quindi il pensiero, in questo senso, si subordina all'attività.

CAPITOLO PRIMO

IL CONCETTO DI NULLA NEI TESTI LEOPARDIANI

Paragrafo primo:

IL RAPPORTO TRA IL NULLA E LA VITA ATTIVA NELLA PIÙ RECENTE CRITICA AL PENSIERO LEOPARDIANO.

La storia della critica leopardiana¹³ ha assunto con difficoltà la figura di un Giacomo Leopardi filosofo. Soltanto nel 1947 apparvero due testi che segnarono una svolta all'interno della considerazione critica del pensiero di Leopardi: *Leopardi progressivo* di Cesare Luporini¹⁴ e *La nuova poetica leopardiana* di Walter Binni.¹⁵ Tali testi assumevano il pensiero di Giacomo Leopardi sulla base di un interesse che rimosse dal campo degli studi critici su Leopardi la centralità e soprattutto l'esclusività della poesia. Gran parte della critica si era fino ad allora rifiutata di considerare l'opera di Leopardi come un'opera di respiro europeo, e si era soffermata sulle riflessioni

¹³ Per la storia della critica, in generale, si vedano in particolare: E. Bigi, *Giacomo Leopardi*, in *I classici italiani nella storia della critica*, opera diretta da W. Binni, vol. II, Firenze 1955, II edizione ampliata e aggiornata ivi 1961, IV rist. aggiornata ivi 1970, pp. 353-410; C. F. Goffis, *Leopardi*, Palermo 1961 (con un'antologia di testi critici); A. Frattini, *Leopardi nella critica dell'Ottocento e del Novecento*, Roma 1989. Per la ricezione filosofica, nello specifico, di Leopardi è apprezzabile per completezza e sinteticità la rassegna scritta da R. Celada Ballanti, *Momenti e figure della ricezione filosofica di Leopardi*, pubblicata all'interno di AA.VV., *Leopardi, poesia-filologia-pensiero*, in «Humanitas» a c. di P. Gibellini e C. Moreschini, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 381-411. Per i testi di Giacomo Leopardi si sono utilizzate le seguenti edizioni: *Zibaldone*, premessa di E. Trevi, Indici filologici di M. Dondero, Indice tematico ed analitico di M. Dondero e W. Marra, Edizione Integrale, Newton, Roma 2007, (i passi dello *Zibaldone* verranno citati, da questo momento in poi, con la sigla *Zib.*, seguita dall'indicazione della pagina dell'autografo leopardiano secondo cifre arabe), e per le prose e le poesie G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a c. di L. Felici e E. Trevi, ed. integrale, Newton, Roma 2001².

¹⁴ Del testo scritto da Cesare Luporini, intitolato *Leopardi progressivo*, esiste l'edizione pubblicata in *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947, ma qui si farà riferimento al volume pubblicato nel 2006 a Roma, per i tipi di Editori Riuniti.

¹⁵ W. Binni, *La nuova poetica leopardiana*, Firenze, Sansoni, 1947, III ed. accr. ivi 1971.

del poeta di Recanati, intendendole soltanto come l'espressione di un pensiero provinciale, a-sistematico, formulato da un poeta idillico. Frutto di un'esperienza individuale di dolore e solitudine isolati, tale pensiero non era suscettibile di una considerazione storicamente determinata che potesse assurgere a chiave di lettura di un'epoca, né tanto meno era degna di concettualizzazione in sede interpretativa, a discapito del conferimento di univocità a tutti gli scritti del recanatese, che perpetuarono nell'essere considerati ora come espressioni in termini idillici di una debolezza fisica e corporale dell'autore,¹⁶ ora come espressioni di una fenomenale capacità di resa stilistica e letteraria di temi e figure tipiche dell'infelicità romantica,¹⁷ ora come entrambe le cose.¹⁸

L'attenzione da parte di Luporini e Binni alla ricostruzione storica degli avvenimenti politici che potevano aver segnato l'evoluzione del pensiero di Leopardi, e la ricognizione di questi temi all'interno delle produzioni liriche del poeta, favorirono una lettura che faceva della dimensione politica e attiva quella centrale per l'elaborazione poetica e moralistica di Leopardi. I problemi dell'operosità, dell'attività, della prassi, vengono letti, in queste opere, come aspetti dell'analisi delle grandi azioni, che Leopardi accosta al tema dell'illusione, della virtù e del rapporto con la civiltà.

Questo modo di intendere la riflessione di Leopardi sull'azione, con analisi dell'idea di progresso, e la sottolineatura della smentita da parte di Leopardi della perfettibilità dell'uomo e della civiltà, comporta però un sacrificio di quegli aspetti più cari ad un diverso e più recente filone di critica leopardiana, l'attenzione della quale si è

¹⁶ Cfr. i seguenti studi: G. Sergi, *Degenerazione e genio in Leopardi*, Torino 1898; M.L. Patrizi, *Saggio psico-antropologico su Giacomo Leopardi e la sua famiglia: con documenti inediti*, Torino 1896; Id., *Il paese di Recanati*, Recanati 1897; A. Zottoli, *Leopardi. Storia di un'anima*, Bari 1927.

¹⁷ Cfr. in particolare: G. Citanna, *Il romanticismo e la poesia italiana*, Bari 1935; F. Figurelli, *Leopardi poeta dell'idillio*, Bari 1941.

¹⁸ Cfr. in particolare: B. Croce, *Leopardi [1922], Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1964, pp. 100-116; Id., *Poesia antica e moderna*, Laterza, Bari 1922.

spostata piuttosto su temi di carattere prettamente filosofico e ontologico.

Tra tutti gli altri interessi della critica, non si può prescindere dal ritenere rilevante il modo in cui la vita attiva, intesa da Luporini e Binni - e da molti sostenitori e seguaci delle loro tesi¹⁹ - quasi esclusivamente²⁰ come eroismo e fonte di grandi azioni in ambito politico, possa essere letta sul piano dell'attenzione alla metafisica leopardiana, conseguentemente al rilievo che assume in questa prospettiva il tema del nulla. Questo diverso modo di approcciare il tema dell'attività nelle opere di Leopardi emerge una volta che dell'azione si sia sottolineata l'attenzione alla quotidianità, alla corporeità dell'esperienza, alla critica dello spiritualismo e alla definizione di alcune figure, esemplari per questi aspetti, sia all'interno della poetica leopardiana, sia all'interno dello *Zibaldone*.

Tratto peculiare della critica leopardiana degli ultimi anni è proprio l'attenzione nei confronti del concetto di nulla leopardiano, che individua in Giacomo Leopardi un precursore rispetto a delle correnti del pensiero nichilistico o negativo.²¹

¹⁹ Cfr. S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa 1969, seconda edizione integrata e corretta. Contiene in particolare i saggi *Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi*, pp. 133-182; *Il Leopardi e i filosofi antichi*, pp. 183-228; *Natura, dèi e fato nel Leopardi*, pp. 379-407.

²⁰ L'espressione "quasi esclusivamente" è dovuta alla presenza all'interno del testo di Luporini di alcuni passaggi interessati al modo in cui Leopardi considera il lavoro nella sua argomentazione tesa a dimostrare il carattere non reazionario della persona di Leopardi: cfr. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 93: «Leopardi amò e rispettò il lavoro umano materiale (forse come nessun altro poeta italiano) e ad esso fu attento allo stesso modo in cui fu attento al popolo: quel lavoro ha una parte nella sua poesia, come nella sua filosofia, anche se è una parte di sfondo, ma è sempre il lavoro dei campi e il lavoro dell'artigiano (figura cara al Leopardi), l'unico del resto che esisteva in Italia». L'intento dell'autore è quello di evidenziare la vicinanza di Leopardi alle classi popolari e la sua lontananza dalle classi della cosiddetta «alta borghesia», *Ivi*, p. 92. Non certo quello di mostrare da una diversa angolatura la questione della vita attiva in Leopardi.

²¹ Per una ricostruzione della letteratura critica principale sull'argomento del nulla si può utilizzare come riferimento il testo L. Sanò, *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Città aperta edizioni, Troina (En) 2005, in particolare cfr. p. 178, nota 44. Si vedano per la presente esposizione soprattutto i testi: A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994; S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995; M.A. Rigoni, *Saggi sul pensiero leopardiano*, prefazione di É.M. Cioran, Liguori, Napoli, 1986²; M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, prefazione di É.M. Cioran, Bompiani, Milano 1997; Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, a c. di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1989; M. Cacciari, *Magis amicus Leopardi*.

Alberto Caracciolo nel 1987 radunò i passaggi delle proprie opere all'interno di una raccolta "artigianale" intitolata significativamente *Leopardi e il nichilismo*.²² L'attenzione prestata da parte dello studioso all'interno delle diverse parti delle proprie opere nei confronti del nulla leopardiano nasce dichiaratamente da un'esperienza di vita²³ da lui stesso definita «analoga»²⁴ a quelle vissute da Leopardi e Heidegger nel corso delle loro esistenze.²⁵ Tale vicinanza comportò, per lo studioso Caracciolo, una volontà di interessamento nei confronti di quelle che lui stesso definisce le tre «*Leitworte*: morte- Dio- tempo».²⁶ In lui nacque così il rifiuto per la dimensione della critica che faceva di Leopardi e Heidegger un'espressione della crisi del pensiero borghese europeo in decadenza.²⁷

Caracciolo interpreta la questione della meditazione sul nulla in modo da non leggere tale riflessione svolta da Leopardi²⁸ come un motivo di evasione dall'impegno politico o di rifiuto pessimistico della vita. Egli si esprime contro la critica

Due saggi, Saletta dell'Uva, Caserta 2008; E. Severino, *Leopardi e la tradizione dell'occidente*, in *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, pp. 256-264; Id., *Il nulla e la poesia*, Rizzoli, Milano, 1990; Id., *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 2006; A. Folini, *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio, Venezia 1993; Id., *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, Marsilio, Venezia 1996; Id., *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia 2001; Id., *Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, Venezia 2008. Fonti utilizzate per comprendere il rapporto con Nietzsche: F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, Il Melangolo, Genova 1989; A. Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Le Lettere, Firenze 1994; M.A. Rigoni, *Nietzsche e Leopardi: alcuni rapporti e alcune considerazioni*, in Aa.Vv., *Nietzsche contemporaneo o inattuale?*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 103-107; A. Carrera, *Nietzsche e Leopardi. Per una critica della modernità*, in Giacomo Leopardi: *estetica e poesia*, Atti del Convegno Giacomo Leopardi: *aesthetics and poetry*, Loyola University, Chicago, 18-19 ottobre 1991, a c. di E. Speciale, Longo, Ravenna 1992; A.G. Sabatini, *Nietzsche e Leopardi*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di F. FERRUCCI, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 173-181; e per il tema specifico della temporalità in Nietzsche cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche: attimo immenso e con-sentire*, in «Nuova Corrente» XXVIII(1981), pp. 271-312.

²² A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo. Raccolta "artigianale"*, cit.

²³ Da Caracciolo stesso narrata in *La recezione italiana di Heidegger. Riflessioni per un contributo autobiografico*, in *Archivio di filosofia*, 57 [1989], pp. 112-113.

²⁴ *Ididem*.

²⁵ Si tratta di esperienze di malattia che comportarono, per coloro che le vissero, «un connesso, insistente, pensiero della morte», cfr. A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 19.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ivi*, pp. 20-21. Cfr. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 70.

²⁸ O da Heidegger, cfr. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 19.

letteraria leopardiana, colpevole di generare in lui una «impressione di esaurimento»,²⁹ perché incapace di «sentire la domanda estetica come domanda totale».³⁰ Nel caso della lettura di Croce³¹ nota una incapacità di comprendere la vera dimensione del vissuto leopardiano, da Croce stesso descritto come una «vita strozzata», come se Leopardi fosse stato un uomo da principio votato all'azione, ma ostacolato in ciò da una «forza bruta di carattere fisico e intrinseco».³² Vera natura di Leopardi, secondo Caracciolo, era quella della contemplazione, del senso vitale e poetico, che si spense interiormente in lui a causa dell'«aridità più quotidiana e insignificante».³³ Coerentemente con questa ricostruzione, Caracciolo sottolinea «la coscienza vivissima che Leopardi ebbe del carattere religioso infinito e catartico dell'esperienza poetica rispetto alla bassezza e alla quotidianità, la coscienza della necessità della poesia perché si abbia vita morale»,³⁴ dando il proprio consenso all'interpretazione metafisico-religiosa della poesia leopardiana fornita da Vossler,³⁵ per il quale «"il distacco del poeta dal cattolicesimo e il suo approdo alla metafisica del Nulla infinito" non rappresentano "lo spegnimento di ogni fede religiosa", ma "il passaggio ad una forma tutta personale di religione seppure di inconsapevole religione"».³⁶ L'«insopprimibile bisogno di trascendere il limite e il sensibile» si configura, secondo Caracciolo, come espressione di «un'esigenza religiosa anche se non si obiettivi in Dio».³⁷

La critica di Caracciolo alla lettura di Croce del pensiero e della vita di Leopardi può essere compresa soprattutto facendo riferimento alla questione del nulla. Il riconoscimento, da parte di Caracciolo stesso, di una certa rilevanza al pensiero

²⁹ A. Caracciolo, *La concezione della critica nel Russo*, in *Scritti di estetica*, Brescia 1949, p. 89-90.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ B. Croce, *Leopardi* [1922], in *Poesia e non poesia*, cit., pp. 100-116.

³² Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 10.

³³ *Id.*, *Scritti di estetica*, cit., p. 202.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ K. Vossler, *Leopardi* [1923], trad. di T. Gnoli, Ricciardi, Napoli 1925.

³⁶ Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 10. Il curatore del testo cita direttamente il testo di Caracciolo, *Scritti di estetica*, cit., p. 204-205.

³⁷ *Ivi*, p. 43.

di Leopardi è giustificato, oltre che dalla presenza della riflessione sul problema della strutturalità del male nel mondo, anche da quella sul *nihil* stesso, cui Caracciolo attribuisce la caratteristica della bipolarità. Caracciolo confronta il testo del *Cantico del Gallo Silvestre* di Leopardi con *Was ist Metaphysik?* di Heidegger: essi rivelano che, quando si guardi a fondo, ci si accorge che ad essere determinante nel nichilismo non è la perdita di senso (*Wertlosigkeit*) legata al *nihil* inteso «come niente oggettivo e oggettivante»,³⁸ ma «il *nihil* come *Nulla* religioso».³⁹ *Nihil* consiste perciò in un'espressione identica stante a significare due realtà «antagonistiche»: ⁴⁰ il *Nulla* come «spazio trascendentale di Dio, di quello che assicura il senso, come scaturigine della fede e delle varie possibili figure della fede» e il *niente* «come negazione del senso, dell'esser degno di essere, come morte».⁴¹ Il dualismo è tra il *Nulla* religioso, che nell'interrogare privo di risposta⁴² dà senso all'«arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale» del *Cantico*; e il *niente* oggettivante, inteso in senso onto-assiologico, configurantesi come «bruto e muto».⁴³

³⁸ *Ivi*, p. 73.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Una ulteriore dicotomia all'interno dell'aspetto inerente alla religione o religiosità consiste in quella che Caracciolo descrive come «l'opportunità di distinguere il momento del *religioso* da quello della *fede*. Il primo in e per sé considerato è il momento dell'*interrogare*; il secondo, il momento della *risposta*. E risposta significa, per usare l'espressione nietzscheana, *dire sì* o *dire no*, anzi poiché così il *sì* come il *no* possono assumere innumeri figure: *dire un sì* o *dire un no*. I testi cui ci siamo rifatti paradigmaticamente ci ricordano che, poiché la trascendentalità del *Nulla* necessariamente sempre vive in qualche immagine o in qualche pensiero, e, poiché tale immagine o pensiero sono figure, quanto meno ipotetiche, di risposte di fede, muoversi nella dimensione del "religioso" non si può senza già essere, positivamente o negativamente, coll'intera realtà e responsabilità del proprio esistere e coesistere, nella dimensione della fede», *ivi*, p. 112-113. Il capitolo dove tali passi sono riportati riproduce la conferenza tenuta all'Istituto di Scienze Religiose di Trento nel 1987 e pubblicata in *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poesia*, Tilgher, Genova 1990, pp. 55-64. Per la collocazione bibliografica originaria di tutti i capitoli della raccolta in questione cfr. le *Fonti*, in Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 127-129.

⁴³ *Ivi*, p. 74.

L'aspetto di trascendentalità caratterizzante lo spazio di Dio⁴⁴ nella riflessione sul nichilismo svolta da parte di Caracciolo trova particolare giustificazione innanzitutto per merito della teoria sull'opera di genio di Giacomo Leopardi, la quale rappresenta «al vivo la nullità delle cose».⁴⁵ Il rapporto tra la poesia e il male nel mondo è analizzato dallo stesso Caracciolo,⁴⁶ e riconosciuto come strumento con valore catartico, «incontro dello Spazio della Trascendenza e del mondo»⁴⁷ disvelante la dimensione della sofferenza.⁴⁸ In una nuova forma della discussione sulla fede come fondamento delle opere, tale dolore risulta evocato e placato,⁴⁹ attribuendo alle opere un valore solo se perseguite in coerenza con la dimensione della fede.⁵⁰ L'inevitabilità della validità delle «tavole di legge»⁵¹ come «principio o imperativo o apriori dell'eterno»⁵² per l'uomo contemporaneo è dimostrata dal fatto che «nessuna critica finora ha anche solo scalfito la realtà vera allusa dalle [...] parole» «assoluto, spirito, eternità».⁵³ La lotta della poesia contro il male nel mondo appartiene alla realtà della fede perché consiste

⁴⁴ *Ivi*, p. 56, 72.

⁴⁵ *Zib.* 259.

⁴⁶ *Ivi*, p. 85-88.

⁴⁷ *Ivi*, p. 88.

⁴⁸ *Ivi*, p. 47: «Perché il respiro dell'arte si realizzi, occorre che nell'ambito della realtà fatta vita si disveli e si faccia *dolore* qualche aspetto della negatività [...] Se questo disvelamento non c'è, non si realizza poesia». *Ivi*, p. 88: «Il Nulla religioso, di cui sono cifra gli "interminati spazi" e i "sovrumani silenzi", è qui la forza catartica. Quel che viene da questa non annullato, bensì piuttosto evocato ma insieme placato, è quanto di sofferenza si connette con le "morte stagioni"».

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ivi*, p. 61, 80: «l'assunzione dell'angoscia (che, come in Leopardi, si converte in una forma di "pace" e di "gioia") connessa con il *Nichts* appare qui come l'unico, autentico fondamento della possibilità di "agire". Per potersi impegnare nel mondo, occorre aver guardato in faccia la morte, ciò di cui essa è per l'uomo il simbolo più decisivo [...] occorre aver intravisto, nel mistero di questa negatività, una luce di senso non certo formulabile in proposizioni definite, ma pur reale. È nella ricerca di questa filtrazione ultima di senso, capace di redimere quel male ontologico che la "buona volontà" e l'impegno operoso dell'uomo non sono in grado di redimere, che verte tutta la più consapevole e profonda riflessione contemporanea. È, sotto forma nuova (e naturalmente non più confessionale, ma universale), il problema della fede come fondamento delle opere»; «la lotta contro questo male appartiene non alla sfera delle opere ma a quella della fede e consiste nell'intravedimento di senso, o di maggior senso, là dove pareva essere solo il niente o la miseria del senso».

⁵¹ *Ivi*, p. 113.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ivi*, p. 76.

nel trovare un senso, o un maggior senso, proprio dove questo appariva assente. E questo intravedere una luce di senso nella negatività assoluta è l'esito della lirica di Leopardi: l'assunzione dell'angoscia si converte in «pace» e «gioia», divenendo il fondamento della possibilità stessa di agire.

Caracciolo afferma, in sintesi, che nel pensiero di Leopardi la possibilità di «innumeri figure»⁵⁴ trascendenti, personali o impersonali,⁵⁵ indipendentemente dalla presenza di un Dio o meno, è espressa dalla bipolarità che il poeta di Recanati ha colto tra il *nihil* oggettivante di significato onto-assiologico e il *nihil* inteso nel senso del Nulla religioso, spazio della trascendenza che consente di intravedere un senso e di fondare l'«arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale» del *Cantico del Gallo Silvestre*.

L'adesione alla critica che di Leopardi fece K. Vossler⁵⁶ e l'attenzione per un aspetto per così dire "platonico mistico"⁵⁷ e "salvifico-soterico"⁵⁸ della concezione del Nulla in senso religioso - per continuare ad utilizzare l'espressione caraccioliana - è oggetto generale di critica da parte di un altro autore del XX secolo: Sergio Givone.⁵⁹

L'autore della *Storia del nulla* intraprende la sua lettura del pensiero di Leopardi a partire soprattutto dalla volontà di critica nei confronti degli sviluppi della lettura che del pensiero del poeta di Recanati dà un altro importante protagonista

⁵⁴ *Ivi*, p. 112.

⁵⁵ *Ivi*, p. 113.

⁵⁶ Vossler, *Leopardi* [1923], cit.

⁵⁷ Cfr. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 37: «È questa una delle antinomie caratteristiche dell'esperienza leopardiana: avvertire l'amore come illusa possibilità di trascendimento della poesia, e cercare, d'altro canto, l'amore solo come radice di un lirico sentimento cosmico. Di qui quel romantico platonismo che ha nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* la sua espressione emblematica e classica».

⁵⁸ Cfr. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 88 per comprendere come Caracciolo spieghi la dimensione salvifica della poesia in termini di catarsi; cfr. *ivi*, p. 80 per quanto riguarda la dimensione della salvezza delle opere in conseguenza dell'attribuzione di senso all'esistenza.

⁵⁹ Givone, *Storia del nulla*, Laterza, cit., pp. 135-154. Cfr. *ivi*, p. 147 ss.: «In questione è la doppia tradizione del neoplatonismo, quella mistica e quella estetica. Certo è alla tradizione mistica che si pensa, quando si parla della realtà che annullandosi lascia emergere l'unità trascendente del senso, non importa se l'Uno o il nulla».

della critica leopardiana degli ultimi anni: Emanuele Severino. La contrapposizione tra i due interpreti si gioca sulla possibilità di considerare la questione del nulla leopardiano come «negazione pura e semplice di qualsiasi ontologia», per Severino,⁶⁰ oppure come meontologia o metafisica del Nulla che preserva l'enigmaticità dell'essere che si converte nel nulla, per Givone.⁶¹

Le critiche rivolte a Severino da parte di Givone si possono riassumere in tre punti: innanzitutto il punto di vista sul nulla, impiantato sulla verità, verrebbe a dissiparsi se fosse fondata l'idea di una verità che è nulla, che è annientamento. Tale punto di vista o sguardo rende possibile il rapporto con la verità nonostante sembri negarla. Givone descrive questo sguardo definendolo come sguardo che accomuna poesia e filosofia all'interno del pensiero di Leopardi.⁶² Si tratta di un punto di vista capace di cogliere la verità in tutta la sua totalità di annientamento, ma che porta dentro di sé il nulla che la costituisce, non essendo esso stesso annientato nella dialettica tra verità ed illusione. Dunque la poesia diventa la «suprema ironia»⁶³ che giunge alla verità al di là della verità stessa, illudendo e mentendo. L'"al di là" in questione della verità non è la pura autotrasparenza del non essere di tutte le cose che sono,

⁶⁰ Questa la critica che Givone rivolge alla tesi di Severino. Cfr. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 136: «È evidente che nell'interpretazione di Severino non si tratta tanto di meontologia o di ontologia negativa, ma della negazione pura e semplice di qualsiasi ontologia». Per una conferma della lettura data da Givone alla tesi di Severino basti la seguente citazione tratta da Severino, *Leopardi e la tradizione dell'occidente*, in *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 256, 258, 261: «In Leopardi è reperibile il fondamento del distacco del nostro tempo dall'intera tradizione occidentale [...] si nega ogni verità che intenda valere al di sopra e indipendentemente dalla storia e dal divenire del mondo [...] la tradizione dell'occidente è una grande bestia ferita a morte. Le stanno attorno i cacciatori, i cani, i giullari. Credono tutti di averla uccisa, ma sono ben pochi i cacciatori che sono riusciti a farlo. Tra questi, e prima degli altri, Leopardi», «per la prima volta egli scopre la storia nascosta della tradizione occidentale», «è allora il rapporto col nulla l'autentica dimensione tragica dell'uomo occidentale».

⁶¹ Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 142: «Invece l'essere si converte in tutto e per tutto nel nulla [...] l'inoggettivabile enigmaticità dell'essere è preservata (lo è a prezzo della conversione dell'essere nel nulla, vale a dire della sua infondatezza). Questo non è nichilismo, ma pensiero enigmatico, pensiero abissale, ontologia del nulla».

⁶² Cfr. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 140.

⁶³ *Ivi*, p. 139.

ma è laddove «la verità è sempre altra da sé, figlia del divenire».⁶⁴

Il secondo aspetto della critica a Severino da parte di Givone intende esprimere una caratteristica propria del nulla stesso. Esso deve necessariamente stare metafisicamente al di là del processo temporale di dissolvimento proprio del cosiddetto divenire. Se così non fosse non avrebbe senso parlare di nulla come origine di tutte le cose - e Leopardi ne parla in un passo dello Zibaldone⁶⁵ in modo più radicale delle sue stesse fonti di ispirazione. Givone lascia intendere come per lui Leopardi stesso consideri il nulla non stante «al culmine o alla fine di una parabola di consumazione»,⁶⁶ bensì come ciò in cui l'essere è convertito fin dall'inizio. Questa viene presentata come uno dei migliori argomenti a favore della meontologia o ontologia del nulla. Ma questo riconoscimento della volontà di Leopardi di non negare il fondamento non è sufficiente per illustrare la posizione di Givone, originale anche nei confronti degli altri autori sopra citati (Caracciolo e Vossler).

La terza critica a Severino può dare ragione di tale originalità: riguarda il non annientamento delle cose da parte del nulla, ma il fatto che esse risultano dal nulla poste in evidenza in tutta la loro enigmaticità.⁶⁷ Secondo Givone il pensiero di Leopardi si rapporta alla verità del nulla in modo estetico: la verità è libertà, perché libera fornendo all'uomo un'«autentica esperienza di libertà»⁶⁸ attuando uno "sfondamento" di quello che può essere inteso come il presupposto che dovrebbe, secondo necessità, governare la realtà⁶⁹ - ossia il principio di ragione,

⁶⁴ *Ivi*, p. 139-140.

⁶⁵ *Zib.* 1341-42: «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 perché essa non possa non essere, o non essere in quel tal modo ec. [...] Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose, o non esiste, né mai fu, o se esiste o se esisté, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi né potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti le cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale».

⁶⁶ Cfr. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 142.

⁶⁷ *Ivi*, p. 137.

⁶⁸ *Ivi*, p. 144.

⁶⁹ *Ivi*, p. 148.

inteso come *ratio* che tutto spiega ma che «tutto annichilisce».⁷⁰ Per Givone in Leopardi la verità non si oppone all'illusione come nel nichilismo, ma ha luogo nell'illusione e nella menzogna. Si tratta di un platonismo eccentrico, di una meontologia, o ontologia del nulla, che privilegia la dimensione estetica del nulla. È ultranichilista nella sua volontà di superare il nichilismo all'interno del nichilismo stesso, fornendo una diversa visione dell'alternativa interna ad esso che contrappone mondo vero e mondo falso:⁷¹ la poesia e l'arte si presentano come «consolazione metafisica»,⁷² da condannare per il loro carattere illusionistico, e da salvare per lo stesso motivo della loro condanna.⁷³ Givone, dunque, in questo senso asserisce che la tradizione del neoplatonismo a cui far assurgere il pensiero di Leopardi non è quella mistica, ma quella estetica: «l'accento cade sull'essere che è lasciato essere piuttosto che sull'essere che è al di là dell'essere. Cade sull'incanto e sull'enigma di un puro e libero star lì, piuttosto che sulla certezza, sul possesso, sulla piena soddisfazione. Ed esige uno sguardo che non chiede perché, o se lo chiede, è per far risuonare l'inoggettivabile, il non afferrabile dalla risposta».⁷⁴ Il ruolo del nulla in merito a tale arcano enigmatico è quello di salvaguardare l'"essere come sono" proprio delle cose: «fragili, effimere, mortali» esse permangono proprio per questo nella loro dignità di «essere amate nella loro realtà sospesa tra una doppia negazione».⁷⁵

Secondo Givone nel pensiero di Leopardi la verità è la libertà propria dell'Uno o nulla, la possibilità di manifestare la sua potenza indifferentemente negli opposti, la libertà dell'essere principio. È l'«arcano che il principio di ragione non può mai sciogliere e perciò suscita orrore e meraviglia, spavento

⁷⁰ *Ivi*, p. 144, poco oltre.

⁷¹ *Ivi*, p. 138.

⁷² *Ivi*, p. 139.

⁷³ *Ivi*, p. 138.

⁷⁴ *Ivi*, p. 148.

⁷⁵ *Ivi*, p. 143. Givone cita a questo proposito i versi 74-75 di *Ad Angelo Mai*: «[...]a noi presso la culla/ Immoto siede, e su la tomba, il nulla».

e stupore, angoscia e incanto».⁷⁶ Ed il ruolo di conciliatrice della realtà con la verità spetta alla poesia.

L'*Infinito*⁷⁷ di Leopardi assume spesso, tra i canti, il ruolo di somma espressione poetica di quel concetto di infinito che in molteplici passi dello *Zibaldone*, e non solo, trova la sua corrispettiva espressione in prosa.⁷⁸ In questi testi non poetici Leopardi sostiene che l'infinito «è un parto della nostra immaginazione, della nostra piccolezza ad un tempo e della nostra superbia [...] è un'idea, un sogno, non una realtà, [...] pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla».⁷⁹ Perciò, anche se per definirlo l'autore fa riferimento alla limitatezza dell'individuo, alla sua immaginazione, l'infinito stesso appare di fatto avere un legame con il nulla, a prescindere dal singolo che lo concepisce, ma per propria fattezzezza, per così dire, ontologica.

Si rivela dunque interessante osservare come alcuni critici di Leopardi abbiano saputo cogliere il rapporto tra il nulla e l'infinito all'interno di questo componimento poetico che per eccellenza è dedicato al tema, e che come tale si dimostra essere una sorta di definitiva consacrazione della

⁷⁶ *Ivi*, p. 148.

⁷⁷ Cfr. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., pp. 120-121.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*, in cui nel commento al canto vengono indicati quelli che sono tradizionalmente considerati, per concomitanza cronologica con l'*Infinito*, i passi che appaiono posti alla genesi dell'idea di una prospettiva limitata rispetto all'infinito: *Ricordi d'infanzia e di adolescenza*, oltre alla pagina zibaldoniana 171 del 12-13 Luglio 1821 «alle volte l'anima desidererà ed effettivamente desidera una veduta ristretta e confinata in certi modi, come nelle situazioni romantiche. La cagione è la stessa, cioè il desiderio dell'infinito, perché allora in luogo della vista lavora l'immaginaz., e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe se la sua vista si estendesse da per tutto, perché il reale escluderebbe l'immaginario». Anche i passi dello *Zibaldone* indicati all'interno degli indici leopardiani alla voce «Infinito», completata dalla frase «Il mondo non è infinito: dall'esistenza del mondo non si può dedur quella di un Ente infinito», sono comunque significativi del valore ontologico (sarebbe meglio dire meontologico) dato da Leopardi all'infinito: si tratta di *Zib.* 4141.4, 4274.3, 4292.1, e soprattutto la pagina 4177, non presente nell'*Indice del mio Zibaldone di pensieri cominciato agli undici di Luglio del 1827 in Firenze* - cfr. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 972 - ma indicata a pagina 4141.4 da Leopardi stesso come continuazione del ragionamento.

⁷⁹ *Zib.* 4177-78.

concettualizzazione di questo legame. In particolare si vedano le opere di Massimo Cacciari dedicate a Leopardi e un saggio di Cesare Luporini intitolato *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi*,⁸⁰ scritto qualche decennio dopo rispetto al saggio *Leopardi progressivo*.⁸¹ In esso Luporini considera il tratto assiologico-emozionale del nichilismo leopardiano. Il fallimento della capacità immaginativa e della facoltà intellettuale⁸² nel cogliere il nulla si deve al fatto che la rivelazione di esso avviene in termini emozionali, attraverso la noia e il tedio, autonomamente rispetto alla ragione. Secondo Luporini, in Leopardi «la realizzazione di siffatta possibilità strutturale»⁸³ delle facoltà umane di immaginazione, intelletto - o ragione - e sentimento⁸⁴ affiora per la prima volta proprio in forma poetica in un canto come l'*Infinito*, che esprime attraverso la dolcezza finale del naufragare leopardiano in quel «mare», proprio quella sconfitta dell'intelletto e dell'immaginazione di fronte al coglimento del nulla. Se si conosce il nulla è solo grazie alla facoltà propria dell'uomo di sentire. Se il pensiero «annega» nell'infinito, per esso indominabile così come per l'immaginazione, così non fa il sentimento, che naufraga con dolcezza all'interno di esso. La dolcezza estatica non è espressione di misticismo, ma di un atto emotivo-assiologico. Di tale atto, sempre secondo Luporini, si impregna anche il nichilismo di Leopardi, che fa del disvalore emozionalmente percepito un'assiologia. Secondo Luporini il nichilismo di Leopardi deriva dal suo «sentirsi negato e cancellato dalle cose e

⁸⁰ Contenuto in Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., pp. 233-244.

⁸¹ Il saggio *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi* è stato scritto in occasione del convegno *Leopardi e il pensiero moderno*, tenutosi a Roma il 25 e 26 novembre 1988.

⁸² Luporini elenca nel saggio le tre facoltà umane di conoscenza: l'immaginazione che ha luogo esclusivamente nell'infanzia, l'intelletto che viene descritta come una disposizione discendente dalla prima per evoluzione, e il sentimento che si caratterizza per profondità e radicalità esistenziale che ne favoriscono l'autonomia di espressione. Cfr. Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 235.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

dal mondo».⁸⁵ In sostanza il nichilismo assiologico di Leopardi è, secondo Luporini, frutto del suo materialismo. Secondo le tesi di questo saggio sono venuti definitivamente meno, in questa fase del pensiero di Leopardi, il senso della vitalità, del valore della vita, a favore del sopravanzare del «senso della morte»⁸⁶ presente in molti passaggi dello *Zibaldone* e delle *Operette morali*. In quanto antagonista del vitalismo, il senso della morte, appunto, si presenta come «senso del nulla totale»,⁸⁷ «vanità, o nullità di valore, di ogni esistente in quanto esistente».⁸⁸ La conseguenza di questo è stata la smentita della «compattezza e coesione finalistica»⁸⁹ propria della precedente concezione leopardiana della natura. Questa prospettiva è, per Luporini, la prima delle due concezioni della natura di Leopardi, e si presenta come il nucleo della lettura data alla produzione del poeta di Recanati, all'interno del testo di Luporini *Leopardi progressivo*.⁹⁰ In realtà, qualora si voglia dare un respiro cronologico ai passi che vengono presi in considerazione da Luporini nel saggio dell'88, va sottolineato come *Zib.* 85 sia, come la numerazione stessa della pagina zibaldoniana indica chiaramente, un passo risalente proprio agli anni di stesura dell'*Infinito*, quindi certo non facente parte di quella fase in cui Luporini sostiene avvenire il solidificarsi della visione non più vitalistica della natura. Anche qualora si voglia confermare la suddivisione della concezione della natura

⁸⁵ *Ivi*, p. 239. Luporini prende come fonte di tale idea il passo dello *Zibaldone* in cui Leopardi sostiene «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», cfr. *Zib.* 85.

⁸⁶ *Ivi*, p. 240.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ivi*, p. 243.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Cfr. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 41: «il buono della natura, nell'uomo come negli animali, è innanzi tutto e soltanto, per il Leopardi, la vitalità», e p. 69-70: «ma l'energia vitale e la felicità vitale sono inizialmente, per il Leopardi, "natura".[...] Come abbiamo già accennato essa non è più soltanto per lui spontaneità e passione, come per Rousseau, ma vitalità, autonomo valore vitale. [...]I termini *vitale*, *vitalità* ricorrono spessissimo in Leopardi, e sono termini di uso e di gusto moderno, che danno l'impronta di originalità al suo concetto di "natura", nonostante l'intelaiatura illuministica che sta alla sua origine». Per la definitiva formulazione della lettura di una duplice teoria della natura nei testi di Leopardi si tengano presenti alcuni saggi di S. Solmi, *Le due «ideologie» di Leopardi*, e *Ancora su le due «ideologie» di Leopardi*, in *Studi e nuovi studi leopardiani*, Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1975, pp. 81-99.

leopardiana in diverse fasi di sviluppo, non si può affermare che questo passo faccia parte della fase di declino del vitalismo, ma se la percezione del senso del nulla è correttamente letta da Luporini come atto assiologico-emozionale, si deve cogliere in questo non tanto un'espressione anticipatrice della critica alla prima concezione della natura vitale, quanto un sintomo già piuttosto chiaro dell'importanza della meontologia di Leopardi, e si dimostrerà in che senso questa ontologia del nulla abbia influito sul suo modo di intendere il legame tra la vita attiva e il nulla.

I versi dell'*Infinito* presi in considerazione all'interno del saggio intitolato *Leopardi platonicus?*⁹¹ scritto da Massimo Cacciari sono quelli che illustrano il naufragio del poeta nel mare dell'immensità, e la dolcezza sentita di questo naufragare. L'attenzione di Cacciari è rivolta alla descrizione del particolare tipo di platonismo⁹² che all'interprete è dato di riconoscere nelle pagine leopardiane: secondo Cacciari, Leopardi si accosta alle idee platoniche con la volontà di tenere ben saldi quei presupposti del suo pensiero materialista che lo avevano condotto alla negazione radicale di «ogni teleologismo, di ogni provvidenzialismo, di ogni retorica esaltazione della "dignità dell'uomo"». ⁹³ Leopardi è portavoce di un platonismo «duro, [...], disincantato, affatto scevro da tutti quegli elementi dialettico-conciliativi che ne avevano pesantemente segnato la tradizione». ⁹⁴

⁹¹ M. Cacciari, *Leopardi platonicus?*, in *Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea*, I (1992), 1, sez. *Ermeneutiche leopardiane*, a cura di A. Folini, pp. 143-153. Il testo è stato edito nuovamente in un volume che raccoglie anche il testo M. Cacciari, *Solitudine ospitale*, alle pp. 61-103: M. Cacciari, *Magis amicus Leopardi*, cit. Quest'ultima è l'edizione a cui si farà qui riferimento. Per l'*Infinito* si leggano le pagine 53-60 dell'edizione indicata.

⁹² Cacciari, *Leopardi platonicus?*, in *Magis amicus Leopardi*, cit., in particolare le pp. 46-48.

⁹³ *Ivi*, p. 47.

⁹⁴ *Ivi*, p. 46. Cfr. anche *ivi*, pp. 26-35. Cacciari nelle pagine indicate riprende in modo esaustivo alcuni passaggi dello *Zibaldone* nei quali viene messo in evidenza il peculiare rapporto di Leopardi con la filosofia di Platone. Dalla lettura di quei passaggi se ne ottiene dapprima un'impressione di totale repulsa del platonismo (cfr. *Zib.* 1638, 2709), che Cacciari giudica come espressione di un'adesione da parte di Leopardi alla filosofia moderna che «distrugge la favola del sistema platonico delle idee [...] come "modelli eterni e necessari delle cose" [...]. E spacciate le idee di Platone, ogni innatismo crolla, "l'assoluto si

Anche nei versi del famoso naufragio dell'*Infinito*, secondo Cacciari, un tale platonismo, spogliato dalla tradizione dialettica, tornato alla radice del suo rapporto con l'assoluto, conduce alla possibile comprensione della risposta alla seguente domanda: «ciò che criticamente reagisce al senso immanentistico-materialistico dominante nel procedere della ragione, può essere semplicemente la dimensione del "giovanile error"?». ⁹⁵ Con l'introduzione del problema del «procedere della ragione» Cacciari desidera fare affiorare la leopardiana concezione delle idee platoniche, chiarendo cosa Leopardi intenda più profondamente indicare con l'espressione «caro immaginar». ⁹⁶ Leopardi, secondo Cacciari, oppone l'immaginazione dell'«età fiorita» alla ragione, sulla base di uno scontro che però appare molto meno duro del contrasto tra quest'ultima e il pensiero, soprattutto sul piano della riflessione leopardiana sulle idee. La delicata analisi di Cacciari si contrappone implicitamente all'analisi delle facoltà umane fatta da Luporini nel saggio sopra analizzato, facendo emergere una ragione che non è pensiero, che si manifesta come «ratio calcolante», ⁹⁷ pretendente esclusività e totalità ⁹⁸ di dominio sul sapere, insaziabile volto dell'idea del nichilismo. ⁹⁹ Ma fa soprattutto affiorare il carattere di un pensiero che naufraga dolcemente nel mare dei «sovrumani silenzi» e della «profondissima quiete», leopardiane espressioni del nulla: l'«incanto che pensa» ¹⁰⁰ di Leopardi, «più resistente al procedere del vero effettuale di tutti gli altri "incanti dell'età più

perde"» (cfr. Cacciari, *Leopardi platonicus?*, cit., pp. 26-27). Cacciari è attento a svelare, però, come per Leopardi il valore della filosofia di Platone resti insuperabile per il suo carattere di «grande illusione» (*ivi*, p. 29): se è errore essa è «divino errore» (*ibidem*), perché il sistema platonico conduce «all'ultimo fondo dell'astrazione» (cfr. *Zib.* 1713), e lo stesso Leopardi si sorprende di come «un antico sia potuto giungere» a questa profondità (cfr. *Zib.* 1067, 3245, 1713). (L'uso dei corsivi e delle virgolette è stato qui modificato rispetto al testo per esigenze di chiarezza).

⁹⁵ *Ivi*, p. 24-25.

⁹⁶ *Ivi*, p. 19.

⁹⁷ *Ivi*, p. 20.

⁹⁸ *Ivi*, p. 16.

⁹⁹ *Ivi*, p. 17-18.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 43: «proprio come il mythos platonico».

bella"»¹⁰¹ consente la salvezza rispetto alla pretesa insaziabile della ragione, che opera in modo tale che «discoprendo/ solo il nulla s'accresce».¹⁰² Perciò Cacciari risponde all'interrogazione su ciò che si oppone al senso immanentistico-materialistico della ragione: in Leopardi è il pensiero stesso ad essere soggetto antagonista in questa lotta. Il pensiero permette di osservare il mondo non riconoscendone l'intrinseca aporia costitutiva. In questo senso salva dal nichilismo della ragione che scoprendo accresce il nulla. Per Cacciari una volta distrutto l'oggetto del pensiero, ossia l'idea nel senso platonico, con tutto il suo carico di illusione, viene meno nell'uomo la capacità di stare, il momento dell'«en-ergheia»,¹⁰³ la possibilità di essere illusoriamente felice, perché l'individuo stesso è destinato all'insaziabile desiderio di sapere e scoprire.

Il problema dell'azione può dirsi collegato a questa lettura del platonismo di Leopardi? Solo se ci si sofferma per un ulteriore approfondimento sul tema del pensiero. Cacciari si occupa, tra gli altri, del problema dell'azione e del vivere occupato¹⁰⁴ in un altro saggio sul Leopardi: *Solitudine ospitale*. Il solitario leopardiano è «sempre insieme al ricordo, incapace di oblio».¹⁰⁵ Ma la sua solitudine, oltre ad ospitare il ricordo, è anche accogliente rispetto all'immaginazione: «continuo è il travaglio dell'immaginazione, che affligge il solitario».¹⁰⁶ Tutto ciò è un «tormento»¹⁰⁷ che è accompagnato anche dal pensare. La ragione della negatività del pensare, immaginare e ricordare del solitario sta tutta in questo: «nella solitudine raggiungiamo piena consapevolezza della nostra impossibilità di disperare»,¹⁰⁸ ossia si tratta di una solitudine priva di illusione, che immagina, ma tale immaginazione non permette l'oblio della

¹⁰¹ *Ibidem*. (L'uso delle virgolette è stato qui modificato rispetto al testo per esigenze di chiarezza).

¹⁰² Cfr. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 83, *Ad Angelo Mai*, vv. 99-100.

¹⁰³ Cacciari, *Leopardi platonicus?*, in *Magis amicus Leopardi*, cit., p. 36.

¹⁰⁴ Cfr. *Zib.* 4259-60.

¹⁰⁵ Cacciari, *Solitudine ospitale*, in *Magis amicus Leopardi*, cit., p. 68.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 68. Il riferimento è sempre alla pagina leopardiana dello *Zib.* 4259.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 70.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 72.

«miseria e vanità del tutto».¹⁰⁹ Secondo la lettura che Cacciari offre di Leopardi «l' "occupato", che dimentica l'immaginare, per il quale l'immaginare è *niente*, potrebbe disperare e far dunque tacere la cura della speranza».¹¹⁰ Perciò colui che da solitario è anche inoccupato sa di non poter disperare, mentre l'occupato può disperare, perché dimentica di immaginare.

Se l'occupazione viene letta in modo positivo rispetto alla possibilità di acquietare la speranza, l'accezione data all'immaginare è invece negativa in questo senso. Le idee di Leopardi sulla vita occupata non sono lette da Cacciari con riferimento alla possibilità che l'attività aumenti la speranza, ma l'esatto contrario: essa rende capaci di perdere la speranza, e quindi capaci di disperare. Ciò che al solitario, non occupato, non è dato, è invece tale disperazione.¹¹¹

Per concludere: secondo Cacciari, in Leopardi, ragione, pensiero e azione sono tre dimensioni che si contendono l'individuo, ognuna delle quali gioca un ruolo diverso nei confronti dell'illusione. Se il pensiero si presenta come salvezza dal nichilismo della ragione, l'azione è salvezza dalla solitudine del pensiero. Ma in entrambi i casi l'illusione si conserva nella forza di quel «caro immaginar» che non sembra celare soltanto le illusioni del fanciullo o la favola dell'antico, ma che si fa facoltà creatrice dell'*idea*, secondo il mito di un «platonismo nuovissimo e disperato».¹¹²

Si deve tenere presente, per il momento, un ultimo lavoro, l'unico forse esplicitamente dedicato al problema della vita attiva in Leopardi, che fu scritto nel 1988 da Antimo Negri: *Leopardi e i giorni del "lavoro usato"*.¹¹³ Nel saggio dell'88 Negri

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ *Ivi*, p. 73.

¹¹¹ *Ivi*, p. 75.

¹¹² *Ivi*, p. 59.

¹¹³ Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., pp. 77-100. Il testo si presenta come un saggio di tesi espresse all'interno del testo più importante scritto da Antimo Negri nel 1994 *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1994. Cfr. in particolare il capitolo intitolato: *Leopardi, Nietzsche e la storia*, alle pp. 69-96, in cui si affronta il problema della vita animale nel confronto tra Nietzsche e Leopardi, con un orizzonte critico che non smette mai di essere rivolto alla prospettiva

si occupa del tema del "lavoro usato", ponendo in evidenza non soltanto quasi tutti i frammenti delle opere di Leopardi in cui il tema della vita attiva e occupata in senso materiale viene trattato,¹¹⁴ ma lasciando aperto in finale di trattazione un aspetto che per la presente servirà da punto di partenza del ragionamento: gli «scritti in favore dell'attività»¹¹⁵ «hanno una motivazione che non è affatto quella che soggiace ad una valutazione del lavoro suggerita da preoccupazioni di ordine unicamente o prevalentemente politico, sociale ed economico».¹¹⁶ Il lavoro «usato» del v. 41 de' *Il Sabato del villaggio* (e di molti altri passi dell'opera di Leopardi di cui si avrà modo di parlare nel prosieguo della trattazione) è inteso da Leopardi, secondo Negri, in senso aneconomico e apolitico, perché va inteso nel significato di «occupazione esterna» e come aderente al tema della «distrazione».¹¹⁷ Leopardi, secondo Negri, scorge «un margine "civile" contro la noia intesa come "mancamento e voto"» e problematizza il lavoro «all'interno di una meditazione di respiro

del Nietzsche della *Seconda Inattuale*, ossia *Unzeitgemässe Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, II (1874). Per la presente trattazione si è fatto riferimento al volume: Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit.

¹¹⁴ I passi in questione, indicati da Negri nel saggio, e da lui utilizzati come spunto per argomentare, sono i seguenti: *Il sabato del villaggio*, vv. 34-36, vv. 40-42; *La quiete dopo la tempesta*, v. 10; *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 6-8, vv. 13-26, vv. 27-37; *Palinodia al marchese Gino Capponi*, vv. 43-50; *La sera del dì di festa*, vv. 26-7, vv. 28-38; *La Ginestra*, vv. 126-135, versi in cui vige una filosofia dualista dell'uomo contro la natura, altro problema riguardante il tema del lavoro (il contadino, il lavoro della terra ma anche la possibilità di dominio della natura da parte dell'uomo attraverso il lavoro); *Storia del genere umano*, nelle *Operette morali*; *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* nelle *Operette morali*; *Zib.* 130-131, 172-73, 248, 684, dove indica il passo di *Pluto o la ricchezza*, di Aristofane, atto IV, scena 3, *Zib.* 1172-74, 2627, 2680, 2685, 2702, 3848, 3938, 4043, 4187-88, 4259, 4273-74, 4282, 4368; *Pensieri XLVII-VIII*; *Pensieri LXVIII*.

¹¹⁵ Cfr. la voce «Inazione» nell'*Indice del mio Zibaldone di pensieri cominciato agli undici di Luglio del 1827 in Firenze*, in Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 971. Viene così definito da Leopardi un progetto che si affianca al più famoso *Manuale di filosofia pratica*. Le pagine lì indicate come trattanti l'*Inazione* sono 684.2 per il passo in greco tratto da *Pluto o la ricchezza*, di Aristofane, atto IV, scena 3, vv. 621-624 (cfr. «Giusto: Non vorresti, standotene in pace, vivere senza far nulla?/Sicofante: La vita della pecora, dici? Ma nella vita bisogna pure avere un'occupazione»), e alla voce successiva dell'*Inazione*, intesa come quella cosa a cui l'uomo non «si abitua mai» - nell'*Indice del mio Zibaldone di pensieri cominciato agli undici di Luglio del 1827 in Firenze* - cfr. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 973 - la pagina *Zib.* 1988.3.

¹¹⁶ Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 91.

¹¹⁷ *Zib.* 4259.

metafisico che investe l'uomo nel suo destino esistenziale» e come «mezzo più efficace non tanto per guadagnare una felicità di fatto irraggiungibile quanto piuttosto per godere della maggior felicità possibile o meglio, forse, della minore infelicità possibile». ¹¹⁸ Negri sostiene, in sintesi, che non ci si deve sentire esonerati dal considerare in senso critico «il senso più profondo dell' "invidia" che Leopardi nutre verso» ¹¹⁹ gli animali, ma anche verso quegli uomini che sono attivi o occupati. Per Negri «il "Leopardi progressivo" non è tutto Leopardi». ¹²⁰

E questa conclusione, che dal tema di questi oggetti di invidia leopardiani apre a ulteriori approfondimenti in termini metafisici, è quanto da ora in poi ci interesserà approfondire.

Paragrafo secondo:

IL NULLA NEL SUO SIGNIFICATO ETIMOLOGICO.

Il ruolo della metafisica del nulla e della meontologia è centrale per comprendere aspetti rilevanti circa il problema della vita attiva. Una trattazione avente come scopo l'illustrazione del tema della vita occupata concepito come una vera e propria "teoria dell'attività", deve considerare anche l'idea del nulla inteso come concetto. La formazione di questa idea nell'opera del poeta deve essere ricostruita facendo riferimento proprio alle genesi concettuali che pongono in essere una definizione del nulla in termini non relativi esclusivamente alle dinamiche del sentire nella totalità del pensiero dell'autore. A dimostrazione di questo va fatto presente che la ricerca sull'origine del concetto del nulla deve essere condotta tenendo conto non solo di aspetti relativi al sentire, sui quali sembra soffermarsi l'interpretazione di Luporini in merito alla pagina 85 dello

¹¹⁸ Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 92.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 94. L'invidia è espressa da Leopardi nei vv. 105-107 del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, «O greggia mia che posi, oh te beata, / che la miseria tua, credo, non sai! / Quanta invidia ti porto!»

