

# «Il primo fonte della felicità umana»

Leopardi e l'immaginazione

a cura di Ludovica Boi e Sebastian Schwibach



COSTELLAZIONI | 4

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

## Costellazioni

4

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni  
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

# «Il primo fonte della felicità umana»

Leopardi e l'immaginazione

a cura di Ludovica Boi e Sebastian Schwibach

**Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press**

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2021 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
[www.iisf.it](http://www.iisf.it)

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press  
Via Monte di Dio, 14  
80132 Napoli  
[www.scuoladipitagora.it/iisf](http://www.scuoladipitagora.it/iisf)  
[info@scuoladipitagora.it](mailto:info@scuoladipitagora.it)

ISBN 978-88-97820-51-2

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.  
Pubblicato nel mese di marzo 2021

## INDICE

Prefazione 9  
di Massimiliano Biscuso

Introduzione 13  
di Ludovica Boi e Sebastian Schwibach

### ATTRAVERSARE L'IMMAGINAZIONE

*Il rapporto immaginazione-filosofia  
e l'unità della conoscenza in alcune note  
dello Zibaldone* 27  
di Andrea Ferretti

*Soglie. Sul senso dell'animo* 54  
di Massimiliano Biscuso

*«Io nel pensier mi fingo»: appunti  
sulla teoria leopardiana dell'immaginazione* 89  
di Amedeo Vigorelli

LUNGO IL CONFINE TRA FILOSOFIA E POESIA

*Entusiasmo erotico e immaginazione:  
oltre l'arido campo della ragione* 107  
di Sebastian Schwibach

*Nell'alveo dell'immaginazione:  
Leopardi e Nietzsche tra poesia e filosofia* 131  
di Ludovica Boi

*La potenza dell'amore:  
sul rapporto tra filosofia e poesia in Leopardi* 157  
di Nicolò Galasso

*Poesia e filosofia: da Giacomo Leopardi  
agli autori del secondo Novecento* 175  
di Giulia Venturi

LA POTENZA DELL'IMMAGINAZIONE  
NEL CAMPO DELLE SCIENZE E DELL'ETICA

*Il potere dell'immaginazione: Vailati e Leopardi* 193  
di Luca Natali

*Immaginazione, ricordanza e imitazione:  
Giacomo Leopardi e Paolo Marzolo* 227  
di Alice Orrù

*Il Leopardi persuaso di Aldo Capitini* 253  
di Daniele Taurino

*La comunità immaginata:  
l'idea della relazione sociale tra scetticismo,  
materialismo e politica in Rensi e Leopardi* 281  
di Franco Gallo





## PREFAZIONE

Da almeno venti anni a questa parte la ricerca sul pensiero filosofico di Leopardi sta conoscendo una nuova stagione. Mi limito qui a segnalare solo alcune aree di indagine sotto le quali ricondurre una notevole molteplicità di studi. In primo luogo vanno ricordate le ricerche sulla formazione scientifica del giovane Giacomo, il rapporto con scienziati suoi amici e con la letteratura scientifica, la filosofia della natura della maturità. È forse questo il campo in cui sono giunte le maggiori novità rispetto all'immagine tradizionale che assegnava al precocissimo Leopardi un'erudizione scientifica stupefacente ma in fondo superficiale, e non una formazione solida, capace di effetti duraturi nella meditazione e nel canto successivi. In secondo luogo, sono state condotte pregevoli indagini sul rapporto tra Leopardi e il pensiero dei filosofi precedenti e a lui contemporanei, permettendo quindi di attribuire al pensiero leopardiano una più chiara consapevolezza filosofica. Ulteriore direzione d'indagine è stata la "storia degli effetti" nel pensiero filosofico del primo

e del secondo Novecento, ora esaminata con ben altra sistematicità che in precedenza, con il risultato di far emergere una presenza del pensiero del Recanatese ancor più diffusa di quanto si credesse e di gettare luce su figure e aspetti finora troppo poco studiati. A questi due ultimi filoni di indagine – il rapporto di Leopardi con la tradizione filosofica e le interpretazioni filosofiche di Leopardi – è stato dedicato il seminario della Scuola di Roma della primavera 2019, dal quale è nato il progetto del presente volume. Infine, vanno ricordate le rinnovate e approfondite ricerche sullo *Zibaldone di pensieri*, stimulate, tra l'altro, dall'edizione tematica e dalla traduzione in lingua inglese dell'«immenso scartafaccio»; ricerche che hanno, da una parte, attirato l'attenzione sugli intenti sistematici di Leopardi, che ridimensionano il fascino del frammento e dell'incompiuto che aveva caratterizzato molti studi novecenteschi; dall'altro, stimolato un approfondimento sui concetti fondamentali della ricerca metafisica, antropologica, storico-culturale e linguistica del Recanatese.

Tra questi concetti fondamentali c'è sicuramente quello di immaginazione. I giovani studiosi che hanno scelto questo tema sollecitati da quanto discusso nel seminario romano e i meno giovani che hanno accettato di contribuire al presente volume, curato con competenza e passione da Ludovica Boi e Sebastian Schwibach, si sono fatti carico della grande complessità di un concetto che, però, è solo un nodo, per quanto importante, della rete concettuale dell'universo filosofico e poetico leopardiano. Infatti, indagare l'immaginazione ha significato analizzare innanzi tutto i rapporti tra filosofia e poesia, oggetto di indagine di molti interventi; ma anche studiare le relazioni con

l'amore, la ricordanza, l'imitazione, il senso dell'animo, e ancora la visione e il segno pittorico, l'attitudine pratica ad agire moralmente e politicamente. Spesso le indagini hanno affrontato il proprio oggetto non solo ricorrendo ai testi leopardiani, illuminati dai loro principali interpreti, ma interrogando direttamente questi interpreti, per poter cogliere il significato dei concetti di Leopardi, per così dire, nell'ingrandimento che quei concetti hanno ricevuto da quegli interpreti, oppure per poterne più nitidamente far risaltare il profilo dal contrasto tra il loro significato e l'uso che quei filosofi ne hanno fatto.

Questo libro ci sembra quindi un passo ulteriore nella direzione della comprensione più circostanziata e storicamente contestualizzata della filosofia di Leopardi.

Massimiliano Biscuso



## INTRODUZIONE

Il volume che qui si presenta nasce dal profondo interesse suscitato dal ciclo di *Seminari leopardiani*, curato da Massimiliano Biscuso e tenutosi