¹²⁰ *Ibidem*.

Zibaldone.¹²¹ Risulta necessario chiarire la complessità del tema del nulla in chiave leopardiana, rendendo più esplicito quanto non si riferisce al sentimento del nulla in quanto atto emotivo-assiologico, ma ad aspetti di carattere ontologico e metafisico.

In una lettera del 24 maggio 1832 indirizzata a De Sinner,¹²² Leopardi sottolinea come «l'on a voulu considérer mes opinions philosophique comme le résultats des mes souffrances particulières, et que l'on s'obstine à attribuer à mes circonstances matérielles ce qu'on ne doit qu'à mon entendement».¹²³ La ricerca di una certa correttezza nella lettura dei suoi meriti intellettuali, compiuta dall'autore, permette di dare una giusta collocazione alle diverse interpretazioni che fanno appello al sentire di Leopardi anziché al suo «entendement». Il sentire stesso, quindi, non può essere limitato all'aspetto delle «souffrances particulières» o delle «circonstances matérielles», ma deve essere letto come avente a che fare con molteplici interessi di natura intellettuale, i quali si sono venuti a consolidare proprio attraverso una costante ricerca di formazione culturale da parte dell'autore.

¹²¹ Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 239.

¹²² Leopardi, *Epistolario 1832*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 1416 ss.

¹²³ Cfr. anche: «E sentendo poi negarmi, non qualche proposizione particolare, ma il tutto, e dire che la vita non è infelice, e che se a me pareva tale, doveva essere effetto d'infermità, o d'altra miseria mia particolare, da prima rimasi attonito, sbalordito, immobile come un sasso, e per più giorni credetti di trovarmi in un altro mondo; poi, tornato in me stesso, mi sdegnai un poco; poi risi ...» contenuta in Leopardi, *Dialogo di Tristano e un amico*, in *Operette morali*, in *Tutte le poesie*, cit., p. 602. Vedere anche la *Palinodia al marchese Gino Capponi*, in *Tutte le poesie*, cit., p. 191: «rise l'alta progenie, e me negletto/ disse, o mal venturoso, e di piaceri/ o incapace o inesperto, il proprio fato/ creder comune, e del mio mal consorte/ l'umana specie». Timpanaro, opponendosi alla visione della inettitudine fisica o psicologica di Leopardi sostiene: «l'esperienza della deformità e della malattia non rimase affatto nel Leopardi un motivo di lamento individuale, un fatto privato e meramente biografico, e nemmeno un puro tema di poesia intimistica, ma divenne un formidabile strumento conoscitivo», in S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa 1969², pp. 157-158. Le posizioni che, nella critica contemporanea al poeta o non tale, sostennero questa inettitudine furono le più varie, come sostiene C. Galimberti in G. Leopardi, *Operette morali*, a c. di C. Galimberti, Guida Editori, Napoli 1987, p. 422, n. 5: «questo genere di obiezioni è stato sostenuto dai punti di vista più vari, ma tutti sorretti da una concezione "positiva" della vita: dal Tommaseo, dalla scuola psico-antropologica del tardo Ottocento, persino dal De Sanctis (che parlò di un Leopardi "repulso") e dal Croce (che definì la sua una "vita strozzata")».

Il suo essere pensatore del nulla, perciò, può essere inteso come avente un «formidabile strumento conoscitivo» nella sensibilità coltivata attraverso il dolore,¹²⁴ ma deve anche essere specificatamente in grado di dare ragione di tutta la sua formazione culturale in termini, quindi, che prestino attenzione alla questione dell'intero sviluppo del concetto del nulla all'interno dell'opera del poeta recanatese.

Per avere una precisa determinazione del possibile inizio dell'attenzione alla questione del nulla da parte di Leopardi, si deve fare riferimento in particolare agli studi sulla lingua, sull'origine etimologica del termine *nihil*, e al contesto di analisi del linguaggio in senso non soltanto etimologico ma anche storico in cui questa riflessione su *nihil* ha avuto origine.

A confermare la complessità della figura di Giacomo Leopardi non si devono attendere i moltissimi approfondimenti di autori così recenti, ma si può fare riferimento a un giudizio, per così dire tripartito, espresso da un contemporaneo del poeta di Recanati: Pietro Giordani.¹²⁵ Nel proemio della pubblicazione delle opere filologiche di Giacomo Leopardi, che attesero a lungo prima di essere edite,¹²⁶ e che nell'edizione curata dal Giordani risultavano, suo malgrado, ancora incomplete, lo studioso pose come frase iniziale la seguente: «Giacomo Leopardi fu, come sapete, sommo poeta, sommo filosofo, sommo filologo».

¹²⁴ Si intenda lo spessore filosofico di tale dolore nei termini stabiliti, tra gli altri, da L. Sanò, *Le ragioni del nulla*, cit., pp. 179-217: «se si afferma che la filosofia è "dolorosa ma vera", da una parte c'è la filosofia vera e dall'altra il dolore, il sentire, il pathos per questo suo essere vera. [...] c'è il dolore per questa verità che si fa sentire nel suo essere sofferenza, è un dolore vero tanto quanto angosciante», *ivi*, p. 205. Per il rapporto tra conoscenza e dolore si legga in particolare il saggio di R. Bodei, *Conoscenza e dolore. Per una morfologia del tragico*, in «Il Centauro», n. 7, gennaio-aprile 1983, pp. 3-27.

¹²⁵ Cfr. P. Giordani, *Scritti editi e postumi*, a c. di A. Gussalli, Milano 1856-58 (in particolare, T. IV, pp. 118-31, 151-78, T. VI, p. 122 e ss.). Contemporaneo di Leopardi, grande esponente della cultura italiana, Giordani ebbe la fortuna di essere amico e sostenitore del nostro durante gli anni della formazione intellettuale, ma ne fu anche uno dei primi critici, e come tale è anche a lui che si deve la diffusione dell'opera del poeta di Recanati.

¹²⁶ Per la ricostruzione della lunga epopea di questi scritti si legga S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 1955, 1997³, edizione riveduta con *Addenda*, pp. 171-190, e il capitolo *ivi* compreso intitolato: *La rinunzia del Leopardi alla filologia e le vicende dei suoi manoscritti*.

Diversi furono, dopo Giordani, coloro che tentarono di comprendere il lavoro filologico di Leopardi. Ad oggi, trascorsi vari anni dalla sua pubblicazione, *La filologia di Giacomo Leopardi*¹²⁷ di Sebastiano Timpanaro risulta ancora un punto di riferimento. Timpanaro nel primo capitolo del testo in questione rinuncia alla possibilità di studiare la filologia leopardiana in funzione della sua poesia, e annuncia di volere, invece, occuparsene da un punto di vista esclusivamente filologico,¹²⁸ consideratane la capacità di produrre «risultati di grande valore in sede», per l'appunto, «strettamente filologica».¹²⁹ Ma in aggiunta, nello stesso testo, si persegue un obiettivo che l'autore stesso definisce come «necessità storiografica»: ¹³⁰ «rendersi conto del valore del Leopardi filologo meglio di quanto abbiano potuto fare i contemporanei o gli immediati successori».¹³¹

Non fu esclusivamente Timpanaro a dare spazio agli studi sulle lingue compiuti dal poeta. Oltre a quella filologica, e in un certo senso legata ad essa visto l'impegno di Leopardi nella conoscenza delle lingue antiche, ulteriore espressione della profondissima e vastissima produzione leopardiana sembra essere quella parte dei suoi scritti che indaga sullo sviluppo del linguaggio. Secondo Stefano Gensini¹³² questo aspetto va inteso in modo da non fare di Leopardi un «linguista professionale».¹³³

¹²⁷ Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, cit.

¹²⁸ *Ivi*, p. 3.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ivi*, p. 153.

¹³¹ *Ibidem*. Timpanaro tiene a sottolineare come i contributi filologici di Leopardi siano: «oggi [...] da considerarsi superati» ma «rappresentarono allora, quando egli li propose, un passo avanti nel restauro o nell'interpretazione di testi antichi; congetture alle quali erano già pervenuti filologi precedenti, ma che non erano note al Leopardi, furono da lui rifatte indipendentemente da quei predecessori, e il fatto che non glie ne spetti la "priorità" non ne diminuisce il merito; perfino correzioni di gravi errori di stampa delle edizioni che egli aveva tra mano rivelano il suo acume filologico».

¹³² S. Gensini è studioso di semiotica che si è occupato delle idee linguistiche del Leopardi, tra le opere del quale possono essere enumerate le seguenti: *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, Bologna 1984; Id., *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in AA.VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, a c. di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 182-198; Id., *Leopardi e la lingua italiana*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi. Atti dell'VIII Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 30 Settembre-5 Ottobre 1991)*, Olschki, Firenze 1994, pp. 45-73.

¹³³ Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, cit., p. 195.

Nonostante questo, Gensini ne considera il pensiero alla luce della posizione assunta dall'autore di Recanati relativamente al dibattito italiano sulla questione della lingua, attuatosi proprio in Italia a partire dal '600 in poi. E sulla base di questo riconosce la necessità di leggere anche le riflessioni compiute da Leopardi sulla lingua italiana - con attenzione per la questione dello sviluppo linguistico in generale - come espressione di un pensiero chiarificatore che intende «far convivere, senza sovrapporre, ragioni della storia e ragioni della scienza in una visione critica del linguaggio e delle lingue».¹³⁴

All'interno della vastissima raccolta di pensieri consistenti nello *Zibaldone* la filosofia viene ritenuta illuminante per la possibilità di studiare le etimologie. Essa rende la linguistica maggiormente capace di cogliere i rapporti tra le parole, i quali nel tempo hanno caratterizzato lo sviluppo di ogni lingua.¹³⁵ La connessione tra filosofia e studio della lingua, sulla base di quanto lo stesso Gensini afferma sulla teoria della lingua leopardiana, è sostenuta da Leopardi anche nella lettera al Giordani del 13 Luglio 1821:¹³⁶ lì viene affermato che «il problema della lingua [...] è problema filosofico».¹³⁷ È in termini filosofici, quindi, che il rapporto tra storia della lingua e storia della nazione concerne la questione della natura antropologica dell'uomo, il tema della vita sociale e il concetto

¹³⁴ *Ivi*, p. 196.

¹³⁵ *Zib.* 1205 in Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 279. Il testo spiega così: «...quello che bisogna cercare in riguardo alle lingue è l'ordine e la successione non delle idee assolutamente ma delle idee chiare che l'uomo ha concepite, giacché queste solo egli ha potuto e può significare [...] bisogna perdonare ai grammatici se finora non sono stati ideologi; bensì non bisogna che il filologo illuminato dalla filosofia, si lasci imporre dalla loro opinione in quelle cose che ripugnano all'analisi e alla scienza dell'umano intelletto. (22. Giugno 1821)». Leopardi descrive l'attività del filologo come diversa da quella del grammatico in virtù della presenza in essa di un tratto illuminato dalla filosofia. L'occasione dell'approfondimento è causata dalla volontà di criticare il modo in cui i grammatici fanno derivare i nomi dai verbi, e non viceversa (nel caso specifico «di *lex* da *legere*, e come *rex* da *regere*, laddove noi *regere* da *rex*, conforme porta la sana filosofia, e ideologia, e la considerazione del progresso naturale delle idee...»).

¹³⁶ Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 1217.

¹³⁷ S. Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, cit. p. 182.

di nazione. Secondo Gensini¹³⁸ Leopardi sta cercando la «lingua illustre» della nazione italiana.¹³⁹ Leopardi riconosceva nell'italiano cinquecentesco la lingua perfetta - o lingua illustre, appunto - che aveva saputo trarre dall'avanzamento delle scienze in Italia il proprio carattere di «lingua moderna»,¹⁴⁰ visto il «grande europeismo linguistico»¹⁴¹ che coinvolse la nazione italiana in quel secolo «di cultura».¹⁴² A causa del ritorno dell'Italia all'arretratezza scientifica e al provincialismo, tale realtà non si era più rappresentata. Questa lingua ideale era perciò rimasta ferma al Cinquecento, con la conseguente esigenza di aggiornare l'italiano contemporaneo al pensiero coevo. Leopardi percepisce questo scarto. La «lingua illustre» appena elogiata¹⁴³ risulta qualcosa di antiquato rispetto alla contemporaneità.¹⁴⁴ Nasce perciò il progetto di un'analisi linguistica che consenta di adeguare tale favella al moderno, senza che questo adattamento possa essere svolto sulla base di un appiattimento della lingua italiana ai canoni della geometrizzazione propria della razionalità europea moderna - ossia come accade nel caso del francese -, ma in modo che esso sia il frutto di una sintesi dotata di un'originalità che va riconosciuta, nello specifico, proprio come leopardiana: si tratta di riannodare la lingua della modernità «colla già antiquata lingua illustre della nazione, colla lingua che fu propria della nazionale letteratura prima che questa fusse totalmente interrotta».¹⁴⁵ Leopardi compie, sempre per Gensini, «un'analisi di rara perizia della storia della linguistica italiana» e su questo

¹³⁸ Cfr. Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, cit., p. 183.

¹³⁹ Ricerca che nasce dal confronto con le idee dello stesso Pietro Giordani, il quale riteneva che la tradizione letteraria italiana del Trecento fosse uno dei poli «necessari alla perfetta scrittura», cfr. Gensini, *Leopardi e la lingua italiana*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi. Atti dell'VIII Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 30 Settembre-5 Ottobre 1991)*, cit., p. 62.

¹⁴⁰ Cfr. Gensini, *Leopardi e la lingua italiana*, cit., p. 63.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Cfr. *Zib.* 1007, 1993.

¹⁴⁴ Per quanto sorta all'interno del dinamismo dei Comuni, in un contesto di libertà e indole popolare.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 3323.

presupposto fonda il suo stile poetico: «il cauto prelievo di parole d'uso comune e persino di forme dialettali (peraltro "autorizzate" da una lontana gestazione letteraria nell'italiano antico)» funziona «come mezzo di evocazione dell'effetto psicologico del "pellegrino"» a causa dell'«attrito» che tali parole «suscitano, nel lettore colto italiano, fra codice standardizzato della lirica e lingua comune, fra l'orizzonte d'attesa di un linguaggio e di uno stile "classici" e il richiamo, pur così sottile, alle situazioni quotidiane, alle ricordanze di ognuno». ¹⁴⁶

L'autore ritiene che il problema della lingua sia un problema filosofico, e ne trae la conclusione di uno stile che intende ricercare l'effetto del «pellegrino». Da ciò si ricava la necessità che possa esservi un legame tra il carattere filosofico proprio della questione della lingua e la dimensione quotidiana dell'individuo, la quale suscita «attrito» se viene a contatto con il linguaggio e il codice della lirica. Il tema della vita sociale, il problema del concetto di nazione, le analisi dello stato in cui la nazione italiana si colloca rispetto alla storia, non possono essere considerate il contenuto filosofico della ricerca sulla lingua svolta da Leopardi, e di cui Leopardi parla nella lettera al Giordani del 13 Luglio 1821. Questi risultano essere soltanto gli elementi, o i momenti, di un'analisi linguistica e di una polemica aventi come obiettivo la ricerca di una lingua e la pratica di uno stile che non possono essere definiti soltanto come poetici. In essi diviene pregnante proprio quella dimensione filosofica che si può comprendere qualora si analizzi a fondo la volontà leopardiana di suscitare l'effetto del «pellegrino» nei lettori delle sue poesie. È in questione, infatti, ciò che alla lingua è permesso di esprimere soltanto in termini evocativi, collocandosi su uno spazio immaginario che fa da sfondo agli sviluppi di essa, così come alla vita del singolo.

Questa ricerca sulle lingue condotta dall'autore sembra avere l'intento di apportare argomenti a favore della sua teoria

¹⁴⁶ Cfr. Gensini, *Leopardi e la lingua italiana*, cit., p. 70-71.

linguistica,¹⁴⁷ e di dimostrare come lo sviluppo della lingua abbia un forte legame con la vita quotidiana, e come esso, in sostanza, sia antropologicamente legato alla soddisfazione del bisogno umano di esprimere attraverso segni linguistici, aventi la loro origine nella diretta materialità, anche le idee più astratte.¹⁴⁸ Sia la ricostruzione dell'evoluzione storica delle lingue,¹⁴⁹ che quella

¹⁴⁷ Ulteriore volto delle ricerche leopardiane è lo studio delle etimologie. La considerazione approfondita delle lingue antiche porta Leopardi a soffermarsi sull'origine monosillabica e quasi esclusivamente sostantivata delle parole. A sostegno del compito del filologo, secondo Leopardi, dovrebbe operare un approccio archeologico nei confronti della lingua, attraverso il quale ci si porrebbe in modo analitico e per decomposizione simile a quella operata dal chimico nei confronti delle sostanze, reperendo all'interno dello sviluppo dell'uso delle parole quegli elementi più semplici possibili, che consentono la scoperta delle radici della lingua. Cfr. per questo *Zib.* 1275.

¹⁴⁸ Cfr. *Zib.* 1703: Leopardi porta l'esempio del verbo *costringere* che significa *sforzare*. Secondo l'autore la parola conserva l'origine etimologica dalla quale derivò, ossia da un'idea materiale metaforicamente traslata su un'azione astratta, quindi tale parola rientra all'interno della classe delle parole che suscitano idee legate alla loro realtà metaforica. A differenza di *filosofo* che, avendo un'origine straniera rispetto al latino, può essere parola annessa a delle ricordanze, legata a idee concomitanti aventi a che fare con l'assuefazione del singolo individuo perché inserita nel suo vissuto ma non può rientrare in quella classe di vocaboli che suscitano idee concomitanti per la loro storia all'interno della lingua, visto che per la parola *filosofo* non si può parlare di sviluppo della lingua in termini metaforici, essendo essa una parola estranea all'italiano. Per la relazione con la materialità si legga oltre, con riferimento in particolare a *ivi*, p. 1262. Si veda, oltre al già citato esempio del verbo *costringere*, l'esempio del verbo *aspettare* che Leopardi enuncia in *ivi*, p. 1106 e 1388. *Ad-spectare* è derivato dal verbo latino *spectare*, che significa *guardare*. Un verbo che descrive un'azione dei sensi diventa, attraverso il meccanismo più volte descritto da Leopardi, indicativo di un'azione che non cade propriamente sotto i sensi, quella di *aspettare*.

¹⁴⁹ Leopardi pronuncia in altra sede la sua idea in merito allo sviluppo che le parole assumono durante le diverse epoche della storia delle lingue. Cfr. *ivi*, p. 1134: «la storia delle lingue è poco meno [...] che la storia della mente umana»; cfr. inoltre *ivi*, p. 1263: «Lo studio dell'etimologie fatto coi lumi profondi dell'archeologia [...] e della filosofia [...] porta a credere che tutte o quasi tutte le lingue del mondo [...] siano derivate antichissimamente e nella caligine [...] da una sola, o da pochissime lingue assolutamente primitive ...». Partendo dall'esistenza di una singola lingua o di poche lingue primitive, l'espansione del genere umano attraverso il globo terrestre avrebbe diffuso le radici delle prime parole, scarsissime per numero e debolissime per specificità. Presto le «radici» delle parole si prestarono per fare da fondamento allo sviluppo di diversissime "favelle", le quali, a differenza degli elementi radicali, non potevano rivelarsi uniformi, visto il concorso dell'accidentalità e dell'arbitrio nel formarsi delle nuove lingue: cfr. *Ivi*, p. 1264-5. Diverse furono infatti le dinamiche dell'evoluzione seguite dalle parole e dai loro suoni nel processo del perfezionamento della loro specificità: per esempio il clima (cfr. *Ivi*, p. 3247-53), comportante un'influenza del caso e dell'accidentalità, oppure le convenzioni che di volta in volta un popolo assumeva tra le sue parti sociali per consentire l'applicazione del significato di una parola ad una cosa specifica piuttosto che ad un'altra, (*ivi*, p. 1267: «Chi non vede che *wolf*, voce che in inglese e in tedesco significa *lupo*, è la stessa che *volpes* o *vulpes*, che significa un altro quadrupede pur selvatico, e dannoso agli uomini?»), operazione che coinvolse, questa volta, la componente dell'arbitrio. (Questa analisi può essere concepita sulla base di quanto

delle loro dinamiche sociali,¹⁵⁰ quindi, fa emergere come la riflessione leopardiana sulla differenza tra *termine* e *parola* dia rilievo al ruolo delle idee concomitanti che vengono destate dalle parole - a differenza dei termini.¹⁵¹ Leopardi spiega come il pronunciare una parola possa suscitare in ogni individuo diverse idee, che possono essere le ricordanze che essa suscita oppure le metafore. Nel primo caso, cioè per quanto riguarda la rimembranza, si fa riferimento all'uso giornaliero e soprattutto al tessuto di riferimento a cui la parola appartiene per il semplice fatto di essere anch'essa oggetto di assuefazione e costitutiva dell'esperienza dell'individuo. Per questo, afferma Leopardi, l'individuo tende a percepire un'estraneità della parola rispetto alla propria vita, nel caso in cui tale parola venga tradotta attraverso un termine tecnico oppure qualora sia riportata con un termine straniero. Non vi sono rimedi per inserire un tecnicismo all'interno del vissuto linguistico individuale, essendo impossibile rendere questo vocabolo scientifico capace di evocare delle idee concomitanti alla stregua di quelle che sono interpellate da una parola utilizzata nella vita comune. La

Timpanaro afferma in *La filologia*, cit., pp. 162-163: «tra i segni di un interesse del Leopardi per problemi che trascendevano la filologia testuale è da ricordare il suo atteggiamento verso la linguistica indeuropea». Leopardi si dimostrava interessato a tali studi e dimostrava una apertura di idee molto più spiccata di altri filologi suoi contemporanei).

¹⁵⁰ Cfr. in particolare i passi riferiti al tema del «pellegrino» di cui sopra, ma anche il tema dell'analisi della rivoluzione francese, ossia cfr. *Ivi*, p. 160-61, 357-58, 870, 2334-35. Qui Leopardi, secondo Gensini, sostiene che il recupero delle passioni e delle illusioni procurò un atteggiamento poetico verso la storia, che tradì se stesso con la crescente razionalizzazione delle regole del vivere e le strutture della società (cfr. Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in AA.VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 188-89). Da tutto ciò è implicato «uno spazio dell'"immaginario" nel modo di stare in società, nel rapportarsi gli uni agli altri, nel costruire la politica e la scienza», *ibidem*.

¹⁵¹ Cfr. *Zib.* 109-11: «le voci scientifiche [...] perciò si chiamano termini perché determinano e definiscono la cosa da tutte le parti», «le parole [...] non presentano la sola idea dell'oggetto significato, ma quando più quando meno immagini accessorie». Stefano Gensini, in *Leopardi e la lingua italiana*, cit., p. 49, n. 13, sostiene che la distinzione tra *termini* e *parole* derivi da una lunga tradizione: cfr. la *Logique de Port-Royal*; G.W. Leibniz all'interno della prefazione *Antibarbarus Philosophicus, sive Philosophia Scholasticorum impugnata libris IV*, scritta per la sua riedizione del 1670 dell'opera più famosa di Mario Nizolio intitolata *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*, pubblicati nel 1553 a Parma; C. Beccaria, *Ricerche intorno alla natura dello stile*, 1770, a cui solitamente viene ascritta l'origine della riflessione leopardiana sulla differenza tra parole e termini a causa di un rimando di Leopardi stesso.

possibilità di arrivare ad apprezzare un vocabolo straniero sussiste solamente qualora esso divenga talmente "domestico"¹⁵² per l'individuo da permettere di riabilitare le idee concomitanti facenti capo ad esso, ridimensionate¹⁵³ nuovamente a misura dell'individuo stesso. Quindi Leopardi arriva a sostenere che gli uomini «credono di esser d'accordo, e non lo sono. ec.ec.ec.»,¹⁵⁴ dove questo eccetera ripetuto nasconde tutta la messa in discussione del «vero assoluto»¹⁵⁵ che scaturisce dal fatto che «la ragione dipende ed è interamente determinata e modificata dal modo in cui le cose si concepiscono». ¹⁵⁶ Sul vero assoluto si possono, per Leopardi, dire le stesse cose che si dicono sulle cose materiali, ossia che «le diverse viste vedono uno stesso oggetto in diversissime misure». ¹⁵⁷ Leopardi, dunque, si oppone alla modernizzazione della lingua in senso geometrico - come già detto egli si oppone infatti al modello francese -, e ciò lo si può comprendere dal giudizio che offre sui tecnicismi e sulla possibilità di questi di essere compresi all'interno dell'espressione del naturale evolversi della lingua sulla base di elementi aventi a che fare con la quotidianità. Leopardi esprime la difficoltà che la lingua ha di rendere l'assoluto attraverso le parole: essa per propria costituzione impedisce l'universalità dei concetti. Per assumere il carattere universale un concetto deve essere il frutto di una convenzione semantica, non solo all'interno di una lingua, ma anche tra più idiomi. Lo stesso Gensini sottolinea come lo sviluppo della lingua vada inteso come «una lenta genesi dei significati dal bisogno, dalla opacità del processo di adattamento degli uomini all'ambiente e al vivere in società». ¹⁵⁸ Nel secondo caso, ossia in quello delle metafore

¹⁵² Cfr. *Zib.* 1702: «una cosa espressa con un vocabolo tecnico non ha alcuna *domestichezza* con noi» (corsivo mio).

¹⁵³ L'utilizzo del termine "ridimensionare" è giustificato dalla seguente affermazione dello stesso autore: «le diverse viste vedono uno stesso oggetto in diversissime misure», da *Zib.* 1707.

¹⁵⁴ *Ibidem.*

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ibidem.*

¹⁵⁸ Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in AA.VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 191.

suscitate dalle parole, Leopardi, infatti, descrive la lingua primitiva come «costretta a significar cento cose con un segno solo», l'elemento metaforico è centrale nell'attribuzione del significato alle parole, ma, considerato quanto esposto alle pagine 1701-06 dello *Zibaldone* e la teoria dei termini e delle parole, non può essere inteso, come una esclusiva proprietà della lingua primitiva,¹⁵⁹ destinata a cedere il proprio ambito a quello dell'analisi. Permane nella lingua moderna un fondo metaforico, allocato proprio nel meccanismo di specificazione linguistica, indiscutibilmente legata alla necessità di esprimersi in chiave astratta pur sempre partendo dal materiale e dal sensibile. L'operazione di resa delle parole in senso immateriale, partendo pur sempre dalla materia, va intesa proprio come *metaforica*. Lo stesso Gensini sottolinea che «la metafora [...] non opera come un mero ornamento di un linguaggio già formato». Essa, «luogo linguistico dell'immaginazione è *condizione* del discorso, è il modo in cui necessariamente l'esigenza conoscitiva prende corpo».¹⁶⁰ In questo senso, dunque, la lingua opera tramite le metafore: nella direzione di una produzione di varietà di significati che non è sinonimo di universalità, ma di «indefinitamente ampia differenziazione».¹⁶¹ La metafora viene ad esprimere la dimensione creativa e sintetica della mente umana. In questa formulazione dell'importanza dell'operazione metaforica, Stefano Gensini¹⁶² spiega come si possa parlare di un legame, di Leopardi, con la «gnoseologia d'impianto empiristico-sensistico». La vicinanza di Leopardi a tali teorie va intesa in senso consapevolmente critico. In esse l'immaginazione è necessaria alla conoscenza ma deve sottostare a vincoli di ordine intellettuale. Memoria, immaginazione e intelletto operano sul materiale fornito dai sensi, e in questo l'immaginazione compie la riproduzione delle sensazioni immagazzinate dal cervello, rende disponibili le

¹⁵⁹ Lo descrive così S. Biancu in *La poesia e le cose. Su Leopardi*, Mimesis, Milano 2006, pp. 95-96.

¹⁶⁰ cfr. Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in AA.VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 191.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 192.

¹⁶² *Ivi*, p. 186.

idee che ne dipendono, e inoltre combina le idee produttivamente e le porge all'intelletto che vi proietterà sopra degli schemi gerarchici razionali che permettono un'analisi veritiera della realtà. Perciò l'immaginazione, priva di elementi razionali, combinerebbe dati eterogenei, e perderebbe l'utilità della propria funzione per la conoscenza. Queste teorie formulano anche il ruolo del segno linguistico, definendolo «supporto fisico all'idea». Le lingue, quindi, dovrebbero permettere, in quanto formate da segni linguistici, di riconoscere l'«ordre naturel» della conoscenza umana. Anche per Leopardi, come si è detto, la genesi dei significati delle parole trae origine dal bisogno.¹⁶³ Ma se per gli autori di riferimento della linguistica di tipo empiristico-sensistico la formazione dei concetti più astratti è condizionata dal segno linguistico, caratterizzato dalla materialità, al punto tale che «la materialità del segno [...] faceva sì che il processo di simbolizzazione coincidesse col processo stesso di definizione dell'idea»,¹⁶⁴ in Leopardi la teoria del segno, e ancor prima quella delle facoltà della mente umana, sono lette sulla base della teoria del piacere. Dopo aver sostenuto che l'immaginazione è la base della ricerca del piacere,¹⁶⁵ nel prosieguo dello *Zibaldone* traccia un percorso di definizione dell'immaginazione che consente di giungere alla specificazione del tema della metafora: compie una rivoluzione nel modo di intendere il ruolo per la formazione della lingua del «caro immaginar», e tale rivoluzione ne sottolinea il suo stare alla base della conoscenza come facoltà dotata di capacità sintetica, accanto all'intelletto.¹⁶⁶ Dunque se Leopardi non intende più come separate le diverse facoltà della mente umana in un passo dello *Zibaldone*

¹⁶³ cfr. *Ivi*, p. 191.

¹⁶⁴ cfr. *Ivi*, p. 190.

¹⁶⁵ Cfr. *Zib.* 170: l'immaginazione è origine del vago e indefinito, che se preservati dal sapere e dalla cognizione sono per l'uomo fonte di piacere.

¹⁶⁶ Cfr. *Ivi*, p. 1650-51: «Quanto l'immaginazione contribuisca alla filosofia [...] osserviamo. Proprietà del vero poeta è la facoltà e la vena alle similitudini. [...] L'animo in entusiasmo, nel caldo della passione qualunque ec. ec. scopre vivissime somiglianze fra le cose. Un vigore anche passeggero del corpo, che influisca sullo spirito, gli fa vedere dei rapporti fra cose disparatissime, trovare dei paragoni, delle similitudini astrusissime e ingegnossissime [...]. Or questo è tutto il filosofo: facoltà di scoprire e conoscere i rapporti, di legare insieme i particolari, e di generalizzare».

che risale al 20 novembre 1821,¹⁶⁷ in cui asserisce che «l'immaginazione per tanto è la sorgente della ragione, come del sentimento, delle passioni, della poesia [...] immaginazione e intelletto è tutt'uno»,¹⁶⁸ anche la teoria del segno linguistico ne risente: la parola è supporto per fissare l'idea astratta, e questo può accadere solo tramite l'uso necessario dello strumento della metafora.¹⁶⁹ L'immaginazione è cellula generativa del conoscere, che rende possibile la ricerca di analogie e rapporti,¹⁷⁰ e tale ricerca è il «cuore stesso dell'esprimersi umano». ¹⁷¹ La metafora, quindi, «chiave della istituzione di "analogie"»,¹⁷² è «il modo in cui l'esigenza conoscitiva prende corpo»,¹⁷³ e sta alla base del discorso, perché è madre delle parole. A partire dall'uso della metafora si possono intendere non solo le ricerche compiute da Leopardi in ambito linguistico, e il percorso che queste ricerche hanno seguito durante il loro sviluppo, ma soprattutto il rapporto autentico tra idealità e materialità¹⁷⁴ che si esprime nel linguaggio.

È a partire dalla ricordanza che si può ottenere un'idea del ruolo rilevante conferito dal nostro alla relazione che la storia della lingua deve avere avuto con l'individualità. Tale rapporto tra individuo, ricordo e lingua può avere influenzato le teorie linguistiche leopardiane nell'ambito del loro rifiuto della modernizzazione della lingua e dell'universalizzazione dei concetti. La sfera della rimembranza e dell'individualità è a questo punto centrale per l'ottenimento di una teoria linguistica, oltre ad essere influente per l'elaborazione del tema dello stile

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 2133-34.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in AA.VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 190, che cita a sua volta Zib. 1289-90.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ivi*, p. 191.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Cfr. Zib. 1650-51: l'immaginazione contribuisce alla filosofia nella misura in cui crea analogie e scopre rapporti insoliti tra «cose disparatissime [...] come l'ideale col più puro materiale, d'incorporare vivissimamente il pensiero più astratto, di ridur tutto ad immagine, e crearne delle più nuove e vive che si possa credere».

del «pellegrino». L'analisi sull'individuo, quindi, per Leopardi, appare come un punto di partenza piuttosto frequente nelle sue ricerche sulla lingua. E questo depone a favore della tesi di Timpanaro che legge nel "sentire il dolore" di Leopardi un «formidabile strumento conoscitivo».

Si deve tenere conto che il sentimento della nullità, inteso come dolore, trova una formulazione e una struttura concettuale proprio a partire dalla riflessione sul tema del nulla. La vera e propria discussione su tale tema inteso come concetto emerge quando Leopardi si occupa della questione del termine «*silva*» e della sua origine. A conferma della efficacia delle riflessioni sull'analisi del linguaggio condotte da Leopardi, è esemplare l'applicazione del proprio metodo di analisi della lingua a questa parola. Essa ha radice latina, cioè non ha origine da nessun'altra parola latina conosciuta:¹⁷⁵ è parola che può suscitare idee concomitanti perché connessa al vissuto, e oggetto di assuefazione nella vita del singolo, ma non frutto di metafora, ossia non un frutto di quella storia che caratterizza la formazione di ogni parola all'interno di una lingua in espansione, considerata la sua radicalità all'interno del latino.

La «sua vecchia e forse prima forma»¹⁷⁶ era, su consenso di tutti gli etimologi, ☺❖◆●⚡. Leopardi si sofferma sulla modificazione subita dalla radice della parola all'interno delle riflessioni sviluppate soprattutto tra il 2 e il 5 Luglio 1821.¹⁷⁷ Ed è facendo riferimento ad un passaggio dello *Zibaldone* alla pagina 2152 del suo autografo che spiega come si possa traslitterare la parola in alfabeto latino, ossia tenendo conto del tormentato rapporto delle vocali *i* e *u* nelle traduzioni della greca ◆.¹⁷⁸ La trascrizione risulterebbe corretta sia nella forma *hilh* che nella forma *hulh*. L'apice della riflessione su *Silva*-☺❖◆●⚡ si ottiene tra le pagine 1281 e 1283 dello *Zibaldone*,

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 1276.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 1276-81.

¹⁷⁸ Cfr. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, cit., p. 193. Timpanaro intitola questa appendice: "Il Leopardi e la pronuncia del greco".

quando vengono elencate le variazioni nel suo significato: « ☺❖◆●☼ non significa solamente *selva*, ma anche *materia*, *materiale* sostantivo ec. [...] ☺❖◆●☼ significa anche particolarmente *legna* o *legname*, o *legno* in genere. Così pure *silva* ...». ¹⁷⁹

Conclusasi tale riflessione con l'auspicio che dalle ricerche sulle lingue orientali possa risultare maggiormente chiaro il rapporto intercorrente tra i due significati predominanti della parola ☺❖◆●☼, ossia tra *legno* e *materia*, Leopardi si chiede in quale rapporto cronologico si collochi l'emergere dell'uno o dell'altro significato.

Al termine di questa disamina l'autore indica, con un'aggiunta, la pagina all'interno della quale è possibile trovare una riflessione consecutiva rispetto a quella appena conclusa. La pagina annunciata inizia in questo modo:

«Io sospetto di aver trovato effettivamente questa radice *hil* nell'antichissimo latino. Osservate. *Nihilum*, è quasi *ne hilum* ...» ¹⁸⁰.

L'importanza di questa riflessione e di ciò che ne seguirà è data dal fatto che *nihil* è l'unica voce indirettamente riguardante il lemma *nulla* all'interno dell'*Indice del mio Zibaldone di pensieri cominciato agli undici di Luglio del 1827 in Firenze*, ¹⁸¹ redatto dall'autore stesso al fine di rendere maggiormente intelligibile la sua vastissima raccolta di pensieri, che all'epoca era ancora lontana dall'essere terminata. In *Zib.* 1282-83 Leopardi indica la pagina scritta il 30 di dicembre del 1821, ossia sei mesi dopo le pagine concernenti l'esame del termine ☺❖◆●☼. In *Zib.* 2306 sta per introdurre l'analisi dell'origine etimologica della parola *nulla* a partire dalla

¹⁷⁹ *Zib.* 1282-83.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 2306.

¹⁸¹ G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 974.

sensazione di avere compiuto una scoperta filologica utilizzando il metodo da lui altrove enunciato.¹⁸²


Tra gli elementi di questa operazione di analisi della primitività degli "anelli" e delle "gemme" del linguaggio,¹⁸³ Leopardi riconosce sicuramente la priorità ai temi seguenti: la caratteristica monosillabica delle radici, la trasmissione delle stesse da una lingua all'altra, e la molteplicità di significati che la radice assume quando è primitiva. L'argomentazione contenuta alle pagine 2306-12 dello Zibaldone dimostra proprio la volontà di applicare questo schema di analisi della lingua al termine *nihil*. Leopardi sostiene che lo studio, attraverso la lettura dei classici, dell'uso della parola *nihil* (l'autore porta l'esempio di Lucrezio, che rompe la parola in *neque hilo* anziché *nihiloque*) conduce a ricavare l'origine di *nihil* da *hilh* o *hulh*, e quindi comporta l'elaborazione di un elenco di perorazioni della propria tesi in conformità ai criteri del suo metodo di analisi delle lingue antiche. Dopo i riferimenti consueti ricavati dal Forcellini e del suo *Lexicon Totius Latinitatis*, Leopardi prosegue nel voler dimostrare che *nihil* deriva da *hilh-hulh*, e per fare questo opera attraverso l'analisi delle componenti della parola. Dimostra che il «ne» ha la funzione della particella negativa, come il *nec* latino, che è per funzione analogo all'*Der* privativo greco.¹⁸⁴ Leopardi dunque inizia un'analisi etimologica del termine *nihil* a partire dalla citazione del caso specifico ■ Ξ ■, indicato come «particella parimente privativa nell'antichissimo greco».¹⁸⁵ Considerata la scomparsa della *n* come radicale della negativa nella lingua greca (o◆*er*, o◆*er&*, O Ξ ■, *Der*), e per converso la

¹⁸² Deve ritenersi di particolare interesse la sua intenzione, espressa in una lettera al Giordani il 13 Luglio 1821, proprio nello stesso periodo della stesura dell'analisi della parola *silva*: Leopardi esprime il desiderio di avere un particolare oggetto per la sua produzione scritta, e lì annuncia che la sua «scrittura sarà delle lingue», cfr. in Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 1217.

¹⁸³ Cfr. *Zib.* 2584: «nelle parole si chiudono e quasi si legano le idee, come negli anelli le gemme».

¹⁸⁴ Anche per gli altri studiosi delle lingue e letterature antiche che vengono citati dal Leopardi nel testo in questione questo si verifica, e Leopardi cita Scapola, autore del *Lexicon Greco-Latinum*, e Meursio (Van Meurs Jan), erudito olandese.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 2307.

conservazione di essa nel latino e nell'italiano («*non, ne, nec, neque, [...] nihil, nil, nemo, nullus, [...]*»¹⁸⁶ ecc.), non è casuale il riconoscimento del  del greco arcaico illustrato sopra, perché esso rientra nella volontà di dimostrarne da un lato la natura monosillabica e dall'altro il passaggio da una lingua all'altra con la conservazione solo in una delle due. Questo comporta che Leopardi, nella parte che concerne la negazione *ne* del composto *nihil*, abbia riscontrato per quanto riguarda il «*ne*» così come altrove aveva fatto per *hil*, la caratteristica di primitività e arcaicità linguistica, e in conseguenza di questo possa sviluppare l'oggetto vero e proprio del suo ragionamento: derivare dalla trattazione una sufficiente dimostrazione che «*nihil* pertanto è *ne hilum*».¹⁸⁷ Su questo lungo ragionamento appare chiaro che *nihil* viene analizzato in termini filologici ed etimologici. Da questa analisi si evince che per l'autore il *nulla* non è solo oggetto del sentire, ma anche e soprattutto argomento di dibattito nell'ambito della storia della lingua. In quanto tale il *nulla*, per Leopardi, è un vero e proprio concetto, e come tale ha subito un'evoluzione di tipo etimologico.

Leopardi dunque prosegue sostenendo che *l'hilum* in questione potrebbe significare *materia* o *cosa esistente*, e dice più sotto nel testo:

«Eccoci dunque con questo *hil* nudo e manifesto nelle mani, e se attenderete alle cose dette di sopra, e se avrete niente di spirito filosofico, vedrete quanto sia naturale e probabile che siccome *ne homo* cioè *nemo*, vuol dire nessuna persona, così *ne hil*, cioè *nihil* volesse dire primitivamente *nessuna materia*, cioè *nessuna cosa* [...] ovvero *non materia* e *non cosa*,

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 2308.

cioè, insomma, e formalmente ed espressamente, *nulla*». ¹⁸⁸

Si deduce da questo ragionamento che tra i molteplici significati di *silva*- ☺❖◆●☹ il primo in termini cronologici e di importanza fosse appunto quello di materia. ¹⁸⁹

Tra le diverse parti della sua argomentazione Leopardi si sofferma per ben due volte su un tema che all'interno di queste pagine resta comunque ancora solo accennato. Partendo dal particolare significato di *cosa esistente* dato a ☺❖◆●☹, Leopardi assimila questo significato con quello di *materia*: la «*cosa esistente* [...] per li primitivi uomini non poteva essere immaginata se non dentro la materia». ¹⁹⁰ Poche righe sotto enuncia l'estensione del pensiero ¹⁹¹ e descrive la «necessaria e somma materialità di tutte le primitive lingue, e di tutte le primitive idee umane, anzi non pur delle primitive ma di tutte le idee madri ed elementari»: ¹⁹² insomma la materialità delle radici delle parole (cfr. *primitive lingue*) è la materialità delle idee che si vogliono esprimere con tali parole (cfr. *primitive idee umane, madri ed elementari*).

Con questo interesse verso la materialità Leopardi intende soltanto ribadire quanto già espresso il 2 Luglio 1821 poche righe prima di cominciare la stesura delle pagine in cui affrontava l'esame della radice latina *silva*. ¹⁹³ Ossia: è impossibile il formarsi di qualsiasi idea al di là della materia. ¹⁹⁴ In questa pagina dello *Zibaldone* il nome dell'anima e dello spirito è descritto come materiale, lo stesso concepimento degli affetti del nostro animo avviene sotto forme e somiglianze materiali, e la possibilità di farli comprendere agli altri può attuarsi soltanto

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 2310-11.

¹⁸⁹ Da questo si comprende la ragione effettiva del legame tra le pagine sull'argomento scritte a luglio e quelle scritte a dicembre del 1821: dimostrare che ☺❖◆●☹ ha come senso originario quello di *materia*.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 2309.

¹⁹¹ Cfr. *ibidem*, dove Leopardi scrive esplicitamente «ed estendi questo pensiero».

¹⁹² *Ivi*, p. 2311.

¹⁹³ *Ivi*, p. 1276-81.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 1262.

tramite «traslati»¹⁹⁵ presi dalla materia. Ma se è vero che non si prescinde dalla materia nel concepire una parola o un'idea, addirittura se riferita a quanto di più astratto possa essere pensato o detto, come l'anima, ancor più vera e costante è l'operazione che sta alla base di questo concepimento: la nascita di un segno linguistico come *nihil* avviene tramite l'analogia, che indica ciò che *non è cosa esistente* attraverso il lemma *nulla*, che è quindi *ne hilum*. Questo avviene tramite l'immaginazione che utilizza a sua volta lo strumento, già analizzato, della metafora. E Leopardi indica tra parentesi lo sviluppo linguistico con tale frase: «sebbene alle volte abbiamo perduto col tempo il significato proprio e primitivo per ritenere il metaforico».¹⁹⁶

Il 26 Luglio dello stesso anno Leopardi approfondisce il tema in questo modo: le stesse idee astratte in generale sono operazioni dello spirito umano, il quale, per ottenere la chiarezza nelle idee da esso formulate, ha dovuto sempre e comunque riferire qualsiasi idea «di una cosa non affatto sensibile»¹⁹⁷ alle cose sensibili. E tale processo descritto da Leopardi sottentra perfettamente alla sua analisi dello sviluppo del linguaggio, visto che si tratta di un processo metaforico, ossia l'uomo per pensare le cose astratte deve pensare comunque a quelle materiali e *incorporare*¹⁹⁸ l'idea astratta «ravvicinandola, paragonandola, rassomigliandola alle sensibili»,¹⁹⁹ operazione che è in tutto e per tutto analoga a quella riferibile alle lingue e al loro processo di specificazione e sviluppo dei significati nella società degli uomini, che Leopardi ritiene avere un valore, appunto, *metaforico*.

È impossibile esprimere ciò che non cade sotto i sensi senza partire ancora una volta da ciò che invece cade sotto i

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 1388. Si veda, oltre al già citato esempio del verbo *costringere*, l'esempio del verbo *aspettare* che Leopardi enuncia in *ivi*, p. 1106 e 1388. *Ad-spectare* è derivato dal verbo latino *spectare*, che significa *guardare*. Un verbo che descrive un'azione dei sensi diventa, attraverso il meccanismo più volte descritto da Leopardi, indicativo di un'azione che non cade propriamente sotto i sensi, quella di *aspettare*.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

sensi, e a partire da questa sorgente è impossibile non operare in termini metaforici, generando, oltre che parole, anche sensi - semantici - «ogni volta nuovi e diversi»: ²⁰⁰ le idee.

Leopardi si interroga sul motivo per il quale la materia può sentire e dolersi per la sua propria nullità nel modo seguente: «come potrà essere che la materia senta e si dolga e si disperi della sua propria nullità? E questo certo e profondo sentimento [...] della vanità e della insufficienza di tutte le cose che si misurano coi sensi, [...] come non dovrà essere una prova materiale, che quella sostanza che lo concepisce e lo sperimenta, è di un'altra natura? [...] questa facoltà come potrà essere nella materia? [...] parlo di un sentimento ingenito e proprio dell'animo nostro che ci fa sentire la nullità delle cose indipendentemente dalla ragione [...] *la natura non è materiale come la ragione*». ²⁰¹ Il sensibile e la materia sono all'origine delle idee, e non del pensare in sé. ²⁰² Dunque si può dire che l'uomo, nel ragionamento di Leopardi, possa trovare idee per la non-cosa/non-materia solo in virtù della cosa esistente e della materia. E questa idea consiste in *nihil*, ossia *ciò che non è* risulta pensabile solo in quanto è una non-cosa, una non-materia, ossia in opposizione alla materia e al suo essere cosa esistente. C'è, insomma, un modo di esprimere e un modo di avere idea di ciò che non è, ma questo modo è anch'esso leopardianamente definibile come un'operazione di tipo metaforico. Dunque alla domanda su come l'uomo possa esprimere e pensare *ciò che non è* dal momento che il suo esprimersi e il suo

²⁰⁰ Gensini, *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in AA.VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 192.

²⁰¹ Cfr. *Zib.* 106-107.

²⁰² Il pensare, per Cacciari, (cfr. Cacciari, *Magis amicus Leopardi*, cit., p. 22), è inteso da Leopardi non come una facoltà analoga alla ratio calcolante, ma come creatrice di incanti e di miti che platonicamente si possono chiamare idee. Il tessuto dell'atto assiologico-emozionale espresso da Luporini nel saggio *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi* dell'88 può essere assimilato nella lettura di Cacciari, alla luce di quanto si sta analizzando. Va considerato, in particolare, con attenzione, la questione dell'impossibilità di "ritenere" in mente l'idea del nulla. Una volta messe in crisi in modo totale le idee di Platone (nel senso più scevro dalla tradizione dialettica che le ha riguardate) resta proprio solamente l'idea del nulla, perché dall'orizzonte delle illusioni se ne va ogni assoluto. Ma tale idea non è supportabile con mezzi meno profondi rispetto alla soluzione platonica. Perciò, da un punto di vista della mancanza di assoluto, se ne ricava l'impensabilità del nulla.

avere idee dipende da *ciò che è materia e che cade sotto i sensi*, Leopardi sembra rispondere che il *come*, ossia il modo per farlo è il frutto ulteriore del riferirsi metaforico dell'uomo ai sensi e alla materia: l'uomo sviluppa l'idea e la parola esprime *ciò che non è* attraverso un procedimento metaforico che nel linguaggio svela la propria natura. Questo metaforizzare nella lingua antica dà origine ad un composto tra un elemento arcaico privativo - *ne* - e un elemento arcaico significante tutto ciò che rientra nell'insieme di ciò che è - *hilh*. L'operato delle idee e il meccanismo del linguaggio umano non escono mai dal tracciato di ciò che è materialmente sottoposto ai sensi.²⁰³ Nemmeno nella necessità di esprimere quanto i sensi non possono arrivare a conoscere, ossia ciò che non è.

In conclusione, però, questa adesione al sensibile e al materiale, riferita da Leopardi alla nascita etimologica del concetto di nulla, passa per una teoria del linguaggio che si pone di fronte alla formulazione del concetto *nihil* con coerenza rispetto alla tesi della metaforicità dello sviluppo delle parole e delle idee, e da cui consegue soprattutto l'analisi del concetto di materia. Quest'ultimo si manifesta innanzitutto legato in parte alla primitività e arcaicità dell'esperienza dei sensi. In secondo luogo, esso si esprime in ambito linguistico come se avesse origine da un orizzonte storico *puntiforme*, perché indicato da un segno linguistico monosillabico e aderente all'esperienza sensibile. In terzo luogo, è colto in modo ontologicamente problematico sulla base del fatto che la materia sente la propria nullità e la vanità di tutte le cose sottoposte ai sensi, e in quanto tale non può avere la possibilità di definire la propria materialità in senso metafisico. È, in ultima istanza, sulla base

²⁰³ Può essere per questo che Leopardi in *Zib.* 107 definisce la ragione come «*la facoltà più materiale che sussista in noi*» (corsivo dell'autore)? In questo importante passo dell'immenso autografo di Leopardi viene distinto il ruolo della ragione dal ruolo della parte dell'animo la cui natura è oggetto di indagine in quel punto dello *Zibaldone*. Leopardi non si sofferma approfonditamente sul confronto, ma si comprende come nella sfera del pensiero rientrino attività dell'animo che non sono propriamente materiali (come quella del sentire la nullità delle cose, indipendente dalla ragione perché ingenita), e anche attività di tipo materiale, come quelle svolte dalla ragione appunto, attribuibili anche alla materia.

di tutto ciò, che un tale concetto non può non essere considerato aporetico, in particolare qualora si ponga il problema della definizione del suo opposto, ossia la *non materia* - la *cosa non esistente*.

Di questa nozione di materia e di esistente, che non può essere letta come muto esito del materialismo leopardiano,²⁰⁴ si debbono considerare le conseguenze: non è il nichilismo ad avere origine dal materialismo come per Luporini, tantomeno un vitalismo che si inebria di nichilismo e a causa di esso "muore".²⁰⁵ I termini del rapporto di figliolanza, se vi sono, tra materialismo e nichilismo devono essere invertiti. Quello di Leopardi è un materialismo in cui il senso del termine materia trova la sua fonte in una meontologia e in un equilibrio aporetico da cui l'uomo non è destinato a trarre risposte alle sue domande, né a poter formulare alcuna domanda in un senso razionale estraneo a quell'«incanto che pensa»,²⁰⁶ che è la distrazione, secondo Leopardi, dal sentimento della nullità di tutte le cose, percepito proprio dalla materia che sente.

Nelle riflessioni leopardiane il significato di materia è, quindi, abissale, e frutto di una lettura data alle cose del mondo da parte di un pensiero che non sa contenere in sé l'idea del nulla, e che produce metafore, così come produce immagini. Lo «spazio immaginario»²⁰⁷ è, infatti, quello sfondo in cui il linguaggio sviluppa la propria capacità variazionale. Ed è lo stesso sfondo in cui lo stile poetico leopardiano opera al fine di rendere la lingua evocativa rispetto a ciò che ne trascende la storia. Ed è lo spazio infinito del procedere del pensiero, in cui si chiarisce che ci si deve comunque riferire ad una particolare sorgente per comprendere un concetto, e nella fattispecie il concetto di materia, che porta ad interrogarsi sul fondamento del rapporto di ciò che è con ciò che non è, e quindi a formulare una

²⁰⁴ Cfr. le tesi degli autori che sostengono il materialismo leopardiano: B. Biral, S. Timpanaro, C. Luporini ecc.

²⁰⁵ Cfr. sempre le tesi di Luporini.

²⁰⁶ Cfr. Cacciari, *Leopardi platonicus*, cit., p. 43.

²⁰⁷ *Zib.* 171, 12-13 Luglio 1821.

meontologia, che si occupa del nulla non in senso riferito al semplice opposto di *cosa esistente*, né in senso di quell'essere che è al di là dell'essere - il senso mistico criticato da Givone -,²⁰⁸ ma nel senso dell'essere che è lasciato essere, nella dignità di essere amate propria delle cose, che risultano sospese «tra una doppia negazione».²⁰⁹

Paragrafo terzo:

IL NULLA NEL SUO SIGNIFICATO ASSIOLOGICO.

Per riuscire a dare ragione in modo ancora più esaustivo del riferimento al nulla come concetto, ponendo solo in un secondo piano la natura di esso inteso, invece, come oggetto del sentire, va effettuata un'analisi del concetto del nulla stesso anche in termini assiologici.

Tra la fine di aprile e l'inizio di maggio del 1826, proprio negli stessi giorni in cui redige la famosa pagina dello *Zibaldone* in cui descrive il giardino sofferente,²¹⁰ Leopardi scrive quanto segue:

«tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male [...] non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive [...] parrebbe che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla».²¹¹

Nel saggio di Luporini del 1988, per «atto assiologico-emozionale» si intende la capacità umana di cogliere il nulla

²⁰⁸ Cfr. Givone, *Storia del nulla*, p. 148.

²⁰⁹ Ivi, p. 143. Givone cita a questo proposito i versi 74-75 di *Ad Angelo Mai*: «[...]a noi presso la culla/ Immoto siede, e su la tomba, il nulla».

²¹⁰ Zib. 4176-4177.

²¹¹ Ivi, p. 4174, 4178.

attraverso il sentimento. Luporini, come noto, descrive il nichilismo leopardiano dicendo che esso sorge da una visione negativa del sé, emozionalmente e assiologicamente auto-percettivo, e che proprio in virtù di questo si sente un nulla tra le cose, perché negato e cancellato dalle cose e dal mondo. Leopardi costituirebbe, secondo Luporini, un'assiologia a partire da un disvalore emozionalmente vissuto. Questa percezione si esprimerebbe esclusivamente verso il soggetto che vive questo sentimento, e non verso le cose ed il loro valore immanente. In questo senso Luporini salva il materialismo leopardiano.

Relativamente a questo, però, e a quanto detto al paragrafo precedente sulla materia, non si può vedere la sorgente di questo materialismo nella materia stessa, considerato che essa, in quanto concetto, è caratterizzata da una certa aporeticità.

Tralasciando perciò l'idea di Luporini, la lettura svolta in comunione con Gensini della teoria della lingua di Leopardi, pone in evidenza come essa faccia della materialità, problematica di per sé, solo in parte e in senso non esclusivo, la radice della lingua. Accanto ad essa, come si è a lungo argomentato, è l'attività metaforica delle diverse generazioni che hanno modificato la lingua in base al bisogno dell'uomo di esprimere anche i concetti più astratti a partire dai più concreti, ad aver dato forma alle parole e al loro ampio differenziarsi. Perché tale dimensione della materialità viene ad assumere un valore assiologico negativo agli occhi di Leopardi? O meglio: in quale senso Leopardi parla di valore assiologico del tutto esistente e del niente? E perché subito dopo questo Leopardi introduce il tema di ciò che è senza limite in questa espressione: «parrebbe che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla»?

Alle pagine 165-183 dello *Zibaldone* è possibile trovare quell'acuta analisi del problema del piacere chiamata dal suo

stesso autore "teoria del piacere".²¹² Oltre a trattarne nelle pagine elaborate nel mese di luglio del 1820, tra il 20 gennaio ed il 26 marzo dello stesso anno Leopardi si era già occupato del tema in quattro pensieri di poche righe. L'esigua quantità di pagine scritte in più di due mesi indica già da sola la particolare intensità del loro contenuto. Viene lì tracciato un giudizio sul Cristianesimo che ne fa il principale propagatore di quella che viene definita «rivoluzione del cuore».²¹³ Si tratta del mutamento intercorso tra gli antichi e i moderni nella natura del dolore. Il Cristianesimo si rivela al poeta recanatese come legato alla «massima della certa infelicità e nullità della vita umana».²¹⁴ Per gli antichi non era certamente così, soprattutto perché nella loro mitologia gli dèi stessi si manifestavano interessati alla vita dell'uomo, occupandosi interamente delle stesse cose in cui l'uomo trascorrevva la propria esistenza, dimostrando così come essa fosse degna di ottenere interesse particolare addirittura da parte loro. Ma il Cristianesimo, sia esso stato la causa della sua nascita, oppure semplicemente il mezzo della sua diffusione, aveva favorito quel cambiamento nel modo di intendere il dolore, che poteva essere interpretato come il discrimine tra il mondo antico e la modernità: «...il piacere del dolore è conforto all'infelicità moderna, l'ignoranza di esso piacere era difetto alla felicità antica».²¹⁵ Spiegazioni su tali affermazioni si ritrovano non lontano dalla pagina dell'autografo in questione: in *Zib.* 84 e in *Zib.* 88. Leopardi passa rispettivamente da un modo di percepire la questione del piacere del dolore in termini completamente personali,²¹⁶ ad una rilettura di un passo di *Corinne* di Mme De Staël, in cui tende a generalizzare i termini del problema. «*Se repouser sur sa douleur*»²¹⁷ era attività impossibile per gli antichi, che rincorrevano la felicità come una cosa reale, non come una

²¹² *Ivi*, p. 173, 181 ecc.

²¹³ *Ivi*, p. 105.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ivi*, p. 84.

²¹⁷ *Ivi*, p. 88.

illusione, e per i quali ogni ostacolo alla sua realizzazione era fonte di sopraffacente disperazione. Possibile, invece, soffermarsi sul proprio dolore per i moderni, quale è Leopardi stesso, il quale descrive il conforto e l'alleggerimento provato nel pianto come la conseguenza di un allentarsi della morsa del «solido nulla» delle cose.²¹⁸ Alleggerimento che gli lasciava la forza di provare dolore, concessione non scontata, visto che il vivo e soffocante sentimento della nullità delle cose lo privava anche solo del vigore per poter piangere, rendendo un nulla anche il soggetto stesso di una possibile disperazione.²¹⁹ Quest'ultima - la disperazione - è tema caro a Leopardi, al punto che sul suo manifestarsi nel tempo in modi differenti l'autore traccia e delinea una sorta di ricostruzione storica. L'uomo antico poteva provare il piacere della disperazione, visto che trovava piacere e «diletto dove la natura primitivamente l'ha posto cioè nella buona e non nella cattiva fortuna».²²⁰ L'uomo moderno lo può, a differenza, provare perché la rivoluzione occorsa nel suo cuore ad opera dei tempi ha svelato le priorità del cuore stesso: «non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive». Dunque non si tratta di riconoscere al moderno la possibilità di disperare, e all'antico l'impossibilità di farlo, ma si deve tenere conto del fatto che sia l'antico che il moderno possono disperare, anche se a partire da differenti presupposti.²²¹

²¹⁸ Interessantissimo è il confronto tra se stesso ed il Petrarca preso dalle Rime, XXXVII, 69: «Ma ricordatevi ch'ai disgraziati si conviene il vestire a lutto, ed è forza che le nostre canzoni rassomiglino ai versi funebri. Diceva il Petrarca, ed io son un di quei che il pianger giova. Io non posso dir questo, perché il pianger non è inclinazione mia propria, ma necessità de' tempi e volere della fortuna», contenuto nella *Dedicatoria della Canzone «Ad Angelo Mai»* scritta da Leopardi in forma di lettera al Conte Leonardo Trissino nel 1820, in Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 221.

²¹⁹ *Zib.* 85. Cfr. Cacciari, *Solitudine ospitale*, in *Magis amicus Leopardi*, cit., p. 68-72: «nella solitudine raggiungiamo piena consapevolezza della nostra impossibilità di disperare».

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ Seguendo Cacciari, *Solitudine ospitale*, in *Magis amicus Leopardi*, cit., p. 68-72: l'uomo solitario non può disperare, l'uomo attivo può farlo. Questo con un assunto sottinteso che costituisce la diversità tra i due soggetti: la perdita della speranza è subordinata al possesso di essa. Il poter perdere la speranza accade solo qualora venga considerata come fonte di possibile felicità. Se l'illusione si è rivelata come tale, se la speranza, quindi, non ha più

Ma che cosa ha a che fare il tema della disperazione con la questione del valore assiologico attribuito al tutto e al niente?

Leopardi annuncia alla pagina 99 dello *Zibaldone* quell'assurdo che può aiutare a comprendere tutto questo: «è esattamente vero che tutto il reale essendo un nulla, non v'è altro di reale né altro di sostanza al mondo che le illusioni».²²² L'assurdità dell'enunciato si colloca per così dire a prefazione rispetto ad un passo altrettanto rilevante per la comprensione del valore assiologico attribuito al nulla: *Zib.* 102-104. Quest'ultimo passaggio ha la valenza di un chiarimento rispetto al tema del rapporto illusioni/realtà. Leopardi spiega che «ci sono tre maniere di vedere le cose».²²³ L'una è quella di coloro che considerano il tutto sotto un aspetto infinito, quella degli uomini di genio, che vedono nelle cose *più di spirito che di corpo*, e che in esse percepiscono un legame con l'infinito e con l'uomo, intendendole come capaci di parlare all'immaginazione. La seconda è quella di coloro per i quali le cose hanno corpo senza aver molto spirito. Quella degli uomini volgari, che intendono le cose per come appaiono, e trovano in tutte una realtà. Tale maniera è la più naturale, la più felice, che riempie la vita senza dar risalto a nessun sentimento dell'esistenza, ma si tratta pur sempre di una «pienezza non sentita, ma sempre uguale e uniforme»,²²⁴ in relazione con le circostanze dalla nascita alla morte. La terza è funesta e miserabile, unica ad essere «vera»,²²⁵ secondo la quale le cose non hanno né spirito né corpo, ma sono tutte vane e senza sostanza.

«corso» (cfr. *Alla luna*, v. 14) l'individuo si trova in uno stato in cui non può perdere ciò che non possiede, e in una rassegnazione che lo rende incapace di piangere. Ciò spiega i passi dello *Zibaldone* 1545-46, in cui Leopardi sostiene: «insomma la disperazione medesima non sussisterebbe senza la speranza, e l'uomo non dispererebbe se non isperasse», ma soprattutto il già citato *Zib.* 84, in cui Leopardi giudica il proprio pianto come un sollievo: il pianto è il segno della possibilità di indebolire il paradosso insito nel rapporto, appena spiegato, tra perdita della speranza e possesso di essa.

²²² *Zib.* 99.

²²³ *Ivi*, p. 102.

²²⁴ *Ivi*, p. 103.

²²⁵ *Ibidem*.

Alla luce del passaggio sul rapporto illusioni/realtà che Leopardi capovolge, in questa descrizione della triplice modalità di vedere le cose egli intende dire questo: la percezione di una realtà nelle cose è falsa, ma porta più felicità delle altre prospettive su esse, perché riempie in senso costante, anche se non sentito. La percezione di un infinito nelle cose è altrettanto falsa, ma sentita più in profondità: la visione dell'uomo di genio sulle cose le lega, esercitando proprio la medesima attività metaforica che si esercita nei confronti della lingua e delle parole, all'uomo e all'infinito attraverso l'immaginazione, capace di creare legami non veri, illusori, ma comunque pienamente sentiti. La verità sulle cose, invece, le restituisce prive di sostanza, prive di illusione e prive di spirito e di corpo. In tale prospettiva il reale nelle cose è un nulla²²⁶ senza sostanza.²²⁷ Avviene così un capovolgimento necessario per l'esistenza. Leopardi infatti porta l'esempio della vita di chi si «fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose»,²²⁸ derivandone che «ognuno vedrebbe quali sarebbero le sue operazioni»,²²⁹ visto che senza illusioni e speranze non vi può essere vita.²³⁰ Ne deriverebbe una «verissima» e «ragionevole» pazzia.²³¹ Unica dimensione possibile per riconoscere la sostanza nelle cose diviene, quindi, l'illusione,²³² o quel già citato «spazio immaginario», oggetto di

²²⁶ *Ivi*, p. 99.

²²⁷ Cfr. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo. Raccolta "artigianale"*, Genova 1987, cit., p. 73. Il *Nulla* può essere inteso in due modi: come «spazio trascendentale di Dio, di quello che assicura il senso, come scaturigine della fede e delle varie possibili figure della fede»; e come il *niente* che è «negazione del senso, dell'esser degno di essere, come morte». Il dualismo è tra il *Nulla* religioso, che nell'interrogare privo di risposta dà comunque l'illusione del senso; e il *niente* oggettivante, inteso in senso onto-assiologico, configurantesi come «bruto e muto». Attribuire alle cose l'infinito si avvicina alla possibilità di attribuirvi la qualità di un *Nulla* che conferisce un senso profondo ad esse - Leopardi, non a caso, identifica in più passaggi dello *Zibaldone* (*Zib.* 4174, 4177-78, 4181-82), il *nulla* e l'infinito -, mentre attribuire ad esse la verità ne produce un vuoto incolmabile che non può essere espresso se non proprio come «bruto e muto» niente oggettivante, perché esse vengono ad assumere uno stato abbandonato da qualsiasi possibile senso.

²²⁸ *Zib.* 103-104.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ivi*, p. 99.

giudizio assiologico, perché lo svelarsi del vero sulla realtà delle cose rende buono, rispetto al piacere provato nei confronti del vago e dell'indefinito, ciò che le cose non sono, ossia le illusioni, e cattivo, rispetto al medesimo piacere, ciò che le cose sono, ossia la verità della loro nullità.

Si chiarisce dunque il doppio valore assiologico e il molteplice significato attribuito alla parola "nulla" da Leopardi: nello *Zibaldone* è così espresso sia il sentimento della nullità delle cose, che è una espressione dell'animo umano, sia ciò che propriamente la cosa esistente non è, e quindi l'illusione, l'infinito, o anche, in maniera meno profonda, ma più costante, una realtà dotata di corpo - anche se priva di spirito, in base alla seconda maniera di vedere le cose -, che nel capovolgimento del giudizio assiologico sul nulla, inteso appunto in queste ultime due accezioni, diviene la sostanza - buona - della cosa.²³³

Paragrafo quarto:

IL NULLA NEL SUO SIGNIFICATO ONTOLOGICO.

Anche l'aspetto ontologico del concetto di nulla può servire a fornire di tale concettualità una più solida conferma. La riflessione su di esso in termini ontologici comincia in Leopardi già a partire dalla sua analisi del linguaggio, la quale si sofferma su un aspetto della lingua e delle idee concomitanti²³⁴ aventi a che fare con la memoria o ricordanza,²³⁵ introducendo

²³³ Cfr. *Ivi*, p. 4178, dove Leopardi sostiene che l'infinito diventa lo stesso che il nulla. In tal senso si può comprendere meglio la dimensione di infinito che l'illusione comporta, intesa come uno «spazio immaginario» - cfr. *Ivi*, p. 171, 12-13 Luglio 1821.

²³⁴ *Ivi*, p. 1701 ss.

²³⁵ Espressione utilizzata dall'autore in concomitanza con la parola *rimembranza* in molteplici delle sue opere, oltre che all'interno dello *Zibaldone*. Si vedano in particolare: *Le rimembranze* (1816)- "Idillio in sciolti" poi rinnegato nell'indice delle opere del 16 Novembre 1816 steso dallo stesso autore con l'indicizzazione tra le opere «Riprovate assolutamente dall'autore»-, *Alla luna* in principio intitolato *La ricordanza* (1819?) e *Le ricordanze* (26 Agosto- 12 Settembre 1829). Sono tutti canti che l'autore di Recanati dedica al tema della memoria. Di particolare interesse per il titolo indicante l'opposto argomento è

l'idea di assuefazione nell'argomentazione concernente la lingua e il suo sviluppo, e descrivendo il legame tra il sorgere delle idee e la nostra assuefazione ai dati sensibili. Non si tratta però dell'unico ambito dello *Zibaldone* in cui Leopardi tratta dell'assuefazione. Si deve aggiungere ora quanto Leopardi si sbilanci per dimostrare ciò che ha sostenuto anche in *Zib.* 601-606, dove l'affermazione più esplicita che descrive questa presa di posizione teoretica enuncia questo: «La mente nostra non può non solamente conoscere, ma neppure concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là, non possiamo con qualunque possibile sforzo, immaginarci una maniera di essere, una cosa diversa dal *nulla*».²³⁶ Per comprendere questa descrizione del nulla come una maniera di essere che sta al di là dei limiti della materia, si deve tenere conto dell'analisi che Leopardi fa delle facoltà mentali dell'uomo, e delle riflessioni da lui svolte in ambito antropologico.

Il ruolo dell'assuefazione in questo ambito è presto spiegato: la posizione di Leopardi nei confronti della dottrina platonica della reminiscenza accetta che il nostro sapere sia "reminisci",²³⁷ ma non in un senso passivamente platonico che intenda affermare una conoscenza possibile da parte dell'anima di principi che precedano l'unione di essa col corpo, bensì in un senso lockiano a cui Leopardi dà totale adesione. Vale a dire che l'uomo conosce solo nella misura in cui ricorda ciò che i suoi sensi gli hanno fatto conoscere in esperienze precedenti. Questo processo è sovrinteso dalla memoria, che Leopardi descrive in queste pagine come assuefazione dell'intelletto, nella stessa misura in cui gli altri organi del corpo sono assuefatti ad altro per esperienze provate in precedenza. La memoria contiene, e ne è al tempo stesso il fondamento, tutte le assuefazioni. Sia materiali che non. E questo per Leopardi significa dare all'assuefazione un ruolo principale nel processo dello sviluppo

La dimenticanza (1816 o 1811?), "Burletta anacreontica" autobiografica con personaggi reali facenti parte della famiglia Leopardi, compreso Giacomo stesso.

²³⁶ *Zib.* 601. Corsivo mio.

²³⁷ Cfr. *Ivi*, p. 1675-76 ss.

della conoscenza dell'uomo, che senza la assuefazione «non saprebbe nulla, e non saprebbe far nulla».²³⁸

Ma il ragionamento dell'autore prosegue oltre, alle pagine 1697 e seguenti, identificando come *imitazioni* tutte le facoltà umane descritte appena tre giorni prima, come risultato delle assuefazioni contenute nella memoria. «La memoria non è che un'imitazione di una sensazione passata, e le ricordanze successive, imitazioni delle ricordanze passate».

Il salto in termini ontologici viene effettuato da Leopardi all'interno di un brano che si stava soffermando in particolare sull'aspetto della sostanza della nostra anima. Il modello argomentativo utilizzato da Leopardi parte da una critica all'assoluto come concetto, e finisce per sostenerne la necessità in termini di dimostrazione dell'esistenza di alcuni concetti quali l'immortalità dell'anima e il bello in sé.

All'altezza dell'appunto dello *Zibaldone* di pagina 606, infatti, Leopardi sta per spiegare perché non si può dire di che sostanza sia l'anima, né se le sue facoltà siano o non siano sostanzialmente costitutive di essa. Emerge un tema che non è più riguardante l'aspetto della materialità della stessa anima, trattato altrove, ma che ne concerne l'immortalità. E lì Leopardi utilizza un'espressione significativa: sarebbe necessario dimostrare, in primis, l'esistenza di una volontà o forza di un «padrone dell'esistenza»,²³⁹ per poi dedurre con certezza la natura della sostanza dell'anima e la sua immortalità, visto che non è dato all'uomo di poter conoscere nulla al di fuori della materia. Viene lì trattato il tema del principio e del fondamento del tutto, e il pensiero di Leopardi lo affronta in connessione con quanto può essere detto riguardo all'assoluto. L'impossibilità per l'uomo di reperire, nella sua esperienza sensibile, dati riferiti alla sostanza dell'anima, non legati all'assuefazione e ai sensi, non nega la possibilità di riflettere sul problema della natura di questa sostanza a partire da un ragionamento che è comunque figlio

²³⁸ *Ivi*, p. 1676.

²³⁹ *Ivi*, p. 606-607.

dell'assuefazione come tutte le altre facoltà umane. Leopardi, in passaggi dello *Zibaldone* già trattati,²⁴⁰ sosteneva con una certa sicurezza di poter negare che l'anima sia materiale, in virtù del fatto che non potrebbe provare il sentimento della nullità delle cose materiali qualora fosse anch'essa fatta di materia. Però il ragionamento del poeta di Recanati si ferma lì, ossia non tenta di proseguire in una eventuale dimostrazione di cosa l'anima possa essere in termini di sostanza, come già visto. Questo arresto, alla luce dei pensieri svolti sul problema della conoscenza al di fuori della materia, non è assolutamente ingiustificato. E Leopardi, per quanto concerne la sostanza dell'anima, non trova altro percorso praticabile se non quello di introdurre un argomento che cambia l'oggetto per il quale sussiste l'onere della prova: non si può dire che l'anima sia immortale, a meno che non si dimostri che esiste una volontà o una forza esterna al mondo, e dunque un principio su cui l'esistenza stessa in generale si fonda, che abbia così voluto. Chiunque voglia dimostrare la natura dell'anima, perciò, si dovrà occupare di questo problema per poter risolvere il primo.

L'altra argomentazione strutturalmente simile, se non identica, si trova alle pagine dello *Zib.* 1259-60. L'interesse è ancora incentrato sul tema dell'assuefazione. Leopardi se ne occupa questa volta in termini di dimostrazione del "bello in sé", di cui si occuperà qualche tempo dopo.²⁴¹ L'idea del bello è legata a quella delle proporzioni, ma in entrambi i casi si tratta di uno sviluppo non assoluto di questa idea, ossia di un certo relativismo nella nascita dell'idea stessa, legato al luogo e alla società umana in cui una tale proporzione viene giudicata di volta in volta sintomo di bellezza o di bruttezza. Leopardi conclude in questo modo: un'idea assoluta comporterebbe un riferimento «al sistema intiero ed universale di tutte le possibilità».²⁴² Ancora una volta l'oggetto dell'onere della prova non è più lo stesso:

²⁴⁰ Cfr. i passi 106-107 dello *Zibaldone*.

²⁴¹ Cfr. *Ivi*, p. 1538 tra gli altri passi dello *Zibaldone*, dove l'idea della bellezza viene fatta discendere dall'assuefazione in termini sociali.

²⁴² *Ivi*, p. 1261.

dal bello assoluto si passa alla necessità di cogliere in un solo momento l'intero sistema delle combinazioni possibili di proporzione e sproporzione. In sostanza: si chiede di dimostrare ciò che per natura l'uomo non sarà mai in grado di dimostrare, ossia cosa vi sia «oltre i limiti della materia».²⁴³

L'analogia che si è venuta a creare tra le due argomentazioni non deve essere interpretata come volontariamente volta a scoraggiare una ricerca in quel senso, ma come una naturale conseguenza delle riflessioni leopardiane su fatti che concernono il significato ontologico del nulla. «Oltre i limiti della materia» Leopardi aveva identificato proprio il nulla.²⁴⁴ Dunque la riflessione sul tema del «padrone dell'esistenza», e quella sul tema dell'intero sistema di tutte le possibilità, sembrano poter essere lette come due corni di una stessa indagine. E infatti in *Zib.* 1620-21 Leopardi definisce Iddio «come racchiudente in se stesso tutte le possibilità, ed esistente in tutti i modi possibili».²⁴⁵ Leopardi non sente di avere distrutto l'idea di Dio, nonostante la sua riflessione lo porti ad esprimersi contro ogni tipo di idea assoluta, semplicemente perché sta operando una ridefinizione dell'idea della divinità ponendo in questa quel «sistema intiero ed universale di tutte le possibilità».²⁴⁶

Anche se Leopardi, quindi, ritiene, «dopo Locke»,²⁴⁷ di non dover più proseguire nell'argomentazione sul principio in base al quale la madre di tutte le idee è la sensazione, tratta però, spesso, nello *Zibaldone*, del problema dell'assoluto, e se esso possa essere concepito. Già pochi giorni prima di stendere la famosa *Teoria del Piacere* Leopardi si era sbilanciato con un consiglio rivolto all'umanità in generale, affinché l'uomo apprendesse a formarsi un'idea della possibilità più estesa di quella comune, e per converso un'idea della necessità e verità

²⁴³ *Ivi*, p. 601.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 1620-21.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 1261. Per questo Leopardi altrove sostiene che con il suo sistema la Religione Cristiana «resta tutta quanta in piedi», cfr. *Ivi*, p. 1645.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 1339.

molto più limitata.²⁴⁸ Proprio in questo stesso appunto egli sostiene che le idee dell'uomo sulla propria natura o sulla natura delle cose sono comunque sempre relative, mai assolute. Le sensazioni insegnano all'uomo che le cose stanno così «perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare».²⁴⁹ Ossia se di idea o di affermazione sulle cose si può parlare, non se ne deve mai parlare in termini platonici. Le idee platoniche²⁵⁰ vengono confutate perché l'interpretazione di esse da parte dei metafisici comporta un riferimento all'assolutezza che in un ordine dotato di un fondamento sarebbe ammissibile,²⁵¹ ma in un ordine che avrebbe potuto essere diverso da come è effettivamente non si dà. Per questo Leopardi spinge la propria critica alla metafisica tradizionale sostenendo che «non v'è quasi altra verità assoluta se non che *Tutto è relativo*. Questa deve essere la base di tutta la metafisica».²⁵² Leopardi adopera la formula preventiva di non demolire metafisica e religione, ma di favorirne una diversa lettura consapevole di quanto si può dedurre dalla formula «*Tutto è relativo*». Il rapporto tra la metafisica stessa, la religione cristiana che «resta tutta quanta in piedi» e l'idea del tutto inteso come relativo viene quindi riletto sulla base di questa relatività del tutto appunto.

In sintesi, si è rilevato come attraverso il «dimenticare che l'uomo fa le piccolezze della natura, conosciute da lui colla scienza»²⁵³ possa nascere un «risorgimento dell'immaginazione».²⁵⁴

²⁴⁸ *Ivi*, p. 160.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 1339-40.

²⁵⁰ La letteratura sul rapporto tra Leopardi e Platone è molto cospicua. Si vedano, tra gli altri, in particolare: M.A. Rigoni, *Il materialista e le idee*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Liguori Editore, Napoli 1985², pp. 55-72; M. Mandolini Pesaresi, *Leopardi's Platonic temper*, in *Giacomo Leopardi, Estetica e poesia. Atti del Convegno «Giacomo Leopardi: Aesthetics and Poetry»*, Loyola University - Chicago, 18-19 Ottobre, 1991, a c. di Emilio Speciale, Longo Editore, Ravenna 1992, p. 55-75; Cacciari, *Magis amicus Leopardi. Due saggi*, cit.; F. D'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio Editori, Venezia 2009; M. Natale, *Il canto delle idee. Leopardi fra «Pensiero dominante» e «Aspasia»*, con presentazione di A. Folini e una nota di G. Lonardi, Marsilio Editori, Venezia 2009.

²⁵¹ Cfr. quanto detto sopra sull'esistenza di un «padrone dell'esistenza» e sulla definizione di Dio come «sistema intiero ed universale di tutte le possibilità».

²⁵² *Zib.* 452, corsivo dell'autore.

²⁵³ *Ibidem*.

L'immaginazione ha fondato il sistema della lingua e dell'operazione metaforica che sta alla base dello stile poetico, della nascita delle lingue e dei sensi delle parole, e la sua opera ha causato il capovolgimento assiologico del valore da attribuire al dolore e all'illusione nella percezione del nulla, anche nelle ricerche riferite alla dimensione più ontologica. Dopo aver chiarito tutto ciò, Leopardi, rifacendosi alla possibilità che proprio nell'abitudine e nell'assuefazione si collochi la dimensione della convenzione linguistica tra diversi individui, e la concordia nell'identificazione delle idee, pur all'interno della massima relatività ontologica, apre allo spazio immaginario e all'illusione: se per provare l'immortalità dell'anima la cogenza del ragionamento porta a immaginare che esista un «padrone dell'esistenza», per intendere l'assolutezza dell'idea del bello si deve immaginare la completa gamma delle possibilità; dalla somiglianza tra i procedimenti argomentativi e da ulteriori passi del suo *Zibaldone* si deduce che i due concetti coincidono in Dio, il quale, per questo, è collocato nello spazio immaginario del nulla, che si trova al di là di ciò che può essere percepito con i sensi. Su questo al di là, la cui pensabilità ha alla base l'immaginazione, Leopardi, checché ne dicano i sostenitori del suo materialismo, sta tentando di interrogarsi, considerando la dimensione della aporeticità del nulla, tenendo filosoficamente, poeticamente e disperatamente conto della impossibilità di ottenere delle risposte.

Se si deve, comunque, essere cauti nell'identificare una trattazione sul nulla da parte di Leopardi come qualcosa di definitivamente determinato in chiave ontologica e metafisica, è rilevante come, dal punto di vista delle strutture del pensiero leopardiano, tanto la questione del nulla, tanto la questione della vita attiva, come si dimostrerà, non debbano più essere concepite e lette secondo una prospettiva di carattere assiologico-emozionale. Secondo una omologazione a quella stessa

²⁵⁴ *Ibidem*. Ma cfr. anche il tema della ratio calcolante chiarito in chiave leopardiana da parte di Cacciari, di cui si è parlato in una nota in precedenza.

pregnanza filosofica che caratterizza la dottrina sul nulla, anche i suoi scritti sulla vita occupata ricevono dignità di discussione filosofica e quindi di teoria.

CAPITOLO SECONDO

GLI «SCRITTI IN FAVORE DELL'ATTIVITÀ» DI LEOPARDI. DALLA CRITICA AI TESTI

Paragrafo primo:

SULLA «CRISI LOGICA DEL VITALISMO»: SINTESI E CRITICA DEL LEOPARDI PROGRESSIVO DI CESARE LUPORINI

Le espressioni sul tema dell'occupazione o dell'attività all'interno del famoso saggio *Leopardi progressivo* di Cesare Luporini²⁵⁵ sono molteplici.

In una sola occasione il saggio del '47 si rifà all'aspetto legato al lavoro. Si riferisce al significato esplicitamente politico che l'interesse per l'attività può avere avuto da parte di Leopardi. L'amore per il lavoro umano materiale

²⁵⁵ Sulla lettura fornita su Leopardi all'interno del saggio *Leopardi progressivo* e sul rapporto con il complessivo sviluppo degli studi leopardiani di Cesare Luporini si legga A. Prete, *Gli ultimi saggi su Leopardi*, in *Il pensiero di Cesare Luporini*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 173-181. Non si può trascurare, in particolare, il commento sull'accezione data alla diffusione del saggio e alla sua influenza da parte della critica, che fu, secondo Prete, troppo riduttiva nel riconoscere nell'interpretazione di Luporini i crismi di una svolta complessiva negli studi di Leopardi: «l'enfasi posta - da altri, non dagli autori [N.d.R. alias Luporini, Binni e Timpanaro, che furono i protagonisti della cosiddetta svolta] - su quella svolta, finì col rimuovere i tanti singolari passaggi che, con segno e qualità diversi, c'erano stati nella storia di una lettura del Leopardi filosofo: da Giordani stesso a Gioberti, da Nietzsche a Gentile, a Tilgher a Rensi ecc.», *ivi*, p. 174. Con il riepilogo e la ricostruzione anche biografica, condotta da Prete in questo saggio, si può comprendere il mutamento di prospettiva che ha caratterizzato gli ultimi scritti di Luporini sull'opera di Giacomo Leopardi: «era come volesse riscrivere, per successiva integrazione dello spazio poetico, prima tenuto in ombra, e per successivi approfondimenti, il *Leopardi progressivo* [...] non s'arroccò mai in una difesa dei modi interpretativi del suo primo saggio, e la sua disposizione al confronto era davvero un esempio del necessario rapporto tra provocazione teorica e attenzione, tra ricerca e ascolto», *ivi*, p. 175.

«ha una parte nella sua poesia».²⁵⁶ Secondo Luporini tale attenzione per l'occupazione materiale dell'uomo è una «parte di sfondo»²⁵⁷ dell'opera di Leopardi legata senza alcun dubbio alle idee di rifiuto dell'industrialismo espresse con forza dall'autore in alcuni suoi componimenti,²⁵⁸ ma è anche connessa alla fedeltà di Leopardi nei confronti dei «principi della democrazia rivoluzionaria, anche più avanzata».²⁵⁹

Occupazione e attività, nello stesso saggio, sono perlopiù legate alla questione dell'analisi della concezione vitalistica della natura di Leopardi, la quale è figura «di una *drammaturgia*»,²⁶⁰ e rappresenta uno dei due poli della contrapposizione iniziale con la ragione. In questa idea di natura permane il concetto stesso di vitalismo che per Luporini va collocato al centro dello sviluppo dell'intero pensiero leopardiano, per poi perdere, però, il suo peso, in seguito allo svelarsi di una forte contraddizione.

La definizione di *vitalità* emerge dalla possibilità di parlare di un «buono della natura» oltre che di un «buono morale».²⁶¹ Ciò che sta alla morale come buono, in natura è

²⁵⁶ Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 93.

²⁵⁷ Luporini esprime tale idea nei seguenti termini: «Leopardi amò e rispettò il lavoro umano materiale (forse come nessun altro poeta italiano) e ad esso fu attento allo stesso modo come fu attento al popolo: quel lavoro ha una parte nella sua poesia, come nella sua filosofia, anche se è una parte di sfondo, ma è sempre il lavoro dei campi e il lavoro dell'artigiano (figura cara al Leopardi), l'unico del resto che esisteva in Italia».

²⁵⁸ Si leggano alcuni dei versi della *Palinodia al Marchese Gino Capponi* in cui è chiaro il rifiuto nei confronti della lettura perpetrata sui progressi tecnologici e dell'industria intesi come rimedio alla legge della natura e del fato: «Questa legge in pria/ scrisser natura e il fato in adamante;/ e co' fulmini suoi Volta né Davy/ lei non cancellerà, non Anglia tutta/ con le macchine sue, né con un Gange/ di politici scritti il secol novo.». Cfr. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 192-3.

²⁵⁹ Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 92.

²⁶⁰ A. Prete, *Gli ultimi saggi su Leopardi*, cit., p. 175.

²⁶¹ Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 41. Luporini non è preciso nel fornire una definizione dell'espressione *vitalità* o dell'espressione *vitalismo*. Molto spesso identifica perfettamente (cfr. il seguito della trattazione) la funzione che il concetto assume all'interno degli sviluppi e delle dinamiche del pensiero di Leopardi, e in generale tenta di dare una definizione del vitalismo a partire dall'autonomia del concetto di natura da quello di ragione (cfr. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 69): «natura» è «autonomo valore vitale» e «il configurarsi di questa autonomia è proprio, inizialmente, condizionato dall'aspra contrapposizione della ragione». Luporini riconosce che al *vitalismo* di Leopardi sono legati i temi emozionali del suo pensiero, la contrapposizione tra antichi e moderni, il tema della virtù. Per Luporini, come

vitalità. Per Luporini, Leopardi oppone al «momento razionale» le «illusioni naturali». Esse sono i «prodotti» della «vitalità naturale». Un loro mantenimento nel «campo sociale e civile» è ciò da cui dipende «il benessere della società».

«Il valore della vitalità» riconosciuto da Luporini negli scritti leopardiani²⁶² è descritto come una innovativa concezione della natura che assimila in sé, al di là di aspetti legati alla passionalità che erano di marca più romantica,²⁶³ soprattutto quella dimensione della natura deducibile come insieme di «residui della poetica classica».²⁶⁴ La seconda sfumatura del concetto di natura, per Luporini, viene in Leopardi astratta e assimilata nella prima, con un risultato dotato di «un valore nuovo [...] del tutto ottocentesco, anzi precorritore di particolari atteggiamenti del pensiero e dell'ethos del pieno e tardo '800».²⁶⁵

Il Luporini del *Leopardi progressivo* esprime anche, però, l'attenzione che Leopardi pone nei confronti dell'agire e dell'operare in senso rivolto all'antitesi tra natura e ragione, in particolare quando riconosce che per Leopardi «l'uomo [...] non è fatto per la contemplazione, per il pensiero, per la preghiera, ecc.; esso è fatto per agire e per operare. Solo nell'agire e nell'operare può realizzare il proprio fine e quindi trovare la felicità».²⁶⁶ Tale esaltazione dell'energia, dell'azione, dell'operosità e della vita pratica è la traduzione che Leopardi fa del volontarismo. In seguito alla delusione storica subita, Leopardi, secondo Luporini, pone l'accento sull'ultrafilosofia, che è Luporini stesso a definire «concetto-programma della ragione

si cercherà di spiegare, tale concetto è all'origine del pessimismo di Leopardi perché ne verrà riconosciuta la contraddittorietà in termini di rapporto con l'esistenza dolorosa e infelice propria della «eccellenza vitale», la quale è caratterizzata da maggiore sensibilità e quindi da maggiore sofferenza.

²⁶² Cfr. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 69, n. 36: «È curioso come questo moderno e preciso significato della leopardiana "natura" sia sfuggito agli interpreti [...] la voce vitalità [...] figura per ben tre volte, eccezionalmente, nell'*Indice del mio Zibaldone*, compilato dal Leopardi, con numerosissimi richiami al testo». Luporini si riferisce a quanto presente nell'ed. dello *Zibaldone* di riferimento della presente trattazione, Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 980.

²⁶³ Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 40.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 37.

contro la ragione»²⁶⁷. L'inutilità della filosofia dissolve «l'elemento volutaristico»²⁶⁸ in una «proiezione pratica e soggettiva verso il futuro»²⁶⁹. Secondo Luporini si tratta della causa dell'esaltazione dell'azione da parte di Leopardi, il quale dapprima lo fa per adesione alla convinzione che vi sia, a fondamento della vitalità, il valore intrinseco dell'occupazione, in particolare «in rapporto al problema della felicità»,²⁷⁰ in seconda istanza, invece, «l'agire e l'operare dell'uomo - e in generale "qualunque cosa umana"» vengono considerati come «condizionati direttamente o indirettamente dalla vita politica»,²⁷¹ divenendo quindi manifestazione di virtù e vita morale proprio perché inserite in un ambito sociale.

Leopardi, sempre secondo Luporini, si sarebbe presto reso conto della contraddizione svelantesi in merito al problema della felicità: le forme di vita esprimenti la vitalità in maniera eccellente sarebbero quelle capaci di provare le maggiori gioie, ma anche le più dotate di sensibilità, e quindi le più facili a conoscere dolori e sofferenze.²⁷² Lo svolgimento di questa contraddizione da parte di Leopardi sarebbe stato il motivo per il quale nacque la distinzione tra la *vita* e l'*esistenza*.²⁷³ Quest'ultima avrebbe avuto il ruolo di assorbire i «motivi del nulla e della noia»,²⁷⁴ divenendo organo di «conoscenza emozionale» destinata a svelare il nulla. Le contraddizioni che egli avrebbe riconosciuto nella natura si sarebbero rivelate proprie dell'esistenza. Perciò non ci sarebbe più stata effettiva contrapposizione tra natura e ragione, ma tra natura e vita - esistenza e vita. Luporini porta così in primo piano il fatto che il senso del vitalismo leopardiano sarebbe stato limitato in precedenza dal valore dato alla critica etico-sociale della

²⁶⁷ *Ivi*, p. 60.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 61.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ *Ivi*, p. 37.

²⁷² *Ivi*, p. 71. Luporini riconosce addirittura un periodo in cui la crisi personale dell'autore avrebbe causato l'emergere di tale consapevolezza: l'anno 1823.

²⁷³ *Ivi*, p. 72.

²⁷⁴ *Ibidem*.

ragione. In seguito Luporini evidenzia come, nonostante Leopardi fosse giunto alla consapevolezza della crisi del principio di non contraddizione²⁷⁵ ne nacque in lui la certezza di non poter giungere a un compromesso teologico. A partire dall'espressione in base alla quale la «contraddizione apparisce ancora nella essenziale imperfezione dell'esistenza [...] che una tale essenza comprenda in se una necessaria cagione e principio di essere malamente»²⁷⁶ e il male è invece «per sua natura [...] contrario all'essenza rispettiva delle cose e perciò solo è male», lo stesso Luporini riconosce «la crisi logica del vitalismo», e afferma che questa dinamica avrebbe spinto Leopardi «all'estrema conseguenza nichilistica», a dissolvere in essa «il proprio vitalismo»,²⁷⁷ mostrando in ciò l'esito della sua «delusione storica».²⁷⁸

Luporini, quindi, spiega la riflessione sull'occupazione e sull'attività in termini riferibili o alle istanze più esplicitamente politiche o a quelle di natura sociale del pensiero di Leopardi. Oppure, se entra nel merito della questione dell'individuo e della dimensione che l'attività e l'occupazione possono avere per esso, si sofferma su aspetti che sono sempre legati alla personalità di Giacomo Leopardi, spiegando l'evolversi del suo pensiero in termini che non disdegnano declinazioni a volte psicanalitiche.²⁷⁹ Alcuni brani dello *Zibaldone*, con alcuni

²⁷⁵ *Zib.* 4099-4100.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 4100, citato da Luporini alla p. 76.

²⁷⁷ Luporini, cit., p. 73.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 50.

²⁷⁹ Va riportato fedelmente il passaggio più significativo del testo di Luporini in merito al quale sono da sottolineare gli aggettivi possessivi «propria» e «proprio», utilizzati davanti alle parole «esperienza» e «vitalismo»: «si veda quindi con quanta fatale coerenza il Leopardi è andato in fondo alla *propria* esperienza, e come egli appartenga intrinsecamente e genuinamente al dramma dei nostri tempi e della loro cultura, vita e società. Leopardi ha dissolto il *proprio* vitalismo nel nichilismo, nel modo più conseguente», cfr. Luporini, cit., p. 73. (I corsivi sono di chi scrive). Per l'uso fatto dell'aggettivo «proprio» sembra evidente che Luporini consideri come punto di partenza e sbocco della riflessione leopardiana la considerazione della sua vita interiore e quindi se ne può dedurre l'impossibilità da parte di Luporini di evitare l'adesione alla lettura di Croce e di altri lettori illustri dell'opera del recanatese. A conferma di ciò si leggano con attenzione le note 1 e 2 a p. 5 del testo in questione, in cui Luporini cita sia Croce che De Sanctis, dimostrando di privilegiare una tradizione interpretativa che non ha saputo tenere conto della possibilità di approcciare le opere leopardiane a prescindere dalla considerazione della sua singola esperienza di vita. Rende bene il senso della posizione della letteratura e della critica su Leopardi appena descritta un

passi di lettere scritte da Leopardi in giovane età,²⁸⁰ vengono citati da Luporini al fine di spiegare il valore dato inizialmente da Leopardi alla vitalità: «l'energia vitale e la felicità vitale sono inizialmente, per il Leopardi, "natura". Esse rientrano nella sua iniziale contrapposizione di "natura" e "ragione" alla cui origine, abbiamo visto, sta la *delusione storica*».²⁸¹

Si è già spiegato come l'esaltazione dell'azione, secondo Luporini, sia in un certo senso letta, da parte di Leopardi, in un modo duplice, e di come, per l'interprete del nostro, essa condizioni lo sviluppo del pensiero leopardiano stesso: da un lato «in rapporto al problema della felicità»²⁸² - in senso rivolto al modo in cui l'uomo Giacomo Leopardi la poteva intendere in base alla propria esperienza e comprendere come espressione dell'individuo -, dall'altro in senso legato alla società e ai «suoi progressi», di modo che «energia» e «opera» assumessero un «valore oggettivo», divenendo «"virtù" e vita morale»²⁸³.

Secondo la lettura fatta da Luporini, è il secondo aspetto quello che prevale in Leopardi. Il tema della virtù permette una migliore analisi del modo in cui Luporini legge l'aspetto sociale e politico dell'occupazione e dell'attività. Per se stessa la virtù, con le grandi azioni da essa suscitate, sarebbe da intendersi sulla base di una luce estetica come elemento che

passaggio contenuto in L. Derla, *La teoria del piacere nella formazione del pensiero di Leopardi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1972, pp. 148-169, *ivi* p. 148: «il docile conformismo idealistico-accademico aveva decretato l'imbecillità teoretica di Leopardi e di chiunque ne cercasse il pensiero».

²⁸⁰ Si veda Luporini, *cit.*, pp. 67-69: «l'azione viva e straordinaria è sempre, o bene spesso, cagione d'allegria, purché non abbatta il corpo», *ivi*, p. 67, *Zib.* 1328; «io voglio un mondo che m'alletti e mi sorrida, un mondo che splenda (sia pure di luce falsa)», *ivi*, p. 67, cfr. lettera al Giordani del 30 aprile 1817; «la poesia malinconica e sentimentale è un respiro dell'anima. L'oppressione del cuore, o venga da qualunque passione, o dallo scoraggiamento della vita, e dal sentimento profondo della nullità delle cose, chiudendolo affatto non lascia luogo a questo respiro [...] ma quantunque chi non ha provato la sventura non sappia nulla, è certo che l'immaginazione, e anche la sensibilità malinconica non ha forza senza un'aura di prosperità, e senza un vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo un raggio un barlume di allegrezza» *ivi*, p. 68-9, *Zib.* 136.

²⁸¹ *Ivi*, p. 69. (L'uso delle virgolette è stato qui modificato rispetto al testo per esigenze di chiarezza).

²⁸² *Ivi*, p. 61.

²⁸³ *Ibidem*.

introduce disordine nel «piatto ordine della ragione»²⁸⁴ per via di illusioni, passioni, immaginazione (leopardianamente da intendersi come elementi della sfera della natura). Luporini dimostra di intendere la virtù come un dato che rende meno eterogenee tra loro la ragione e la natura per via dell'elemento razionale della persuasione.²⁸⁵ Questa, appunto, conferisce alla virtù stessa una luce in senso morale, e non in senso estetico. Tale interpretazione chiarisce come Luporini attribuisca all'opera di Leopardi un'attenzione prevalente nei confronti del carattere pubblico dell'azione, e non a quello individuale. La virtù stessa è pubblica²⁸⁶, e proprio per questo è nella dimensione del concetto di virtù e del suo elemento di persuasione che la consueta antinomia tra ragione e natura si evolve. Il persuadere ha proprio a che vedere con la socialità e non con l'individualità, al punto che Luporini giunge a definire come interesse assoluto delle idee politiche leopardiane l'aspetto dell'antindividualismo.²⁸⁷ L'estensione del privato nel pubblico con la conseguente affermazione del sistema dell'egoismo all'interno della società²⁸⁸ è indicata come la causa della distruzione della società. Luporini riconosce che in Leopardi lo stato naturale dell'uomo è quello di egoismo puro.²⁸⁹ Poco oltre viene sottolineato che la società moderna, per Leopardi, non è affatto quella ideale, ma che il legame tra l'eccesso di ragione e la barbarie è un legame di causa-effetto. La ragione viene condannata perché risulta essere madre dell'egoismo, il quale è elemento anti-sociale che taglia alle radici l'eroismo, espressione della già citata virtù pubblica. Come spesso Luporini ripete, nell'antitesi tra ragione e natura risiede in realtà «il nodo profondo [...] di tutto il

²⁸⁴ Ivi, cit., p. 13.

²⁸⁵ Cfr. Zib. 125.

²⁸⁶ Cfr. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 21, e Zib. 910-11, 893.

²⁸⁷ Cfr. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., 19.

²⁸⁸ Cfr. Zib. 463-5, 880-881, 890. Cfr. Prete, *Gli ultimi saggi su Leopardi*, cit., p. 176: «L'indagine sull'amor proprio come venatura attiva che trascorre in tutto lo Zibaldone: l'amor proprio che in rapporto alla società si modifica da una parte nell'elemento della virtù - le "grandi azioni", l'eroismo - dall'altra nell'egoismo individuale, il quale è corrosivo dei rapporti umani e della società».

²⁸⁹ Cfr. Luporini, cit., p. 27.

pensiero leopardiano». ²⁹⁰ L'anti-socialità dell'uomo ha una caratteristica pre-sociale che la priva di spessore morale e di spessore assiologico, dal momento che per Leopardi, sottolinea Luporini, la virtù è esclusiva della moltitudine, non del singolo, e se traccia ve ne è nella condotta del singolo, è una conseguenza della caratteristica pubblica di essa. ²⁹¹

Luporini sostiene che la particolare attenzione prestata alla vita attiva da parte di Leopardi sia legata, quindi, ad una evoluzione del suo pensiero. Esso percorre delle fasi, che lo conducono a mantenere l'attenzione nei confronti della vitalità e dell'occupazione, ponendo però in disparte l'iniziale dicotomia tra ragione e natura. In tale rapporto oppositivo *natura* era l'altro nome di *vitalismo*. Leopardi giungerebbe a privilegiare una critica nei confronti della natura stessa, assimilata infine all'*esistenza*, contrapposta alla vita, addirittura indifferente ad essa, imputando alla natura una colpa che in precedenza era la causa della condanna nei confronti della ragione.

In tutto questo la vitalità assume un ruolo particolare, perché, anche se non più opposta alla ragione, secondo Luporini, al termine del percorso diviene «un'istanza posta al di fuori, anzi al di sopra» del materialismo di Leopardi, divenuto ormai il «motivo teoretico dominante». ²⁹² Si sta parlando di un ambito «della vita-emozionalità», che è in opposizione con l'esito materialistico, inteso come definitiva e puntuale evoluzione del pensiero di Leopardi. ²⁹³

Una ricostruzione come quella appena conclusa della lettura luporiniana della questione dell'importanza dell'occupazione e dell'attività nel pensiero leopardiano

²⁹⁰ *Ivi*, p. 39. Luporini a p. 33 cita anche il passo 114 dello *Zibaldone*: «La civiltà delle nazioni consiste in un temperamento della natura colla ragione, dove quella cioè la natura abbia la maggior parte», e definisce poco oltre tale espressione di Leopardi come «volto storico» dell'antitesi in questione.

²⁹¹ Cfr. Luporini, cit., pp. 20-21.

²⁹² *Ivi*, p. 79.

²⁹³ *Ivi*, p. 77. Cfr. la citazione fatta da Luporini del testo A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, Ed. di Religio, Roma 1940, p. 88, nel quale il materialismo di Leopardi trova una delle prime puntuali analisi, essendo inteso non come «incerto e agnostico» - cfr. Luporini, cit., p. 77 - ma come «sottile, profondo e articolato». Il giudizio non positivo su Tilgher e sulla sua lettura di Leopardi è contenuto *ivi* a p. 70, n. 37.

tralascia in pieno un aspetto che invece affiora piuttosto chiaramente qualora si analizzino alcune parti delle sue opere.

Esse non rendono sufficientemente ragione della pretesa, affiorata nella tesi di Luporini, di collocare la riflessione sul ruolo che la vita attiva e occupata svolge per l'individuo solo ed esclusivamente in relazione con la delusione storica del poeta filosofo di Recanati, e tantomeno con la sua peculiare esperienza di vita. In molti di questi passi si parla in maniera più o meno approfondita del problema, ma piuttosto risolutamente, attraverso toni che pongono a volte in evidenza il non detto, e che nonostante ciò lasciano trasparire una certa chiarezza nella presa di posizione di Leopardi.

Luporini fornisce l'immagine di un Leopardi concentrato sull'aspetto pubblico dell'occupazione e della vita attiva, e quindi focalizzato sui riflessi eroici di quello che si potrebbe definire un "doveroso impegno politico" perché sempre legato all'originaria delusione storica a cui le sue illusioni erano state sottoposte.

È proprio, però, questa sua lettura del ruolo dell'intellettuale leopardiano che limita la prospettiva alla funzione politica. Egli stesso, nel suo procedere attraverso le fasi da lui riconosciute come mezzi di intelligibilità dell'opera di Leopardi, introduce il tema della questione morale e della virtù, sottolineando come non sia possibile concepire queste al di fuori dell'ambito sociale, e come in Leopardi questo sia presente nella misura in cui avviene, nel suo pensiero sull'egoismo, il riconoscimento dello stato naturale dell'uomo in termini completamente avulsi rispetto alla socialità. L'eroismo, quindi, inteso come occupazione e attività in ambito sociale, può essere considerato come suscettibile di giudizio morale in senso positivo o negativo, perché si inserisce nell'ambito della socialità e della politica, da cui, a detta di Leopardi stesso, è possibile dedurre anche la moralità.²⁹⁴ È, inoltre, sempre Luporini a

²⁹⁴ Zib. 309-312: «Del resto, sebbene la morale per se stessa è più importante, è più strettamente in relazione con tutti, di quello che sia la politica,

riconoscere all'individualità e alla sua crisi nel momento del riconoscimento della nullità di tutte le cose e della percezione di questo sentimento del nulla e delle contraddizioni che fondano l'essenza delle cose, il ruolo di protagonisti nella svolta che ha portato Leopardi a distinguere tra vita ed esistenza, e quindi a porre in crisi la precedente concezione del vitalismo essenzialmente legata alla sola natura. Vi è, coerentemente con questo passaggio riferito all'individualità, un ambito non sociale né politico dell'azione che ripetutamente Luporini stesso ricorda,²⁹⁵ e che è sempre abbinato, in queste evenienze testuali, al problema della felicità: si tratta del momento individuale dell'attività, che Luporini preferisce definire vitalità, e che, come già sottolineato, viene interpretato sulla base della figura dell'uomo Giacomo Leopardi, perché riconduce sempre ad aspetti legati all'illusione, all'immaginazione, alla poesia e al bisogno di allegrezza provato dal poeta in giovane età, in particolare. Non vi è possibilità di sottoporre tale occupazione ad un giudizio morale, proprio perché l'individualità che la caratterizza non permette di formulare quel giudizio di valore che può sorgere solo come conseguenza dell'essere parte del corpo sociale. Luporini non intende sostenere che Leopardi si ponga il problema, né intende porselo, perché il suo interesse è esclusivamente quello, qui già spiegato, di cogliere le dinamiche di sviluppo del pensiero di Leopardi. La vitalità, intesa come sentire individuale, è il mezzo, lo strumento attraverso il quale l'individuo conosce il nulla. È una facoltà conoscitiva. Luporini, però, considera questa sua tesi all'interno dell'esclusiva esperienza individuale del poeta, lasciando solo vagamente intendere che Leopardi

contuttociò a considerarla bene, la morale è una scienza puramente speculativa, in quanto è separata dalla politica: la vita, l'azione, la pratica della morale, dipende dalla natura delle istituzioni sociali, e del reggimento della nazione: ella è una scienza morta, se la politica non cospira con lei, e non la fa regnare nella nazione. Parlate di morale quanto volete a un popolo mal governato; la morale è un detto, e la politica un fatto [...] oltracciò il comune è bensì illuminato e riflessivo al dì d'oggi, ma non profondo, e sebbene la politica domanda forse maggior profondità di lumi e di riflessione che la morale, contuttociò il suo aspetto e superficie offre un campo più facile agl'intelletti volgari, e generalmente la politica si presta da vantaggio ai sogni alle chimere alle fanciullaggini».

²⁹⁵ Luporini, cit., p. 61.

prospettasse ciò a livello universale, e soprattutto non interpellando gli aspetti delle riflessioni più legati all'ambito ontologico e filosofico, ma solo, come professato schiettamente fin dalle prime frasi del suo saggio, dal punto di vista del Leopardi «moralista»²⁹⁶. La funzione della vitalità appartenente a Leopardi in quanto *individuo* fu, per Luporini, quella di far entrare in crisi il «*proprio vitalismo*»,²⁹⁷ attraverso il vivere fino in fondo «la *propria* esperienza» di uomo appartenente «intrinsecamente e genuinamente al dramma dei nostri tempi e della loro cultura, vita e società».²⁹⁸

Secondo Luporini, a partire da questa crisi, tutta individuale, si è prospettata la via di una lettura generalizzante sulla costituzione del sentire umano in merito al nulla, ma niente di più che un approccio emozionale, non sviluppato ulteriormente né in senso ontologico, né in senso filosofico propriamente detto. Pur restando centrale il ruolo della vitalità - emerso dall'esaltazione dell'attività compiuta da Leopardi - in merito alla sua funzione conoscitiva, essa non viene indagata in alcun altro senso da parte di Luporini.

Come spiegare, allora, la posizione assunta sulla questione della vita attiva e occupata all'interno di molti passi dell'opera del poeta di Recanati, senza accondiscendere alla tradizione, a cui Luporini sembra aderire, che fa della sua «vita strozzata» il centro delle possibilità di interpretazione delle sue opere?

²⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 4. All'interno dell'avvertenza del 1992, contenuta nelle pp. XII-XVI del testo in questione, Luporini scrive di alcuni ripensamenti in merito a questa idea espressa nel suo saggio sul Leopardi. Egli diviene cosciente del fatto che esiste «uno strato più profondo del pensiero di Leopardi [...] quello che si può ben chiamare *metafisico* [...] il quale si connette al suo peculiare nichilismo», *ivi*, p. XVI. Nella decisione di non pubblicare i testi innovativi scritti sulla questione all'interno della ristampa del *Leopardi progressivo*, secondo Luporini vi è l'intenzione di non confondere il pensiero sul progressismo di Leopardi con quello sul suo nichilismo: «non voglio contribuire a confondere livelli di pensiero così diversi» - spiega Luporini, *ibidem*. Questa manifestazione di rispetto per il suo lavoro del 1947 forse nasconde una critica ai presupposti dai quali il lavoro si è sviluppato, ma non si può non ritenere lacunosa una tale critica, non esaustiva nell'identificare le conseguenze del capovolgimento della prospettiva sul tema della metafisica leopardiana.

²⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 73. (I corsivi sono di chi scrive).

²⁹⁸ *Ibidem*.

Prete definisce il vitalismo che Luporini legge nel pensiero leopardiano come parte in causa all'interno del «contemporaneo delinearci, nella metafisica leopardiana, di una sempre più acuta *metafisica del nulla* e di un'attenzione alle *forme vitali dell'esistenza*». ²⁹⁹ Luporini non ha dato piena espressione a questo nesso, se non per evidenziare il fatto che da una tale contraddizione ne nacque una evoluzione del pensiero di Leopardi. ³⁰⁰ Una tale lettura del testo leopardiano deve essere necessariamente sviluppata, perché il legame tra nulla e vitalismo non può che essere il punto di partenza per un'interrogarsi propriamente metafisico, e non solo moralistico, da parte di Leopardi.

Inoltre, lo spunto preso da Tilgher, da parte di Luporini, per parlare del materialismo di Leopardi, è, su questo tema, argomentativamente fecondo. Proprio concordemente con quanto Tilgher sostiene in merito, si può cominciare a comprendere quale sia il nesso in questione tra vitalismo e metafisica del nulla: «il materialismo di Leopardi sbocca nel mistero», ³⁰¹ viene affermato nello studio del 1940. La morte, ossia il nulla in cui «torna quel paradiso» ³⁰² fatto di «desiderii infiniti/ e visioni altere» ³⁰³ che è la nostra vita, e la perdita di ciò che rende vitale la «natura umana», ³⁰⁴ estingue qualsiasi sensazione

²⁹⁹ Prete, *Gli ultimi saggi su Leopardi*, cit., p. 176.

³⁰⁰ Non solo nel '47 Luporini porta avanti tale tesi. Cfr. in particolare Luporini, *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., p. 239, dove si spiega come il sentirsi soffocare nel nulla da parte di Leopardi, espresso come noto alla pagina 85 dello *Zibaldone*, esprima una valenza assiologica attribuita a questo atto emozionale. Il nichilismo di Leopardi deriva dal suo «sentirsi negato e cancellato dalle cose e dal mondo», e quindi anche a questa altezza dell'opera luporiniana, nonostante queste affermazioni facciano riferimento al 1988, il nichilismo di Leopardi è considerato frutto del suo materialismo. Anche qui, come si ha avuto modo di spiegare, si considera il venir meno della fede nel vitalismo come causa dell'affiorare del nichilismo in Leopardi.

³⁰¹ Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit., p. 92. Come già spiegato nel precedente capitolo, il vitalismo non "muore" in Leopardi a causa del nichilismo, ma addirittura il materialismo ha origine da un'idea aporetica del mistero dell'universo, che lascia le sue tracce proprio all'interno del concetto di materia e dello sviluppo del termine linguistico che lo significa.

³⁰² Vv. 48-49 della canzone *Sopra il ritratto di una bella donna*, in *Leopardi, Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., pp. 188-189.

³⁰³ *Ivi*, vv. 39-40.

³⁰⁴ *Ivi*, v. 50.

suscitata, in chi la osservava, dalla «compagine materiale»³⁰⁵ che ne costituiva l'apparenza. E tale assenza di sentire e tale emozionalità turbata è destinata a lasciare in noi una costernazione dovuta alla «inadeguazione assoluta»³⁰⁶ dell'esito universale dell'umana esistenza: un dileguarsi nel «misterio eterno dell'esser nostro»³⁰⁷ in cui incorre l'«ammirabil concetto» che quella materia rappresentava.³⁰⁸

Considerato tutto ciò, il vitalismo può continuare ad avere un ruolo soltanto in merito alla sua dimensione sociale legata all'attuazione di grandi azioni eroiche, o se ne può rintracciare un'ulteriore funzione di tipo attivo coerente con l'economia generale del pensiero sul nulla di Leopardi?

E in merito all'espressione di Luporini già citata che fa riferimento alla peculiarità della riflessione leopardiana come se fosse una caratteristica propria di un uomo dei nostri tempi, come la si può spiegare di fronte all'uso che Leopardi stesso fa di altre figure della sua poetica - e non solo - il cui ruolo va inteso come quello di epigoni della vita operosa? E di fronte alla figura del selvaggio? E alle molteplici figure che hanno a che vedere con lo stato di minore vita possibile (cfr. polipi, zoofiti ecc.)?³⁰⁹ Tali pagine e tali versi furono scritti con coerenza rispetto al progetto - delineatosi nelle pagine del saggio *Leopardi progressivo* di Luporini - di approfondire la *propria* esperienza in termini moralistici, in termini storici e in termini politici? Oppure furono la manifestazione di un altro disegno, avente lo scopo di analizzare quell'esperienza al fine di comprenderla in una dimensione concettuale e filosofica in chiave

³⁰⁵ Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit., p. 92.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ivi*, vv. 38 e 22-23.

³⁰⁸ La lettura di Tilgher appare molto prossima a quella già enunciata di M. Cacciari, cfr. in particolare *Leopardi platonico?*, cit., pp. 43 ss., in cui viene spiegato il senso del venir meno dell'idea. Nella poesia leopardiana cui fa riferimento Tilgher c'è un richiamo tematico al *Pensiero dominante* a cui si riferisce Cacciari nei passi in questione. Quando è distrutto l'oggetto del pensiero inizia la ricerca dell'uomo rivolta forzatamente all'insaziabile desiderio del sapere. Il senso dell'espressione «idea» usata da Cacciari è quello, già spiegato altrove, di «incanto che pensa» (cfr. *Ivi*, p. 43).

³⁰⁹ *Zib*. 3848.

più universale possibile? Con quali contenuti e con quali possibili esiti?

La predicazione dell'attività da parte di Leopardi è un aspetto che va assolutamente chiarito nei termini più coerenti possibili con il resto del suo pensiero, al fine soprattutto di giungere a una maggiore chiarezza sul contenuto di questo elogio, e sul possibile fine e obiettivo di questo interpellare la vita occupata da parte del poeta in diversi punti della sua intera opera. Lo stesso M. A. Rigoni introduce il problema in uno dei suoi numerosi saggi dedicati al poeta di Recanati e al suo pensiero: «da più di trent'anni,³¹⁰ cioè da quando furono pubblicati il saggio di Luporini [...] e quello di Binni [...] la critica - salvo rarissime eccezioni - suona invariabilmente la stessa corda della razionalità costruttiva, della partecipazione civile, della decisione eroica, del progressismo politico-sociale o scientifico di Leopardi». Rigoni sostiene che si è assistito ad un «capovolgimento di elementari dati obiettivi»,³¹¹ nel cui elenco cadono i temi più significativi dell'opera leopardiana: la presa di posizione contro la civiltà, capovolta, dalla critica, nel suo progressismo caratterizzato da «un'onda più lunga» (secondo una celebre definizione di Luporini nel suo *Leopardi progressivo*); l'attacco alla ragione, capovolto nella limitazione di questo attacco alla ragione storica e non a quella generale; l'esaltazione dell'antico a scapito del moderno, capovolto, attraverso il sostegno di un evolversi del pensiero del nostro, in una insoddisfacente fase del suo pensiero giovanile; il riferimento a Platone, capovolto in una «semplice metafora poetica».³¹² Infine i tre punti del pensiero che interessano in

³¹⁰ Rigoni scrive nel 1985. Cfr. M.A. Rigoni, *La vertigine della lucidità*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 111-122, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 175-186, *ivi* p. 175.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ivi*, p. 176. Per la tematica cfr. M.A. Rigoni, *Il materialista e le Idee*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Padova 1982, poi in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 55-72, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 55-73. Anche M. Cacciari, cui si è già fatto riferimento per quanto concerne la lettura del ruolo attribuito a Platone all'interno dell'opera di Leopardi, dà spazio al ruolo avuto da questo saggio di

questa trattazione: la predicazione dell'attività, capovolta in una semplice prova del suo impegno costruttivo; il sostegno alla felicità dello stato selvaggio, capovolto in una denuncia del colonialismo bianco; l'invidia espressa per la condizione animale e l'anelito per la condizione della morte come unico sbocco all'incolmabile infinità del desiderio, capovolta in un vizio o in un vezzo del pensiero.

Se anche per Rigoni questi elementi assumono un significato diverso rispetto a quello elencato, quale può essere il loro senso nell'ottica di una più corretta lettura dei testi? Per comprendere in termini di contenuto, e non solo attraverso un'ipotesi di omologazione facente riferimento alle strutture del pensiero di Leopardi,³¹³ quanto il tema del nulla e quello della vita occupata possano essere l'un l'altro influenzati, e per iniziare a dare delle risposte all'interrogativo lasciato aperto da Rigoni nel saggio appena citato, sembra necessario elencare questi passi degli scritti di Leopardi, e rendere chiari, per quanto possibile, i più significativi tra di essi.

Paragrafo secondo:

GLI SVILUPPI FILOSOFICI DELLA TEORIA DELL'OCCUPAZIONE NEI TESTI LEOPARDIANI

«Analitica della finitudine»³¹⁴ è la definizione che Rigoni attribuisce alla trattazione leopardiana dell'idea di contraddittorietà tra l'infinito e l'individualità.³¹⁵ All'aspetto

Rigoni nel fornire molte suggestioni al suo lavoro. Cfr. *Leopardi platonius*, p. 29, n. 4.

³¹³ Cfr. le conclusioni del primo capitolo della presente trattazione.

³¹⁴ M.A. Rigoni, *C'est un homme ou une pierre ou un arbre*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 99-109, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 90-102, ivi p. 94, n. 9. Il saggio in questione è stato scritto nel 1979.

³¹⁵ *Zib.* 4178: «Pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla. Pare soprattutto che l'individualità dell'esistenza importi naturalmente una qualsivoglia circoscrizione, di modo che

di aporeticità che si evince dal rapporto tra l'al di là³¹⁶ del nulla e l'uomo, Leopardi non sa dare risposte adeguate. Il suo stesso interrogarsi è lo sfondo filosofico sul quale, si può dire, oscilla tutta la sua opera, compresa quella parte che a prima vista potrebbe apparire come interessata a problemi di tutt'altra natura.

Di queste componenti della sua opera, così apparentemente diverse rispetto alla riflessione sul nulla, fa parte anche quell'insieme di scritti che egli stesso, all'interno del suo *Indice del mio Zibaldone di pensieri cominciato agli undici di Luglio del 1827 in Firenze*,³¹⁷ alla voce *Inazione*, definisce «scritti in favore dell'attività», indicando con questa espressione delle parti della sua opera alle quali egli, qualora venissero insieme raccolte, porrebbe a epigrafe un «luogo di Aristofane» che è contenuto nello *Zibaldone* e che recita quanto segue:

«GIUSTO. Non vorresti, standotene in pace,
vivere senza far nulla?

SICOFANTE. La vita della pecora, dici? Ma
nella vita bisogna pure avere
un'occupazione.»³¹⁸

Indiscutibile fonte dell'idea di questo appello alla vita occupata sembra essere la teoria del piacere. All'interno della pagine da Leopardi dedicate ad essa³¹⁹ appare infatti la questione della infinita tendenza al piacere da parte dell'uomo. Come noto, un tale desiderio per Leopardi non ha freno perché attua un movimento astratto e illimitato, il quale non può essere soddisfatto in alcun modo da un qualsiasi oggetto concreto e

l'infinito non ammetta individualità e questi due termini sieno contraddittorii; quindi non si possa supporre un ente individuo che non abbia limiti».

³¹⁶ Cfr. la presente trattazione presso la conclusione del primo capitolo.

³¹⁷ G. Leopardi, *Zibaldone*, ed. cit., p. 971.

³¹⁸ *Zib.* 684 (23 febbraio 1821). La trad. dei vv. 621-624 di Aristofane, *Pluto* o *La ricchezza*. Atto 4, scena 3 citata da Leopardi stesso presso il luogo sopra indicato dello *Zibaldone* è stata estrapolata da A. Negri, *Leopardi e i giorni del "lavoro usato"*, cit., p. 79.

³¹⁹ *Zib.* 165 ss. elaborate nel Luglio 1820.

caratterizzato dalla limitatezza. L'uomo è possessore di una facoltà immaginativa, la quale può concepire cose che non sono, «e stante la detta proprietà di questa forza immaginativa, ella può figurarsi dei piaceri che non esistono, e figurarseli infiniti».³²⁰ La discrepanza tra ciò a cui la tendenza aspira e ciò che l'individuo può effettivamente ottenere dalla fisicità e dalla finitudine degli oggetti realmente perseguibili rende il desiderio del piacere «una pena, e una specie di travaglio abituale dell'anima».³²¹

In questa dinamica in cui l'aspirazione non può mai essere soddisfatta, la vita dell'uomo si risolve in una continua lotta contro l'invincibile insorgere di questa tendenza, ed appare come un percorso individuale di ciascun essere umano alla ricerca della felicità negativa, che consiste nel minor grado di infelicità possibile.

Leopardi sembra scoprire l'io dell'uomo in quanto «desiderio, appetito, tendente a congiungersi con un oggetto».³²² L'uomo è questo desiderio, ma non si realizza in esso, perché non può mai provare piacere in termini sufficienti. Leopardi sostiene: «l'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perché è ingenita o congenita coll'esistenza, e perciò non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita».³²³ Leopardi riconosce che il carattere ingenito e congenito di questa tendenza del vivente è propriamente consustanziale ad esso. Lo scopo di essa, e l'eventuale soddisfazione di questo fine, non sono mai raggiungibili, e quindi non si può affermare che essi siano parte della sostanza dell'io. Questa configurazione ontologica fa sì che

³²⁰ *Ivi*, p. 167.

³²¹ *Ivi*, p. 172.

³²² L. Derla, *La teoria del piacere nella formazione del pensiero di Leopardi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», cit., p. 149.

³²³ *Zib*, p. 165.

l'uomo sia «questo desiderio», ma che in questo desiderio «non si realizzi».³²⁴ Nel caso in cui la sua facoltà immaginativa, che gli figura la possibilità di ottenere dei piaceri «che non esistano» e la possibilità di «figurarseli infiniti»,³²⁵ venga circoscritta e limitata nel suo operare dalla «cognizione del vero cioè dei limiti e delle definizioni delle cose»,³²⁶ la quale rende evidente l'impossibilità di raggiungere qualcosa che in realtà non esiste, si verificherà l'approdare dell'uomo all'esperienza della noia, che è «mancanza del piacere» considerato in quanto «elemento della nostra esistenza» ma anche mancanza «di cosa che ci distraiga dal desiderarlo».³²⁷ La perdita della facoltà immaginativa coincide con la perdita dell'«identità organica precosciente col desiderio»,³²⁸ anche definibile come «originaria quiete inorganica».³²⁹ Leopardi ne parla anche in più d'uno dei suoi canti, descrivendola come «quiete antica» «di remoti liti»³³⁰ nell'epistola *Al conte Carlo Pepoli* - e lì appare, ad una lettura superficiale, come critica al colonialismo occidentale;³³¹ come «altissima quiete», «quiete antica» e «placida quiete»³³² all'interno di *La vita solitaria*; e come «profondissima quiete»³³³ all'interno del noto canto *L'infinito*. Questa dimensione perduta appartiene sì al passato dell'intera umanità, ma ancor più alla sfera della definizione ontologica dell'essere umano, in quanto vivente. In concomitanza con tale prospettiva sulla sostanza dell'uomo, Leopardi sembra

³²⁴ L. Derla, *La teoria del piacere nella formazione del pensiero di Leopardi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», cit., p. 149.

³²⁵ *Zib.* 167.

³²⁶ *Ivi*, p. 168.

³²⁷ *Ivi*, p. 174. Tutta questa sintesi, ben organizzata e motivata, del pensiero di Leopardi può essere letta all'interno dell'illuminante saggio di L. Derla, *La teoria del piacere nella formazione del pensiero di Leopardi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», cit., p. 150.

³²⁸ *Ivi*, p. 152.

³²⁹ M.A. Rigoni, *C'est un homme ou une pierre ou un arbre*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 99-109, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 90-102, *ivi* p. 100.

³³⁰ *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 96-97.

³³¹ Cfr. sopra il riferimento alla critica contenuta in M.A. Rigoni, *La vertigine della lucidità*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 111-122, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 175-186, *ivi* p. 175, nella quale si rintraccia il capovolgimento del senso del tema leopardiano del selvaggio compiuto da alcune scuole di pensiero della critica leopardiana.

³³² *La vita solitaria*, rispettivamente vv. 33, 37, 60.

³³³ *L'infinito*, v. 6.

quindi compiere una sorta di ricerca rivolta a rintracciare delle forme di esistenza umana adatte ad esemplificare questa «quiete», e cita, a titolo di modello, delle «"figure" della *libertà dell'immaginario in quanto statuto primordiale del desiderio stesso*»: ³³⁴ i fanciulli, i primitivi, ³³⁵ i selvaggi, ³³⁶ gli ignoranti ³³⁷.

Il sopraggiungere della civiltà comporta una corruzione per l'uomo, che comunque dà dei frutti, i quali consistono principalmente nel raggiungimento della consapevolezza dei limiti imposti dalla natura delle cose nei confronti della possibilità per l'uomo stesso di realizzare il fine del suo desiderio.

La tesi sulla corruzione provocata nell'uomo dalla ragione ³³⁸ svela le dinamiche del pensiero di Leopardi: manca la forza speculativa di negare una sua prima fede sull'armonia della natura, intesa come «finissimo magistero» ³³⁹ avente al centro dei suoi fini l'uomo, e che non permette dapprima all'uomo stesso lo svelarsi dell'indifferenza di essa nei suoi confronti. In questa prima fase del pensiero di Leopardi la sostanza umana di «ente contraddittorio», ³⁴⁰ ossia l'inconciliabilità dell'oggetto col desiderio che lo costituisce, fa sì che venga manifestata all'uomo una realtà che la natura avrebbe celato. La necessità teorica di salvare la teleologia naturale rende impossibile il riconoscimento di un carattere corruttivo o almeno indifferente della stessa, e di conseguenza Leopardi si fermerà, per ora, al riconoscimento di una presenza della negatività solo nella ragione, facendo di essa qualcosa che si pone nella dimensione della «contronatura», ³⁴¹ e

³³⁴ L. Derla, *La teoria del piacere nella formazione del pensiero di Leopardi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», cit., p. 151. (L'uso delle virgolette è stato modificato per esigenze di chiarezza, mentre il corsivo è dell'autore del testo in questione).

³³⁵ *Zib.* 175-6 ss.

³³⁶ *Ivi*, p. 3932-36 e 4186-87.

³³⁷ *Ivi*, p. 1262, 1464-65, 162, 595-7.

³³⁸ *Ivi*, p. 3935: «Tout homme qui pense est un animal dépravé». La stessa frase viene citata da L. in un altro passo: *Ivi*, p. 56. La massima è tratta da J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, tr. it. in *Scritti politici*, a c. di P. Alatri, UTET, Torino 1970, p. 295.

³³⁹ *Zib.* 159.

³⁴⁰ L. Derla, *La teoria del piacere nella formazione del pensiero di Leopardi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», cit., p. 157-158.

³⁴¹ *Ivi*, p. 152.

individuando negli stati di esistenza umana del fanciullo, del primitivo, del selvaggio e dell'ignorante proprio quegli stati che, in quanto ancora in «quiete» rispetto all'insorgere della consapevolezza dell'impossibilità di soddisfare il desiderio di piacere, rappresentano al meglio l'essenza dell'umanità intesa come intatta e assoluta individualità, ossia priva dei vincoli conseguenti al rivelarsi dell'impossibile ricavo di realizzazione della propria sostanza tendente al piacere da parte dell'uomo.

Lo stato dell'uomo incivilito, che sa di non poter soddisfare il proprio desiderio di indefinito e infinito piacere, è uno stato caratterizzato dalla riflessione. Questa comporta per l'individuo una distanza quasi incolmabile con lo stato suo contrario, nel quale l'individuo si colloca in uno sfondo quieto e inconsapevole della privazione propria della natura dell'uomo. Leopardi pone a fondamento della civilizzazione umana proprio la predisposizione dell'essere umano a ragionare, a riflettere, in contrapposizione, invece, con la sua qualità di essere per natura agente.³⁴² Alle pagine 3936-38 dello *Zibaldone* viene spiegato come la civiltà aumenti a dismisura nell'uomo la somma della vita interna, e scemi l'esistenza o vita esterna.³⁴³ Nello stesso passaggio del testo, poco sotto, sostiene che la natura aveva destinato l'uomo e gli animali alla vita attiva, esterna.³⁴⁴ Ma l'uomo civilizzato è tendente al contemplativo, alla riflessione. Essa è devastante effetto della ragione. L'azione appare come «confidenza»³⁴⁵ dell'uomo con le proprie forze, e «tanta parte di vita» viene ostacolata proprio dalla riflessione, che risulterà,

³⁴² Cfr. la descrizione operata da Leopardi sulla «riflessione» in *Zib.* 1434: «Quest'abito è la principal fonte della miseria sì del mondo, per le verità ch'esso scuopre, sì dell'individuo. Ma la natura, la quale ha dato a tutti più o meno la possibilità di contrarlo, mediante uno sviluppo e modificazione non naturale, delle facoltà e qualità naturali, ha pur dato a tutti i mezzi più che sufficienti per non contrarlo: mezzi però che oggi son veramente inutili e insufficienti per molti. (1. Agos. 1821)».

³⁴³ *Ivi*, p. 3936-38: «La civiltà aumenta a dismisura nell'uomo la somma della vita (s'intende l'interna) scemando a proporzione l'esistenza (s'intende la vita esterna). La natura non è vita, ma esistenza, e a questa tende, non a quella. Perocchè ella è materia, non spirito».

³⁴⁴ *Ivi*, p. 3938.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 1063: «Ecco il bello effetto della riflessione: impedir l'azione; la confidenza; l'uso di se stesso, e delle sue forze; tanta parte di vita».

perciò, la perdita di questa fiducia nella propria intimità con la propria natura da parte dell'uomo. La riflessione è al contempo la causa di questa privazione e la sua consapevolezza: «quella natura primitiva degli uomini antichi, e delle genti selvagge e incolte, non è più la natura nostra: ma l'assuefazione e la ragione hanno fatto in noi un'altra natura; la quale noi abbiamo, ed avremo sempre, in luogo di quella prima».³⁴⁶

Questo rende necessario il ricorso a dei rimedi all'infelicità causata dall'insoddisfazione. In generale Leopardi li definisce «cosa che ci distraga dal desiderare»³⁴⁷ il piacere. Ed essi possono fungere, non tanto da terapia per il raggiungimento del piacere agognato e da percorso preferenziale nel viaggio da intraprendere alla ricerca della felicità, ma come un rimedio alla mancanza di realizzazione del suo essere, un alleggerimento del senso di frustrazione per il non ottenimento dell'oggetto desiderato, e un conseguente effetto piacevole che parta da una causa in grado di diminuire le conseguenze dell'incompiutezza, perché capace di alimentare una dimensione simile a quella «quiete antica» che l'uomo ha abbandonato, e che gli risparmiava la consapevolezza della limitatezza delle proprie facoltà nel poter raggiungere la pienezza del piacere. Non si tratta di una formula per giungere alla felicità, ma di un insieme di *medicine*³⁴⁸ concesse, secondo il giovane Leopardi, dalla natura

³⁴⁶ Leopardi, *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, in *Operette*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 596.

³⁴⁷ *Zib.* 174.

³⁴⁸ Cfr. i seguenti luoghi dell'opera leopardiana in cui tale concetto viene ripreso più o meno negli stessi termini: *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 27-37, e vv. 60-61: «pure nell'aspro desire i mortali/ già sempre infin dal dì che il mondo nacque/ d'esser beati sospiraro indarno,/ di medicina in loco apparecchiate/ nella vita infelice avea la natura/ necessità diverse, a cui non senza/ opra e pensier si provvedesse, e pieno,/ poi che lieto non può, corresse il giorno/ nell'umana famiglia; onde agitato/ e confuso il desio, men loco avesse/ al travagliarne il cor», «mille inefficaci/ *medicine* procaccia»; *A un vincitore del gioco del pallone*, v. 4 e vv. 60 e ss.: «la sudata virtude», «nostra vita a che val? solo a spregiarla:/ beata allor' che ne' perigli avvolta,/ se stessa obblia, né delle putri e lente/ ore il danno misura e il flutto ascolta»; *Storia del genere umano*, nel momento del secondo intervento di Giove: «e per escludere la passata oziosità, indusse nel genere umano il bisogno e l'appetito di nuovi cibi e di nuove bevande, le quali cose non senza molta e grave fatica si potessero provvedere»; inoltre *Zib.* 172-3: «la vita continuamente occupata è la più felice, quando anche non siano occupazioni e sensazioni vive e varie. L'animo occupato è distratto da quel desiderio innato che non lo lascerebbe in

all'uomo, e secondo un Leopardi più maturo, consigliabili all'individuo «incivilito», il cui animo sviluppato e sensibile non può essere fatto tornare alla dimensione del selvaggio, stato che coinciderebbe con una minore conoscenza dell'incompiutezza rispetto a quella dell'uomo vivente nella civiltà.

Per il poeta di Recanati l'uomo, «condannato a una contraddizione cui la sua stessa natura sembra destinarlo, senza alcuna possibilità di redenzione»,³⁴⁹ non può ottenere soddisfazione dei propri desideri illimitati, cui tende per natura e in modo ontologicamente determinato. Ciò comporta una attribuzione alla vita della caratteristica della tragicità, in cui «dolore e noia» risultano «letteralmente scritti nella genesi stessa dell'umanità, in quell'originaria "colpa" che è costituita dall'esser nati».³⁵⁰ In questo scenario di disperazione, dovuto all'irrisolvibile incompiutezza della natura umana, non esistono rimedi capaci di arrecare «un pur temporaneo sollievo per una sofferenza che ha un fondamento ontologico, e non meramente sentimentale».³⁵¹ Sussistono, però, delle «inefficaci medicine».³⁵² La loro *inefficacia*, ovviamente, dipende dalla loro inconsistenza sul piano dell'ontologia. Tuttavia esse sono capaci di procurare all'uomo un alleviamento della disperazione di carattere anch'esso non semplicemente sentimentale. Esse vanno considerate come «cosa

pace, o lo rivolge a quei piccoli fini della giornata (il terminare un lavoro, il provvedere ai suoi bisogni ordinari ec. ec. ec.) giacché li considera allora come piaceri (essendo piacere tutto quello che l'anima desidera), e conseguitone uno, passa a un altro, così che è distratto da desideri maggiori, e non ha campo di affliggersi della vanità e del vuoto delle cose, e la speranza di quei piccoli fini, e i piccoli disegni sulle occupazioni avvenire o sulle speranze di un esito generale lontano e desiderato, bastano a riemperlo, e a trattenerlo nel tempo del suo riposo, il quale non è troppo lungo perché sottentri la noia»; *Ivi*, p. 650: «l'attività è il mezzo di distrazione il più facile, il più sicuro e forte, più durevole, più frequente e generale e realizzabile della vita»; *Ivi*, p. 3936-8: «la vita attiva, come più materiale, e abbondante più di esistenza che di vita propria, la vita ricca di sensazioni ec. è naturalmente, e secondo natura si propria si universale, più felice che la contemplativa ec. la qual è il contrario»; *Ivi*, p. 4185-88: «resta un solo rimedio: la distrazione. Questa consiste nella maggior somma possibile di attività, di azione che occupi e riempia le sviluppate facoltà e la vita dell'animo».

³⁴⁹ L. Sanò, *La scommessa di Prometeo. Fra Leopardi e Nietzsche*, in Aa.Vv., *Le potenze del filosofare: logos, technè, polemos*, a c. di L. Sanò, in *Paradosso*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 115-139, p. 130.

³⁵⁰ *Ivi*, p. 137.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *Al conte Carlo Pepoli*, v. 60-61.

che ci distraiga dal desiderare».³⁵³ Ossia vanno ritenute dei "farmaci" che guariscono l'uomo attraverso una distrazione da quel desiderio che ne caratterizza la sostanza: niente più che una via verso la minore infelicità possibile, e non un mezzo vero e proprio per ottenere soddisfazione della tendenza infinita al piacere, la quale qualifica tragicamente la vita. Tali rimedi superficiali sono vari: l'assopimento dell'anima attraverso oppiacei o attraverso il sonno,³⁵⁴ la distrazione ottenuta attraverso la contemplazione del meraviglioso o dello straordinario,³⁵⁵ la visione dell'immagine del dolore o del terribile,³⁵⁶ l'ammirazione della grandezza e del sublime.³⁵⁷ Ve ne è uno, però, secondo Leopardi, che si caratterizza come «la vita [...] più felice».³⁵⁸ Si tratta della «vita continuamente occupata».³⁵⁹ In questo genere di esistenza l'animo viene distratto dal desiderio innato, dalla cui consapevolezza sorgono la «vanità e il vuoto delle cose».³⁶⁰ La distrazione che sorge da questo genere di condotta è dovuta al fatto che l'attenzione si rivolge a dei «piccoli fini» e «piccoli disegni»³⁶¹ che riguardano un esito vicino o lontano, purché non infinito e irraggiungibile. E questa è, per Leopardi, la ragione della vita felice di selvaggi, primitivi, agricoltori, animali: il loro tempo è speso per ottenere un fine raggiungibile e necessario per l'esistenza,³⁶² e non per ricercare qualcosa che non solo è superfluo per la sopravvivenza, ma che è anche irraggiungibile. L'attività per Leopardi è «il mezzo di distrazione il più facile, più sicuro e forte, più durevole, più frequente e generale e realizzabile nella vita».³⁶³ Leopardi sostiene che essa sia favorita

³⁵³ *Zib.* 174.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 172.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 173.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 174.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 172.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ *Ivi*, p. 173.

³⁶² Cfr. *Al conte Carlo Pepoli*, v. 41: la stirpe animale è «a quello intenta/ che a lor vita è mestier».

³⁶³ *Zib.* 650.

dall'immaginazione, dalla vivacità, dalla sensibilità.³⁶⁴ Essa risulta essere il «maggior mezzo di felicità possibile»,³⁶⁵ perché l'uomo «il più felice possibile, è il più distratto dalla intenzione della mente alla felicità assoluta».³⁶⁶

La distrazione dal desiderio di felicità, infatti, è il nucleo teorico di questo elogio della vita occupata. La dimostrazione di ciò consta nel fatto che Leopardi parla di questa distrazione ogni volta che la sua riflessione si sofferma sull'attività. In particolare sia alle pagine 648-50 sia alla pagina 3848 dello *Zibaldone*, scritte rispettivamente il 12 febbraio 1821 e il 7 novembre 1823, Leopardi accosta l'un tema all'altro, rendendo chiara la sua tesi in merito. Il desiderio di essere felice provato dal vivente non è soddisfabile. Questo comporta di norma infelicità somma, soprattutto se congiunto con la consapevolezza della sua impossibile realizzazione. Il desiderio stesso, però, non può essere eliminato, perché è connaturato all'esistente. Tuttavia esso può essere cambiato in desideri rivolti a «questa» o «quella felicità».³⁶⁷ Eliminata quindi l'indefinitezza e l'impossibilità dell'oggetto del desiderio, una limitata ma definita soddisfabilità si può ottenere. La possibilità di giungere a questa soluzione si dà soltanto qualora l'aspirazione venga «cangiata» in «desiderii» specifici,³⁶⁸ i quali costituiscono gli scopi che l'individuo si pone attraverso l'adesione ad una vita condotta sulla base dell'attività. L'occupazione esteriore o interiore si rivela essere il rimedio in assoluto più efficace³⁶⁹ per raggiungere tale

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 649.

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ Leopardi tiene sempre presenti anche gli altri, sintetizzabili attraverso l'espressione «stupore»: lo «stupore» di carattere e d'indole, quello derivato dal languore o dal torpore causato dall'oppio, o dalla lassezza, quello che ha origine da impressioni straordinarie, e infine lo «stupore» dovuto all'osservazione della bellezza e del sublime, (cfr. *ibidem*). L'attività, comunque, è sempre e ripetutamente posta come il più universale, durevole e valevole strumento per favorire la distrazione. Tutti questi utili strumenti di distrazione sono stati citati come tali solo da A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Firenze 1980, p. 22: «sono le parole di una lingua che cerca il riposo dal desiderio».

distrazione dal desiderio di felicità. Tra l'interna e l'esterna, la seconda, in particolare nella forma di "soddisfazione dei bisogni", si manifesta come l'attività che «riempie»³⁷⁰ l'animo in maggior misura. La ragione di questa superiorità risiede nel fatto che un'occupazione esteriore è caratterizzata dall'essersi posta un fine da raggiungere. Solo in questo modo «al piacere dell'occupazione si aggiunge quello della speranza».³⁷¹

La vita, o il sentimento dell'esistenza, è per Leopardi una «sofferenza che ha un fondamento ontologico, e non meramente sentimentale».³⁷² La speranza fornita dall'occuparsi di uno scopo è una terapia che si manifesta superficialmente caratterizzata in senso sentimentale, ma in realtà non rientra nella sfera del sentire. Quest'ultima non è considerata da Leopardi in termini di origine pascaliana, ossia di carattere riferito all'affettività, ai moti dell'anima, e non è espressa esclusivamente nei termini malinconici tipici dei romantici. Né è, tantomeno, di carattere esclusivamente riferito al "sentire" di tipo percettivo.³⁷³ Essa ha a che vedere con una ricerca di serenità di carattere molto prossimo alla rigenerazione di uno stato umano primordiale. La vita condotta in modo attivo è fonte di una minore infelicità, e quindi di ottenimento, da parte dell'individuo, di una certa pace rispetto al sentimento dell'esistenza. Il motivo consta nel fatto che essa rende possibile la speranza. Una tale «quiete» è oggetto di numerosi componimenti leopardiani. Non è uno stato in grado di risanare la ferita inferta dalla contraddizione nella sostanza dell'uomo. Ma la si può considerare come l'espressione di un'inconsapevolezza dell'impossibile appagamento dell'aspirazione umana alla felicità. E quindi va ritenuta fonte di minore infelicità per l'uomo. Resta fermo, comunque, che una tale dimensione era innata all'uomo nel suo stato primitivo. Essa è

³⁷⁰ *Ivi*, p. 248, scritto presumibilmente il 19 settembre 1820.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Sanò, *La scommessa di Prometeo*, cit., p. 137.

³⁷³ Cfr. R. Tesi, *Da Epitteto a La Rochefoucauld. Un'interpretazione della lingua e dello stile dei "Pensieri" di Giacomo Leopardi*, da *Lingua e stile di Giacomo Leopardi, Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 30 settembre-5 ottobre 1991)*, Olschki, Firenze 1994, pp. 433-457, in particolare p. 441 e ss.

ottenibile per l'individuo moderno esclusivamente attraverso la condotta attiva. Le ragioni di questa esclusività sono legate alla perdita dell'inconsapevolezza, non più recuperabile nell'individuo moderno educato alla riflessione. La vita occupata costituisce il miglior modo rimasto possibile per la modernità di favorire la distrazione dal desiderio di essere felici, e quindi attua una simulazione di quella incoscienza del dolore dell'esistenza che appartiene ancora agli animali, ma che deve essere stata propria anche degli uomini nella loro dimensione primordiale. Quindi il riconoscimento della vita attiva come rimedio coincide con la ricerca della dimensione umana primordiale, in una completa coerenza con l'assunto della sostanza tragica dell'esistenza.

Le singole espressioni del suo elogio della vita occupata e dell'attività sono contenute all'interno dello *Zibaldone*, ma se ne trova abbondante riscontro anche nei *Canti* e nelle *Operette morali*. Si tratta perciò di tentare un elenco dei passaggi attraverso l'individuazione di vari temi cari a Leopardi che entrano a far parte della trattazione della vita occupata, potendo così cogliere le varie sfumature assunte di volta in volta dalla questione.

All'interno di almeno otto componimenti poetici, tre delle *Operette morali* e una trentina di passi contenuti nello *Zibaldone*, Leopardi tratta del tema della vita occupata o di questioni all'interno delle quali vi è la possibilità di cogliere un collegamento con le riflessioni sull'attività. La necessità di affrontare la tematica in un modo pressoché sistematico da parte della presente trattazione, e la volontà di porre in evidenza alcuni nodi problematici all'interno dei fili del pensiero di Leopardi, che si presenta come un «intrecciarsi [...], "fibra con fibra", di un "filo" [...] la cui "robustezza [...]" non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una all'altra"»,³⁷⁴ coerentemente con

³⁷⁴ C. Ferrucci, *L'estetica integrale di G. Leopardi*, in *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, Ed. Studium, Roma 2001, pp. 139-153, ivi, p. 141, in cui Ferrucci cita Wittgenstein, *Ricerche*

la lettura sull'influenza che la teoria del piacere ha nel consentire a Leopardi di formulare un'analisi dell'uomo, suggerisce di affrontare per temi affini e complementari la questione.

Il primo tema che è possibile ricavare dalla lettura dell'opera di Leopardi, e che ha direttamente a che fare con la questione dell'occupazione, così come l'epigrafe tratta dall'opera di Aristofane lasciava ad intendere, è un'attenzione per il confronto tra l'uomo e gli animali. In *Zib.* 4186 Leopardi sostiene quanto segue: «riconosciuta la necessaria tendenza della vita dell'anima ad un fine impossibile a conseguirsi [...] resta che il sommo possibile della felicità, ossia il minor grado possibile dell'infelicità, consista nel minor possibile sentimento di detta tendenza. La specie e gl'individui animali meno sensibili, men vivi per natura loro, hanno il minor grado possibile di tal sentimento».³⁷⁵ Il problema permane il medesimo all'interno di tutti i passi dello *Zibaldone* che trattano l'argomento:³⁷⁶ lo stato dell'animale è diverso da quello dell'uomo civile coevo rispetto a Leopardi. Nel testo poetico viene indicata la ragione di questa differenza: la stirpe animale è «a quello intenta/ che a lor vita è mestier».³⁷⁷ Si occupa nella vita di quanto è per la vita stessa necessario. Ciò impedisce ad essa di sentire il peso della noia, perché il suo essere intenta a quanto è necessario per la sua stessa esistenza non provoca consapevolezza dello scorrere del tempo. La noia, conseguenza dello scoprire che la tendenza al

filosofiche, Einaudi, Torino 1967, p. 47. (L'uso delle virgolette è stato modificato per esigenze di chiarezza).

³⁷⁵ *Zib.* 4186, 13 Luglio 1826.

³⁷⁶ Altri passi della sua opera sono i seguenti: «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)», *ivi*, p. 66. Presso la pagina 3848 del manoscritto leopardiano, scritta il 7 Novembre 1823, Leopardi scrive: «quindi l'uomo e il vivente è anche tanto meno infelice, quanto egli è più distratto dal desiderio della felicità, mediante l'azione e l'occupazione esteriore o interiore [...] o distrazione o letargo: ecco i soli mezzi di felicità che hanno e possono mai aver gli animali». E in versi Leopardi esprime lo stesso concetto: «così de' bruti/ la progenie infinita, a cui pur solo,/ né men vano che a noi, vive nel petto/ desio d'esser beati; a quello intenta/ che a lor vita è mestier, di noi men tristo/ condur si scopre e men gravoso il tempo,/ né la lentezza accagionar dell'ore», cfr. *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 37-43, scritta nel marzo 1826.

³⁷⁷ Cfr. *Al conte Carlo Pepoli*, v. 41.

piacere è destinata a risolversi in un nulla, non la tocca, e ad essa è data l'opportunità di godere della «quiete» primordiale che ne riempie l'esistenza.

Altro tema, collegato con il confronto con gli animali, che può essere raccolto da un'analisi degli scritti sull'attività di Leopardi, è la questione, introdotta negli anni maturi, della distinzione tra vita ed esistenza. La distinzione può essere nata dalla necessità di spiegare la questione del piacere provato nell'«assopimento», legato soprattutto al sentimento di una vita che non è altrettanto piacevolmente percepita in tutti gli altri stati di veglia dell'anima: «fra tutti gli assopimenti quello prodotto dall'ubriachezza e simili cause».³⁷⁸ Leopardi riconosce soltanto in esso un risultato ivi descritto: l'«abbondanza relativa della vita e del sentimento di lei» viene colto come piacevole, mentre in tutti gli altri casi è colto come incremento di infelicità perché caratterizzato da un invano maggior tendere al piacere. È poche pagine oltre che si colloca la vera e propria differenziazione tra i due termini: «la vita è il sentimento dell'esistenza».³⁷⁹ Il percepire che l'esistenza è un tendere al piacere in modo vano coincide con lo svelarsi al vivente di una modalità del suo stare nel mondo non distinguibile dalla vita qualora non ne venga colta la vanità. Si tratta di un manifestarsi di un modo dell'essere che può essere colto soltanto nel suo stesso sottrarsi. Vi è una condizione in cui la vita in senso assoluto - e non più *relativo* come nel caso dell'ubriachezza - viene percepita: «or che cosa è la noia? [...] la semplice vita pienamente sentita, provata, conosciuta, pienamente presente all'individuo, ed occupantelo».³⁸⁰ L'uomo si annoia quando ciò che si svela attraverso la ragione interrompe l'illusione sulla sua possibilità di percepire la propria tendenza al piacere come realizzabile e soddisfabile in modo completo.

A partire dall'analisi dei passaggi dedicati alla vita attiva è possibile cogliere anche un altro tema che rimane

³⁷⁸ *Zib.* 3906.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 3923.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 4043.

apparentemente nascosto nelle pagine dello *Zibaldone*, che è quello della compiutezza. Proprio all'altezza della definizione della noia Leopardi colloca la seguente espressione: «Dunque la vita è semplicemente un male: e il non vivere, o il viver meno, sì per estensione che per intensione è semplicemente un bene, o un minor male, ovvero preferibile per sé alla vita».³⁸¹ La specificazione del vivere «per estensione» o «per intensione» è poco chiara in questo passaggio, e sembra fare riferimento ad un'altra parte del manoscritto, in cui egli specifica per «vita interna» ciò che viene coltivato dalla civiltà e per «vita esterna» ciò che da essa viene diminuito.³⁸² Con quest'ultima distinzione posta in campo, Leopardi spiega la figura del selvaggio, e la sua considerazione di essa in virtù della sua vicinanza con la vita attiva. La tendenza dell'uomo al piacere, che è «amor proprio» e «desiderio di felicità»³⁸³ è comunque incompiuta e perennemente in potenza. Leopardi sostiene che tale «potenza ridotta in atto è uno de' principalissimi mezzi» dati al vivente per raggiungere una minore infelicità. Questo utilizzo della parola «atto» può essere inteso come un richiamo al rapporto con la potenza in quanto momento della realizzazione della sostanza,³⁸⁴ ma lo si può anche intendere

³⁸¹ *Ivi*, testo scritto l'8 marzo 1824.

³⁸² *Ivi*, p. 3936: «la civiltà aumenta a dismisura nell'uomo la somma della vita (s'intende l'interna) scemando a proporzione l'esistenza (s'intende la vita esterna)».

³⁸³ *Ivi*, p. 3921.

³⁸⁴ La primissima formazione scolastica di impronta cattolica di Leopardi è senza dubbio la fonte della presenteterminologia aristotelica. Per meglio comprendere come tale terminologia gli sia giunta, e quali ne siano le fonti precise, si tengano presenti in questa sede le dissertazioni giovanili di Leopardi, all'interno delle quali il nostro si esercita su temi di tipo filosofico, metafisico, logico, morale e fisico, (Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., pp. 667-730). In ognuna di esse compare almeno un'analisi di questioni di varia natura che riprendono però nel complesso una terminologia di origine scolastica e tradizionale. Ne esiste un'edizione curata da T. Crivelli, pubblicata da Antenore, a Padova, nel 1995. Nell'ambito della questione relativa ad Aristotele ci sia concessa una divagazione in merito al tema sollevato in sede di introduzione. La vita attiva viene trattata da Leopardi in senso differente rispetto all'approccio aristotelico e scolastico. La tradizione della "produzione" e dell'"azione" vengono interpretate dal filosofo di Stagira in un senso comunque relativo alla dimensione della *polis* e della funzione che essa ha nel dover favorire una vita rivolta alla teoresi. La questione della *scholé* e dell'*ascholia* (cfr. Aristotele, *Politica*, 1333 a 16 e ss.) fa emergere il compito del politico ossia di legiferare a favore, rispettivamente, dell'ozio (*ascholia*) rispetto all'occupazione (*scholé*), della pace anziché della guerra, delle azioni rivolte alle cose belle anziché di

in senso meno ontologico come un sinonimo di *azione*. Il duplice significato, che nel contesto del ragionamento non viene meglio specificato, ottempera forse ad una volontà velata di fare intendere che la possibilità di ottenere un minor senso di non realizzazione e di incompiutezza da parte dell'essere vivente possa derivare da un trasformare in «atto» o di distrarre tramite l'*azione* quel costante impedimento alla realizzazione della sostanza umana. La possibilità che il significato di quell'«atto» sia anche *pienezza* potrebbe essere ventilata dal momento in cui si prendano in considerazione altri passaggi dell'opera di Leopardi in cui la vita attiva e occupata viene posta all'attenzione. In particolare deve essere rilevato un passo dello *Zibaldone* in cui l'autore sottolinea una delle tante espressioni possibili della principale irrisolvibile contraddizione che si rintraccia nella natura dell'essere vivente. In questo passo della pagina 647 il carattere indefinito dell'oggetto a cui l'uomo aspira si oppone alla impossibile pienezza del possesso dell'oggetto stesso: «bisognerebbe possederlo *pienamente* e allo stesso tempo *indefinitamente* perché l'animale fosse pago[...]: cosa contraddittoria e impossibile».³⁸⁵ Questo fa comprendere che l'oggetto che renderebbe soddisfatto il desiderio infinito dell'essere vivente non solo dovrebbe essere indefinitamente afferrabile, ma anche pienamente tale. La specificazione, al di là della già più volte ripetuta impossibilità e contraddittorietà di questo ottenimento per l'uomo, consente di comprendere l'utilizzo fatto da Leopardi del termine «atto» e del termine «potenza», ma anche, e soprattutto, il valore che la pienezza dell'azione può assumere di fronte a un tale abisso di incompiutezza. Quindi le molte altre parti in cui egli fa uso dell'espressione «pieno»

quelle rivolte alle cose utili. E quindi la *polis* deve tendere a favorire la parte teoretica dell'anima, e con essa un genere di vita *contemplativo*. La felicità o *eudaimonia* si colloca nella dimensione politica e non in quella domestica. Per Leopardi si può ritenere vero il contrario, come si avrà modo di vedere. Non si potrà parlare di *felicità* in senso stretto, ma almeno di minore infelicità. E questa distrazione avente l'aspetto di un sollievo dal desiderio si caratterizza come una ricerca strettamente individuale e non collocabile nella dimensione della collettività.

³⁸⁵ *Zib.* 648. I corsivi sono dell'autore.

devono essere colte attraverso la diversa pregnanza di questa pienezza rispetto a quella non ottenibile: «e pieno,/ poiché lieto non può, corresse il giorno/ all'umana famiglia» e «cotesta età fiorita/ è come un giorno d'allegrezza pieno», rispettivamente in *Al conte Carlo Pepoli* e *Il sabato del villaggio*.³⁸⁶ L'«intensione» e l'«estensione» sono i due volti logici utilizzati metaforicamente da Leopardi per illustrare i due diversi generi di pienezza. Una pienezza non ottenibile dall'uomo è sinonimo di quella vita per intensione che Leopardi giudica un male. Una pienezza ottenibile da un uomo che vive in stati e momenti particolari della sua esistenza, (il fanciullo, l'ignorante, il selvaggio, il primitivo), ma anche di chi sa vivere una vita pienamente occupata pur trascorrendo i suoi giorni nel pieno sviluppo della civiltà, è il senso concreto di ciò che Leopardi intende per vita vissuta «per estensione», considerata comunque un danno per l'uomo, che resta pur sempre collocato in una dimensione di negazione e non realizzazione della sua vera sostanza.³⁸⁷ Per questo Leopardi consiglia di vivere meno possibile sia nell'uno che nell'altro senso: «dunque la vita è semplicemente un male: e il non vivere, o il viver meno, sì per estensione che per intensione è semplicemente un bene, o un minor male, ovvero preferibile per sé alla vita».³⁸⁸ La ricerca del minor grado

³⁸⁶ *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 33-35 e *Il sabato del villaggio* vv. 44-45.

³⁸⁷ *Zib.* 103, in cui Leopardi, come già dimostrato nel precedente capitolo, fa riferimento a tre diversi modi di vedere le cose. Quello a cui si fa riferimento in questa sede è fonte di una «pienezza non sentita, ma sempre uguale e uniforme», ed è proprio del modo dell'uomo che si colloca in relazione con le circostanze dalla nascita alla morte. Si tratta di una pienezza che non è percepita in profondità, ma Leopardi descrive questo modo di vedere le cose come il più naturale e il più felice, come si è già avuto modo di spiegare. L'ulteriore modo di vedere le cose in senso profondamente sentito conferisce un'ulteriore pienezza, ma non si tratta ancora di quello che più oltre nella trattazione verrà definito un vivere «per intensione». Appare come un'altra espressione della compiutezza.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 4043, testo scritto l'8 marzo 1824. Sul tema del disprezzo per la nascita e per la vita, un *tópos* della letteratura e cultura classiche, e sui suoi sviluppi all'interno della poetica e dell'opera leopardiane, nel senso direttamente riferito al tragico di origine antica e non alla moderna malinconia romantica, si leggano gli approfondimenti di L. Sanò, in particolare *La scommessa di Prometeo. Fra Leopardi e Nietzsche*, cit., pp. 115-139: «l'idea che la nascita, anche se non necessariamente conseguente a una colpa, debba essere considerata in se stessa una sventura, non soltanto non è isolata nei documenti letterari e filosofici del periodo arcaico e classico, ma può essere considerata un vero e proprio *tópos*, ampiamente ricorrente in contesti diversi. [...]

possibile di sentimento della vita è l'unica opportunità data all'essere vivente oltre a quegli stati in cui gli è concesso di non diventare consapevole della non attualizzabilità della propria sostanza.

Come già fatto notare seppur marginalmente in precedenza, la trattazione della vita occupata di Leopardi trova un legame anche con il tema del selvaggio. È figura che funge da modello per esemplificare in modo concreto la distinzione tra vita ed esistenza. Essa non è soltanto utile ai fini di questo, ma è protagonista di una sorta di evoluzione del suo concetto stesso all'interno degli scritti leopardiani. Uno studioso attento alla storia della critica sull'argomento fornisce una sintesi molto intelligente anche rispetto alle fonti dello sviluppo che questa figura compie nei testi leopardiani. Si tratta di Marco Balzano, che in un saggio intitolato *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*³⁸⁹ scrive: «la grande virtù della figura del selvaggio [...] sta nella sua malleabilità [...] è questa virtù che permette al selvaggio di accompagnare per tratto così lungo di tempo il *fieri* della speculazione solitaria del poeta, il quale, del resto, ha tutta la volontà di adeguare ai nuovi approdi del pensiero un paradigma così esplicativo».³⁹⁰ La figura del selvaggio, quindi, si presenta come una delle fibre più rilevanti e mai abbandonate facenti parte del filo del ragionamento leopardiano.³⁹¹ Secondo l'autore appena citato, l'evoluzione del pensiero sul selvaggio segue, in un modo cronologicamente coerente, la lettura compiuta da Leopardi negli anni delle opere sul Nuovo mondo. Queste letture vengono approcciate dal nostro

Riprendendo un motivo centrale della cultura classica, della quale per altri versi egli è spesso debitore, Leopardi ritiene dunque che la verità nasconda qualcosa di profondamente tragico, qualcosa che arreca inevitabilmente patimento», pp. 122 e 125.

³⁸⁹ M. Balzano, *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 2, 2005, pp. 225-267.

³⁹⁰ *Ivi*, p. 258.

³⁹¹ Cfr. il già citato C. Ferrucci, *L'estetica integrale di G. Leopardi*, in *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, Ed. Studium, Roma 2001, pp. 139-153, *ivi*, p. 141, in cui Ferrucci cita Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, p. 47. (L'uso delle virgolette è stato modificato per esigenze di chiarezza).

come dei «meri documenti»³⁹² utili all'argomentazione perché esemplificativi. Leopardi non manifesta interesse all'approfondimento delle questioni storiche e antropologiche al di fuori delle fonti testuali, con le quali egli entra in contatto nella biblioteca paterna di Recanati.³⁹³ Il selvaggio, dapprima visto positivamente come «asociale (o presociale), vigoroso, sano, allegro e felice», protagonista di una esperienza «vera e viva nel presente» e capace di una testimonianza «della possibilità dell'uomo di essere appagato esistenzialmente, nel momento in cui egli resta, o meglio sceglie di restare, vicino alle poche ed essenziali prescrizioni della natura»³⁹⁴ viene in una prima fase accostato all'immagine del primitivo, che, al contrario del mutamento in cui incorrerà la prima tra queste due figure, permarrà sempre nella sua accezione positiva, legata a un momento che Leopardi dice essere «tempo [...] di una felicità perduta dal genere umano [...] non consistente in altro che in uno stato di natura, e simile a quello delle bestie [...] che precedette i cominciamenti della civilizzazione, anzi le prime alterazioni della natura umana derivate dalla società».³⁹⁵ A causa di alcune letture portate avanti fino al 1823, le quali fanno ricredere Leopardi rispetto a questa definizione, e rendono chiaro come anche negli stati selvaggi si presentino delle situazioni che manifestano lo stato di corruzione dell'essere umano, quali le guerre, Leopardi giunge ad una riconsiderazione di questa figura, con una nuova conseguente definizione espressa nei termini di «un timore nefando per il prossimo» e di una «socialità bellicosa», in

³⁹² Per questa svolta definita in Balzano, *Il selvaggio americano*, cit., p. 225 «una vera e propria conquista negli studi leopardiani», Balzano cita un altro autore che si è occupato della questione: Martino Cappucci, che scrive nel 1962 il saggio *I popoli esotici nell'interpretazione leopardiana*, in Aa. Vv., *Leopardi e il settecento*, Atti del I Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 1962), Olschki, Firenze 1964, cfr. pp. 240-241.

³⁹³ Le citazioni dei testi e delle fonti per esteso è presente nel testo di Balzano di cui si sta offrendo una sintesi. I testi a cui l'autore del saggio in argomento fa riferimento come fonti maggiori sono quattro: *Historia de la conquista de Mexico* di Antonio Solis (1610-1686), *Cronica del Perú* di Pedro de Cieza (1519 ca.- 1554), *Saggio sopra l'impero degl'Incas* di Francesco Algarotti (1712-1764), *Storia d'America* di William Robertson (1712-1793).

³⁹⁴ Balzano, *Il selvaggio americano*, cit., p. 230.

³⁹⁵ *Zib.* 2250-51.

cui comunque permane un tratto, che rende chiaro il legame con la vita occupata e il vivere «per estensione» trattato prima, di «un'invidiabile forza fisica ed esistenziale».³⁹⁶ L'autore mantiene la propria posizione critica nei confronti della figura del selvaggio, e ne pone in evidenza la «depravazione»,³⁹⁷ legata anche ad aspetti più specifici di cui Leopardi viene a conoscenza attraverso la lettura di testimonianze storiche contenute nelle sue fonti sull'argomento.³⁹⁸ Al termine del percorso compiuto fino al 1823, tale figura permane nel suo stato di «testimonianza della crudeltà della vita».³⁹⁹ Negli anni che seguono, Leopardi rivaluta il selvaggio, sulla base della possibilità di essere considerato nel suo rapporto con i due «grandi insiemi, che sono poi i poli su cui si impernia tutta la filosofia del poeta: da una parte i personaggi del mondo naturale (fanciulli, antichi, bruti, primitivi, ignoranti, poeti, ecc.), dall'altra quelli del mondo socio-civile (adulti, moderni, barbari, colti, filosofi, ecc.): gli unici pronti a passare da un insieme all'altro, secondo i vari momenti, sono sempre i selvaggi».⁴⁰⁰ Il selvaggio, infatti, riconquista il suo ruolo positivo all'interno della lettura di Leopardi perché diviene nuovamente un esempio della natura incontaminata dalla ragione, dopo un'attenta riconsiderazione che lo aveva posto a prova della corruzione operata da una, pur bassa ma sempre opposta alla natura, forma sociale di sviluppo civile: «ecco perché io preferisco lo stato selvaggio»,⁴⁰¹ sostiene Leopardi proprio nei pressi di quei luoghi dello *Zibaldone* in cui elogia grandemente la vita occupata, conscio che «di quest'uomo rimane incontestabile la maggiore vicinanza alla natura, la robustezza, il vigore, la maggiore ignoranza e quindi la più lieve esperienza del dolore».⁴⁰² La lettura di Balzano si può ritenere capace di raggiungere gli obiettivi posti a suo principio: la

³⁹⁶ Balzano, *Il selvaggio americano*, cit., p. 234-235.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 234.

³⁹⁸ All'interno delle quali sono posti in evidenza alcuni comportamenti come il cannibalismo e il sacrificio umano compiuto dai selvaggi americani.

³⁹⁹ *Ivi*, p. 238.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 254-255, cfr. la nota 66.

⁴⁰¹ *Zib.* 4186.

⁴⁰² Balzano, *Il selvaggio americano*, cit., p. 242.

volontà di indagare il tema nei suoi sviluppi cronologici ed in base alle sue fonti. Non sembra, però, essere risolta la questione dell'importanza che Leopardi dà alla vita occupata condotta dal selvaggio. Da tale lacuna nasce una lettura quasi totalmente rivolta agli interessi leopardiani sulla critica alla civiltà e alla società. La lettura che Balzano compie di una delle parti dell'operetta *La scommessa di Prometeo*⁴⁰³ chiarisce tutto questo. Quando uno dei selvaggi del Nuovo mondo spiega di avere per abitudine quella di compiere degli atti di antropofagia nei confronti dei propri stessi figli e delle loro madri, Balzano sottolinea come Leopardi abbia la volontà di illustrare casi eclatanti di corruzione dovuti alla vita in società, come dimostrano anche i seguenti incontri condotti dai protagonisti dell'operetta, che terminano con la visione, nella civilissima «Anglia»,⁴⁰⁴ di un padre assassino dei figli perché depresso. Nella possibilità di considerare il pensiero di Leopardi come «incardinato su un problema filosofico-storico» quale la «differenza abissale fra antico e moderno, come differenza fra natura e pensiero» e quale «commento al fenomeno della

⁴⁰³ Cfr. L. Sanò, *La scommessa di Prometeo. Fra Leopardi e Nietzsche*, cit. p. 118 e ss.: «la ricerca di una possibile perfezione del genere umano costituisce il tema filosofico di fondo della *Scommessa di Prometeo*. [...] Mentre a partire dalla fine dell'Ottocento, il mito di Prometeo incarna definitivamente il simbolo del progresso scientifico, [...] in Leopardi vi è un ribaltamento di impostazione che dimostra un'interpretazione del mito molto più vicina ai testi classici di riferimento. Nelle diverse versioni classiche del mito, la *téchne* è vista come strumento del tutto inadatto e insufficiente a procurare al genere umano una durevole e compiuta salvezza». L'operetta leopardiana esprime la delusione provata da Prometeo e Momo nello scoprire l'imperfezione del genere umano. Da un confronto tra diversi livelli di civilizzazione dell'uomo (la civiltà è da intendersi come il risultato dello sviluppo della tecnica) non sorge una corrispondente stima nei confronti dell'essere umano che vive immerso nel mondo civile, così come dell'uomo in generale. Questo mostra la considerazione negativa sul progresso, oltre che sull'essere umano, a cui si giunge al termine del viaggio dei due dèi. Leopardi si avvicina in questo senso al mito classico. (Cfr. anche U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 124-125, in cui è mostrato nella sua ambivalenza il dono di Prometeo all'uomo: nelle versioni classiche del mito di Prometeo la *téchne* è dono ed insieme inganno). Si può comunque sostenere come la figura del selvaggio abbia un ruolo peculiare di "cartina al tornasole": nonostante rappresenti lo scandalo della natura umana in un senso molto vicino alla pre-socialità e dunque caratterizzata da un maggiore livello istintuale, è comunque accettabile a confronto con l'uomo moderno, la cui figura presupporrebbe un superiore grado di perfezionamento, che non viene invece riscontrato.

⁴⁰⁴ Cfr. *Palinodia al Marchese Gino Capponi*, v. 83.

spiritualizzazione»,⁴⁰⁵ al contrario di quanto sostiene Balzano, questo confronto di motivazioni tra due padri che uccidono i propri figli⁴⁰⁶ la dice lunga sulla possibilità di analizzare il livello di «spiritualizzazione»⁴⁰⁷ raggiunto dalla vita civile, in cui l'uomo, anziché dover fare i conti con la sua necessità di soddisfare bisogni primari, come la ricerca del cibo - causa della pratica dell'antropofagia da parte del selvaggio - si trova nella condizione di assassinare i propri stessi figli perché «affetto da un inguaribile *spleen*».⁴⁰⁸ Il rapporto con la natura da parte di un uomo ancora capace di considerare il bisogno come la primaria tra le proprie preoccupazioni per la vita è di tipo assoluto, non si astiene dall'assecondare alcuni istinti, non si interroga sull'opportunità sociale e ancor meno su quella morale di alcuni comportamenti piuttosto che di altri, perché ancora inconsapevole di come la civiltà operi diversamente dalla natura.⁴⁰⁹ Dare alla luce un figlio, solo per poterlo poi mangiare e per nutrirsi, è un modo, macabro per i canoni della civiltà, radicalmente istintuale per quelli della natura, attraverso cui si può soddisfare un bisogno.

Questo aspetto della lettura leopardiana del soddisfacimento del bisogno come fonte naturale di serenità, agli occhi di un uomo incivilito anche in senso morale, è il caso più estremo di conflitto con l'aspetto della moralità nata in ambito sociale e civile in cui sia possibile incorrere nell'opera di

⁴⁰⁵ M. A. Rigoni, *Romanticismo leopardiano*, in *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997, pp. 115-131, *ivi*, p. 128.

⁴⁰⁶ Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 524.

⁴⁰⁷ Tema molto caro, quindi, allo stesso Leopardi che all'interno dello *Zibaldone* ne fa uno dei volti della civiltà. Cfr. in particolare il passo del manoscritto *Zib.* 3936: «gli uomini anche i più civili e filosofi, [...] somministrano nello stesso eccesso della lor civiltà e spiritualizzazione, una conferma di questa nostra proposizione che non vi sia cosa più contraria alla natura che la spiritualizzazione dell'uomo e di qualsivoglia cosa, e che tutto insomma per natura è materiale, e che la materia sempre vince, e che quindi essi così civili e spiritualizzati sono corruttissimi [...] *Tout homme qui pense est un animal dépravé* [...]. La civiltà è supremamente contraria alla natura sì dell'uomo, sì universale, e causa d'infelicità somma più che non è lo stato selvaggio».

⁴⁰⁸ Balzano, *Il selvaggio americano*, cit., p. 250.

⁴⁰⁹ Da qui l'insistere nell'operetta di Leopardi sulla totale indifferenza del selvaggio, contrapposta allo stupore di Prometeo, indicata dallo stesso Balzano, cfr. *Ivi*, p. 249: «il selvaggio risponde seccamente con una sorta di macabra serenità».

Leopardi. In questa pagina delle operette si trova, inoltre, un accostamento insolito del tema del selvaggio e dell'elogio dell'attività. Questa coppia di termini trova espressione, nel pensiero di Leopardi, soprattutto all'interno di un passo dello *Zibaldone* contenuto alle pagine 4185-88 del manoscritto: Leopardi trova discordanza tra lo stato civile e quello selvaggio, per il fatto che nel primo riesce impossibile all'uomo non percepire la sofferenza per il tradimento che la vita riserva alle aspettative del proprio desiderio. Nello stato selvaggio un tale sentimento è celato a causa di una inferiore capacità umana di soffrire, di una minore sensibilità. Non può accadere un ritorno allo stato selvaggio da parte dell'uomo civile, perché il suo animo si è troppo raffinato in sensibilità, e nutre un sentimento molto acceso nei confronti della tendenza al piacere, che è destinata a restare senza soddisfazione. Perciò «resta un solo rimedio: la distrazione. Questa consiste nella maggior somma possibile di attività, di azione, che occupi e riempi le sviluppate facoltà e la vita dell'animo».⁴¹⁰ Leopardi dice chiaramente che questo non equivarrà con lo stato primitivo, ma comunque sarà la condizione migliore possibile, dato che è l'unica che resta all'uomo incivilito per distrarre quella tendenza all'infinito piacere che caratterizza l'uomo in natura, e della cui irrealizzabilità l'uomo diviene consapevole nella sua vita all'interno della società civile.

Questa attività, continua fonte di distrazione, non è una prerogativa di quell'uomo che può disporre di altri sottoposti che facciano per lui il necessario per vivere. Questo è il contenuto di alcuni versi di *Al conte Carlo Pepoli*: «Ma noi, che il viver nostro all'altrui mano/ provveder commettiamo, una più grave/ necessità, cui provveder non puote/ altri che noi, già senza tedio e pena/ non adempiam: necessitate, io dico,/ di consumar la vita: improba, invitta/ necessità».⁴¹¹ Si tratta di una esigenza diversa

⁴¹⁰ *Zib.* 4187.

⁴¹¹ *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 44-49.

da quelle essenziali destinate a mantenere in vita l'uomo,⁴¹² e che però non è comunque possibile soddisfare in alcun modo. È in questione anche in questo caso la distinzione tra il vivere «per intensione» e il vivere «per estensione». Mentre «occupare la vita» in senso *intensionale* può essere un esito impossibile da raggiungere, l'occuparla in senso *estensionale* è un fine raggiungibile. L'attività e l'occupazione rendono meno infelice la vita. Coloro che sono impegnati nel procurarsi in prima persona il necessario per vivere sono proprio coloro che Leopardi descrive come conducenti una vita attiva. Vivere per estensione è, quindi, sinonimo di soddisfare da sé i propri bisogni, rende meno sensibili alla tendenza all'assoluto e meno infelici rispetto alla consapevolezza della non ottenibilità dell'oggetto del desiderio infinito.

La poesia *Al conte Carlo Pepoli*, scritta da Leopardi a Bologna nel marzo del 1826, assume una posizione particolarmente significativa. Si presenta come un manifesto programmatico della modalità attraverso la quale il poeta, che si sente di far parte degli uomini che non si devono occupare dei propri bisogni per sopravvivere perché vi sono dei sottoposti che se ne occupano al posto loro, progetta di «consumare la vita».⁴¹³ In un mutamento di prospettiva che porta Leopardi ad interrogarsi nei confronti dell'«acerbo vero»⁴¹⁴ e non più nei confronti del «caro immaginar»,⁴¹⁵ si evince che l'intenzione per la vita futura da

⁴¹² Cfr. anche il passo dei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, p. 564: «Quelli che non hanno necessità di provvedere essi medesimi ai loro bisogni, e però ne lasciano la cura agli altri, non possono per l'ordinario provvedere, o in guisa alcuna, o solo con grandissima difficoltà, e meno sufficientemente che gli altri, a un bisogno principalissimo che in ogni modo hanno. Dico quello di occupare la vita: il quale è maggiore assai di tutti i bisogni particolari, ai quali, occupandola, si provvede; e maggiore eziandio che il bisogno di vivere».

⁴¹³ *Al conte Carlo Pepoli*, v. 49.

⁴¹⁴ *Ivi*, v. 140.

⁴¹⁵ *Ivi*, v. 112. Non soltanto all'interno della canzone in questione vengono trattati i due temi, ma anche in altri passi della sua opera, tra i quali spiccano soprattutto i passi dedicati al «caro immaginar»: *Ad Angelo Mai*, v. 102, *Le ricordanze*, v. 89, *Storia del genere umano*, in cui al termine del racconto, dopo che l'amore vero ha scelto «i cuori più teneri e più gentili delle persone più generose e magnanime» si legge «perciocché negli animi che egli si elegge ad abitare, suscita e rinverdisce per tutto il tempo che egli vi siede, l'infinita speranza e le belle e care immaginazioni degli anni teneri»,

parte di Leopardi, una volta scomparsi dal suo «petto»⁴¹⁶ i «dolci inganni» della «prima stagione»,⁴¹⁷ è quella di eleggere gli studi «men dolci»⁴¹⁸ a suo conforto.⁴¹⁹

Leopardi si pone perciò degli interrogativi metafisici che non trovano che una risposta: la mancanza di soddisfazione alle domande fondamentali coincide con un'altra privazione per l'uomo. Soltanto una volta raggiunta la consapevolezza di non poter ottenere in senso concreto quanto la tendenza al piacere richiederebbe, l'uomo ottiene una tale risposta. Ed essa è resa all'interno di uno dei passaggi della canzone *Ad Angelo Mai* in un chiasmo concettuale tanto annichilente quanto le sue conseguenze: «e discoprendo/ solo il nulla s'accresce».⁴²⁰

(cfr. *ivi*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 499). In una lettera a Giordani del 6 maggio 1825 Leopardi fa capire che il suo interesse è proprio quello: «non cerco altro più fuorché il vero [...] mi compiaccio di sempre meglio scoprire e toccar con mano la miseria degli uomini e delle cose, e d'inorridire freddamente, speculando questo arcano infelice e terribile della vita dell'universo». Anche l'epistolario è contenuto all'interno dell'edizione di riferimento Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., *ivi* p. 1276.

⁴¹⁶ *Al conte Carlo Pepoli*, v. 128.

⁴¹⁷ *Ivi*, v. 122.

⁴¹⁸ *Ivi*, v. 138.

⁴¹⁹ I temi evidenziati all'interno dell'epistola scritta a Bologna sono i seguenti: i destini ciechi delle cose eterne e delle cose mortali (cfr. vv. 140-142), il perché della creazione della stirpe degli uomini mortali se carica di sofferenza e miseria (cfr. vv. 142-144), quale fine venga riservato a tale stirpe (vv. 144-145), a che scopo tanto dolore? a chi giova? qual è l'ordine dell'universo? (145-148). Interrogativi ripresi in particolare all'interno de' *La ginestra*, ai vv. 158-185, in cui l'interrogazione sullo scopo dell'uomo nell'universo si radicalizza: «ma questo/ globo ove l'uomo è nulla». Questi versi sono stati sintetizzati e molto ben resi nel loro procedere per climax subito interrotto dalla domanda metafisica fondamentale all'interno di una pagina del saggio di G. Bertacchi, *Un maestro di vita. Saggio leopardiano. Parte prima: il poeta e la natura*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, 1917, pp. 105-108: «Giacomo sale nell'immenso da questa piccola aiuola; sale pei gradi del cielo; ed ogni grado raggiunto stravinca e inabissa il varcato in una gara incalzante di proporzioni titaniche; ascende l'inno reggendosi sul proprio nudo conato, cui sono anelito i versi sospesi in un'arsi implacata; e quando parrebbe arrivato là dove potesse spaziarsi e finalmente saziarsi in tutto il proprio respiro, allora il respiro gli manca, il canto ricade, spegnendosi in una domanda senza eco, lasciando crollare sull'uomo - volta d'un tempio disfatto - tutto il costruito elevato, verso su verso, fin lì [...]; così il demolitore ha parlato. Ma badisi; per distruggere l'uomo egli ha creato il cielo; figlio della prole umiliata, egli, umiliandosi, vince».

⁴²⁰ *Ad Angelo Mai*, vv. 99-100. Cfr. anche quanto scritto in Cacciari, *Leopardi platonico?*, in *Magis amicus Leopardi*, cit., in particolare p. 43.

Ciò che viene allo scoperto si caratterizza come un vero e proprio perire⁴²¹ delle illusioni e dei frutti del «caro immaginar». A conservare tali prodotti dell'immaginazione e delle illusioni sono i giovani, i quali devono questa peculiarità al loro «vivere isolato».⁴²² A questo punto emerge una peculiare caratteristica di queste figure particolari della stirpe umana, che Leopardi non cessa mai di considerare importanti al punto tale da voler dedicare a un giovane del ventesimo secolo una lettera tratta da alcuni dei principali passi del suo *Zibaldone*.⁴²³ Questa caratteristica si può così esprimere: «nel tempo giovanil, quando ancor lungo/ la speme e breve ha la memoria il corso»⁴²⁴ l'uomo non solo spera, ma il suo atteggiamento è maggiormente rivolto all'attività, di quanto non lo sia verso quel dolore causato dall'impossibilità di ottenere piacere. Questo lo si può evincere da un passo dei *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* e da un corrispettivo passaggio dello *Zibaldone*: «recava alle varie età delle nazioni civili quel verso greco che suona: *i giovani fanno, i mezzani consultano, i vecchi desiderano*; dicendo che in vero non rimane all'età presente altro che desiderio».⁴²⁵ «*I giovani fanno*», quindi, è quanto Leopardi si sente di sottoscrivere. Il legame tra la speranza, l'illusione e l'attività si manifesta all'interno della vita dell'uomo soprattutto in età giovanile. Un altro passo dedicato e rivolto direttamente alla figura del giovane può permettere di comprendere il senso di quanto detto su essa e sull'attività che la riguarda: «finché il giovane conserva della *tenerezza* verso se stesso, vale a dire che si ama di quel *vivo e sensitivissimo e sensibilissimo* amore ch'è naturale, e finché non si getta via nel mondo, considerandosi, dirò quasi, come un altro,

⁴²¹ *Ad Angelo Mai*, vv. 100-105: «a noi ti vieta/ il vero appena è giunto,/ o caro immaginar; da te s'apparta/ nostra mente in eterno; allo stupendo/ poter tuo primo ne sottraggon gli anni;/ e il conforto perì de' nostri affanni».

⁴²² *Zib.* 2684.

⁴²³ Cfr. Leopardi, *Disegni letterari*, IX, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 1111: «Lettera ad un giovane del 20° secolo».

⁴²⁴ *Alla luna*, vv. 13-14.

⁴²⁵ Cfr. Leopardi, *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, in *Operette morali*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 565. Lo stesso verso viene annotato alla pagina 2602 dello *Zib.* Leopardi non specifica quale poeta greco l'abbia scritto.

non fa mai né può far altro che patire, e non gode mai un istante di bene e di piacere nell'uso e negli accidenti della *vita sociale* [...] a goder della vita, è necessario uno stato di disperazione».⁴²⁶ Leopardi sta sostenendo che la misura dell'amor proprio consente di comprendere quanto il desiderio del piacere possa influenzare un individuo. Esso rende impossibile una condotta di vita quale quella descritta sopra, all'interno della quale vi sia un disprezzo nei confronti dei piaceri, e che permetta un «considerar la propria vita gioventù ec. come già perduta, o disperata, o inutile [...] come già condannata o alla sofferenza o alla nullità; e metter tutte queste cose a rischio per bagatelle».⁴²⁷ Il consiglio di Leopardi al giovane del secolo a venire si spinge fino a sostenere che «bisogna vivere *Μηδὲ γινώσκῃς ἄνθρωπος*, *témere, au hasard*, alla ventura».⁴²⁸ Questo appare, per il suo legame con quanto concerne il disinganno, opposto a quanto espressamente detto in merito all'illusione e all'immaginazione.⁴²⁹ Ma il pensiero di Leopardi non è dedicato ad un «garzoncello scherzoso»⁴³⁰ che trascorre la sua vita ancora serenamente immerso nelle sue illusioni. Egli richiama il giovane alla verità e alla reale possibilità che gli si sveli il peso della natura umana, e che questi sappia trovare i giusti rimedi⁴³¹ per affrontarlo con la maggiore efficacia possibile. Si tratta di «una certa superficialità»⁴³² che caratterizza «una scelta di vita che non bada al raggiungimento della felicità o del piacere, ma che resta paga di se stessa».⁴³³

Questa sorta di mezzo, attraverso il quale rendere possibile un progetto di vita al di fuori della schiavitù del desiderio irrealizzabile di piacere, si oppone ad altri strumenti

⁴²⁶ *Zib.* 2555.

⁴²⁷ *Ivi*, p. 2529.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ *Ivi*, p. 2496: «in un'età in cui tutto sorride, e porge quasi spontaneamente i dilette, contuttoché sia privo del disinganno, e però veda le cose sotto il più bell'aspetto possibile».

⁴³⁰ *Il sabato del villaggio*, v. 43.

⁴³¹ Cfr. le «mille inefficaci/ medicine» dei versi 36-37 dell'epistola a Pepoli.

⁴³² G. Leopardi, *Manuale di filosofia pratica*, a c. di F. Cacciapuoti, Donzelli Editore, Roma 1998, p. LXIV.

⁴³³ *Ibidem*.

che Leopardi ipotizza possano risultare utili all'attuazione di una pratica per volgere alla ricerca della minore infelicità possibile. Uno tra questi è la possibilità di porsi di fronte alla quotidianità attraverso una progettualità, mediante la ricerca di una «prospettiva».⁴³⁴ Tale espressione di Leopardi può essere accostata - per l'utilizzo stesso che l'autore ne fa - alla speranza.⁴³⁵ Su suggerimento di una studiosa di Leopardi che ha edito alcuni passi dello *Zibaldone*,⁴³⁶ si può ritenere attendibile che Leopardi consideri fondamentale la ricerca del fine da raggiungere, anche se piccolo e quotidiano, al fine di abbandonare «la spinta all'assoluto»⁴³⁷ che invece comporta la difficoltà per l'individuo umano, in quanto vivente, di raggiungere gli obiettivi posti naturalmente e per indole da parte della facoltà immaginativa, la quale opera nell'uomo come pungolo continuo di soddisfazione del desiderio attraverso mire e scopi irraggiungibili non solo perché, nella maggior parte dei casi, astratti, ma anche in quanto sempre tendenti all'infinito ed indefinito piacere definibile appunto come «assoluto». L'attenzione a questo tema da parte di Leopardi è massima, e ciò è testimoniato pure dal fatto che le citazioni possibili nelle quali egli parla più o meno esplicitamente del problema sono numerose. Sarà necessario fare riferimento alle più significative, soprattutto nella misura in cui il fine e lo scopo sono associabili, in Leopardi, alla questione del bisogno e della sua soddisfazione, e perciò appaiono rientrare nell'ambito dell'interesse di Leopardi nei confronti del tema dell'attività. La garanzia di ottenere un piacere nel raggiungimento del fine di

⁴³⁴ *Zib.* 4249.

⁴³⁵ *Ibidem*: «importanza quindi dell'avere una prospettiva e una speranza per esser felice».

⁴³⁶ Seguendo gli elenchi delle pagine del manoscritto stesi da Leopardi stesso all'interno delle *Polizzone* e dei suoi *Disegni letterari*, ossia dando spazio ad alcune tra le parole di Fabiana Cacciapuoti.

⁴³⁷ G. Leopardi, *Manuale di filosofia pratica*, cit., p. 195, cfr. nota a commento del passo *Zib.* 4249: «Utilità somma del sapersi proporre di giorno in giorno un futuro facile, o anche certo, ad ottenere; dei beni che avvengono d'ora in ora; godimenti giornalieri, di cui non v'ha condizione che non sia fornita o capace: il tutto sta sapersene pascere, e formarne la propria aspettativa, prospettiva e speranza, ora per ora; questo è ufficio del filosofo, ed è pratica incomparabilmente utile al viver felice».

un'azione deriva dalla mancata ricerca del piacere da parte dell'individuo che la attua. All'interno di una pagina dello *Zibaldone* Leopardi sostiene: «bisogna, per provar piacere in qualunque azione ovvero occupazione, cercarvi qualche altro fine che il piacere stesso».⁴³⁸ Il «curarsi poco»⁴³⁹ del piacere per Leopardi è una delle poche possibilità di riuscire a provarlo. Il desiderio stesso del piacere lo esclude.⁴⁴⁰ Esiste però un limite alla possibilità di occuparsi in attività che possano non avere come fine il piacere: l'uomo, per propria natura, lo ha come scopo e obiettivo dei propri pensieri e delle proprie azioni. Ma i mezzi per conseguirlo non lo hanno sempre in se stessi.⁴⁴¹ Questo conferisce un grave limite all'uomo, il quale con difficoltà riesce a superare il freno della pigrizia, la quale ha per oggetto proprio questo genere di attività che procurano piacere in un secondo momento, ma che non ne danno di per se stesse. Perciò l'uomo tende a non intraprenderle. E queste azioni sono spesso, secondo una lettura del testo di Leopardi che si spinga un po' più oltre, proprio le azioni utili, che servono a procurare il necessario per vivere all'uomo.⁴⁴² Una azione utile è quella attività «conducente più o men tosto al piacere».⁴⁴³ Essa non è piacevole di per se stessa. Il suo scopo non è direttamente quello di procurare piacere. Perciò viene giudicata da Leopardi come non piacevole, e difficilmente attuabile dall'uomo in quanto tale.

È in un altro passaggio dello *Zibaldone* che Leopardi porta avanti il confronto tra le attività compiute per l'occupazione in società e quelle rivolte a provvedere alla soddisfazione dei bisogni.⁴⁴⁴ La preoccupazione di Leopardi in questo passaggio appare quella di voler dare una più precisa definizione di un

⁴³⁸ *Zib.* 4266.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 4267.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 2702: «il fine dei pensieri e delle azioni dell'uomo è sempre e solo il piacere. Ma i mezzi di conseguir quello che l'uomo si propone come piacere, ora hanno piacere in se stessi, ora no».

⁴⁴² *Ivi*, p. 2703: «Così la pigrizia ritiene ancora da quei travagli che sono necessari a procacciarsi il mangiare e il bere, perché essi in se non hanno piacere».

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 248 e ss.

termine connesso a quello dell'attività che egli spesso utilizza: il fine. Colui che si trova ad avere la giornata occupata dall'obiettivo il «provvedere ai propri bisogni»⁴⁴⁵ arriva «la sera»⁴⁴⁶ a considerare la propria giornata in riferimento alle cose alle quali «ha provveduto»,⁴⁴⁷ e progetta ciò a cui provvederà l'indomani.⁴⁴⁸ Il suo stato è contento e pieno, ancor più di quello dell'uomo che abbia trascorso la propria giornata nel pieno degli svaghi, dei divertimenti, della varietà. Il motivo di questa differenza è data dal fatto che possedere un fine e uno scopo nell'occupazione fa sì che non vi sia soltanto un riferimento al piacere come unico obiettivo, ma che oltre alla piacevolezza dell'occupazione, si dia una speranza, l'effetto della quale risulta essere proprio uno dei tanti modi di manifestarsi del piacere.⁴⁴⁹

Non è semplicemente un'occupazione esteriore⁴⁵⁰ che possa distogliere dal proprio moto interno quella natura che tende a individuare nella ricerca del piacere quanto di più vano possa esistere, e come nullità il tutto che non sa procurare a questa ricerca una soddisfazione. Non si tratta di una occupazione «insulsa».⁴⁵¹ Leopardi sostiene: «qualche cosa di serio è necessario che formi la base della nostra occupazione».⁴⁵² Perciò il mirare ad un fine appare essere necessario per dare pienezza all'attività, e anche per conferire ad essa una dimensione distante da quel vuoto dell'animo che può essere considerato la causa della noia. In una tale condotta di vita, il desiderio del piacere e della felicità non ha la forza di rendere il vivente

⁴⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁴⁹ *Ibidem.*

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 4259: «A voler vivere tranquillo, bisogna esser occupato esteriormente. Error mio nel voler fare una vita, tutta e solamente interna, a fine e con isperanza d'esser quieto [...]. Le persone massimamente di una certa immaginazione [...] hanno più che gli altri, per viver quiete, necessità di sfuggir se stesse, e quindi bisogno sommo di distrazione e di occupazione esterna».

⁴⁵¹ Cfr. Leopardi, *Pensieri*, LXVII, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 640.

⁴⁵² *Zib.* 4259.

infelice, perché esso, proprio attraverso l'attività, intesa come «il mezzo di distrazione il più facile, più sicuro e forte, più durevole, più frequente e generale e realizzabile nella vita», viene cambiato nel desiderio specifico di questa o quella felicità,⁴⁵³ ed è «mortificato e dissipato»⁴⁵⁴ dal continuo mantenere una condotta attiva da parte dell'individuo. La riflessione di Leopardi sembra suggerire una distinzione intercorrente tra «desiderio» e «bisogno», che può essere intesa come il vero oggetto di alcune pagine scritte da Alberto Folin, in cui, sulla base di quanto scritto da Leopardi in *Zib.* 2936, l'uomo tende al vago delle cose che sono «da lungi», e al definito delle cose che sono «dappresso».⁴⁵⁵ L'esemplificazione di Folin corre sul filo della distinzione di stampo heideggeriano tra «ente» ed «essere», e si può dedurre, approssimativamente, un tendere all'essere da parte dell'uomo che si manifesta come «desiderio», ma anche, d'altro canto, un tendere all'ente da parte dell'essere vivente, in quanto esso stesso ente, che si esprime come «bisogno».⁴⁵⁶ Ecco spiegato il motivo per cui il Metafisico protagonista del *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, che appare essere portavoce delle teorie di Leopardi, sostiene, con una convinzione dettata da un percorso totalmente opposto a quello del Fisico dal punto di vista delle assunzioni, che la lunghezza della vita non vada considerata propriamente una soluzione ai mali dell'uomo, e che una vita breve ma piena, perché costantemente distratta possa essere maggiormente auspicabile. Egli nega «che la pura vita, cioè a dire il semplice sentimento dell'esser proprio, fosse cosa amabile e desiderabile per natura».⁴⁵⁷ Ritiene inoltre che ciò che ha nome di vita ancor più propriamente sia

⁴⁵³ *Ivi*, p. 650.

⁴⁵⁴ Cfr. per tutto il passaggio argomentativo *ivi*, p. 649.

⁴⁵⁵ Cfr. A. Folin, *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, Marsilio, Venezia 1996, p. 55.

⁴⁵⁶ Il riferimento ad Heidegger può richiamarne un altro che è presente, come già mostrato, nelle pagine di Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, cit., p. 73 ss., in cui l'autore descrive la dicotomia tra Nihil «come Nulla religioso» ed il nihil «come niente oggettivo e oggettivante».

⁴⁵⁷ Leopardi, *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, in *Operette morali*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 526.

«l'efficacia e la copia delle sensazioni».⁴⁵⁸ Al punto che egli ritiene più importante non tanto l'elisir di lunga vita che il Fisico sostiene di avere scoperto, quanto la moltiplicazione di azioni e sensazioni al fine di rendere la vita non tanto lunga, ma anche se breve almeno molto intensa, di modo che l'unica possibile soluzione non risulti essere quella di interromperla in modo contrario alla natura. La difesa da parte di Leopardi del riso della donna di Tracia,⁴⁵⁹ va proprio in questa medesima direzione: quando Leopardi sostiene che «l'ultimo grado del sapere, consiste in conoscere che tutto quello che noi cercavamo era davanti a noi, ci stava tra' piedi [...] il cercarlo ci ha impedito di trovarlo» egli intende, molto probabilmente, fare riferimento alla spasmodica ricerca da parte dell'uomo di una realizzazione e di una pienezza che si dà già in lui prima che realizzi che essa è effettivamente irraggiungibile. Ciò che, in quanto svelato, si sottrae, nell'ambito dell'elogio di Leopardi nei confronti della vita attiva, è proprio la pienezza che, pur non essendo nella civiltà tale da eguagliare la «quiete» primordiale di cui gode l'uomo nella natura, si può trarre dall'accontentarsi di ciò che si ha «tra' piedi»: non si tratta solo di un atto di umiltà intellettuale nella ricerca del vero - come il linguaggio gnoseologico⁴⁶⁰ del passaggio 492 dello *Zibaldone* sembra suggerire assieme alle qualifiche di Fisico e Metafisico date ai protagonisti del *Dialogo*, oltre al riferimento alla figura platonica della donna di Tracia che deride il filosofo - ma soprattutto di una volontà di fare emergere l'idea che, nella critica alla civilizzazione e al progresso, l'attività possa essere uno dei principali volti di un non assecondare il connaturato atteggiamento dell'uomo nei confronti della ricerca

⁴⁵⁸ *Ibidem.*

⁴⁵⁹ *Zib.* 492: «e guardando in alto, per informarci delle cose nostre, che ci stavano tra' piedi visibilissime, chiarissime, e ordinatissime, non le abbiamo vedute, e non le vediamo; e siamo perciò caduti, e cadiamo in tante fosse, primieramente di errori, secondariamente, che peggio è, di mali e infelicità».

⁴⁶⁰ Cfr. ad es. le espressioni: «impotenza del sapere umano», oppure «ultimo grado del sapere», che suggeriscono quasi una lettura dell'episodio citato da Platone attraverso la tradizione gnostica o almeno neoplatonica, che prevedeva proprio un'ascesa per gradi verso la suprema conoscenza.

del lontano anziché in un accontentarsi della prossimità.⁴⁶¹ Come lo stesso S. Givone insegna,⁴⁶² la vicinanza delle stesse cose effimere deve essere fonte di un atteggiamento, nei confronti del fine del desiderio indefinito, che non può basarsi sulla ricerca della «certezza, sul possesso, sulla piena soddisfazione»⁴⁶³ in riferimento all'assoluto, ma soltanto sul raccogliere il più «dappresso» tra i caduchi fini, che può consistere proprio nel tendere al compimento dello scopo e della progettualità di una qualsiasi occupazione.

Perciò gli scritti attorno all'attività di Leopardi trovano un loro manifesto rappresentativo all'interno di uno dei molti passaggi dello *Zibaldone* in cui la questione viene trattata, ma anche uno dei pochissimi in cui Leopardi sente di dover fornire un chiarimento per quanto concerne la coerenza del suo «sistema sopra la felicità umana».⁴⁶⁴ Si tratta di una pagina, già citata, in cui il tema dello stato selvaggio inteso come primitivo e in senso positivo viene messo a confronto con l'elogio all'attività su cui egli si è speso molto. Leopardi fornisce un significativo chiarimento del suo pensiero in apparenza contraddittorio, sostenendo che stia proprio nel suo voler ricercare il minor grado di infelicità possibile per l'uomo incivilito la soluzione della parvenza di incoerenza. L'individuo vivente all'interno della civiltà non può più ridurre il proprio animo ad uno stato selvaggio, perché esso è stato reso eccessivamente sensibile proprio dalla vita civile. Da questa impossibilità deriva la teorizzazione, fatta in tutti quei luoghi della sua opera in cui parla di attività, dell'unico «rimedio: la distrazione».⁴⁶⁵ Si

⁴⁶¹ Cfr. A. Folin, *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, cit., pp. 29-45.

⁴⁶² Attraverso il suo fare dell'arcano del nulla leopardiano il soggetto della salvaguardia *dell'essere come sono* proprio delle cose, «fragili, effimere, mortali» e che permangono nella loro dignità di «essere amate nella loro realtà sospesa tra una doppia negazione». Cfr. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 143, dove si citano a questo proposito i versi 74-75 di *Ad Angelo Mai*: «[...]a noi presso la culla/ Immoto siede, e su la tomba, il nulla».

⁴⁶³ *Ivi*, p. 148.

⁴⁶⁴ *Zib.* 4185.

⁴⁶⁵ *Ibidem*. Si evidenzia in questo passaggio l'emergere di un tema portato all'attenzione della critica da parte di A. Folin: la «fenomenologia del resto», cfr. in particolare A. Folin, *Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, Venezia

tratta della maggiore quantità possibile di azione e attività che mantenga occupata proprio quella facoltà sviluppata dalla civiltà nell'animo dell'uomo, che gli permetta di ottenere una riduzione della propria sensibilità, in modo da farlo approssimare allo stato primitivo.

L'attività, come fonte di distrazione dalla suddetta tendenza al piacere congenita nell'uomo, è l'unico rimedio dato all'uomo stesso per salvaguardarsi dagli sviluppi della civiltà: ossia da un lato come soffocamento alla tendenza al piacere connaturata con l'uomo a prescindere dalla civiltà, e dall'altro come possibile strumento di oblio nei confronti della consapevolezza di questa costante irrealizzabilità del desiderio infinito che affligge l'uomo incivilito, e dal quale consegue proprio la manifestazione del nulla che appare in Leopardi come lo sfondo sul quale l'esistente individuale conduce il proprio percorso verso la realizzazione del fine dell'esistenza universale.

Quindi il legame tra l'elogio della vita occupata e l'analisi della natura umana si rivela in modo piuttosto evidente. Sembra di poter sostenere che l'approccio di Leopardi con la tematica dell'attività non sia completamente ingenuo o dettato da uno sviluppo circostanziale del suo ragionamento. Ci sono tutti i riferimenti testuali e filosofici necessari per dare a questo interesse verso l'occupazione il nome di "teoria della vita occupata". Ossia questo elogio appare inserito nell'indagine leopardiana sulla natura tragica e contraddittoria dell'uomo in modo del tutto coerente. Una sintesi di tale "teoria" avrebbe tra i suoi argomenti di carattere propriamente filosofico: la connessione con la questione della pienezza e della compiutezza da intendersi in senso estensionale; i riferimenti alla figura del selvaggio pieno di vitalità, di forza fisica e di aspirazione all'azione che si propone come il più forte antagonista all'uomo incivilito; la dimensione del fine che si manifesta come fonte di

2008, p. 177. Ciò che resta nell'attualità del presente per l'uomo incivilito è manifestazione di uno stato da cui l'uomo appare decaduto.

speranza, anche se piccola, per l'individuo, il quale diviene capace di accontentarsi di ciò che è ottenibile, e quindi non è più portato ad aspirare all'assolutezza, così come gli imporrebbe il desiderio della felicità connaturato all'uomo; l'invidia dell'uomo stesso per lo stato pacifico dell'animale, il quale si presenta come un esempio di una dimensione in cui l'essere umano viveva nella «quiete antica», ossia quando era ancora privo della consapevolezza della non soddisfabilità del proprio desiderio di felicità. Tutti questi elementi conducono alla possibilità di osservare una coerenza con la teoria del piacere leopardiana, e sembrano finalizzati all'elaborazione più sistematica possibile di un pensiero che permetta l'identificazione dell'attività come un rimedio attuabile per l'uomo. Non si tratterà certo di un farmaco definitivo, né di uno strumento atto a guarire l'uomo dalla propria tragica natura ontologicamente contraddittoria e priva di soluzione. Ma Leopardi sostiene che l'attività sia l'unico rimedio che resta in un'epoca come quella moderna. In un tempo dominato dalla ragione, infatti, lo stato di felice ignoranza della propria irrealizzabilità sostanziale da parte dell'uomo non è più recuperabile.

CAPITOLO TERZO

L'INDIVIDUO E IL SUO RAPPORTO CON IL CONCETTO DEL NULLA SULLA BASE DEGLI «SCRITTI IN FAVORE DELL'ATTIVITÀ»

Paragrafo primo:

TRA DEBOLEZZA E FORZA: DALL'ELOGIO DELLO STOICISMO AL PATROCINIO DELLA VITA OCCUPATA

«Sovvengati che tu non sei qui altro che attore di un dramma, il quale sarà o breve o lungo, secondo la volontà del

poeta». ⁴⁶⁶ In questa forma Leopardi traduce uno dei più celebri passaggi del *Manuale* di Epitteto, testo redatto da Arriano, allievo del noto filosofo stoico di origine greca che si inserì nel dibattito, avente come sfondo l'impero romano, sul senso dell'esistenza. ⁴⁶⁷ Le edizioni dell'*Encheiridion*, titolo originale del breve testo composto - probabilmente per facilitare la diffusione degli insegnamenti del maestro Epitteto - da Arriano in cinquantatré paragrafi, furono molteplici anche all'epoca di Leopardi. ⁴⁶⁸ L'esigenza della versione del testo da parte del

⁴⁶⁶ G. Leopardi, *Il manuale di Epitteto*, a c. di C. Moreschini, Salerno Editrice, Roma 1990, p. 47.

⁴⁶⁷ Come sintetizza in modo esemplare lo studioso di filosofia antica C. Moreschini nell'introduzione alla sua edizione del *Manuale* nella versione leopardiana: «filosofo stoico profondamente influenzato dal cinismo, Epitteto, come molti rappresentanti dello stoicismo dell'età imperiale (basti pensare a Seneca e a Marco Aurelio, pure quest'ultimo apprezzato dal Leopardi), aveva messo in sordina i grandi motivi teorici dello stoicismo primitivo, di Zenone e di Crisippo, e di quello medio, di Panezio e di Posidonio, per dedicarsi soprattutto, se non esclusivamente, ai temi morali». Per Moreschini il tono assunto dalla morale stoica epittetea, così come anche P. Donini in *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, alle pp. 160 e ss. afferma, non era più rigorosamente radicato sulla ragione, avendo perduto i toni intellettualistici veri e propri dello stoicismo dei tempi antichi, ed era diventato «più accentuato» nell'ascetismo, così come il tono didascalico e catechetico della predicazione dell'indifferenza nei confronti delle cose esterne non assumeva più l'originale stoica caratteristica di convinzione sulla necessità morale della tradizionale apatia stoica, ma diveniva «un'esortazione a ritirarsi in se stessi e nella propria interiorità», al fine di «non turbare l'equilibrio dell'anima faticosamente raggiunto con l'"esercizio spirituale"», cfr. *ivi*, pp. 9-10. Sulla pratica dell'esercizio spirituale nella tradizione stoica si leggano gli illuminanti saggi dedicati al tema da P. Hadot, all'interno del testo *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1987, trad. it. di A.M. Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988. Lo stoicismo di Epitteto, tuttavia, ancora per certi versi interessato alla sottolineatura della rilevanza dell'approccio dottrinale della logica stoica intesa come assicurazione della «fermezza del giudizio», secondo Donini, permane comunque in una «salda compattezza dottrinale» rispetto a quello degli «antichi fondatori». Cfr. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, cit., p. 167. Donini giustifica, con questa affermazione, il «diffuso giudizio della storiografia moderna che vede questo maestro di scuola come un tipico rappresentante dell'ortodossia stoica».

⁴⁶⁸ Cfr. A. Dolfi, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in *Leopardi e il mondo antico*, Olschki, Firenze 1982, pp. 397-427, in cui le diverse edizioni che precedono quella citata sopra vengono riprese sulla base delle correzioni apportate dal lavoro di traduzione svolto dal poeta di Recanati. In particolare cfr. *ivi*, pp. 413 e ss., in cui sono presenti anche degli stralci di esse con le variazioni effettuate da Leopardi, con una particolare attenzione riservata dall'autrice nel sottolineare come l'attenzione di Leopardi fosse rivolta soprattutto a questioni di stile. Inoltre, attraverso il lungo elenco di citazioni delle lettere scritte dal poeta in cui viene citata la sua traduzione dell'*Encheiridion*, A. Dolfi dimostra come il lavoro svolto fosse connotato da un grado molto alto di affezione da parte dell'autore della traduzione, cfr. a tal proposito la n. 86 alle pp. 412-13 del testo di Dolfi.

nostro non discende dalla volontà di permetterne una riscoperta - intenzione espressa da Leopardi per le produzioni di altri moralisti o filosofi greci - ⁴⁶⁹ bensì dalla volontà di proporre una traduzione che renda fedelmente lo stile del testo greco, composto con l'evidente scopo di fornire una sintesi della dottrina stoica di Epitteto di semplice e perenne consultazione, così come la tradizione degli esercizi spirituali esigeva.⁴⁷⁰

La dimostrazione del fatto che l'interesse da parte di Leopardi per la traduzione in questione non si limiti però al solo aspetto stilistico ci è fornita dal *Preambolo del volgarizzatore*,

⁴⁶⁹ Cfr. in particolare il progetto di Leopardi comunicato con una lettera all'editore Stella del 16 Novembre 1825 da Bologna: «il piano della mia Collezione dei moralisti greci sarebbe di pubblicare in piccoli volumetti (ciascuno dei quali potesse star da sé, e vendersi separato) le più belle e classiche opere morali dei migliori Greci, e specialmente le meno o le peggio tradotte o conosciute in Italia». Inoltre in questa lettera Leopardi non cita il *Manuale* tra le sue elezioni di moralisti greci da riabilitare, bensì esemplifica i seguenti testi: *Ragionamenti morali di Isocrate*, *Frammento di Senofonte*, *Pensieri Morali tratti da libri perduti di antichi scrittori greci* di Stobeo. Soltanto in una lettera del 27 Novembre 1825 Leopardi fa riferimento al testo di Epitteto e al suo lavoro di traduzione, contestualizzandoli proprio all'interno del suo interesse per i moralisti greci: «la traduzione del *Manuale di Epitteto* (strapazzatissimo dal Pagnini), la quale ho intrapresa con sommo studio per la suddetta Collezione». Leopardi appare aver scelto di rivedere la traduzione in lingua italiana del *Manuale* al fine di rendere giustizia ad un testo greco che non era stato reso in modo confacente da parte del traduttore in questione.

⁴⁷⁰ «È essenziale allo stoicismo (come d'altronde all'epicureismo) l'istanza di fornire ai suoi adepti un principio fondamentale, estremamente semplice e chiaro, formulabile in poche parole, precisamente affinché tale principio possa restare facilmente presente alla mente ed essere applicato con la sicurezza e la costanza di un riflesso», cfr. Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., p. 34. Hadot sintetizza l'utilizzo fatto dagli antichi, e in particolare dagli stoici, della pratica dell'attenzione ad alcuni principi fondamentali da tenere sempre a disposizione anche in questo altro interessante passo: «occorre avere incessantemente "sottomano" i principi della vita, i "dogmi" fondamentali», cfr. *ivi*, p. 78. È possibile, seguendo poco sotto la frase appena citata il ragionamento condotto dall'esimio studioso francese, sottolineare l'origine del genere letterario a cui il *Manuale* sembra appartenere: «è a questo bisogno di memoria e di meditazione che rispondono le numerose raccolte di ἠθικὰ βιβλία e di $\text{ἐπιτομὴν ἀποφθεγμάτων}$ che incontriamo nella letteratura monastica. Gli ἠθικὰ βιβλία sono parole famose degli Antichi, dei Padri del deserto, pronunciate in una circostanza determinata. Questo genere letterario esisteva anche nella tradizione filosofica: se ne trovano numerosi esempi nell'opera di Diogene Laerzio. Quanto ai $\text{ἐπιτομὴν ἀποφθεγμάτων}$ sono collezioni di sentenze relativamente brevi, per lo più raggruppate in "centurie". È anche un genere letterario in onore nella letteratura filosofica tradizionale: per esempio gli appartengono i ἠθικὰ βιβλία di Marco Aurelio, le *Sentenze* di Porfirio. Questi generi letterari soddisfano il bisogno di meditazione». In merito alla filosofia di Epitteto e al legame di dipendenza tra questa e la testimonianza di Marco Aurelio si leggano i due saggi riportati all'interno del volume sopra citato, che si intitolano: *Marco Aurelio: la fisica come esercizio spirituale, ovvero pessimismo e ottimismo*, alle pp. 119-133, e *Una chiave dell'ἠθικὰ βιβλία di Marco Aurelio: i tre $\text{ἐπιτομὴν ἀποφθεγμάτων}$ filosofici secondo Epitteto*, alle pp. 135-154.

che Leopardi ha sentito il dovere di anteporre al testo tradotto, quasi a lasciare traccia espressa del suo forte debito nei confronti dei contenuti dell'antico testo, e non solo dello stile colloquiale, che tra le primissime righe del preambolo Leopardi definisce essere «grata semplicità e domestichezza del dire».⁴⁷¹

La vita nel ruolo di una «persona»⁴⁷² corrisponde a uno dei molteplici esempi portati da Epitteto a dimostrazione del tipo di esistenza che dovrebbe condurre un uomo per «esser filosofo».⁴⁷³ In sintesi, Epitteto sembra operare una distinzione che appare grata allo stesso Leopardi qualora si tenga conto della definizione data dal poeta di ciò che può essere inteso come vita esterna, in concomitanza con la specificazione della differenza tra vita ed esistenza di cui si è già avuto modo di parlare in precedenza:⁴⁷⁴ oltre a raccomandare l'accettazione della parte nella recita riservata dal poeta all'individuo, Epitteto afferma che si debba sostenerla nel migliore dei modi possibili.⁴⁷⁵ A tale scopo il figurare se stessi comporta coerenza, e soprattutto una capacità di accettazione del disegno scritto in precedenza per sé che sappia apparire come una scelta, anche se metaforicamente non lo è affatto,⁴⁷⁶ tra diversi ruoli, perché «egli si vuole essere una

⁴⁷¹ Leopardi, *Il manuale di Epitteto*, a c. di C. Moreschini, cit., p. 33.

⁴⁷² *Ivi*, p. 47.

⁴⁷³ *Ivi*, p. 57.

⁴⁷⁴ *Zib.* 3936-38: «La civiltà aumenta a dismisura nell'uomo la somma della vita (s'intende l'interna) scemando a proporzione l'esistenza (s'intende la vita esterna). La natura non è vita, ma esistenza, e a questa tende, non a quella. Perocchè ella è materia, non spirito».

⁴⁷⁵ Leopardi, *Il manuale di Epitteto*, a c. di C. Moreschini, cit., p. 47: «e se a costui piace che tu rappresenti la persona di un mendico, studia di rappresentarla acconciamente».

⁴⁷⁶ *Ivi*, p. 47: «atteso che a te si aspetta solamente di rappresentar bene quella qual si sia persona che ti è destinata: lo eleggerla si appartiene a un altro». Moreschini esplicita in nota che questo «altro» che sceglie il ruolo per ciascun individuo è «dio». Il curatore del testo utilizza, per indicare ciò che Epitteto dice essere il fato, il termine «dio» in numero singolare e con iniziale minuscola, in modo tale da far rientrare, nel modo più rispettoso possibile, la questione della vita intesa come rappresentazione scenica e l'autore di essa nella discussione sul grado di determinismo dei *fata* o della *providentia* che deve aver tenuto banco nella scuola stoica almeno fino all'epoca di Seneca, e che fece parte della tradizione della filosofia antica non solo stoica. Cfr., in merito ai riflessi del concetto di $\mu\chi\theta\sigma\pi\omicron\mu\zeta\blacksquare\text{w}$ sulla filosofia tardo-antica dell'intero bacino del Mediterraneo, soprattutto i testi: Seneca, *De providentia, La provvidenza*, a c. di A. Traina, trad. it. di A. Traina, BUR, Milano 1997 e Alessandro di Afrodisia, *De fato, Il destino*, a c. di C. Natali, trad. it. di C. Natali ed E. Tetamo, Rusconi, Milano 1996, p. 130, che risulta

persona sola», e in quanto tale, questo tipo di scelta avverrà tra l'«adoperarsi intorno alla parte principale di noi medesimi, o intorno alle cose di fuori; aver cura dell'intrinseco o dell'estrinseco», ossia, in parole ancora più capaci di restare impresse nella memoria, secondo l'uso stoico, tra l'«esser filosofo o pure uomo comune».⁴⁷⁷ Una tale dicotomia nella scelta di vita deve essere parsa rilevante a Leopardi, il quale esprime con sufficiente chiarezza la sua opinione a riguardo all'interno del *Preambolo* al testo, soffermandosi su una bipartizione del genere umano che lascia ad intendere soprattutto quando sottolinea come l'adesione alla filosofia stoica, da lui stesso compiuta, possa essere più utile all'uomo moderno, caratterizzato da una certa debolezza,⁴⁷⁸ di quanto possa esserlo per l'uomo antico, a suo dire capace di un atteggiamento di sfida nei confronti del proprio «destino».⁴⁷⁹ La sottolineatura della debolezza dei moderni, che contrasta con la forza intesa come capacità di sostenere e sopportare il proprio fato⁴⁸⁰ da parte, in particolare, degli antichi, dà l'impressione di essere particolarmente ispirata proprio alla differenza presente nel *Manuale* tra il «filosofo» e l'«uomo comune». Aderire alla filosofia stoica significa non essere in guerra con il destino. Non saper praticare la vita da

essere opera non facente parte degli scritti alessandrini filosoficamente innovatori, ma di quelli «intesi a polemizzare con altre scuole», nella fattispecie con le dottrine della scuola stoica.

⁴⁷⁷ Leopardi, *Il manuale di Epitteto*, a c. di C. Moreschini, cit., p. 57.

⁴⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 33: «io per verità sono di opinione che la pratica filosofica che qui s'insegna, sia, se non sola tra le altre, almeno più delle altre profittevole nell'uso della vita umana, più accomodata all'uomo, e specialmente agli animi di natura o d'abito non eroici, né molto forti, ma temperati e forniti di mediocre forza, o vero eziandio deboli, e però agli uomini moderni ancora più che agli antichi».

⁴⁷⁹ Proprio per il fatto di essersi soffermati a lungo, nelle note precedenti, a spiegare l'importanza del dibattito sul destino durante l'epoca di diffusione delle tesi di Epitteto, è necessario specificare che Leopardi stesso utilizza questo vocabolo proprio all'interno del *Preambolo* al *Manuale*. Per l'ed. in parola si legga alla p. 34 del *Preambolo*, appunto: «l'uomo non può nella sua vita per modo alcuno né conseguir la beatitudine né schivare una continua infelicità. [...] Ora non potendogli ottenere, è proprio degli spiriti grandi e forti l'ostinarsi nientedimeno in desiderarli e cercarli ansiosamente, il contrastare, almeno dentro se medesimi, alla necessità, e far guerra feroce e mortale al destino, come i Sette a Tebe di Eschilo, e come gli altri magnanimi degli antichi tempi». Corsivo di chi scrive.

⁴⁸⁰ Anche questo vocabolo è presente, assieme a «fortuna» nel *Preambolo*, *ivi*, p. 35.

filosofo significa consentire a se stessi un'opzione tra le diverse opportunità che la vita consente di esperire.⁴⁸¹ Secondo il dettato di Epitteto, il filosofo deve occuparsi della «parte principale»⁴⁸² di sé, di quanto è ad esso «intrinseco»; mentre l'uomo comune ha per propria peculiare attività l'interesse per le «cose di fuori» e quindi per l'«estrinseco».⁴⁸³ Il fatto che la ricerca di «tranquillità dell'animo»⁴⁸⁴ sia per Leopardi «freddezza d'animo, e noncuranza, o vogliasi indifferenza»,⁴⁸⁵ e che la lettura che Leopardi ne fa, in quanto ad «utilità di questa disposizione»,⁴⁸⁶ lascia ad intendere un substrato dottrinale e metafisico piuttosto diverso rispetto a quello del suo amato Epitteto, non è di poco conto per comprendere quella osservazione sulla debolezza e sulla forza, sulla base di cui Leopardi dà ad intendere di avere interpretato il *Manuale*: se per l'universo stoico il principio di adesione al destino era, per così dire, un esercizio per la pratica della virtù,⁴⁸⁷ per Leopardi trattasi della necessità esistenziale di trovare pace e tranquillità d'animo nella debilitazione causata negli spiriti deboli dalla

⁴⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 56-7: «e non voler fare come i fanciulli, oggi filosofo, poi gabelliere, appresso oratore, indi procuratore di Cesare». Si tratta di un elenco di ruoli compilato da Epitteto, tra i quali è possibile oscillare solo all'uomo comune, non al filosofo, da cui Epitteto esige la coerenza dell'adesione al destino, che diviene una scelta.

⁴⁸² Cfr. *ivi*, p. 57. Evidente richiamo al principio dominante che gli stoici considerano il motore dell'animo.

⁴⁸³ Cfr. *ivi*, p. 57.

⁴⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 34.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ Il testo di Seneca più volte citato lascia ad intendere questo: «non quid sed quemadmodum feras interest», ossia «importa non quello che sopporti, ma come lo sopporti», cfr. *De providentia*, cit., p. 88-89, ed inoltre: «miraris tu, si deus ille bonorum amantissimus, qui illos quam optimos esse atque excellentissimos vult, fortunam illis cum qua exercentur adsignat?», ossia «e tu ti meravigli se quel dio che ama tanto i buoni, che li vede i migliori e i più perfetti possibile, assegna loro la fortuna attraverso cui esercitarsi?». (In corsivo le correzioni alla traduzione di A. Traina, che è stata leggermente modificata per evidenti errori sintattici). Cfr. anche il saggio di P. Hadot, *Esercizi spirituali*, cit. L'approccio di Epitteto alla questione appare comunque particolare, e prevale, come già si è avuto modo di sottolineare in altre note, la dimensione della ricerca dell'affinamento dell'indifferenza alle cose «di fuori», permane come difesa dell'interiorità, caratterizzata comunque dalla virtù, da intendersi come esito di un lungo percorso di affinamento del giudizio, più che di prove riservate dal destino, così come si avrà modo di spiegare più avanti. Per il momento sia sufficiente il richiamo al seguente passo del *Manuale*: «gli uomini sono agitati e turbati, non dalle cose, ma dalle opinioni che eglino hanno delle cose», presente a p. 41 dell'ediz. del *Manuale* di riferimento.

«cognizione della imbecillità naturale e irreparabile dei viventi»⁴⁸⁸ di far fronte a «un potere incomparabilmente maggior dell'umano e non mai vincibile».⁴⁸⁹ Leopardi sostiene che l'indifferenza per le «cose di fuori» propria del filosofo stoico viene a coincidere con il «non curarsi di essere beato»⁴⁹⁰ né fuggire di essere infelice». Perciò l'attenzione verso di esse si esprime nella ricerca di qualcosa che non può essere ottenuto,⁴⁹¹ che consiste nell'esser beato, e nel cercare di evitare quanto rende infelici. Ma questo provoca uno stato di angoscia e travaglio che non può che essere ritenuto quanto di meno auspicabile per l'uomo. L'indifferenza e la noncuranza nei confronti delle «cose di fuori» costituiscono una ricerca di pace per il proprio animo, che si presenta perciò come una resa di fronte alle avverse fortune che hanno però, per Leopardi, uno spessore ontologico ben determinato, come si è già avuto modo di spiegare.

Ma l'essere uomo comune, il vivere travagliati, rappresenta per il nostro, uno stato di forza, di vitalismo, che appare quasi come magnanimità,⁴⁹² e che si manifesta soprattutto negli antichi.

La metafora della rappresentazione teatrale che descriveva l'uomo come «attore di un dramma» rende comprensibili alcune sfumature del ragionamento leopardiano contenuto nel prologo della traduzione dell'*Encheiridion*. Se la vita del filosofo è caratterizzata dalla possibilità di accettare una finzione scenica

⁴⁸⁸ Leopardi, *Il manuale di Epitteto*, a c. di C. Moreschini, cit., p. 34-35.

⁴⁸⁹ *Ivi*, p. 35.

⁴⁹⁰ Cfr. Dolfi, *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, p. 409, in cui la studiosa sostiene che questa espressione «esser beato» sia presente nel *Preambolo* ma anche presso la conclusione del *Coro dei morti* (cfr. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, p. 552). Questo darebbe prova letterale e cronologica (si tratta di due lavori di cui Leopardi si è occupato nel biennio 1824-25) dell'influenza dell'intera opera e del sistema leopardiano sulla lettura del *Manuale* di Epitteto.

⁴⁹¹ Leopardi, *Il manuale di Epitteto*, a c. di C. Moreschini, cit., p. 35: «e dove quello stato di guerra con un potere incomparabilmente maggiore dell'umano e non mai vincibile, dall'un lato non può aver alcun frutto, e dall'altro lato è pieno di perturbazione, di travaglio, d'angoscia e di miseria gravissima e continua».

⁴⁹² È così che va interpretata la frase di Leopardi: «è proprio degli spiriti grandi e forti l'ostinarsi [...]» già citata sopra, cfr. *ivi*, p. 34.

e di saper reggere⁴⁹³ questa rappresentazione, allora la vita dell'uomo comune sarà meno in grado di tollerare e sostenere, oltre che il ruolo della persona assegnata, anche la recita, la finzione scenica.⁴⁹⁴

Se colui che è filosofo accetta che la propria esistenza si adatti ad una recita e ad un ruolo scelto per lui, allora si può affermare che accetti per così dire la falsità di questa sceneggiatura, e di ciò si trova traccia in alcune rappresentazioni ironiche leopardiane della schiera dei filosofi: «venìa Gigante altissimo, e'l seguia/ lunghissim'ombra [...] Gli era infinito esercito a le spalle,/ [...] Ivan latrando quelle genti grame,/ e su lor crespa fronte e su la cava/ lor mascella pareo seder la fame/ [...] Questi tenner sentieri oscuri e torti/ in cercar la verità, [...] / d'errar volenterosi, o malaccorti».⁴⁹⁵ Vi è poi un elenco di nomi tra i più importanti filosofi di tutti i tempi,⁴⁹⁶ descritti mentre inseguono il Gigante che proietta su di loro la sua ombra, ma che «venne sì ratto e così lento passa».⁴⁹⁷ L'inseguire il «lume» che «eternamente tace»,⁴⁹⁸ rappresentato dal Gigante, al fine di «cercar saggezza e saldo onore»⁴⁹⁹ porta solo a «trovar fama tetra e falsitate».⁵⁰⁰ Da ciò si deduce che nel 1816, anno di stesura dell'*Appressamento alla morte*, la ricerca di chi

⁴⁹³ Il testo degli *Astronomica*, 4, 1-62, di Manilio, tratto da G. Conte, E. Pianezzola, *Storia e testi della letteratura latina*, III, Firenze 1999, riporta il verbo in latino all'interno del verso 22: «sors est sua cuique *ferenda*» (corsivo di chi scrive), ossia: «ognuno deve reggere la sorte assegnatagli», tr. it. di G. Ravenna.

⁴⁹⁴ Un testo particolarmente importante per la comprensione della questione del rapporto di Leopardi con la vita intesa come teatro è un saggio di N. Bellucci, *Leopardi e il tema della vita come rappresentazione scenica*, http://www.disp.let.uniroma1.it/fileservices/filesDISP/18_BELLUCCI.pdf, alle pp. 191, 195 in particolare per la questione che si sta per affrontare.

⁴⁹⁵ G. Leopardi, *Appressamento alla morte*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 295, canto III, vv. 31-48. Corsivo di chi scrive.

⁴⁹⁶ Si tratta di Zoroastro, al canto III, v. 50; Pitagora di Samo, ivi chiamato «l Samio mastro», al v. 52; «quel da Citte», ossia Zenone di Cizio, fondatore dello stoicismo di cui si dice «che tanta produsse/ gente al dolor sì come al piacer dura» al v. 55; «l'Abderita», ossia Democrito al v. 57; «la Cinica turba» al v. 58; «Socrate e Plato e'l magno di Stagira» al v. 62, che procedono isolati rispetto agli altri, sdegnando «l gregge e lo comun tiranno». Dopo di essi sfilano gli atei, definiti «que' nefandi pieni d'ira/ contra l'eterno».

⁴⁹⁷ *Ivi*, v. 99.

⁴⁹⁸ *Ivi*, v. 102.

⁴⁹⁹ *Ivi*, v. 88.

⁵⁰⁰ *Ivi*, v. 89.

si fa filosofo è considerata da Leopardi una ricerca volta alla finzione e all'errore, così come quel «d'errar volenterosi, o malaccorti»⁵⁰¹ suggerisce. Ma anche all'interno della *Storia del genere umano*,⁵⁰² stesa qualche anno più tardi, tra il gennaio e il febbraio del 1824, Leopardi dà ad intendere di avere tenuto conto di questa rappresentazione: «era tra quelle larve, tanto apprezzate dagli antichi, una chiamata nelle costoro lingue Sapienza, [...] questa più e più volte, anzi quotidianamente, aveva promesso e giurato ai seguaci suoi di voler loro mostrare la Verità, la quale diceva ella essere un *genio grandissimo*».⁵⁰³ Ben presto gli uomini si resero conto dell'impossibilità per la Sapienza di donare loro tale beneficio. Perciò lo stimare in modo così elevato la Verità, al punto tale da farne qualcosa da ottenersi ad ogni costo e da supplicare gli dèi per il suo conseguimento, poté riservare agli uomini soltanto l'ira di Giove, il quale mandò loro quanto desiderato ardentemente, conscio che l'effetto loro riservato da una tale rivelazione avrebbe comportato per essi soltanto di proporre loro «del continuo dinanzi agli occhi la loro infelicità».⁵⁰⁴ La corrispondenza tra le due opere di Leopardi è presente in merito alla prima fase illustrata nell'operetta appena citata: l'uomo che ricerchi la verità attraverso la sua sapienza, ossia il filosofo, segue un gigante o genio grandissimo che non gli svelerà mai sufficientemente la propria luce, lasciando il filosofo all'ombra della propria enorme mole. La luce di cui questa enormità sembra essere circonfusa non darà mai all'uomo ciò che in realtà egli cerca, giacché «l'uomo non desidera di conoscere, ma di sentire infinitamente».⁵⁰⁵ E questo non lo si può in nessun modo ottenere, così come la teoria del piacere di Leopardi illustra ampiamente. Perciò la luce che la verità tiene per sé, una volta lasciata rifulgere, non è altro che ulteriore ombra per l'uomo, filosofo o

⁵⁰¹ *Ivi*, v. 48.

⁵⁰² Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., pp. 493-499.

⁵⁰³ *Ivi*, p. 496. Corsivo di chi scrive.

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 497.

⁵⁰⁵ *Zib.* 384.

meno, il quale deve abituare i propri occhi a questa penombra per riuscire a limitare la propria infelicità.

Il metodo di ricerca della verità propria della filosofia stoica corrisponde, secondo quanto Leopardi riporta nel *Preambolo del volgarizzatore*, alla debolezza dell'individuo. Il filosofo stoico è un debole sapiente perché accetta di camminare all'ombra di un Gigante, e non si preoccupa, pur sapendolo, del fatto che tale penombra è soltanto la proiezione di una verità che una volta svelata comporta per l'uomo una comunque irrisolvibile infelicità. Di questa finzione scenica di una ricerca condotta nell'accettazione dell'ombra, nel non preoccuparsi di quanto la luce illumina tragicamente, è piena l'attività dello stoico, che appare intento in una rappresentazione di se stesso che risponda nel modo più coerente possibile al circuito della ricerca avvolgentesi nella propria esclusiva interiorità. E così il costante invito che Epitteto rivolge ai suoi lettori di accostumarsi a non lasciarsi trasportare dalle «apparenze delle cose»,⁵⁰⁶ la premura nel suggerire lo sviluppo del ragionamento da condursi in caso di situazioni che potrebbero turbare gli stati d'animo dell'individuo in quanto essere umano,⁵⁰⁷ appaiono tutti metodi atti a potenziare l'abitudine alla vista corretta all'ombra della verità. Essi permettono la migliore recita possibile in accettazione del copione, e appaiono, insomma, come il più flessibile dei canovacci che il regista del destino dell'individuo possa aver scritto. Si tratta, sempre per Leopardi, di meccanismi di difesa nei confronti delle molteplici evenienze che potrebbero causare un qualsiasi moto dell'animo nei confronti delle «cose di

⁵⁰⁶ Cfr. Leopardi, *Il manuale*, cit., p. 42: «sai tu quello che è tuo? L'uso che tu fai delle apparenze delle cose»; e ancora *ivi*, p. 43: «e così accostumandoti, tu non ti lascerai trasportare dalle apparenze delle cose».

⁵⁰⁷ Cfr. *ivi*, p. 46-7: «quando tu vedi alcuno che pianga o per morte di alcun suo congiunto o per lontananza di un figliolo o perdita della roba, guarda che l'apparenza non ti trasporti in guisa che tu pensi che questo tale, a cagione delle cose estrinseche, patisca alcun male vero. Ma tu distinguerai teco stesso subitamente e dirai: questi è tribolato e afflitto, non dell'accaduto, poiché questo medesimo non dà niuna tribolazione a un altro, ma dal concetto che egli ha dell'accaduto».

fuori». Come traccia di questa influenza della tradizione stoica⁵⁰⁸ della sospensione del giudizio e, per meglio dire, del «buon uso delle rappresentazioni (✠☉■◆☉◊✠☉)»⁵⁰⁹, o della «disciplina dell'assenso»,⁵¹⁰ su Leopardi vengono spesso riportati da diversi studiosi, le pagine dello *Zibaldone* che riprendono in particolare la ricerca dell'indifferenza nei confronti del dolore, scritte rispettivamente il 21 settembre 1826, e il 29 ottobre 1826 a Bologna.⁵¹¹ All'interno dei due passaggi Leopardi esprime proprio un interrogarsi che appare una sorta di ricerca avente il fine di rendere più sostenibile il dolore. Una serie di interrogativi appaiono avere il significato di rendere maggiormente chiaro il reale senso della sofferenza, la realtà del dolore, non il significato di esso per l'individuo. Si vedano in particolare gli interrogativi posti da Leopardi atti a tale azione di disincanto: «posso io non affliggermi di questa cosa?», «l'affliggertene può forse rimediarsi o diminuirlo?», e ancora «e non è meglio per te il non pensarne, il non pigliarne dolore, che il pigliarlo?». Anna Dolfi suggerisce per questa disamina il nome di «coscienza dei valori».⁵¹² La necessità di disambiguare il giudizio sul mondo è espressa anche in un ulteriore passo dello *Zibaldone*: «la cognizione del vero non è altro che lo spogliarsi degli errori».⁵¹³ Conoscere il vero è possibile solo attraverso la rimozione dei giudizi errati sulla natura. L'operazione condotta dagli stoici

⁵⁰⁸ Cfr. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, cit., p. 167, già citato sopra in merito alla derivazione antica del *topos* della logica all'interno dei testi di Epitteto. Si tratta di una delle parti della triplice partizione della filosofia stoica di cui si parla anche nel *Manuale*, anche se in modo meno esaustivo rispetto a quanto appare in altri passaggi dell'intera opera di Epitteto. Si legga il passo seguente: «il primo e più necessario luogo nella filosofia si è quello delle proposizioni morali pratiche, come sarebbe, per modo di esempio, questa; che egli non si dee mentire. Il secondo è quello delle dimostrazioni; come, per esempio, provare con argomenti che non si dee mentire. Il terzo serve a conferma e distinzione delle stesse cose, e trattatisi, ponghiamo, donde è che questa tale è dimostrazione, e che cosa è dimostrazione, che cosa sono conseguenza e ripugnanza, verità e falsità. Di modo che il terzo luogo è necessario rispetto al secondo, il secondo a rispetto del primo; ma il più necessario di tutti, dove si dee restare, si è il primo», alle pp. 75-76 del *Manuale* nell'ediz. di riferimento.

⁵⁰⁹ Cfr. Hadot, *Esercizi spirituali*, cit., p. 137.

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ *Zib.* 4201-2, 4225.

⁵¹² Dolfi, *Lo stoicismo greco-romano*, cit., p. 410.

⁵¹³ *Zib.* 2710.

attraverso l'interrogazione del proprio intelletto, la ricerca dell'oggettività⁵¹⁴ nel giudizio sulle cose di fuori, comporta una libertà dall'errore. Ma in tale sospensione del giudizio l'assunzione della verità in termini veri e propri appare non darsi effettivamente, secondo quanto sembra voler esprimere Leopardi nel dare dei «deboli» a coloro che aderiscono alla filosofia stoica in tal senso. Ecco che diventa chiaro, quindi, anche se solo per teologia negativa,⁵¹⁵ cosa Leopardi intenda quando sostiene che «la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura».⁵¹⁶ Non si tratta, come per gli stoici, di assumere l'errore come tale, sospendendo il giudizio sulla verità, ma di giungere alla penetrante conoscenza della natura e del vero, andando quindi oltre la filosofia medesima. Così Leopardi sembra, per converso, spiegarsi la possibilità dell'accettazione della finzione scenica da parte del debole: non si tratta di un errore, ma di una recita consapevole spinta fino al suo estremo limite di applicabilità. Resta comunque lontana e distaccata dal vero, e quindi in questo senso si tratta di falsità.

Non è questo il caso di colui che non accetta di vivere la propria vita come una rappresentazione teatrale: lo spirito grande che predilige l'incoscienza dei valori, anziché la ricerca ostinata della purificazione del pensiero dai giudizi errati sulle apparenze per ottenere tranquillità, è forte. «Stato e contrassegno dell'uomo comune si è, né beneficio né danno aspettarsi mai da se stesso, ma sì dalle cose di fuori».⁵¹⁷ L'uomo moderno, invece, debole a causa della congiuntura dei tempi in cui vive, «è colui che non prova "mai passione o sentimento che si

⁵¹⁴ Cfr. Hadot, *Esercizi spirituali*, p. 136-137, n. 1: «ho usato il termine "oggettiva" per tradurre l'espressione tecnica ♦#x2666;#x2666;#x2666;#x2666; che qualifica la ♦#x2666;#x2666;#x2666;#x2666; [...]. "Oggettiva" ha l'inconveniente di non corrispondere all'etimologia della parola, ma ha il vantaggio di mostrare bene come tale rappresentazione non contenga che il suo oggetto e nulla di estraneo, e come per questo motivo sia degno di assenso».

⁵¹⁵ Non si afferma cioè che la verità sia disponibile e afferrabile in tutta la sua essenzialità, ma che essa possa essere liberata dai giudizi errati su di sé.

⁵¹⁶ *Zib.* 114-115.

⁵¹⁷ Leopardi, *Manuale*, cit., p. 72.

lanci all'esterno o si rannicchi all'interno"». ⁵¹⁸ Da queste descrizioni, l'una elaborata dal filosofo stoico, l'altra dal poeta di Recanati, si evince che la figura dell'«uomo comune» del testo di Epitteto letto da Leopardi coincide con il contrario dell'uomo moderno, e con quanto di più raro possa esservi nel mondo contemporaneo a Leopardi stesso. A conferma di ciò si riportano alcuni passaggi dell'epistolario leopardiano, in cui è evidente quanto ciò che si è appena affermato stesse a cuore al nostro: «in una città oziosa, dissipata, senza metodo, come sono le capitali, è pur bello considerare l'immagine della vita raccolta, ordinata e occupata in professioni utili. Anche le fisionomie e le maniere della gente che s'incontra per quella via, hanno un non so che di più semplice e di più umano che quelle degli altri; e dimostrano i costumi e i caratteri di persone, la cui vita si fonda sul vero e non sul falso, cioè che vivono di travaglio e non d'intrigo, d'impostura e d'inganno, come la massima parte di questa popolazione». ⁵¹⁹ Novella Bellucci ritiene che all'interno dell'operetta *Dialogo di Timandro e di Eleandro* il poeta abbia inserito un «appassionato appello all'autentico»: ⁵²⁰ «cavinsi le maschere, si rimangano coi loro vestiti». ⁵²¹ L'individuo moderno, immerso nella sua incapacità di rapportarsi alla passione, è spinto dalla necessità di uniformarsi agli altri a coprire il proprio volto con una maschera, allo stesso modo del saggio stoico. L'appello di Eleandro a togliere la maschera, a fare emergere la capacità di ciascuno di lanciarsi all'esterno o rannicchiarsi all'interno, è fondamentale al fine di ottenere questa desiderata autenticità. Una vita, quindi, capace di affrontare la verità, non è necessariamente una vita condotta secondo i crismi dell'eroismo, visto che Leopardi, pur facendo riferimento ai Sette a Tebe, nel Preambolo del volgarizzatore sostiene che sono spiriti grandi e forti anche quelli di cui «è

⁵¹⁸ Bellucci, *Leopardi e il tema della vita*, cit., p. 189, che cita da Zib. 267.

⁵¹⁹ Cfr. lettera a Carlo del 20 febbraio 1823. Leopardi parla della popolazione di Roma, da dove egli scrive.

⁵²⁰ Bellucci, *Leopardi e il tema della vita*, cit., p. 195.

⁵²¹ Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 583.

proprio [...] il contrastare *almeno dentro se medesimi*, alla necessità». ⁵²² Così è possibile notare che quando Leopardi afferma che «lo spettacolo della vita occupata laboriosa e domestica, sembri anche oggidì, a chi vive nel mondo, lo spettacolo della felicità, anche per la mancanza dei dolori, e delle cure e afflizioni reali» ⁵²³ sembra propriamente anticipare il contenuto di quella lettera al fratello Carlo in cui elogia la semplicità e l'umanità dei volti che si possono incontrare all'interno delle più piccole realtà sociali. L'accostamento, a queste caratteristiche dell'uomo comune che risulta sempre più raro nei tempi moderni, della riflessione sulla maggiore presenza del vero all'interno di queste realtà sembra suggerire questo: l'autenticità dell'esistenza, la dismissione delle maschere da parte dell'uomo, che va di pari passo con la lotta nei confronti del vero, comunque fonte di travaglio e turbolenze nelle vite dei singoli, è parte di una umanità non ancora (o non più) toccata dall'atteggiamento falso della modernità. Una ricerca di autenticità che viene da Leopardi manifestata anche attraverso la seguente citazione, tratta da Gv III, 19, esprime un certo dissenso verso l'incapacità umana di sostenere il vero, e che a tal proposito sembra essere posta in calce a *La Ginestra*: «e gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce». ⁵²⁴

La vita occupata è proprio questa sorta di differente eroismo rivolto all'intimo, capace di una propria peculiare lotta contro il potere nascosto della necessità, in grado di

⁵²² Cfr. Leopardi, *Il manuale*, cit., p. 34.

⁵²³ *Zib.* 173.

⁵²⁴ Leopardi, *Tutte le poesie*, p. 200. Cfr. a tal proposito anche il testo di A. Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze 1994, p. 33: «la luce, di cui si parla, è tutt'altro che la "giornaliera luce delle gazzette". Questa luce, secondo Leopardi, avvolge piuttosto nelle tenebre, producendo e facendo consumare un sapere che, da ultimo, nasconde l'"arido vero", una realtà che sovrasta sull'uomo come una potenza ostile ed invincibile, per lo meno mai una volta per sempre vincibile», p. 33. Pur condividendo in molti punti l'analisi di A. Negri, in questo caso al legame tra la critica della diffusione del sapere nelle masse e l'espressione «tenebre», trovata nella citazione del Vangelo di Giovanni, sembra possa essere sostituito e preferito quello che collega la mancanza di luce al rifiuto consueto della ricerca sull'«arido vero» da parte degli «uomini», ricerca che i testi di Leopardi suggeriscono essere concepita come avente a che fare con aspetti di carattere meno sociale e più concernenti la lotta da condurre nell'interiorità dell'individuo nei confronti di tali tenebre.

autenticare, perché privo di travestimenti, la vita di chi lo abbraccia con forza. Può in effetti rappresentare una delle forme più solide, perché più rivolte all'autenticità e quindi più vere, di vitalismo all'interno delle opere di Leopardi.

Sembra emergere, dunque, un più defilato e ulteriore significato di quel fine individuale e di quello scopo dell'azione di cui si è altrove discusso:⁵²⁵ la vita occupata non è finta, ed il fine a cui essa tende non è mai uno dei tanti ipocriti⁵²⁶ finalismi metafisici.⁵²⁷ Si tratta di un piccolo scopo concreto ed intimistico che risulta, agli occhi di Leopardi, nello stato delle cose, il migliore rimedio al vero. Non si parla più, quindi, di un vitalismo determinato nella lotta «mortale» contro il destino, né esclusivamente di una posizione critica contro la virtù.⁵²⁸ È in ballo una questione molto diversa, che, al di là della dimensione morale, tiene conto della vera e propria natura dell'uomo: nel *Preambolo* Leopardi la chiama «imbecillità naturale e irreparabile dei viventi»,⁵²⁹ e non si tratta di altro che di quella incapacità dell'individuo di rapportarsi a «questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale»,⁵³⁰ il quale, così come la verità e la luce all'ombra della quale sfila la sapienza dei

⁵²⁵ Cfr. *Zib.* 4249.

⁵²⁶ In tutta la pregnanza semantica del termine.

⁵²⁷ Cfr. Bellucci, *Leopardi e la vita*, cit., p. 195: «alla luce dell'invettiva di Eleandro contro le maschere, il percorso delle *Operette* assume la configurazione di una inesausta *quête* di errori da confutare e da "distruggere" (la caducità delle mode, l'illusoria onnipotenza delle macchine, la folle convinzione antropocentrica e la falsa immagine di un universo teleologicamente ordinato, l'insensatezza dell'idea di perfettibilità, l'impossibile desiderio di felicità, l'illusorietà dell'esistenza di altri mondi felici, l'inconsistenza di ogni *finalismo*, la superficiale insensatezza delle prospettive ottimistiche)». Corsivo di chi scrive.

⁵²⁸ Cfr. Leopardi, *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, 619-622, in cui Leopardi dimostra il suo interesse, fin dal 1822, (dalla presenza di un *Dialogo ... filosofo greco, Murco senatore romano, popolo romano, congiurati*, steso nel 1820 o al più tardi nel '22 si deduce che tale interesse è ancora precedente, e forse risale agli studi sulle antichità svolti durante gli anni dell'infanzia) nei confronti delle apostasie della virtù e della gloria pronunciate da Bruto e Teofrasto in punto di morte.

⁵²⁹ Leopardi, *Il manuale*, cit., p. 34-35.

⁵³⁰ Leopardi, *Cantico del gallo silvestre*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, p. 577.

filosofi, «innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi». ⁵³¹

Paragrafo secondo:

LA CRITICA AD OGNI FINALISMO: DALL' «INFINITÀ VERA» DEL NULLA ALL' IMMISSIONE DELLA CASUALITÀ NELLA STORIA

In una nota del suo *Zibaldone*⁵³² Leopardi sostiene che «Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male [...] non v'è altro bene che il non essere». ⁵³³ La conclusione della riflessione porta Leopardi ad un'affermazione che fa della negazione dell'essere l'unica realtà priva di limiti. Ciò che si manifesta come privo di limiti, ossia l'infinito, è in sostanza il niente, il nulla.

La tendenza dell'essere umano all'indefinito sentire,⁵³⁴ al piacere infinito, è una tendenza che sbocca nel niente, e che ha come fine il nulla. E se per Leopardi questo è l'oggetto supremo della ricerca del desiderio umano, allora tale oggetto è il fine cercato dall'esistenza umana, perché se l'infinito è l'obiettivo di tale adoperarsi vano dell'uomo, allora il nulla è il fine ricercato dall'esistenza, e come tale non può essere in alcun modo raggiunto. Leopardi, quindi, nel paragonare due diversi modi di intendere l'infinito, l'uno riferito all'infinito dell'universo e di tutto ciò che esiste, l'altro riferito al nulla, sostiene che l'«infinità vera»⁵³⁵ sia il «nulla»⁵³⁶. E quindi il retaggio di

⁵³¹ Deve essere citata, per obbligo di chiarezza, la nota di Leopardi a tale conclusione: «questa è la conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine», *ibidem*.

⁵³² *Zib.* 4174.

⁵³³ *Ibidem*: «tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male [...] non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non son cose: tutte le cose sono cattive [...] parrebbe che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a esser lo stesso che il nulla». Questa pagina era già stata citata nel primo capitolo della presente trattazione, come presupposto testuale per comprendere gli sviluppi del significato assiologico del nulla.

⁵³⁴ Cfr. *Ivi*, p. 384: «l'uomo non desidera di conoscere, ma di sentire infinitamente».

⁵³⁵ *Ivi*, p. 4174.

verità conferita in questa sede, in particolare, al nulla, permette di collegare il ragionamento sul nulla a quello sul vero, come scrive Leopardi a Giordani in termini molto chiari fin dalla famosa lettera del 6 marzo 1820: i piaceri e i dolori umani sono «meri inganni», quindi si può concludere che «quel travaglio che deriva dalla nullità delle cose, sia sempre e solamente giusto e vero».⁵³⁷

Leopardi, per la sua lettura del legame tra l'«acerbo vero» e il «nulla», dimostra un interesse per l'autentico che critica quanto si pone in contrasto con la consapevolezza dell'arida verità del nulla, e non può dirsi nuovo a questo rapporto con la condanna di ciò che appare come «una inesausta *quête* di errori da confutare e da "distruggere"». ⁵³⁸ La sua predicazione è quella propria di «un cervello fuori di moda», ⁵³⁹ che considera le mode come artefici di un falso finalismo, errato e caduco, ⁵⁴⁰ dato all'esistenza da parte del secolo in cui si trova a vivere. Leopardi anticipa una critica al mondo moderno e contemporaneo che diverrà famosa in altri ambiti della storia della filosofia, tanto da potervi accostare i seguenti passaggi di un saggio scritto solo nel 1987: «noi viviamo entro un orizzonte tracciato più dalle mode che dai miti. Le mode [...] sono quell'"atmosfera misteriosa" di cui ogni essere vivente ha bisogno per poter esistere. Esse sono il segnale della corrazzatura nella quale la vita crede di poter combattere la battaglia con le cose». ⁵⁴¹ Vivere «fuori di moda» significa il venire meno,

⁵³⁶ *Ibidem*: «il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone della infinità vera, per dir così, del non esistente, del nulla».

⁵³⁷ Cfr. Lettera al Giordani da Recanati del 6 marzo 1820, *Epistolario*, in Leopardi, *Tutte le poesie*, p. 1194.

⁵³⁸ Cfr. Bellucci, *Leopardi e la vita*, cit., p. 195, già citata.

⁵³⁹ Cfr. *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, in *Operette morali*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, p. 581. In particolare si legga la nota al passo presente in G. Leopardi, *Operette morali*, a c. di C. Galimberti, Guida Editori, Napoli 1987: «Rivendicazione anche più esplicita della libertà della propria mente (anzi, con accentuazione polemica in senso materialistico, del proprio "cervello") da uno spirito collettivo servile», p. 346.

⁵⁴⁰ Cfr. *Dialogo della moda e della morte*, in *Operette morali*, in Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., pp. 503-505, in cui la Moda e la Morte sono figlie della Caducità.

⁵⁴¹ Cfr. H.D. Kittsteiner, *Sul rapporto tra il tempo della vita e il tempo della storia*, in Aa.Vv., *Dimensioni del tempo*, a c. di U. Curi, Franco Angeli, Milano

all'interno della riflessione leopardiana, di questa atmosfera o senso dato all'esistenza da parte dell'uomo moderno, ossia attuare la disunione tra tempo della storia, «colpevole di non aver adempiuto i propri impegni teleologici»,⁵⁴² e tempo della vita, dimensione che Leopardi sembra voler definire, visto che quella disunione ha come propria conseguenza la necessità di portare alla luce ciò che sostituisce tale «corazzatura» nei confronti delle cose e delle idee,⁵⁴³ attraverso il rifugio in una dimensione capace di rendere sostenibile ciò che non è storico.

Nello *Zibaldone*, e non solo, il rifiuto della teleologia nella storia viene sviluppato in vari passaggi. In particolare si osservi in *Zibaldone* 208, appunto steso il 13 agosto 1820. Qui Leopardi afferma l'inesistenza di un finalismo nelle cose:

1987, pp. 79-89, *ivi*, p. 85. Si legga anche il commento all'operetta *Dialogo della moda e della morte* scritto da C. Galimberti nella sua ediz., cit., del testo di Leopardi, p. 43. Galimberti cita W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, tr. it., Torino 1962, p. 146: la moda «è in conflitto con l'organico; accoppia il corpo vivente al mondo inorganico, e fa valere sul vivente i diritti del cadavere. Il feticismo, che è alla base del *sex-appeal* dell'inorganico, è la sua forza vitale. Il culto della merce lo mette al proprio servizio». A epigrafe di questo passo Benjamin utilizza la prima frase della presente operetta di Leopardi: «Moda: Madama morte! Madama morte!».

⁵⁴² Kittsteiner, *Sul rapporto tra il tempo della vita e il tempo della storia*, in *Aa.Vv., Dimensioni del tempo*, cit., p. 81. Interessante la disamina che segue sul rapporto tra l'affermazione di Spinoza, *Etica*, tr. it. di S. Giametta, Boringhieri, Torino 1978, p. 58, in cui si sostiene che gli «uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano per un fine», e gli sviluppi dell'illuminismo, durante il quale «la vita e la personalità dovevano ancora giustificarsi di fronte alla storia», fintantoché proprio al tempo della storia vennero riferite le supposizioni indicate da Spinoza, «ma allorché il tempo della storia nel corso del XIX secolo non rispettò più le finalità che gli venivano attribuite, gli uomini gli volsero le spalle offesi». Si tratta di reperire in Leopardi, per così dire, i segnali di questo «amore deluso» (cfr. *ibidem*) nei confronti del tempo della storia. Sulla conoscenza delle tesi di Spinoza da parte di Leopardi si è sbilanciato A. Prete, *Il pensiero poetante*, cit., p. 29, in particolare n. 38, e p. 53. Leopardi conoscerebbe Spinoza tramite il resoconto polemico scritto da Bayle nel suo *Dictionnaire*. Se Prete sostiene che il poeta di Recanati abbia ritenuto dalla filosofia di Spinoza l'immagine dell'unità uomo-natura, quella del problema della materia pensante e quella dell'iscrizione nello stesso ordine di corpo e mente, allora l'ateismo spinoziano può avere condizionato anche la critica al finalismo e all'idea di una volontà universale. Tale critica, in misura del fatto che l'esistenza universale è intesa come ordinata alla conservazione della specie, rivolge i propri strali alla questione della positiva considerazione del singolo vivente da parte di essa, e non ad un suo ordinamento finalistico tout-court.

⁵⁴³ Cfr. Leopardi, *Dialogo della moda e della morte*, in *Operette morali*, a c. di C. Galimberti, p. 51, n. 30: «la Moda mostra di aver ormai assunto sugli uomini una potenza che non tocca più soltanto barbe, capelli, vestiti. Che essa, figlia della Caducità, condizioni ora anche le idee, è il segno del suo trionfo definitivo e della sua aperta alleanza con la Morte, che viene infatti stretta formalmente in questa chiusa del *Dialogo*». Corsivo di chi scrive.

«ascriviamo a leggi eterne e immutabili, a sistema naturale, a Provvidenza ec. l'opera del caso e delle circostanze accidentali e arbitrarie».⁵⁴⁴ Il fatto che la «storia» agli occhi di Leopardi «significa racconto di avvenimenti successivi e susseguenti gli uni agli altri, non di quel che sempre accadde ed accade ad un modo»⁵⁴⁵ suggerisce, quindi, come, anche qualora a questo racconto di avvenimenti venga conferita credibilità,⁵⁴⁶ sia destinata a svanire l'idea della storia come diretta «verso una dorata mèta finale».⁵⁴⁷ Leopardi, in poche parole, «immette la casualità nella storia».⁵⁴⁸

Riportando quanto Leopardi sostiene in alcune pagine del suo *Zibaldone*, si può meglio comprendere in quale misura la sua idea di casualità possa avere avuto origine fin dalla formulazione della cosiddetta teoria del piacere. Alle pagine 4168 e ss. dell'11 marzo 1826 Leopardi ritiene necessario dimostrare come, a partire dal presupposto che il sommo bene ricercato dalla natura umana è la felicità, irraggiungibile, il fine della natura umana non è lo stesso fine «cercato» da essa: «l'esistente è per l'esistenza, [...] il vero e solo fine della natura è la conservazione delle specie, e non la conservazione né la felicità degl'individui».⁵⁴⁹ Altrove Leopardi specifica anche come il fine della natura intesa in senso universale, e non individuale, consista nella «produzione conservazione e distruzione dei suoi componenti».⁵⁵⁰ Questa definizione del fine dell'esistenza

⁵⁴⁴ Cfr. anche Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, cit., p. 88.

⁵⁴⁵ *Zib.* 4215. Cfr. G. Pasqualotto, *Nietzsche: attimo immenso e con-sentire*, in «Nuova Corrente», XXVIII (1981), pp. 271-312, in particolare le pp. 272-275, dove viene sviluppato un confronto tra la concezione lineare del tempo inteso come «temporalità rettilinea» o come «temporalità circolare o ciclica» in riferimento al tema dell'eterno ritorno dell'identico di Nietzsche.

⁵⁴⁶ Cfr. Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, cit., p. 90, in cui si dice che «egli "crede" in quei fatti, anche se avverte che sono, da ultimo, casuali né suscettibili di essere oggetto di una "scienza esatta"».

⁵⁴⁷ Negri, *Interminati spazi*, cit., p. 88. Cfr. per l'argomento tutto il capitolo II del testo, intitolato: *Leopardi, Nietzsche e la storia*, ivi, pp. 69-96.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 89.

⁵⁴⁹ *Zib.* 4169.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 4130.

universale è di certo «generale, sommaria, suprema e terribile»,⁵⁵¹ ma per Leopardi non si può formulare in modo meno crudele una tale verità, che è di per sé «contraddizione spaventevole».⁵⁵² La natura universale non tende alla felicità degli individui, ma quella individuale ha «per sua natura»⁵⁵³ il solo fine del proprio piacere e della propria felicità. In questo senso Leopardi si sente di dovere rinunciare al principio di non contraddizione, così come ad «ogni verità o falsità assoluta».⁵⁵⁴ Di modo che se anche l'esistente inteso come individuo singolo provasse alcun bene «ciò è un puro caso».⁵⁵⁵ Questo non solo dà conferma dell'operazione di immissione della casualità nella storia, ma introduce anche il problema della dimensione non universale, non storicamente determinabile, né inseribile in senso vero e proprio nella misurazione cronologica del tempo, che riguarda l'individuo nella sua infelicità irrisolta ed estranea al movimento del fine complessivo delle componenti universali.⁵⁵⁶

Un ulteriore passo in cui Leopardi conduce la critica alla moda e alla modernità in modo da fare emergere il rapporto dell'individuo con una storia fatta di finalismi falsi e teleologie smentibili è presente all'interno del *Dialogo di Tristano e di un amico*, scritto nel 1832 e pubblicato nel 1834.

⁵⁵¹ *Ivi*, p. 4169.

⁵⁵² *Ivi*, p. 4129. Si faccia per questo riferimento anche a quanto si è avuto modo di sostenere nel primo capitolo della presente trattazione, in cui si è tentato di dimostrare come la prospettiva dell'assoluto sia smentita da Leopardi, ma contraddittoriamente da esso tematizzata come necessaria per la formulazione di alcuni concetti che permettono all'uomo di pensare la vita in certi termini. Tutto ciò risulta una dimostrazione del fatto, tra l'altro, che la lotta di Leopardi contro il finalismo viene condotta su diversi fronti, come quello della fede nell'immortalità dell'anima (*ivi*, p. 606-607) in ambito religioso, o della discussione sulla bellezza intesa in senso universale (*ivi*, p. 1259-60) in ambito estetico. In entrambi i casi l'utilizzo della risorsa metafisica da parte di Leopardi è condotto tramite una argomentazione quasi svolta *per absurdum*. Si evince comunque in quale modo si possa leggere la critica di Leopardi al finalismo, ossia con costante riferimento alle idee correnti sui temi scelti, a riprova del fatto che l'intenzione nascosta è quella di una critica alla modernità e alle mode delle idee.

⁵⁵³ *Ibidem*.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ *Ivi*, p. 4169.

⁵⁵⁶ Cfr. per quanto detto *ivi*, p. 3410-3411: «pare che l'uomo sia tanto più geloso di ordinare la sua vita quanto meno ha da occuparla, o quanto meno la occupa». Colui che è solito ripartire il tempo in termini tali da essere schiavo della dimensione cronologica sopporta «di malavoglia qualunque straordinaria distrazione o altro, che gli occupasse alcun poco di tempo».

Riprendendo la penultima pagina dello *Zibaldone*, Leopardi sostiene che il genere umano è incapace di credere «di non saper nulla, né di non essere nulla, né di non avere nulla a sperare».⁵⁵⁷ Queste tre verità, somma espressione della contraddizione terribile di cui si è detto sopra, «vogliono coraggio e fermezza d'animo a essere credute».⁵⁵⁸ Gli uomini, dunque, secondo Tristano-Leopardi, sono sempre pronti a «vivere di credenze false, così gagliarde e ferme, come se fossero le più vere e le più fondate del mondo».⁵⁵⁹ E per essi il «non avere nulla a sperare» è verità non credibile. Qualora fosse necessario avere effettivamente fede in tale «nulla a sperare», questo comporterebbe per l'individuo uno sforzo e una presa d'armi⁵⁶⁰ contro la fortuna. Il debole moderno, più disponibile al giogo della Moda che a quello della forza d'animo, non si dimostra, per Leopardi, capace fino in fondo, come sono i forti ed erano gli antichi, di opporsi al «decreto»⁵⁶¹ che sancisce la privazione di speranza per la «vita mortal».⁵⁶² Se è vero che per Leopardi la lotta condotta contro tale destino non è necessariamente eroica, ma può essere intrapresa anche «dentro se medesimi»,⁵⁶³ allora si tratta di intendere la vita occupata proprio come una silenziosa⁵⁶⁴ presa di posizione contro la necessità, che può fornire a chi è forte un rimedio alla non ottenibilità di risposte dal nulla. Esso si manifesta come attività esterna, ma è interiore e muta, non ha pretese di

⁵⁵⁷ Leopardi, *Dialogo di Tristano e di un amico*, in *Operette morali*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 602.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ È nello stesso passo del *Dialogo* in questione che si cita Petrarca: «Or, lasso, alzo la mano, et l'arme rendo/ A l'empia et violenta mia fortuna», parte 2, canone 5, *Solea dalla fortuna di mia vita*, come suggerisce in nota C. Galimberti nel suo commento alle *Operette*, cit., p. 424.

⁵⁶¹ *Il tramonto della luna*, v. 39.

⁵⁶² *Ivi*, v. 63.

⁵⁶³ Cfr. Leopardi, *Manuale di Epitteto*, cit., p. 34.

⁵⁶⁴ Sull'importanza del silenzio nell'evoluzione dell'opera leopardiana si legga in particolare A. Dolfi, *Sul principio di non contraddizione. Qualche nota aggiunta su una dialettica improgressiva*, in *Leopardi e il novecento. Sul leopardismo e i poeti*, pp.173-179: «Fatica, silenzio, delicatezza, dunque, come figure di un'ultima protesta, e collocate significativamente nel passaggio dallo *Zibaldone* ai *Pensieri*, dai *Pensieri* al *Tramonto della luna*», *ivi*, p. 176-7. Cfr. anche «tacito, infinito andar del tempo», in Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 162, v. 72.

riflessione o di razionalizzazione,⁵⁶⁵ pone a «riposo la logica»,⁵⁶⁶ e con essa il principio di non contraddizione. Prende parola solo «quando intorno è spenta ogni altra face,/ e tutto l'altro tace»,⁵⁶⁷ e trova, per «contrastare il vero»,⁵⁶⁸ un terreno di battaglia⁵⁶⁹ ritirato in una «chiusa bottega alla lucerna».⁵⁷⁰

Paragrafo terzo:

L'UOMO COMUNE NEL MONDO MODERNO E LA CAPACITÀ DI DIMENTICARE.

Leopardi approfondisce, quindi, il problema della verità in termini aderenti al problema del nulla. Questo permette, almeno in parte, di intendere in modo ulteriormente specifico la già discussa questione della autenticità propria dell'uomo comune,⁵⁷¹ il quale non recita il ruolo che gli è stato affidato, e che in questo non accettare la finzione manifesta il suo rifiuto nei confronti della falsità, ma anche il suo affronto alla necessità che rende travagliata la vita. Tale tipo di individuo per il mondo moderno è raro.⁵⁷² Per Leopardi l'uomo comune si aspetta danno e beneficio dalle cose di fuori.⁵⁷³ A quest'uomo appartiene la capacità di lanciarsi all'esterno o di rannicchiarsi all'interno,⁵⁷⁴ e questa è la misura della sua autenticità rispetto

⁵⁶⁵ *Zib.* 1063: «Ecco il bello effetto della riflessione: impedir l'azione; la confidenza; l'uso di se stesso, e delle sue forze; tanta parte di vita».

⁵⁶⁶ Cfr. Dolfi, *Sul principio di non contraddizione*, cit., p. 173.

⁵⁶⁷ Leopardi, *Il sabato del villaggio*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 168, v. 31-32.

⁵⁶⁸ Cfr. Dolfi, *Sul principio di non contraddizione*, cit., p. 173.

⁵⁶⁹ Il riferimento è alla «presa d'armi» di cui sopra.

⁵⁷⁰ *Ivi*, v. 35.

⁵⁷¹ Leopardi, *Il manuale di Epitteto*, a c. di C. Moreschini, cit., p. 57.

⁵⁷² Cfr. lettera a Carlo del 20 febbraio 1823: «in una città oziosa, dissipata, senza metodo, come sono le capitali, è pur bello considerare l'immagine della vita raccolta, ordinata e occupata in professioni utili. Anche le fisionomie e le maniere della gente che s'incontra per quella via, hanno un non so che di più semplice e di più umano che quelle degli altri; e dimostrano i costumi e i caratteri di persone, la cui vita si fonda sul vero e non sul falso, cioè che vivono di travaglio e non d'intrigo, d'impostura e d'inganno, come la massima parte di questa popolazione».

⁵⁷³ Leopardi, *Manuale*, cit., p. 72.

⁵⁷⁴ Bellucci, *Leopardi e il tema della vita*, cit., p. 189, che cita da *Zib.* 267.

all'uomo moderno. Si può in questa sede prendere a prestito un'espressione di Antimo Negri utilizzata per affrontare il confronto tra Leopardi e Nietzsche in merito ad alcuni aspetti del loro pensiero (consonante soltanto in certi punti): «l'"inattualità" è anticonformismo, rifiuto di allineare le proprie idee, [...] di pensare all'unisono cogli altri». ⁵⁷⁵ L'uomo

⁵⁷⁵ Negri, *Interminati spazi*, cit., p. 23. L'espressione «inattuale» è ovviamente di estrazione nietzschiana: è «il temperamento unzeitgemäss, "controcorrente", "inattuale" che fa, dell'uno come dell'altro, - ossia di Nietzsche come di Leopardi - degli uomini insoliti (ungewöhnliche Menschen)». Le citazioni di Negri sono naturalmente tratte dalle *Considerazioni inattuali*, nell'edizione tedesca di riferimento, ossia *Unzeitgemässe Betrachtungen*, I-IV, Leipzig 1873-6, ivi III, 3. Per noi l'edizione di riferimento nella traduzione italiana è F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, tr. it. di S. Giametta e M. Montinari, Giulio Einaudi Editore, Torino 1981. Come noto, all'interno dell'opera che Nietzsche scrisse tra il 1873 e il 1876, in particolare all'interno della seconda delle *Considerazioni inattuali*, intitolata *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), compare il testo parafrasato del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*. La scoperta di Leopardi da parte di Nietzsche appare avvenire tramite la lettura delle aggiunte al capitolo 46 del *Mondo come volontà e rappresentazione* di A. Schopenhauer, in cui il filosofo di Danzica sostiene che «nessuno ha trattato così a fondo e così esaurientemente questo soggetto [la miseria della nostra esistenza] come, ai nostri giorni, Leopardi», cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savy-Lopez, Laterza, Bari 1960, p. 1507. (Per questa lettura si vedano: W.F. Otto, *Leopardi und Nietzsche*, in *Mythos und Welt*, a c. di K. von Fritz e di E. Schmalzried, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1963, pp. 179-202, tr. it. di Gio. Batta Buccioli, *Leopardi e Nietzsche*, in F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a c. di C. Galimberti, Il melangolo, Genova 1989, pp. 151-181, in particolare p. 157 - segnalato in Italia per la prima volta da A. Caracciolo in una nota a p. 16 della sua Prefazione a *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, tr. it., Il melangolo, Genova 1983 -; A. Negri, *Interminati spazi*, cit., p. 17 e ss. Per l'attribuzione al più generale ambito della cultura tedesca della visione pessimistica che Nietzsche attribuisce a Leopardi, si leggano: A.G. Sabatini, *Nietzsche e Leopardi*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., pp. 173-181; H. Helbling, *Leopardi e il pensiero tedesco*, ivi, pp. 214-220). Oltre a questi riferimenti bibliografici, sia sul rapporto Nietzsche-Leopardi che su quello Schopenhauer-Leopardi la produzione critica è molto vasta. In particolare per il rapporto Nietzsche-Leopardi, cfr. G. Gabetti, *Nietzsche e Leopardi*, «Il convegno», 10, 1923; 11-12, 1923; 1-2, 1924; W.F. Otto, *Leopardi und Nietzsche*, cit.; F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit., in particolare C. Galimberti, *La speranza nell'opera*, ivi, pp. 7-23 e G. Scalia, *Pensatori risoluti*, ivi, pp. 183-198. Per la bibliografia essenziale: C. Galimberti, *Nota ai testi*, pp. 24-25. Inoltre, in relazione al tema trattato nel presente elaborato si legga, in particolare, Sanò, *La scommessa di Prometeo*, cit., in particolare pp. 130-139. Mentre in riferimento al tema Schopenhauer-Leopardi cfr. F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*, in «Rivista contemporanea», 15, 1858, pp. 369-408, riprodotto in «Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft», 14, 1927, pp. 131-176, con trad. tedesca in appendice (ivi, pp. 177-215), oggi F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*, La città del sole, Napoli 2007; tra i testi più recenti sulla questione si vedano F. Volpi, *Schopenhauer e Leopardi. Aggiornamenti circa un motivo classico*, in Aa.Vv., *Leopardi e l'età romantica*, a c. di M.A. Rigoni, Marsilio, Venezia 1999, pp. 379-419; L. Felici, *Schopenhauer lettore di Leopardi*, in Aa.Vv., *I dilette del vero. Lezioni leopardiane*, a c. di A. Folin, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 143-163. L'interesse di Nietzsche per Leopardi si deve, da quanto dichiara egli stesso in un frammento del marzo 1875 (cfr. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit., p. 65), alla sua sopportazione soltanto nei

comune, rispetto all'epoca moderna, in coerenza con quanto già detto in precedenza, è inattuale rispetto al tempo in cui si trova a condurre la propria esistenza. Leopardi sembra figurarlo proprio come «uomo insolito» che non segue le «mode», e che attraverso questo rifiuto dei falsi finalismi può assumere un ruolo che si pone in equilibrio tra il saper rifiutare le finte architetture teleologiche aventi a che fare con la dimensione dell'assoluto, e il dimenticare, nonostante la perdita della speranza in uno scopo universale favorevole ad esso, la condizione di impossibile vita felice che attanaglia l'esistente.

confronti dei «poeti, che tra l'altro hanno anche dei pensieri, come Pindaro e Leopardi». Il riconoscimento del contenuto filosofico della poesia di Leopardi, oltre che in altri lasciti nietzscheani, si ripete anche nella seconda *Inattuale*, come già specificato, in particolare nel primo dei suoi paragrafi, in cui l'interesse di Nietzsche sembra proprio essere quello di rintracciare, attraverso il testo leopardiano, la natura del confronto tra uomo e animali in merito alla relazione con la storia da parte dell'essere vivente: cfr. Sanò, *La scommessa di Prometeo. Fra Leopardi e Nietzsche*, cit., p. 131: «la principale differenza tra l'animale e l'uomo consiste dunque in qualcosa che può essere ricondotto, attraverso la mediazione della memoria, al tema del sapere, o più esattamente alla questione della consapevolezza della propria caducità - questione che è centrale in Leopardi». Il tema della dimenticanza, legato ovviamente a quello del ricordo, rende ancora più affini le riflessioni del poeta di Recanati a quelle di Nietzsche: l'oblio proprio dell'animale è lo stesso del bambino, ossia una «beatissima cecità tra le siepi del passato e del futuro», cfr. Nietzsche, *Sull'inattualità e il danno*, cit., p. 84. La vera natura dell'esistenza, in quanto «ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare se stessa, del contraddire se stessa», viene in quegli stati dimenticata. Da questo modo di vivere l'uomo viene risvegliato in età adulta, anche «troppo presto». Ed il «desiato oblio» è destinato a tornare soltanto con la morte. La felicità stessa viene definita come «il poter dimenticare o, con espressione più dotta, la capacità di sentire, mentre essa dura, in modo *non storico*». Per Nietzsche la serenità dipende dalla capacità dell'uomo di crearsi un orizzonte, una linea «che divida ciò che si può abbracciare con lo sguardo, ciò che è chiaro, da ciò che è non rischiarabile e oscuro». Si tratta dell'orizzonte dell'«abitante di una valle alpina» piuttosto che di quello dell'uomo «più giusto e istruito». Nietzsche infatti riconosce nella labilità e irrequieta mobilità degli orizzonti del colto una fonte di malattia e privazione di serenità, mentre nell'orizzonte limitato e ristretto dell'abitante della valle il motivo dello stato di «invincibile salute e gagliardia» dell'individuo ignorante. L'animale, invece, «che è totalmente non storico, abita quasi in un orizzonte puntiforme, e vive tuttavia in una certa felicità, almeno senza tedio e dissimulazione». I tre esempi servono all'autore dell'*Inattuale* per specificare la maggiore utilità per la vita di un modo di esistere non storico rispetto ad uno storico. Che anche nel testo nietzscheano si debba parlare esplicitamente di critica alla modernità è cosa nota, l'analisi del tema della dimenticanza come fondamento dell'azione è di certo uno dei tratti caratteristici che accomunano la riflessione dei due autori in questione. Il tema dell'inattualità, quindi, non è il solo che si possa citare per identificare un accostamento.

Saper dimenticare è, infatti, auspicio presente in tutto l'arco dei pensieri stesi all'interno dello *Zibaldone*.⁵⁷⁶ Tutto ciò che si fa nella vita quotidiana lo si fa, secondo Leopardi, in virtù di una dimenticanza avente come specifico oggetto il «vero».⁵⁷⁷ La critica non sempre ha avuto chiara la natura di questo oggetto. Ci si può trattenere dal ritenere che l'oggetto della dimenticanza sia il «grande, sempre più grande carico del passato»⁵⁷⁸ come suggerisce Negri in uno dei suoi confronti tra le tesi leopardiane e quelle nietzscheane. All'interno di un testo piuttosto famoso nell'ambito della critica del rapporto intercorrente tra Nietzsche e Leopardi, ossia in *Leopardi und Nietzsche* di Walter F. Otto,⁵⁷⁹ l'idea dell'eterno ritorno dell'identico viene posta come uno dei punti in comune tra i due pensatori. Il paragone, portato alla luce proprio dallo stesso Otto, è presentato sulla base di una differenza tra l'«impeto dello spirito»⁵⁸⁰ di Nietzsche e la «serenità della poesia [...] riservata e rassegnata»⁵⁸¹ di Leopardi. Le «toccanti immagini della vita e del comune operare riaffiorante lungo i secoli»,⁵⁸² presenti nelle poesie di Leopardi, suggeriscono a Otto che vi sia in esse il «fascino di un eterno ritorno dell'identico»⁵⁸³ visto che in esse «spira aria di eternità».⁵⁸⁴ Come lo stesso Negri afferma,

⁵⁷⁶ Cfr. *Zib.* 104: «tutto quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza»; *ivi*, p. 326: «i più acerrimi nemici delle illusioni sono coloro che non conoscono bene la loro vanità, non la sentono intimamente in tutta l'estensione della vita [...] se la conoscessero e sentissero, e ne comprendessero tutta l'immensa estensione, se ne spaventerebbero, la mancanza di esse illusioni torrebbe loro quasi il respiro, cercherebbero di rifugiarsi un'altra volta nel seno dell'ignoranza o dimenticanza del vero, e del crudelissimo dubbio, di richiamar l'attività ec.»; *ivi*, p. 337 in particolare per l'aderenza con il tema trattato: «ai mali della filosofia presente, non c'è altro rimedio che la dimenticanza, e un pascolo materiale alle illusioni». Oltre ad altri riferimenti alla dimenticanza intesa come effetto di alcuni stati provocati da diversi tipi di esperienze della veglia cosciente: l'ubriachezza e il torpore in *ivi*, p. 109; il sonno e la dimenticanza dei mali in esso in *ivi*, p. 151-152; il piacere dovuto al languore fisico in *ivi*, p. 1580-81.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 326.

⁵⁷⁸ Negri, *Interminati spazi*, cit., p. 78.

⁵⁷⁹ W.F. Otto, *Leopardi und Nietzsche*, cit.

⁵⁸⁰ F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, p. 177.

⁵⁸¹ *Ibidem*.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ *Ibidem*.

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

Leopardi ritiene che «se ne porta il tempo/ ogni umano accidente»,⁵⁸⁵ quindi che il passato e la storia siano privi di guadagni e di perdite riferiti all'uomo.⁵⁸⁶

Perciò l'oggetto della dimenticanza di cui parla Leopardi non può essere ritenuto il fardello del passato e del presente perennemente identici,⁵⁸⁷ come Otto lascia intendere. Non ci si può accostare, come fa Otto, ad un tale genere di filosofia, quale quella di Leopardi, attraverso un «pensiero poetante» o «poetare pensante», ossia sulla base di una lettura considerata dallo stesso Antimo Negri rischiosa visto il troppo spazio dato all'«iniziativa dell'interprete».⁵⁸⁸ Le «toccanti immagini della vita e del comune operare riaffiorante lungo i secoli» presenti nelle liriche leopardiane citate da Otto possono essere colte come vera e propria espressione poetica di quella teoria della vita occupata che in quanto coerente con l'interezza del pensiero leopardiano dà l'opportunità di identificare e delineare con precisione quale sia l'oggetto della dimenticanza: la contraddizione terribile che non permette all'individuo di ottenere il fine da esso ricercato, di raggiungere la felicità, il piacere, la pienezza intesa in termini assoluti, la conservazione

⁵⁸⁵ *La sera del dì di festa*, vv. 32-33, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, p. 123.

⁵⁸⁶ Negri, *Interminati spazi*, cit., p. 74-75. Cfr. A. Carrera, *Nietzsche e Leopardi. Per una critica della modernità*, in Aa. Vv., *Giacomo Leopardi: estetica e poesia*, Atti del Convegno Giacomo Leopardi: aesthetics and poetry, Loyola University, Chicago, 18-19 ottobre 1991, a c. di E. Speciale, Longo, Ravenna 1992, pp. 11-36, in particolare p. 14: «Nietzsche menziona la saggezza e la felicità dell'uomo sovrastorico, per il quale passato e presente sono "la stessa e identica cosa", e costituiscono una struttura di valori immutabile e dal significato eternamente uguale. Il pensatore sovrastorico è condannato a non poter imparare niente di nuovo; indovina il senso dell'antico ingegnandosi con cura di scansare la novità, ma anche questo suo ingegnarsi è frenato dalla consapevolezza che di veramente nuovo non c'è nulla». In questi termini, espressi da Carrera è possibile comprendere in che senso Nietzsche citi Leopardi, ossia intendendolo come esempio di uomo sovrastorico, avente fede in tal sorta di identità tra passato e presente. Cfr., per l'identificazione dell'oggetto della dimenticanza e per aderenza alla produzione della critica in merito a questo tema sia l'espressione «infinita sovrabbondanza di ciò che accade», citata da Negri, sia l'espressione «grande, sempre più grande carico del passato», presente ancora in Negri, *Interminati spazi*, cit., pp. 74-75, in apparenza riferite all'eterno ritorno dell'uguale.

⁵⁸⁷ Cfr. per il tema dell'eterno ritorno in Nietzsche il saggio già citato: G. Pasqualotto, *Nietzsche. Attimo immenso e con-sentire*, cit.

⁵⁸⁸ Cfr. Negri, *Interminati spazi*, cit., p. 60, in cui viene citato U. Eco, *Limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.

di sé. E un tale oblio è possibile soltanto qualora, a tale scopo proprio dell'esistente per natura, si sostituisca un qualunque piccolo fine, il quale permetta di esercitare la forza dell'oblio dell'illusione di una speranza praticabile, di una felicità raggiungibile, di una pienezza ottenibile.

Anche all'interno dell'*Elogio degli uccelli*⁵⁸⁹ si ritrovano delle suggestive soluzioni all'identificazione di ciò che deve essere oggetto di oblio da parte dell'uomo comune, e di colui che è il soggetto della dimenticanza. All'interno della trattazione del riso, che Leopardi sviluppa in questo «trattatelo di angelologia secolarizzata»,⁵⁹⁰ viene ripreso il tema della «intermissione [...] della vita».⁵⁹¹ Essa è interruzione o scemare del «senso» e «conoscimento»⁵⁹² dei propri mali da parte dell'uomo. L'oblio dei mali si presenta come ciò di cui i protagonisti dell'*Elogio* sono dotati. Gli uccelli, tra tutti gli animali,⁵⁹³ sono osservati come soggetto privilegiato per spiegare l'importanza dell'attività per la vita. Solo nella loro dimensione, che si presenta identica a quella dei fanciulli,⁵⁹⁴ e che è descritta come altra rispetto a quella degli uomini e di tutti gli altri animali, «l'uomo avrebbe cagione di portare la vita pazientemente».⁵⁹⁵ Galimberti sottolinea come «uccelli da una parte e tutti gli altri animali (uomini compresi) dall'altra si presentano ormai nella mente di Leopardi come appartenenti a due dimensioni del reale», ossia al moto per un verso, e alla quiete per l'altro.⁵⁹⁶ Gli uccelli, non sottoposti alle pene della noia perché «abbondano sopraffatto della vita estrinseca»,⁵⁹⁷ sono dotati

⁵⁸⁹ Leopardi, *Tutte le poesie*, cit., pp. 571-574. Cfr. anche per questa operetta l'edizione già più volte citata di Leopardi, *Operette morali*, a c. di C. Galimberti, cit., pp. 299-318.

⁵⁹⁰ *Ivi*, p. 300.

⁵⁹¹ *Ivi*, p. 308.

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ *Zib.* 4186, *Zib.* 66, *Zib.* 3848, *Al conte Carlo Pepoli*, vv. 37-43, ecc., tutti testi già citati presso il secondo capitolo della presente trattazione.

⁵⁹⁴ Leopardi, *Operette morali*, a c. di C. Galimberti, cit., pp. 314-15: «perocchè nel modo che l'uccello quanto alla vispezza, e alla mobilità di fuori, ha col fanciullo una manifesta similitudine; così nelle qualità dell'animo dentro, ragionevolmente è da credere che lo somigli».

⁵⁹⁵ *Ibidem*.

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 312, n. 63.

⁵⁹⁷ *Ivi*, p. 310.

di una natura opposta a quella dedita all'ozio e alla quiete⁵⁹⁸ propria degli altri animali. La vita occupata e attiva sembra poter portare anche l'uomo in tale dimensione, ma solo qualora essa fosse fonte di altrettanti beni di quella degli uccelli, e qualora i mali in essa non fossero maggiori di come si presentano al fanciullo.

Nei passi dello *Zib.* 3265 e ss. viene effettuata da Leopardi una distinzione tra due idee del futuro: la prima è quella che nel futuro vede «l'istante che dee succedere al presente momento», concependo come «presente» proprio l'istante stesso, in tal modo che «fuori di un solo istante, il tempo è sempre e tutto o passato o futuro»; la seconda è quella che considera il futuro in «modo largo, secondo che noi siamo soliti di concepirlo e chiamarlo». Nel primo caso si può dire che il bambino appena nato, avente memoria dell'istante passato,⁵⁹⁹ abbia concezione del futuro; nel secondo caso si può dire che «il bambino non pensa che al presente».⁶⁰⁰ È del futuro inteso in senso largo che egli sembra parlare all'interno dei passaggi zibaldoniani in cui si occupa de' «le viste, i disegni, i proponimenti, i fini, le speranze, i desiderii dell'uomo».⁶⁰¹ Questi, però, sono sempre legati al suo amor proprio, ossia sempre aventi a che fare con il suo desiderio, in quanto esistente, di ottenere più di quanto effettivamente l'ordine dell'universo sia disposto a concedergli.

Come già sostenuto in precedenza, il fine dell'azione, pur se piccolo, distoglie dalla dimensione dell'assoluto.⁶⁰² Parte

⁵⁹⁸ *Ibidem.* Sul tema della quiete è interessante non solo il richiamo a quanto già detto nella presente trattazione al secondo capitolo, ma anche la specificazione compiuta da Galimberti su di questo concetto: «la quiete può esser considerata in due modi opposti: come "cessatio operis" e come "complementum desiderii" (Thom. S. theol., p. I, q. 73, art. 2c)», in *Operette morali*, cit., p. 312, n. 63.

⁵⁹⁹ Cfr. *Zib.* 1765-6.

⁶⁰⁰ Per tutte le citazioni del testo leopardiano si faccia ovviamente riferimento a *ivi*, p. 3265.

⁶⁰¹ *Ibidem.*

⁶⁰² G. Leopardi, *Manuale di filosofia pratica*, cit., p. 195, cfr. nota a commento del passo *ivi*, p. 4249.

della critica⁶⁰³ ritiene che in virtù della concezione del tempo di Leopardi si possa riconsiderare il rapporto tra passato presente e futuro, e si possa riformulare in modo diverso la concezione di questi ultimi in termini non legati al tempo e alla cronologia. Leopardi sostiene infatti l'«utilità somma del sapersi proporre di giorno in giorno un futuro facile, o anche certo, ad ottenere; dei beni che avvengono d'ora in ora; godimenti giornalieri, di cui non v'ha condizione che non sia fornita o capace: il tutto sta sapersene pascere, e formarne la propria aspettativa, prospettiva e speranza, ora per ora; questo è ufficio del filosofo, ed è pratica incomparabilmente utile al viver felice».

In questo senso, quindi, si deve interpretare il discorso sulle due idee del futuro espresse in quei passi dello *Zibaldone* citati sopra: c'è in essi l'obiettivo concreto di formulare una teoria della concezione umana del tempo in relazione alla diversità dei possibili fini ricercabili dall'esistente. Lo stesso Ungaretti considera importanti le manifestazioni leopardiane del pensiero sul tempo: «la nozione di tempo è ormai data come storia dell'anima e di un'anima.[...] Col Leopardi, il tempo facendosi punto, punto mobile, di riferimento, è la relatività che entra risolutamente in campo, la relatività morale, del bene e del male, la relatività estetica, del brutto e del bello».⁶⁰⁴

In merito alle possibili fonti poetiche da cui trarre la possibilità di analizzare la sua concezione della temporalità nel suo rapporto con i fini individuali, si possono tenere presenti le seguenti considerazioni. Nel 1829, tra il 17 ed il 29 settembre, il poeta compone due tra i suoi più noti canti: *La quiete dopo la tempesta* e *Il sabato del villaggio*. I due canti, a partire da una

⁶⁰³ Cfr. tra gli altri: M. Fortunato, *Il soggetto e la necessità. Akronos, Leopardi, Nietzsche e il problema del dolore*, Guerini studio, Milano 1994; U. Curi, *Il valore filosofico degli «affetti»: mnéme, anàmnese, mnemosyne*, in Aa.Vv., *I dilette del vero. Lezioni leopardiane*, cit., pp. 99-109; A. Folini, *Il valore filosofico degli «affetti». Note a margine delle Ricordanze*, ivi, pp. 65-98; L. Sanò, *Le ragioni del nulla*, cit., in particolare il cap. intitolato *Rimembranze*, pp. 218-240.

⁶⁰⁴ Si è tratta la citazione da A. Carrera, *Nietzsche e Leopardi. Per una critica della modernità*, cit., p. 20, n. 7. Cfr. G. Ungaretti, *Ragioni d'una poesia*, in *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, a c. di C. Ossola, Mondadori, Milano 2009, p. 12.

lettura critica diffusa,⁶⁰⁵ possono essere considerati come un unico sviluppo poetico di tematiche care al Leopardi al punto da dedicare ad esse un duplice componimento.⁶⁰⁶ La descrizione della vita attiva che il poeta ivi fornisce è particolarmente interessante nella trattazione del tempo che sembra esservi sviluppata, inteso come momento particolare in cui l'individuo adempie singolarmente alla propria opera. L'utilizzo che Leopardi attua in alcuni versi dell'avverbio «quando»⁶⁰⁷ dà adito proprio ad una lettura che riconosce la volontà del poeta, in entrambi i canti, di illustrare come il lavoro e l'opera siano origine di un «uscir di pena»,⁶⁰⁸ che consente allo stesso modo di accedere ad una dimensione temporale che rende «dolce» e «gradita» la vita,⁶⁰⁹ e che facilita l'oblio dei dispiaceri, perché in questa «quiete», che è una pausa dal dolore dell'esistenza, l'uomo «de' mali suoi men si ricorda».⁶¹⁰ Si evince che la dimensione di quell'ora⁶¹¹ ha a che fare con la temporalità a partire dalla costante sistematicità con cui il poeta esprime tale «quiete» anche e soprattutto attraverso l'avverbio «quando»: un tempo particolare in cui

⁶⁰⁵ Cfr. tra gli altri il testo scolastico Aa.Vv., *Dal testo alla storia dalla storia al testo. Dal neoclassicismo al verismo*, vol. 3/1A, Paravia, Milano 2001, pp. 607, in cui l'analisi del testo de' *Il sabato del villaggio*, redatta dal curatore Guido Baldi e dalla studiosa Silvia Sanseverino riporta quanto segue: «composto subito dopo la *Quiete*, questo canto forma con il precedente una sorta di dittico: ha la stessa struttura, [...] inoltre, tematicamente, appare complementare alla *Quiete*: là il piacere era visto come cessazione di un dolore, qui come attesa di un godimento futuro, come speranza e illusione».

⁶⁰⁶ Di particolare interesse per quanto riguarda la trattazione della vita operosa da parte di Leopardi sono i versi seguenti: «Poi quando intorno è spenta ogni altra face,/ e tutto l'altro tace,/ odi il martel picchiare, odi la sega/ del legnaiuol, che veglia/ nella chiusa bottega alla lucerna,/ e s'affretta, e s'adopra/ di fornir l'opra anzi il chiarir dell'alba./ Questo di sette è il più gradito giorno,/ pien di speme e di gioia:/ diman tristezza e noia/ recheran l'ore, ed al travaglio usato/ ciascuno in suo pensier farà ritorno», da *Il sabato del villaggio*, vv. 31-42; ma anche i seguenti: «Sì dolce, sì gradita/ quand'è, com'or, la vita?/ quando con tanto amore/ l'uomo a' suoi studi intende?/ o torna all'opre? o cosa nova imprende?/ quando de' mali suoi men si ricorda?/ Piacer figlio d'affanno[...]», da *La quiete dopo la tempesta*, vv. 26-32. Cfr. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., pp. 165-9.

⁶⁰⁷ Cfr. i versi seguenti già citati nel loro contesto alla nota precedente: «Poi quando intorno è spenta ogni altra face», v. 31 de' *Il sabato*, «quand'è, com'or, la vita?», v. 27 de' *La quiete*, «quando con tanto amore», v. 28 de' *La quiete*, «quando de' mali suoi men si ricorda?», v. 31 de' *La quiete*.

⁶⁰⁸ cfr. v. 45 de' *La quiete*, in Leopardi, *Tutte le poesie*, cit., p. 166.

⁶⁰⁹ «Sì dolce, sì gradita/ quand'è, com'or, la vita?», vv. 26-27 de' *La quiete*, *ibidem*.

⁶¹⁰ Cfr. v. 31 de' *La quiete*, *ibidem*.

⁶¹¹ Cfr: «sì dolce, sì gradita/ quand'è, com'or, la vita?», vv. 26-27 de' *La quiete*, *ibidem*.

Leopardi pone in rima e al centro della sua riflessione «core»⁶¹² e «amore»⁶¹³, in un modo che non gli è consueto fare, visto il solito diverso utilizzo del lessico leopardiano avente a che fare con la dimensione del cuore e del sentimento, soprattutto all'interno di alcuni nodi cruciali della sua opera, quali sono i *Pensieri* e in parte le *Operette morali*.⁶¹⁴ In particolare, Leopardi tende ad utilizzare quei vocaboli in concomitanza con l'espressione *sentimento*, ed è solito assegnare a tale parola il significato settecentesco di «intenso stato affettivo interiore che produce malinconia e infelicità». ⁶¹⁵ Non c'è interesse per il senso fisico della parola *sentire*. Il riferimento in senso positivo all'interiorità e al cuore, quindi, per descrivere uno stato sereno in cui l'uomo può trovarsi in seguito ad una condotta operosa e attiva, non è scontato, perché non è ascrivibile alla consuetudine con cui il poeta usa queste parole. Leopardi appare consapevole della storia del concetto: «cuore in quel senso metaforico che è sì comune a tutte le lingue moderne fin dai loro principii, era voce sconosciuta in detto senso alle lingue antiche». ⁶¹⁶ Ma in questo stesso passaggio del manoscritto viene reso chiaro anche che l'idea antica di questo termine era riferita comunque a mente, animo.

⁶¹² Cfr. v. 25 de' *La quiete*, *ibidem*.

⁶¹³ Cfr. v. 28 de' *La quiete*, *ibidem*.

⁶¹⁴ R. Tesi, *Da Epitteto a La Rochefoucauld*, *cit.*, p. 441 e ss., n. 18: «i presupposti teorici di quest'uso ass.[oluto] di *sentimento* vanno ricercati nella filosofia del Pascal. Nella "connaissance par le coeur" pascaliana [...] il sentimento si oppone alla conoscenza razionale, alla *raison*: "La raison agit avec lenteur ... le sentiment n'agit pas ainsi, il agit en un instant, et toujours est prêt à agir" (*Pensées*, XXIV, 52); di conseguenza il sentimento indica il moto subitaneo dell'animo, la passione, l'affettività. Il passaggio successivo è costituito dall'uso assoluto di *sentimento* per significare l'insieme degli stati affettivi (malinconici) che provengono dal cuore e che determinano uno stato di languore assente negli usi pascaliani di *sentimento*. Di questo significato assoluto di sentimento i primi esempi si incontrano negli scrittori francesi della prima metà del XVIII secolo [...] esempi di *sentiment* in questo senso in Marivaux, Mme de Staël, Rousseau, D'Alembert, Condillac e Mme de Staël». Tutta la ricostruzione fatta dall'autore di questo interessante saggio sullo stile dei *Pensieri* di Leopardi nasce dalla necessità di spiegare l'insorgere anche in Leopardi di quella che viene definita una «nuova semantica affettiva più che semplicemente percettiva», *ivi*, p. 442. (L'uso delle virgolette è stato modificato per esigenze di chiarezza, mentre i corsivi della nota riportata sono dell'autore del brano citato).

⁶¹⁵ *Ivi*, p. 441.

⁶¹⁶ *Zib.* 1236.

Se gli uccelli, che all'interno dell'*Elogio* vengono considerati analoghi per comportamento e stato interiore ai fanciulli, ne' *La quiete* tornano a cantare dopo la tempesta,⁶¹⁷ e si presentano quindi sì come soggetti descrivibili come perennemente volti al moto e all'attività, ma anche e soprattutto come simboli della capacità di dimenticare, da cui si era partiti per il presente ragionamento. Come icona attiva dell'oblio, il loro canto, espressione del loro animo⁶¹⁸ e della loro mente, li erge ad esempio supremo dell'originario stato di inconsapevolezza del dolore spettante all'individuo capace di vivere la propria esistenza nella vita occupata. Questa inconsapevolezza può essere intesa come la quiete originaria⁶¹⁹ di cui si è già avuto modo di parlare, sia che la quiete si consideri⁶²⁰ nel senso di «cessatio operis», sia anche di «complementum desiderii».⁶²¹ È Leopardi stesso, infatti, che si esprime dicendo che «il riposo dalla fatica è un piacere per se».⁶²² Leopardi intende qui per «fatica» quell'azione rivolta a ottenere un piccolo fine o a soddisfare un bisogno. Quindi per lui riposo è contemporaneamente «cessatio operis» e «complementum desiderii». Ed il canto degli uccelli, che per Galimberti assumeva la caratteristica di emblema del «moto», diviene invece un simbolo della possibilità di vivere nella «quiete» e nel «riposo» che è resa attuabile per l'uomo, in

⁶¹⁷ Leopardi, *La quiete*, v. 2, in *Tutte le poesie*, cit., p. 165: «odo augelli far festa». Situazione di ritorno alla consuetudine del canto che viene illustrata anche in *Elogio* («nella tempesta si tacciono [...] e passata quella, tornano fuori cantando e giocolando gli uni cogli altri»), in *Zib.* 21 («si come dopo la procella oscura/ canticchiando gli augelli escon del loco/ dove cacciogli il vento (nembo) e la paura»).

⁶¹⁸ Leopardi, *Elogio degli uccelli*, in *Operette morali*, a c. di C. Galimberti, p. 312: «a queste loro qualità e condizioni esteriori corrispondono le intrinseche, cioè dell'animo», corsivo di chi scrive. Galimberti in nota sottolinea: «detto degli uccelli intesi in senso naturalistico, sarebbe evidentemente improprio».

⁶¹⁹ Cfr. P. Possiedi, *Anacreon as an emblem in Leopardi's «Praise of the birds»*, Aa. Vv., *Giacomo Leopardi : estetica e poesia*, Atti del Convegno Giacomo Leopardi: aesthetics and poetry, Loyola University, Chicago, 18-19 ottobre 1991, a c. di E. Speciale, Longo, Ravenna 1992, pp. 99-117: «the song of the birds, being irrational insofar as pre-rational, but, at the same time, expressing and enhancing happiness, is a perfect paradigm», *ivi*, p. 116.

⁶²⁰ Al contrario di quanto sostenuto da Galimberti in Leopardi, *Operette morali*, cit., p. 312, n. 63. Qui Galimberti, nella nota già citata, ritiene che Leopardi non abbia tenuto conto del fatto «che la quiete può essere considerata in due modi opposti».

⁶²¹ Thom. S. theol., p. I, q. 73, art. 2c.

⁶²² *Zib.* 172-3.

quanto esistente, grazie alla vita occupata. Le due dimensioni del «moto» e della «quiete» di cui parla Galimberti ottengono conciliazione proprio per l'esito che il primo ha sulla possibilità dell'uomo di ottenere la seconda in senso di «*complementum desiderii*»: «la vita è fatta naturalmente per la vita, e non per la morte. Vale a dire è fatta per l'attività, e per tutto quello che v'ha di più vitale nelle funzioni de' viventi»,⁶²³ e tra queste funzioni, dopo quanto detto, sembra proprio di poter elencare anche il «core»,⁶²⁴ per gli uccelli fonte del canto in quanto loro «animo», per l'uomo fonte della speranza, della gioia,⁶²⁵ della dolcezza, del gradimento per la vita,⁶²⁶ e soprattutto dell'«amore» con cui «l'uomo a' suoi studi intende».⁶²⁷

Il piacere provato, nel *Sabato*, dell'aspettativa della gioia e della festa, non può essere propriamente considerato come «un vuoto fra due realtà dell'avventura dell'anima: la speranza e la delusione»,⁶²⁸ perché la speranza, che «si aggrappa a tutto ciò che non è definitivo e assoluto»,⁶²⁹ non può essere intesa se non come una certa pienezza, diversa a seconda dello scopo cui essa tende. La temporalità in cui la vita occupata trasporta l'individuo, dunque, può essere intesa sia come riferita all'espressione leopardiana secondo la quale «il piacere umano [...] si può dire ch'è sempre futuro, non è se non futuro, consiste solamente nel futuro»,⁶³⁰ e quindi in senso intensionale, ma può anche essere legata alla questione dell'estensionalità, come si è già avuto modo di dimostrare. Per sperimentare il piacere in una pienezza effettivamente intensionale, infatti, «bisognerebbe possederlo *pienamente* e allo stesso tempo *indefinitamente* perché l'animale fosse pago[...]: cosa contraddittoria e impossibile».⁶³¹ Il

⁶²³ *Ivi*, p. 2415.

⁶²⁴ Cfr. *La quiete dopo la tempesta*, v. 25.

⁶²⁵ Cfr. *Il sabato del villaggio*, v. 39.

⁶²⁶ Cfr. *La quiete dopo la tempesta*, vv. 26-27.

⁶²⁷ *Ivi*, vv. 28-29.

⁶²⁸ Cfr. L. Felici, *La poesia senza nome e gli apologhi del borgo*, in AA.VV., *Leopardi, poesia-filologia-pensiero*, in «Humanitas» a c. di P. Gibellini e C. Moreschini, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 90-111, *ivi*, p. 108.

⁶²⁹ cfr. Sanò, *Le ragioni del nulla*, cit., p. 220.

⁶³⁰ *Zib.* 532.

⁶³¹ *Ivi*, p. 648. I corsivi sono dell'autore.

collocarsi nel futuro del possesso del piacere lascia una traccia che consiste nell'indefinitezza dell'oggetto che l'individuo spera di ottenere e desidera. Secondo Leopardi, comunque, il «piacere perfetto»⁶³² è «notissimo a tutti».⁶³³ Quindi «il fine è certo, il mezzo s'ignora, e la cagione di questa ignoranza [...] è che il mezzo o i mezzi di ottener questo fine [...] non esistono al mondo».⁶³⁴ Tra intensione ed estensione, due volti logici utilizzati metaforicamente da Leopardi per illustrare i due diversi generi di compiutezza,⁶³⁵ la pienezza di chi sa vivere una vita pienamente occupata corrisponde ad una vita vissuta «per estensione», in cui non v'è l'indefinitezza nel piacere come traccia del suo collocarsi nel futuro e della sua irrealizzabilità, ma una predilezione per la considerazione concreta del mezzo attraverso il quale ottenere il fine. Il mezzo, appunto, viene inteso da Leopardi attraverso una diversa collocazione nella temporalità rispetto al fine. Leopardi considera questa differenza di relazione al tempo del mezzo e del fine come talmente rilevante da concepire il mezzo stesso come il legame che consente al piacere e alla speranza di entrare in relazione con il presente. Il mezzo delle azioni permette la dimenticanza dei propri mali da parte dell'individuo, il quale, solo nell'oblio, può riuscire ad agire e a condurre la propria esistenza in salvo dalla pazzia⁶³⁶ che una reiterata e costante considerazione della propria impossibilità di essere felice potrebbe causare in lui. La discussione sull'importanza dei mezzi si trova in diverse pagine dello *Zibaldone*.⁶³⁷ Leopardi concepisce la possibilità di «provare piacere in qualunque azione».⁶³⁸ Si può ottenere ciò attraverso la ricerca, in una occupazione, di un fine diverso dal piacere. In questo senso Leopardi appare attribuire

⁶³² *Ivi*, p. 4228.

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ *Ibidem*.

⁶³⁵ «Dunque la vita è semplicemente un male: e il non vivere, o il viver meno, si per estensione che per intensione è semplicemente un bene, o un minor male, ovvero preferibile per sé alla vita». *Ivi*, p. 4043, testo scritto l'8 marzo 1824.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 103-104.

⁶³⁷ Cfr. *Ivi*, p. 4249.5, 4266.1, 4477, 4418 ed in particolare *ivi*, p. 4518.

⁶³⁸ *Ivi*, p. 4266.1.

all'espressione della felicità provata nel comporre, espressa a pagina 4418 dello *Zibaldone*, l'altra espressione in cui si fa riferimento al maggior valore dei mezzi rispetto ai fini.⁶³⁹ Che «*i mezzi vagliono più che i fini*» per Leopardi è espressione della possibilità di ottenere felicità e facilità nel passare le ore.⁶⁴⁰ Quindi l'obiettivo ricercato durante quei momenti di impegno nei confronti di una qualche attività⁶⁴¹ non può essere stato il piacere, ma deve essere stata l'occupazione in se stessa, ossia non considerata sulla base dei fini da raggiungere, ma sulla base dei mezzi da adoperare. La predominanza assegnata da Leopardi all'importanza dei mezzi è presente anche in un altro passo, assieme alla descrizione dei fini che un uomo dovrebbe porsi nella vita - «gloria letteraria», «fortune», «dignità», «carriera somma»- : «tali fini vaglion poco in sé, ma molto vagliono i mezzi, le occupazioni, la speranza, l'immaginarseli come gran beni a forza di assuefazione, di pensare ad essi e di procurarli».⁶⁴²

In questo senso, dunque, l'attenzione all'occupazione da parte dell'individuo è fondamentale in una vita condotta per estensione: la maggiore importanza di ciò che si fa rispetto a ciò cui si mira è il segno della rilevanza della teoria presente negli scritti sull'attività di Leopardi, in quanto tale teoria si presenta come l'espressione di un consiglio dato all'individuo nel

⁶³⁹ Per *ivi*, p. 4418: «passar le giornate senza accorgermene; parermi le ore cortissime, e meravigliarmi sovente io medesimo di tanta felicità di passarle»; per *ivi*, p. 4477: «alla p. 4418. Anche qui, come in tante altre cose della nostra vita, *i mezzi vagliono più che i fini*». Corsivo dell'autore. Il tema della prevalenza dei mezzi rispetto ai fini è considerato da Leopardi in senso contrario allo sfruttamento dei mezzi con intento puramente conoscitivo. L'aumento della conoscenza, per il poeta di Recanati, accresce il nulla. In questo senso si deve tenere presente la posizione interpretativa di Hannah Arendt in merito al problema del rapporto mezzi-fini appunto. La filosofa si pone di fronte alla questione con una critica alla sopravvalutazione dei mezzi tipica della modernità analizzando come «il processo di produzione o di sviluppo, fosse più importante del fine, del prodotto finito», H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 221. L'uomo moderno pone il fare su un livello più elevato del conoscere, e intende la fabbricazione come fonte di conoscenza. Per Leopardi la prevalenza degli strumenti atti ad ottenere uno scopo appare avere una relazione con la tragicità dell'esistenza dell'uomo, non con la questione della conoscenza, essendo a quest'ultima addirittura contraria.

⁶⁴⁰ Cfr. *Ivi*, p. 4418.

⁶⁴¹ Cfr. *ibidem*: nel caso della pagina dello *Zibaldone* citata l'attività e l'occupazione era il «comporre».

⁶⁴² *Ivi*, p. 4518.

sapersi rapportare al venir meno del finalismo assoluto a cui tende per natura.

Paragrafo quarto:

LA TEORIA DELLA VITA OCCUPATA SVELA IL COMPITO DEL FILOSOFO

In questo appello alla ristrettezza dei fini a cui tendere, nell'annullamento totale del carattere assolutistico di questi stessi fini, la pienezza non sarà pienezza assoluta irrealizzabile, ma si collocherà sul piano della realizzabilità e della consapevolezza di ciò che si ha «tra' piedi».⁶⁴³ E se non si tratta di qualcosa che riguarda il tempo in senso assoluto e cronologico, si tratta di realizzabilità di qualcosa che non è considerabile propriamente come felicità. In questo senso non si può fare riferimento alla sfera della moralità, ma si deve ritenere perdita della consapevolezza della non ottenibilità per l'uomo di ciò a cui tende. L'interesse di Leopardi appare essere quello di rendere realizzabile per l'uomo una rigenerazione che lo riavvicini alla natura.⁶⁴⁴ In questi termini non si può non tener conto dell'origine e della possibile descrizione del carattere ultrafilosofico che un legame con la natura può rendere possibile. Legame che potrebbe essere inteso come oltrepassante la filosofia proprio perché pre-razionale.⁶⁴⁵ Quindi si può tornare a fare riferimento alla «quiete», considerandola nel suo carattere di condizione «originaria» ed «inorganica»,⁶⁴⁶ come condizione che

⁶⁴³ *Ivi*, p. 492: «e guardando in alto, per informarci delle cose nostre, che ci stavano tra' piedi visibilissime, chiarissime, e ordinatissime, non le abbiamo vedute, e non le vediamo; e siamo perciò caduti, e cadiamo in tante fosse, primieramente di errori, secondariamente, che peggio è, di mali e infelicità».

⁶⁴⁴ Cfr. *Ivi*, p. 114-115.

⁶⁴⁵ Aa. Vv., *Giacomo Leopardi : estetica e poesia*, Atti del Convegno Giacomo Leopardi: aesthetics and poetry, Loyola University, Chicago, 18-19 ottobre 1991, a c. di E. Speciale, Longo, Ravenna 1992, pp. 99-117, in particolare p. 116.

⁶⁴⁶ Cfr. il riferimento agli zoofiti, *Zib.* 3848. M.A. Rigoni, *C'est un homme ou une pierre ou un arbre*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori,

avvicini l'uomo alla natura, e che in quanto tale renda possibile un suo stato rigenerato, perché meno infelice in quanto meno consapevole della contraddizione terribile dell'esistenza.

Tra questi stati, come si è avuto modo di ripetere più volte, vi è anche la condizione di coloro che trascorrono la loro vita nelle occupazioni. Da questa condotta di vita si può ottenere l'«utilità somma del sapersi proporre di giorno in giorno un futuro facile, o anche certo, ad ottenere; dei beni che avvengono d'ora in ora; godimenti giornalieri, di cui non v'ha condizione che non sia fornita o capace».⁶⁴⁷ Leopardi sottolinea che «il tutto sta sapersene pascere, e formarne la propria aspettativa, prospettiva e speranza, ora per ora; questo è ufficio del filosofo, ed è pratica incomparabilmente utile al viver felice».⁶⁴⁸

Sulla motivazione dell'utilità del mezzo ci si è già dilungati. Resta da sottolineare da un lato in che modo proprio al filosofo spetti il compito di rendere possibile il saper godere di un futuro facile, privo di aspettativa eccessiva e rivolta o tendente all'assoluto, e dall'altro come questo ufficio abbia a che fare con l'avvicinamento alla natura e con la quiete di cui sopra. In *Zib.* 1063 Leopardi specifica: «ecco il bello effetto della riflessione: impedir l'azione; la confidenza; l'uso di se stesso, e delle sue forze; tanta parte di vita». Se l'azione è posta come sinonimo di «confidenza» e di «uso di se stesso e delle sue forze» allora si può tornare a definire l'effetto dell'occupazione sull'uomo come riconquista della fiducia nelle proprie energie, e come un eroismo intimistico che consiste nella riabilitazione di questa fiducia nella propria forza e intimità nella lotta contro la necessità ostile. Questo intimo eroismo è il saper vivere «au hasard»,⁶⁴⁹ come dice Leopardi, secondo una rivoluzione della sua concezione della temporalità, in un rapporto con l'autenticità del vero che faccia di questo vivere un esistere

1986², pp. 99-109, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 90-102, *ivi* p. 100.

⁶⁴⁷ cfr. *Zib.* 4249.

⁶⁴⁸ *Ibidem*.

⁶⁴⁹ *Ivi*, p. 2529.

senza sentimento dell'esistenza. È una silenziosa presa d'armi, una dimenticanza cieca, che nasconde l'illusione stessa da cui trae la propria possibilità di vivere in modo meno infelice possibile, ossia secondo una quiete di tipo originario e pre-razionale. Si tratta di una verità, quindi, che ha luogo nella menzogna della dimenticanza, nella quale si vive considerandosi come un altro,⁶⁵⁰ ma che comunque si esprime in una esistenza autentica perché abbandona le maschere,⁶⁵¹ e che può porsi nella finzione dell'illusione solo perché permane nell'autenticità della quiete antica, la quale consente un'esistenza priva del sentimento di se stessa perché non consapevole della finzione. Il compito del filosofo è proprio quello di ottenere da un lato la possibilità per l'individuo di formare le proprie aspettative «ora per ora»,⁶⁵² e dall'altro quello di fare approdare ad una ultrafilosofia che consenta all'uomo di riavvicinarsi alla natura per potersi rigenerare.⁶⁵³ Indubbio quindi che tra i due compiti riconosciuti da Leopardi sia riscontrabile una sovrapposizione. Ed essa consiste nell'avere la possibilità, da parte della filosofia, di potersi riscattare dai danni da essa causati in quanto scopritrice di verità scomode.⁶⁵⁴ La ricerca di una prospettiva limitata temporalmente e spazialmente mette l'uomo in una condizione «fornita o capace». L'ultrafilosofia deve ricercare ed ottenere la dimenticanza e l'oblio attraverso i quali l'individuo possa usufruire di un valido approdo, consistente nell'«uso di se stesso, e delle sue forze», per poter giungere alla riva del mare in cui il pensiero, se consapevole di essere privato dei propri finalismi, sarebbe destinato a naufragare senza alcuna dolcezza.

⁶⁵⁰ Ivi, p. 2555. Cfr. quanto scrive R. Bodei, *Tragedia e conflitto. I dilemmi dell'agire*, in Aa.Vv., *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, a c. di U. Curi, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 41-50.

⁶⁵¹ Leopardi, *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, in *Tutte le poesie e tutte le prose*, cit., p. 583.

⁶⁵² Zib. 4249.

⁶⁵³ Ivi, p. 114-115.

⁶⁵⁴ Ivi, p. 305.

CONCLUSIONE

Il rapporto tra il concetto del nulla e gli «scritti in favore dell'attività» è una questione piuttosto rilevante da risolvere. A partire dalla considerazione di Leopardi come pessimista, un elogio della vita occupata potrebbe apparire piuttosto contraddittorio.

In merito all'aspetto relativo alla visione del mondo in termini negativi e pessimisti, si è tentato di spiegare come le interpretazioni degli ultimi trent'anni abbiano chiarito il valore della riflessione sul nulla condotta da Leopardi. Gli interpreti si sono impegnati nello sgombrare il campo da una concezione errata di questo pensiero, ottenendo dei risultati capaci di evidenziare la riflessione leopardiana non soltanto in termini di anticipazione del pensiero negativo, ma anche di impegno nei confronti della ricostruzione di un fondamento meontologico del mondo. Leopardi formula il problema del nulla ponendo in essere una considerazione della nullità in termini aporetici, affermando la tragicità dell'esistenza dell'uomo. L'individuo, oppresso da un lato dalla sua sostanza irrealizzabile a causa della contraddizione dell'esistenza universale, dall'altro schiacciato dalla rivelazione della solidità della vanità e della nullità di tutte le cose, vive sentendo la propria esistenza come un'irrisolvibile tragedia, e concependo il proprio sentimento alla stregua di una verità incontestabile, priva di vie d'uscita.

La considerazione molto positiva riservata alla vita attiva, quindi, potrebbe risultare ambigua qualora non se ne cogliesse il legame con il problema del nulla. La possibilità di eliminare tale ambiguità si dà leggendo con particolare attenzione la produzione di Leopardi - lo *Zibaldone* o le sue liriche. La lettura di queste opere è stata eseguita tentando di spaziare nel più vasto ambito possibile, tenendo presente che ciò che si riferisce al tema della vita occupata non si limita a delle parti dello *Zibaldone*, ma che ve ne è traccia anche in diversi lavori letterari. La rappresentazione che ne è risultata sembra dare

adito alla possibilità di concepire tutte queste fonti testuali come diversi momenti di un unico intento, volto alla formulazione coerente di una teoria della vita occupata. In questi termini tracce della coerenza del pensiero di Leopardi sono scovabili quando il poeta si sofferma sul tema della distrazione, fornendo un chiaro esempio di come la teoria del piacere sia anche la base della riflessione sull'attività. Distrarre l'individuo dalla tendenza all'assoluto che lo caratterizza per natura è il maggiore merito attribuibile ad una condotta di vita occupata. In una tale forma di esistenza il fine da ricercare non è indefinito, ma limitato. Per questo il mutamento della tendenza all'infinito propria dell'uomo in tanti e piccoli «desiderii» da cui trarre beneficio consente all'individuo attivo di mantenersi in una dimensione di attaccamento alla vita. Egli sente la sua vita piena, perché essa non può essere lieta. Ma tale compiutezza, pur essendo superficiale, consente l'unica forma di felicità possibile.

Perciò si può sostenere che il suo interesse nei confronti del nulla non concepisca la nullità semplicemente come l'oggetto di un sentimento, ma la intenda come concetto vero e proprio. Al punto che tenta di fare emergere la questione da vari punti di vista, i quali non sono legati alla sfera del "sentire" ma a quella dell'etimologia, dell'assiologia e dell'ontologia.

La relazione che l'individuo può instaurare con un tale concetto, quindi, non si può dire semplicemente connessa all'ambito del soffrire, ma deve essere intesa come un rapporto che esige una soluzione in campo teorico. E si è tentato di dimostrare come la "teoria della vita occupata" sia volta proprio a questo intento. Essa permette la dimenticanza di ciò che l'individuo ha scoperto sulla propria pelle, ossia l'oblio di quella consapevolezza propria dell'uomo incivilito, per il quale la conoscenza della vanità di tutte le cose sfocia in un disagio esistenziale.

L'esito che Leopardi intende conferire a questa teoria è parso consonante rispetto al problema della ricerca di una «quiete

antica», presente all'interno di molti componimenti poetici. Si è tentato di dare rilevanza a questa interpretazione di alcuni interpreti (tra i quali M.A. Rigoni) al fine di consentire una ulteriore dimostrazione di come la nascita dell'appello all'occupazione non sia il risultato di una circostanza testuale, ma si presenti come assolutamente coerente con le riflessioni sollevate sul tema del nulla. Un sollievo dalla consapevolezza della nullità di tutte le cose è certamente l'unico mezzo adatto per ottenere la minore sensibilità possibile, che non farà dell'uomo un vivente alla stregua degli zoofiti, ma lo renderà un soggetto distratto rispetto alla schiacciante sapienza sulla contraddittorietà dell'esistenza.

L'impegno profuso per fornire al singolo un'aspettativa e un orizzonte non facente riferimento all'assoluto e l'atteggiamento di approvazione nei confronti dell'attività si iscrivono nello stesso ambito di interesse che porta Leopardi a cercare l'origine della lingua in una prospettiva legata al singolare e all'individuale dell'esistente. Leopardi fa dello spazio immaginario e della possibilità di sviluppo della lingua, a partire dalla rimembranza individuale e dalle idee concomitanti suscitate dalle parole all'individuo, una base del linguaggio.

Questo ruolo conferito al singolo è centrale anche per comprendere tutta la questione della vita occupata. La dimensione dell'individualità determinata e limitata, si oppone alla totalità infinita e indefinita del nulla. In questi termini si è tentato di evidenziare quali siano gli esiti di un tale rapporto.

In questo elogio della vita occupata Leopardi non ripone alcuna aspettativa di carattere politico. La sua indagine non si rivolge alla volontà di rendere note le possibilità di perfezionamento dell'uomo. Considera una tale chimera qualcosa di vanamente sperato dall'umanità nella sua storia, ed in particolare dall'epoca moderna. Per questo non si può intendere la sua critica alla modernità come un incitamento alle armi nei confronti della situazione politica sbagliata. Il punto di vista dell'autore sulla modernità è critico nei confronti delle mode, e della caducità

presente in esse, e si scaglia contro i falsi preconcetti che interpretano il nulla come se esso fosse finalizzato ad un fine universale. Questa critica alla modernità si presenta in contraddizione apparente con l'elogio della vita occupata. Un'ampia specificazione, condotta in termini molto espliciti da parte del poeta di Recanati, si offre come chiarimento di questa possibile incoerenza nel sistema: l'esaltare la vita occupata con il suo strascico di riferimenti alla civiltà, intesa come fonte e sorgente dell'attività, può causare confusione se accostato al problema della ricerca di ristoro dal sentimento della vita, e se affiancato all'esaltazione delle forme di esistenza caratterizzate dalla minore sensibilità possibile nei confronti della nullità della vita. Da questo nasce l'attenzione di Leopardi per la dimenticanza, ossia nei confronti di uno stato dell'esistenza favorito dall'occupazione e dall'attività stessa. Lo sguardo dell'individuo su obiettivi assoluti e trascendenti lo conduce lontano dalla sfera della felicità possibile, e non consente a tale esistente di poter scordare, in questo riferimento alla trascendenza, il suo amor proprio e la sua impossibilità di appagarlo. La prospettiva del poeta, quindi, è quella di una "delusione amorosa", e occupa anche molti dei suoi versi. Essa guarda alla storia con occhio disincantato, in quanto non la considera più come teleologicamente determinata. In questo "no" alla teleologia, anche la possibilità di un'esistenza cosciente caratterizzata dalla volontà di ottenere per sé risultati e scopi eccessivamente lontani dalla sua portata è oggetto di rifiuto. Da tale delusione, ossia da tale esclusione dal gioco della speranza,⁶⁵⁵ non nasce l'impossibilità di vivere, bensì la ricerca di quanto resta per l'uomo moderno di una forma di esistenza ormai perduta. L'attività fornisce un modello di intenzionalità, ossia di riferimento ad uno scopo, ad un fine, che non può deludere l'individuo, perché quest'ultimo è in grado di dominare i mezzi con cui ottenere l'obiettivo dell'azione. Così la finalit ,

⁶⁵⁵ Cfr. F. Cassano, *Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 32: «imparare è quindi allontanarsi dal gioco (ludus) infantile, non *il-ludersi*, ma *de-ludersi*, diventare seri, adulti».

limitata alla prospettiva del «qui e ora»,⁶⁵⁶ apre orizzonti di speranza che non trascendono, e i mezzi adoperabili dall'individuo permettono la dimenticanza dell'illimitato, perché consentono un genere di compiutezza e di pienezza di tipo estensionale. In questo senso, il singolo, l'individuo, vivente in un universo esprimibile con una lingua nata dalla propria singolare memoria, capace di ingegnarsi nei mezzi della propria attività, tendente ad un fine raggiungibile, riesce a dare uno spazio e una collocazione più sopportabile all'istinto teleologico proprio del suo essere uomo, e con questo alla speranza di ottenimento del fine cercato. Così il «comune operare» fornisce all'individuo i mezzi, gli strumenti ed anche una garanzia per la riuscita delle speranze, ottenendo soltanto per quel raro individuo moderno, dotato di una certa forza, l'unica via d'uscita ormai possibile dal suo "sentire la nullità di tutte le cose". L'azione risulta, quindi, essere un rimedio. Essa non è emblema del carattere progressivo leopardiano, ma indice di non estraneità al suo mondo contemporaneo, in quanto è la fonte da cui può svilupparsi l'antistoricismo. Leopardi critica il "moderno" per criticare i finalismi di cui quell'epoca storica conduce un'exasperata propaganda. Quindi l'interesse per il periodo c'è, ma la sua attenzione non è volta a una valutazione positiva, bensì a distruggere di esso il più possibile, per ottenerne una definitiva lezione di vita per l'individuo. In sostanza l'attività ha tutto il carattere del rimedio che resta, ossia del rifugio dal sentimento della nullità. Quindi non è espressamente impegno nel mondo privo di riserve, ma oblio del fondamento delle cose e del loro destino di dissoluzione. Un tale scopo dell'occupazione, cioè il dimenticare il nulla, fa della vita attiva una componente non trascurabile del pensiero di Leopardi.

Da quanto si è tentato di ricostruire seguendo le tracce di Leopardi all'interno del percorso zibaldoniano, restano, però, sullo sfondo, diversi problemi di carattere filosofico. Primo tra tutti è il rapporto tra il "vero" e l'"illusione". Esso può essere

⁶⁵⁶ *Ivi*, p. 21 ss.

considerato sulla base di quanto Leopardi chiama «filosofia dolorosa, ma vera», ma anche di ciò che Leopardi osserva sulle «tre maniere di vedere le cose». Si considerino uno alla volta tali riferimenti ai testi. Innanzitutto è nel *Dialogo di Tristano e di un amico* che il poeta riconosce che una forma di "conoscenza" «dolorosa, ma vera» si adatta meglio agli «uomini forti», i quali si pongono in relazione fiera e compiacente con la scoperta della «crudeltà del destino umano». L'uomo dotato della forza necessaria a sopportare con fierezza una così terribile rivelazione è colui che sa intraprendere una lotta contro il destino, e che si pone di fronte ad esso in modo tale da superare questa consapevolezza attraverso la propria attività. Il filosofo può aiutare quest'uomo, cooperando nel porre in essere una prospettiva limitata, che rifiuti la tendenza all'assoluto connaturata con l'individuo, dando ad esso la possibilità di ottenere, nel proprio intimo, un riavvicinamento alla natura, e quindi di conferire un'appropriata percezione della propria forza e della propria possibilità di costruire un senso determinato e non più tendente all'indefinitezza. In un rapporto con se stesso che privilegia la consapevolezza dei propri limiti, è proprio tale coscienza a scomparire tramite l'azione: di fronte all'impegno nell'assolvere le necessità che incombono nella vita, l'individuo non si pone più il problema della propria sostanza irrealizzata, ma accetta l'orizzonte limitato dei fini delle proprie occupazioni. Così facendo scorda la propria dannazione ontologica, e opera perpetuamente come il nietzscheano "abitante della valle alpina". Non v'è più fede nell'incivilimento, ma solo nella forza di superare «dentro se medesimi» un tale contenuto di sapienza. Il restringimento degli orizzonti è conseguenza della vita attiva. Essa non si pone più al servizio della cultura e della speculazione sul «vero», quindi non è più considerata in termini speculativi come *ancilla theologiae*. Si emancipa da tale schiavitù, ottenendo per se una più decisa posizione di rivincita. Permette il raggiungimento di uno stato a cui l'uomo di cultura non può giungere. La poesia *Al conte Carlo Pepoli*, manifesto

programmatico della modalità attraverso la quale il poeta progetta di «consumare la vita», mostra chiaramente tale differenza di approccio con la realtà. Leopardi si occupa di questioni relative all'umana condizione: i destini ciechi delle cose eterne e delle cose mortali, il perché della creazione della stirpe degli uomini mortali se carica di sofferenza e miseria, quale fine venga riservato a tale stirpe, a che scopo all'uomo sia riservato tanto dolore, a chi sia di giovamento tutto questo patire, e quale sia l'ordine dell'universo. Ma in tutto ciò la vita di coloro che permettono al poeta di spendere la propria esistenza in tali preoccupazioni, l'«altrui mano» cui la soddisfazione dei bisogni viene commissionata, non risulta così tragicamente esposta alla ricerca della ragione della nullità, e con questo non compare come figura consapevole, ma si mostra di certo come molto meno infelice.

Se lo spazio immaginario fa cogliere una realtà nelle cose, esso permette un rapporto di tipo assiologico con l'essere e il non-essere. Si tratta, allora di considerare la questione dal punto di vista del filosofo. In una delle tante produzioni giovanili di Leopardi, *Appressamento alla morte*, esso viene illustrato in modo satirico come colui che cammina all'ombra di un gigante, bramoso di giungere alla conoscenza della verità. Una tale scoperta è fonte di sicura sofferenza per qualunque «cervello» entri in contatto con essa. Ma la rivelazione del vero, ossia una sosta del gigante che consenta di scorgerne i tratti del volto, non sarà mai possibile. Se lo fosse, paradossalmente, caccerebbe l'illusione dalle menti di coloro che cercano di svelare l'arcano dell'esistenza, e costituirebbe la fine della loro inconsapevolezza, con il conseguente disincanto. Cercare di ottenere qualcosa di non perseguibile è un tentativo fallimentare per qualsiasi uomo, quindi lo è anche per i filosofi. Perciò camminare all'ombra del gigante appare come una forma di incanto che è bramoso di continua scoperta. Il desiderio di sempre maggiori conoscenze, però, accresce il nulla. Il tendere alla scoperta della verità non porta la felicità. Avere una tale

enormità da perseguire non comporta per l'individuo illuminazione e fuoriuscita dall'ombra. Può solo favorire un atteggiamento di sopportazione del destino che non si vuole in alcun modo affrontare a viso aperto. Induce ad un comportamento caratterizzato dalla debolezza, e ad una continua adesione alla coscienza dei valori propria di un particolare tipo di filosofia: quella degli stoici. Di conseguenza tale atteggiamento è un freno all'azione. E l'attività soltanto può fornire una salvezza dalle conseguenze di una tale scoperta. Leopardi condanna la riflessione qualora essa si svolga come inseguimento spasmodico e ossequiente nei confronti dell'ottenimento della verità. La quale non può di certo essere la soluzione ai mali della vita, in quanto è la loro stessa rivelazione.

In seconda battuta va tenuto conto di quanto l'autore sostenga in merito alla questione dell'illusione. Va puntualizzato quale sia il nocciolo del rapporto tra verità delle cose e loro realtà. Nel passo dello *Zibaldone* in cui vengono illustrate le «tre maniere di vedere le cose», la lettura di questa triplice visione del mondo da parte dell'uomo permette di evidenziare la non esistenza di un rapporto effettivo tra ciò che è da considerare la realtà di queste cose e ciò che è da considerare la verità di esse. La prima maniera di vedere le cose è quella che vede nelle cose più di spirito che di corpo, e percepisce un legame tra l'infinito e l'uomo, considerando le cose come capaci di parlare all'immaginazione. La seconda maniera di vedere le cose è quella che invece attribuisce ad esse più di corpo che di spirito ed è propria degli uomini volgari. Questi ultimi rintracciano nelle cose una realtà. Tale maniera di vedere le cose è secondo Leopardi la più felice, la più naturale. Anche se non vi è una pienezza sentita nel profondo, questa pienezza è uguale e uniforme, tanto da potersi accostare al vivere per estensione. La terza maniera di vedere le cose è invece funesta e miserabile, ma è l'unica alla quale possa essere attribuita la caratteristica della verità. Questo mostra come effettivamente si possa ritenere che per Giacomo Leopardi la verità e la realtà delle cose non

siano sovrapponibili. Questa terza maniera di vederle è ritenuta da Leopardi l'unica da considerarsi «vera». Se essa considera le cose prive di sostanza e prive di spirito e di corpo, le considera come *cose non esistenti* alla stregua del *nihil*. Allora la sostanza e la realtà delle cose si contrappongono alla loro verità. Si attribuisce verità alle cose quando viene meno quella illusione che conferiva ad esse più di spirito che di corpo, e quindi una particolare connessione dell'uomo con l'infinito, ossia quando si passa dalla prima maniera di vederle direttamente alla terza. Questo apre una parentesi molto interessante per quanto riguarda l'aspetto della disperazione e del pianto. Leopardi in una delle pagine dello *Zibaldone* specifica che il pianto è la conseguenza dell'alleviarsi del sentimento della nullità delle cose. Esso è la disperazione, ma questa non può essere paragonata al sentimento della nullità, in quanto esso è molto più vivo e molto più sentito della prima. Il problema è che la disperazione è possibile perché sopravviene nel momento in cui la speranza soccombe, quindi presuppone la presenza della speranza. In questo senso è comprensibile perché Leopardi ritenga che dal primo modo di vedere le cose si passi direttamente al terzo senza passare per il secondo. Nel momento in cui viene meno l'illusione, scompare anche la speranza. E di conseguenza ci si dispera. Come mostrato, il sentimento della nullità di tutte le cose e della loro vanità risulta di molto superiore a questa disperazione, non avendo assolutamente a che vedere con la perdita della speranza. La condizione di questo percepire la vanità del tutto è proprio la già avvenuta scomparsa della speranza stessa. In questo senso si può sostenere che, oltre alla possibilità di piangere come conseguenza dell'alleviarsi del peso del sentimento della nullità di tutte le cose, vi è anche, nel momento del coglimento del sentimento di tale nullità, l'uscire dal gioco dell'illusione, il deludersi, che consiste proprio nel sottrarsi dall'ambito della speranza, e l'escludersi dal movimento della dinamica tra speranza e disperazione. Una tale dimensione corrisponde a quella in cui si applica lo scontro tra illusione e verità, e non più tra illusione

e realtà. Nell'ambito di questa delusione, ossia nell'ambito di questo sottrarsi al gioco della speranza, emerge una consapevolezza nuova del significato del nulla in termini ontologici. Tutto questo apre uno scenario funesto sul mondo, ma anche una dimensione veritativa e autentica della vita. Ed è a questa verità e autenticità che si deve fare riferimento quando si tenta di ricostruire l'importanza data da Leopardi all'attività, e qualora si riconosca che l'esame di questa dimensione non può prescindere dal riferimento al rapporto tra pazzia e dimenticanza. Lo spingere alle sue estreme conseguenze la terza maniera di vedere le cose, per Leopardi, significa approdare in una ragionevolissima pazzia. Poter resistere nella dimensione della delusione, al di fuori del gioco della speranza in maniera priva di pazzia, significa essere in grado di dimenticare la verità. Essa si presenta come l'orizzonte all'interno del quale vengono conferite le proprie caratteristiche ad una vita condotta secondo ragione. Condurre una vita occupata significa riuscire a sopravvivere all'interno di questo orizzonte, senza però sottrarsi all'autenticità e alla verità di questa dimensione, rendendo possibile la costruzione di un insieme di micro-finalità, capaci di condurre l'individuo verso la dimenticanza anziché verso la pazzia, e quindi ad un'attribuzione di realtà alle cose che sia consapevole della verità su di esse, ma che, nonostante ciò, fornisca alla vita una pienezza continua, anche se non profonda.

A partire da queste precisazioni, si può comprendere un ulteriore problema di natura filosofica e antropologica sollevato da un'analisi della vita attiva. All'interno delle liriche e nello *Zibaldone* il nesso tra l'elogio della vita occupata e l'esame della natura umana si manifesta in modo chiaro. Il ragionamento di Leopardi si esprime in una forma tale che non si dà per esso alcuna equivocità, e non se ne può sostenere il carattere puramente accidentale. Esso ha il valore di una "teoria della vita occupata". L'affermazione della natura tragica e contraddittoria dell'uomo è la causa del pensiero leopardiano sulla vita attiva. Di questa natura vengono dati molteplici esempi nelle figure degli

epigoni dell'attività. Si tratta di categorie viventi che "operano". Essi non riconoscono la propria dimensione di esseri in lotta contro il destino, perché sono ancora immersi nella dimensione di inconsapevolezza che rende meno comprensibile la natura della tragicità della loro esistenza: il selvaggio è caratterizzato da vitalità, forza fisica e aspirazione all'azione, e si propone come il più forte antagonista all'uomo incivilito; l'animale si dà come esempio di una dimensione in cui l'uomo viveva prima di accrescere il nulla conoscendo il suo stato di irrimediabile infelicità, e rimane perpetuamente nel suo stato di «quiete» naturale; il «garzoncello» si mostra come individuo ancora capace di scherzare, ed in esso le funzioni vitali sono intatte, al punto da poter ritenere la sua età come "età dell'azione" per eccellenza, in competizione con le "età della ragione". In queste ultime, infatti, lo stato di felice ignoranza della propria irrealizzabilità sostanziale da parte dell'uomo non è più recuperabile. Il rapporto con il concetto del nulla da parte di questi epigoni del tragico non è consapevole, ma è insito nella loro natura. Come tutto ciò che nasce, anch'essi sono destinati a soffrire. Ma la loro inferiore sensibilità a questo dolore li preserva dalla coscienza della nullità, ed in quanto tali essi si salvano. Rappresentano l'importanza dell'avere un limite nella prospettiva, anche se per essere effettivamente considerati "forti" dovrebbero avere coscienza di questo limite.

Ad essere consapevoli della ristrettezza dell'orizzonte che permette l'azione non sono questi tipi di viventi, bensì gli individui attivi. Questi ultimi conducono la propria esistenza in modo da ricercare un fine e uno scopo limitato, capace di fare della loro vita qualcosa di più simile possibile alla loro esistenza. Il limite, per essi, comporta un'inferiore inclinazione al desiderio dell'assoluto, la cui consapevolezza, reiterata di continuo, condurrebbe l'uomo ad uno stato di ragionevolissima pazzia. Leopardi fa dell'attività, e del singolo scopo di essa, ciò che salva l'individuo attivo da questa perdita dell'attaccamento alla vita. È ciò che consente quella

dimenticanza in grado di preservarlo dalla pazzia stessa. Si tratta di quel secondo modo di vedere le cose, il quale vedeva in esse più di corpo che di spirito, che coglieva la loro realtà. In questo percepire le cose stesse come enti volti alla soddisfazione del bisogno, viene meno la loro identificazione come esseri ontologicamente determinati dal non essere, e quindi inottenibili per la soddisfazione dell'infinito desiderio umano. Questo modo di percepire i dati dei sensi, secondo l'attribuzione ad essi di una realtà, non è solo la base della possibilità dell'astrazione nel linguaggio insieme alla metafora, ma è soprattutto ciò che fornisce all'individuo la possibilità di un rapporto meno tragico con l'«infinita vanità del tutto». Non si attribuisce alle cose una verità, perché allora sarebbero colte nel loro nulla, ma si dà ad esse una realtà, intendendole come relative alla possibilità di sopravvivere, e non come assolute. Così il perseguirle conduce l'individuo alla possibilità di ottenerle. La pienezza che è possibile ottenere è di tipo non assoluto, né infinito, né profondo. Comunque si coglie in essa un appagamento, che consente all'individuo di poter gestire in modo più sereno il proprio rapporto con il fondamento meontologico del tutto, ossia con il nulla, e di ricavare in ciò una delle uniche forme rimaste possibili di riposo dal desiderio.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI DEGLI SCRITTI DI GIACOMO LEOPARDI CONSULTATE:

Canti, a c. di M.A. RIGONI, RCS, Milano 2004.

Operette morali, a c. di C. Galimberti, Editori Guida, Napoli, 1986.

Il manuale di Epitteto, a c. di C. MORESCHINI, Salerno Editrice, Roma 1990.

La strage delle illusioni, a c. di M.A. RIGONI, Adelphi, Milano 1992.

Tutte le poesie e tutte le prose, a cura di L. FELICI e E. TREVI, Edizione Integrale, Newton, Roma 1997.

Zibaldone, premessa di E. TREVI, Indici filologici di M. DONDERO, Indice tematico ed analitico di M. DONDERO e W. MARRA, Edizione Integrale, Newton, Roma 1997.

Manuale di filosofia pratica, a c. di F. CACCIAPUOTI, Donzelli Editore, Roma 1998.

Manuale di Epitteto, a c. di F. BRIOSCHI, Claudio Gallone Editore, Milano 1998.

Il sentimento del nulla, a c. di E. SEVERINO, prefazione di E. SEVERINO, Rizzoli, Milano 2009.

Le passioni, a c. di F. CACCIAPUOTI, Donzelli Editore, Roma 2010.

CONTRIBUTI BIOGRAFICI:

INFUSINO G., *Zibaldone di sventure. La difficile morte di Leopardi a Napoli*, Napoli, Liguori, 1987.

L'Album Leopardi, con un saggio biografico e il commento alle immagini di R. DAMIANI, ricerca iconografica di R. EILEEN, Milano, Mondadori («I Meridiani»), 1993.

RANIERI A., *Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi*, SE, Milano 2005.

LA CRITICA:

1. Per la storia della critica si vedano in particolare:

BIGI E., *Giacomo Leopardi*, in *I classici italiani nella storia della critica*, opera diretta da WALTER BINNI, vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1955, II ed. ampliata e aggiornata ivi 1961, IV rist. aggiornata ivi 1970, pp. 353-410.

CELADA BALLANTI R., *Momenti e figure della recezione filosofica di Leopardi*, pubblicata all'interno di AA.VV., *Leopardi, poesia-filologia-pensiero*, in «Humanitas» a c. di P. Gibellini e C. Moreschini, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 381-411.

FRATTINI A., *Leopardi nella critica dell'Otto e del Novecento*, Roma, Studium, 1989.

GALEAZZI G., *La «svolta filosofica» negli studi leopardiani*, in *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a c. di A. FRATTINI, G. GALEAZZI, S. SCONOCCHIA, Edizioni Studium, Roma 2001, pp. 45-65.

GIORDANO E., *Tensioni e traguardi vitali nell'ermeneutica leopardiana nell'ultimo ventennio*, in *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a c. di A. FRATTINI, G. GALEAZZI, S. SCONOCCHIA, Edizioni Studium, Roma 2001, pp. 109-135;

GOFFIS C.F., *Leopardi*, Palermo, Palumbo, 1961 (con un'antologia di testi critici).

2. Atti dei convegni organizzati dal Centro nazionale di studi leopardiani consultati:

Aa.Vv., *Leopardi e il mondo antico* (Recanati 22-25 settembre 1980), Olschki, Firenze 1982.

Aa.Vv., *Lingua e stile di Giacomo Leopardi* (Recanati 30 settembre-5 ottobre 1991), Olschki, Firenze 1994.

3. Letteratura secondaria, scritti e opere di carattere generale consultati:

Aa.Vv., *Dal testo alla storia dalla storia al testo. Dal neoclassicismo al verismo*, vol. 3/1A, Paravia, Milano 2001.

Aa.Vv., *Dimensioni del tempo*, a cura di U. CURI, Milano 1985.

Aa.Vv., *Guida ad Aristotele*, a c. di E. BERTI, Laterza, Roma-Bari 2004³.

Aa.Vv., *I diletti del vero. Lezioni leopardiane*, a c. di A. Folin, Il Poligrafo, Padova 2001.

Aa.Vv., *Leopardi. Le Operette morali*, in *Il testo filosofico. Storia della filosofia: autori, opere, problemi*, Vol. 3/1, *L'età contemporanea: l'ottocento*, Nuova edizione, Mondadori, Firenze 2001, pp. 569-602.

Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. FERRUCCI, Feltrinelli, Milano 1989.

Aa.Vv., *Leopardi e l'età romantica*, a cura di M.A. RIGONI, Marsilio, Venezia 1999.

Aa.Vv., *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, a cura di U. CURI, Roma-Bari 1991.

Aa.Vv., *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a c. di A. FRATTINI, G. GALEAZZI, S. SCONOCCHIA, Edizioni Studium, Roma 2001.

ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De fato, Il destino*, a c. di C. NATALI, trad. it. di C. NATALI ed E. TETAMO, Rusconi, Milano 1996.

ARENDT H., *The human condition*, The university of Chicago, U.S.A. 1958, tr. it. di S. FINZI, *Vita activa. La condizione umana*, introd. di A. DAL LAGO, Bompiani, Milano 2009, XV ediz.

ARGULLOL R., *Leopardi pensatore tragico. Una lettura dello «Zibaldone»*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, Atti del Convegno (Roma 25-26 novembre 1988), a cura di C. FERRUCCI, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 118-32.

ARISTOTELE, *Politica*, tr. it. a c. di C. A. VIANO, testo greco a fronte, BUR, Milano 2002.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. a c. di C. MAZZARELLI, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2000.

BAYLE P., *Spinoza*, in *Dizionario storico-critico*, a c. di CANTELLI G., Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 355-459.

BALZANO M., *Il selvaggio americano e le sue fonti nell'opera di Leopardi*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 2, 2005, pp. 225-267.

BELLUCCI N., *Leopardi e il tema della vita come rappresentazione scenica*, dal sito internet http://www.disp.let.uniroma1.it/fileservices/filesDISP/18_BELLUCCI.pdf

BENJAMIN W., rec. del 1928 alla trad. tedesca dei *Pensieri*, in *Critiche e recensioni tra avanguardia e letteratura di consumo*, trad. di A. MARIETTI SOLMI, Torino, Einaudi, 1979, pp. 67-69.

- BENVENUTI G., *Il disinganno del cuore. Giacomo Leopardi tra malinconia e stoicismo*, Bulzoni, Firenze 1998.
- BERTACCHI G., *Un maestro di vita. Saggio leopardiano. Parte prima: il poeta e la natura*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, 1917.
- BERTI E., *Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- BIANCU S., *La poesia e le cose. Su Leopardi*, Mimesis, Milano 2006.
- BIGONGIARI P., *Valore dell'Infinito*, in *Leopardi*, La Nuova Italia ed., Firenze 1976, pp. 251-265.
- BIGONGIARI P., *Dal Logos al Dialogos. La struttura atemporale delle Operette Morali*, in *Leopardi*, La Nuova Italia ed., Firenze 1976, pp. 475-502.
- BODEI R., *Conoscenza e dolore. Per una morfologia del tragico*, "Il Centauro", n. 7, gennaio-aprile 1983, pp. 3-27.
- BODEI R., *Tragedia e conflitto. I dilemmi dell'agire* in *Aa.Vv., Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, a cura di U. CURI, Roma-Bari 1991, pp. 41-50.
- BODEI R., *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, saggio introduttivo a HÖLDERLIN F., *Sul tragico*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1989, pp. 7-71.
- BRIOSCHI F., *Leopardi e la morale stoica*, in *Manuale di Epitteto*, a c. di F. BRIOSCHI, Claudio Gallona Editore, Milano 1998, pp. XIII-XX.
- BRUSCHI M., *Il bignami più prezioso*, in *Manuale di Epitteto*, a c. di F. BRIOSCHI, Claudio Gallona Editore, Milano 1998, pp. XXIII-XXXII.
- CARACCILOLO A., *Leopardi e il nichilismo*, a cura di G. MORETTO, Bompiani, Milano 1994.
- CASSANO F., *Oltre il nulla: studio su Giacomo Leopardi*, GLF editori Laterza, Roma 2003.
- CACCIARI M., *Magis amicus Leopardi. Due saggi*, Saletta dell'Uva, Caserta 2008.
- CACCIARI M., *Saggio sull'inesistenza dell'estetica nietzscheana*, in *Nietzsche contem-poraneo o inattuale?*, numero speciale di «Humanitas», 1980, pp.148-162.
- COLAIACONO C., *Procedimenti leopardiani di frammentazione dell'io*, in «Critica del testo», V/1, 2002, pp. 13-27.

COLLI G., *Operette morali* [1959], in *Per una enciclopedia di autori classici*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 113-15.

CROCE B., *Leopardi*, in *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1964, pp. 100-116.

CROCE B., *De Sanctis e Schopenhauer*, in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari, Laterza, 1948, (V ed. riv.), pp. 354-368.

CROCE B., *Poesia antica e moderna*, Laterza, Bari 1922.

CURI U., *Endiadi. Figure della duplicità*, Feltrinelli, Milano, 1995, in particolare pp. 113-174.

CURI U., *Il valore filosofico degli affetti. Mnème, anàmnesis, mnemosyne*, in *I dilette del vero. Lezioni leopardiane*, a c. di A. FOLIN, Il poligrafo, Padova 2001, pp. 99-109.

DE SANCTIS, F., *Schopenhauer e Leopardi*, a cura di F. GNERRE e A. L. MARONGIU, Milano, Colonna Edizioni, 1995 (II rist. 1997).

D'INTINO F., *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio Editori, Venezia febbraio 2009.

DOLFI A., *Leopardi e il Novecento. Sul leopardismo dei poeti*, Le Lettere, Firenze 2009.

DOLFI A., *Lo stoicismo greco-romano e la filosofia pratica di Leopardi*, in *Leopardi e il mondo antico* (Recanati 22-25 settembre 1980), Olschki, Firenze 1982, pp. 397-427.

DONINI P., *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982.

FELICI L., *Schopenhauer lettore di Leopardi*, in AA. VV., *I dilette del vero. Lezioni leopardiane*, a c. di A. Folin, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 143-163.

FELICI L., *La poesia senza nome e gli apologhi del borgo*, in AA.VV., *Leopardi, poesia-filologia-pensiero*, in «Humanitas» a c. di P. GIBELLINI e C. MORESCHINI, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 90-111.

FERRUCCI C., *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio, Venezia 1987.

FERRUCCI C., *L'estetica integrale di Giacomo Leopardi*, in *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a c. di A. FRATTINI, G. GALEAZZI, S. SCONOCCHIA, Edizioni Studium, Roma 2001, pp. 139-153.

FOLIN A., *Il valore filosofico degli «affetti»*. Note a margine delle Ricordanze, in Aa.Vv., *I dilette del vero. Lezioni leopardiane*, a cura di A. FOLIN, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 65-98.

FOLIN A., *La notte chiara*, Marsilio, Venezia 1993.

FOLIN A., *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia 2001.

FOLIN A., *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio, Venezia 1994.

FOLIN A., *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, Saggi Marsilio, Venezia 1996.

FORTUNATO M., *Il soggetto e la necessità. Akronos, Leopardi, Nietzsche e il problema del dolore*, Guerini Studio, Milano 1994.

FREUD S., *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, in *Opere 1905-1921*, Newton, Roma 1992, pp. 869-886.

FREUD S., *Lutto e melancolia*, in *Opere 1905-1921*, Newton, Roma 1992, pp. 909-919.

FREUD S., *Sulla precarietà*, in *Opere 1905-1921*, Newton, Roma 1992, pp. 889-890.

GALIMBERTI C., *Di un Leopardi «patrocinatore del circolo»*, in «Sigma», 8, 1965, pp. 23-42.

GALIMBERTI C., *La speranza nell'opera in NIETZSCHE, Intorno a Leopardi*, a cura di C. GALIMBERTI, Il Melangolo, Genova 1992, pp. 9-25.

GALIMBERTI C., *Nota bibliografica in F. NIETZSCHE, Intorno a Leopardi*, Il Melangolo, Genova, 1992, pp. 26-28.

GALIMBERTI C., *Un libro metafisico*, intr. alla sua ed. delle *Operette morali*, Guida, Napoli 1986, pp. VII-XLVIII.

GALIMBERTI C., *Su Leopardi e le «ultime mitologie»*, in *Studi in onore di Vittorio Zaccaria in occasione del settantesimo compleanno*, a cura di M. PEGORARO, Università di Padova, «Quaderni dell'Istituto di filologia e letteratura italiana», 5, Edizioni Unicopli, Milano 1987, pp. 357-361.

GALIMBERTI C., *Sul «solido nulla» e sulle «cose che non son cose»*. Postille, in Aa.Vv., *I dilette del vero. Lezioni leopardiane*, a c. di A. FOLIN, Il poligrafo, Padova 2001, pp. 11-15.

GENTILE G., *Studi leopardiani*, in *Manzoni e Leopardi*, F.lli Treves Editori, Milano, 1928, pp. 31-83.

GENTILE G., *Introduzione a Leopardi*, in *Manzoni e Leopardi*, F.lli Treves Editori, Milano, 1928, pp. 85-112.

GENTILE G., *Le Operette Morali*, in *Manzoni e Leopardi*, F.lli Treves Editori, Milano, 1928, pp. 113-172.

GENTILE G., *Prosa e poesia nel Leopardi*, in *Manzoni e Leopardi*, F.lli Treves Editori, Milano, 1928, pp. 172-194.

GENTILE G., *La poesia del Leopardi*, in *Manzoni e Leopardi*, F.lli Treves Editori, Milano, 1928, pp. 195-217.

GENSINI S., *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, Bologna 1984.

GENSINI S., *Leopardi filosofo del linguaggio e la tradizione italiana*, in AA.VV., *Leopardi e il pensiero moderno*, a c. di C. FERRUCCI, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 182-198.

GENSINI S., *Leopardi e la lingua italiana*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi. Atti dell'VIII Convegno Internazionale di studi leopardiani (Recanati 30 Settembre-5 Ottobre 1991)*, Olschki, Firenze 1994, pp. 45-73.

GENSINI S., *La teoria semantica di Leopardi*, in «Il Veltro», 5-6, XXXI (1987), pp. 635-655.

GIVONE S., *Interpretare Leopardi*, in Aa.Vv., *I diletta del vero. Lezioni leopardiane*, a cura di A. FOLIN, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 165-172.

GIVONE S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995; 2003².

GIVONE S., *Tragico antico e tragico moderno*, in Aa.Vv., *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, a cura di U. CURI, Roma-Bari 1991, pp. 51-60.

HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustinennes, Paris 1987; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A.M. MARIETTI, Einaudi, Torino 1988.

KITTSTEINER H.D., *Sul rapporto tra il tempo della vita e il tempo della storia*, in Aa.Vv., *Dimensioni del tempo*, a c. di U. CURI, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 79-89.

LUPORINI C., *Assiologia e ontologia nel nichilismo di Leopardi*, in Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. FERRUCCI, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 233-244.

LUPORINI C., *Il pensiero di Leopardi*, in *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 105-123.

LUPORINI C., *Leopardi progressivo*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947, poi in vol. autonomo, Editori Riuniti, Roma 1980, nuova ed. accr. ivi 1993, pp. 1-103.

LUPORINI C., *L'officina dello Zibaldone*, in *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 125-134.

LUPORINI C., *Naufragio senza spettatore*, in *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 2006, pp. 137-143.

MANDOLINI PESARESI M., *Leopardi's Platonic temper*, in *Giacomo Leopardi, Estetica e poesia. Atti del Convegno «Giacomo Leopardi: Aesthetics and Poetry»*, Lodola University - Chicago, 18-19 Ottobre, 1991, a c. di Emilio Speciale, Longo Editore, Ravenna 1992, p. 55-75.

MATERIALE F., *Leopardi e Epitteto*, in *Leopardi e il mondo antico* (Recanati 22-25 settembre 1980), Olschki, Firenze 1982, pp. 497-502.

MARTI M., *La fortuna del Leopardi nella critica pre-desanctisiana, Dal certo al vero. Studi di filologia e di storia*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1962, pp. 285-299.

MARTI M., *Cardarelli critico di Leopardi*, in *Ultimi contributi dal certo al vero*, Congedo Editore, Galatina 1995, pp. 167-180.

NATALE M., *Il canto delle idee. Leopardi fra «Pensiero dominante» e «Aspasia»*, con presentazione di A. FOLIN e una nota di G. LONARDI, Marsilio Editori, Venezia giugno 2009.

NEGRI ANTIMO, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Le Lettere, Firenze 1994.

NEGRI ANTIMO, *Leopardi e i giorni del "lavoro usato"*, in Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. FERRUCCI, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 77-100.

NEGRI ANTONIO, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Sugarco, Milano 1987.

NIETZSCHE F.W., *Intorno a Leopardi*, a cura di C. GALIMBERTI, Il Melangolo, Genova 1992.

NIETZSCHE F. W., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Considerazioni inattuali*, tr. it. di S. Giametta e M. Montinari, Giulio Einaudi Editore, Torino 1981, pp. 79-161.

OTTO W. F., *Leopardi und Nietzsche*, scritto negli anni quaranta, successivamente raccolto in *Mythos und Welt*, a cura di K. VON FRITZ e E. SCHMALZRIED, Klett Verlag, Stuttgart 1963, poi tradotto

con *Postfazione* di G. SCALIA nel volume di NIETZSCHE, *Intorno a Leopardi*, a c. di C. GALIMBERTI, Il Melangolo, Genova 1992, pp. 150-181.

PASQUALOTTO G., *Attimo immenso e con-sentire*, «Nuova Corrente» 1981, n. 28, pp. 271-312.

PERLA L., *La teoria del piacere nella formazione del pensiero di Leopardi*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1972, pp. 148-169.

PIAZZA M., *Genesi e superamento della morale di rinuncia in Giacomo Leopardi*, Tesi di laurea specialistica in Filosofia, Facoltà di Filosofia dell'Università degli Studi di Padova, Padova A.A. 2008/2009, relatore prof. L. OLIVIERI.

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a c. di G. REALE, Bompiani, Milano 2000.

POLIZZI G., *A proposito di téchne e lógos nel pensiero di Leopardi: nuove fonti testuali*, in Aa.Vv., *Le potenze del filosofare: logos, teche, polemos*, a c. di L. SANÒ, in *Paradosso*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 97-113.

POLIZZI G., *Galileo in Leopardi*, Le Lettere, Firenze 2007.

POLIZZI G., *Spettacolo senza spettatore. Dalla «pietade illuminata» al Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 2, 2005, pp. 269-310.

POSSIEDI P., *Anacreon as an emblem in Leopardi's «Praise of the birds»*, Aa. Vv., *Giacomo Leopardi : estetica e poesia*, Atti del Convegno Giacomo Leopardi: aesthetics and poetry, Loyola University, Chicago, 18-19 ottobre 1991, a c. di E. SPECIALE, Longo, Ravenna 1992, pp. 99-117.

PRETE A., *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1980, II ed. accr. *ivi* 1996.

PRETE A., *Gli ultimi saggi su Leopardi*, in Aa.Vv., *Il pensiero di Cesare Luporini*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 173-81.

PRETE A., *La lingua del sentire e del patire*, in *Trattato delle passioni*, a c. di F. CACCIAPUOTI, Donzelli, Roma 1997, pp. VII-XIV.

RIGONI M.A., «*C'est un homme ou une pierre ou une arbre...*», in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 99-109, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 90-102.

RIGONI M.A., *Illuminismo e negazione (su Leopardi e La mettrie)*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 73-86, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 75-89.

RIGONI M.A., *Il materialista e le idee*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Liguori Editore, Napoli 1985², pp. 55-72.

RIGONI M.A., *Il pensiero di Leopardi [1982]*, pref. di É. M. CIORAN, Bompiani, Milano 1997.

RIGONI M.A., *La vertigine della lucidità*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 111-122, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 175-186.

RIGONI M.A., *Leopardi e l'estetizzazione dell'antico*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 11-53, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 9-54.

RIGONI M.A., *Leopardi, Sade e il dio del male*, in *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1986², pp. 101-108, poi in *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 103-114.

RIGONI M.A., *Nietzsche e Leopardi. Alcuni rapporti e alcune considerazioni*, in *Nietzsche contem-poraneo o inattuale?*, numero speciale di «Humanitas», 1980, pp. 102-107.

RIGONI M.A., *Saggi sul pensiero leopardiano*, Napoli Liguori, 1985, pp. 14 e ss., poi in *Il pensiero leopardiano*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 12 e ss.

RONCHETTI E., *Antonello Gerbi, Lovejoy, e la storia delle idee. Giacomo Leopardi e Joseph De Maistre: degenerazione e progresso*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 3, 2007, pp. 515-531.

SABATINI A.G., *Nietzsche e Leopardi*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di F. FERRUCCI, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 173-181.

SANÒ L., *La scommessa di Prometeo. Fra Leopardi e Nietzsche*, in Aa.Vv., *Le potenze del filosofare: logos, techne, polemos*, a c. di L. SANÒ, in *Paradosso*, Il Poligrafo, Padova 2007, pp. 115-139.

SANÒ L., *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Città aperta edizioni, Troina (En) 2005.

SCALIA G., *Leopardi e la "cognizione del nulla"*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, a c. di C. FERRUCCI, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 221-232.

SCALIA G., *Pensatori risolti*, in *Postfazione a NIETZSCHE, Intorno a Leopardi*, Il Melangolo, Genova 1992, pp. 183-198.

SCHMITT C., *Il concetto di politico*, in *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, a c. di G. MIGLIO, P. SCHIERA, Il mulino, Bologna 1990, pp. 89-165.

SCHMITT C., *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, in *Le categorie del politico: saggi di teoria politica*, a c. di G. MIGLIO, P. SCHIERA, Il mulino, Bologna 1990, pp. 193-203.

SENECA, *De providentia, La provvidenza*, a c. di A. TRAINA, trad. it. di A. TRAINA, BUR, Milano 1997.

SEVERINO E., *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997.

SEVERINO E., *Il nulla e la poesia alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990 (volume nel quale sono ripresi in forma più distesa e sistematica gli spunti già contenuti in un articolo dello stesso A., *Esistenza e disperazione in Leopardi e Nietzsche. L'orrendo volto della nuda verità*, "Il Corriere della sera", 8 gennaio 1988).

SEVERINO E., *Leopardi e la tradizione dell'Occidente*, in *Pensieri sul cristianesimo*, Milano, Rizzoli, 1995, pp. 256-64.

SOLMI S., *Le due «ideologie» di Leopardi*, in *Studi e nuovi studi leopardiani*, Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1975, pp. 81-91.

SOLMI S., *Ancora su le due «ideologie» di Leopardi*, in *Studi e nuovi studi leopardiani*, Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1975, pp. 95-99.

TESI R., *Da Epitteto a La Rochefoucauld. Un'interpretazione della lingua e dello stile dei "Pensieri" di Giacomo Leopardi*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi, Atti dell'VIII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 30 settembre-5 ottobre 1991)*, Olschki, Firenze 1994, pp. 433-457.

TILGHER A., *La filosofia di Leopardi*, Roma, Edizioni di «Religio», 1940, (poi Bologna, Boni, 1979).

(nella II ed. accr. ivi 1969, *Il capitolo Natura, dèi e fato nel Leopardi*, pp. 379-407).

TIMPANARO S., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi (1965) 1969. (E nella II ed. accr. cfr. il capitolo *Natura, dèi e fato nel Leopardi*, ivi, 1969, pp. 379-407).

TIMPANARO S., *La filologia di Giacomo Leopardi* [1955], III ed. riv. con *Addenda*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

UNGARETTI G., *Ragioni d'una poesia, Vita d'un uomo, Tutte le poesie*, a c. di L. Piccioni, Mondadori, Milano 1969, pp. 5-38.

VOLPI F., *Il nichilismo*, Roma-Bari 2004².

VOLPI F., *Schopenhauer e Leopardi. Aggiornamenti circa un motivo classico*, in *Leopardi e l'età romantica*, Atti del Convegno internazionale (Padova-Venezia, 6-8 maggio 1998), a cura di M. A. RIGONI, Marsilio, Venezia 1999, pp. 397-419.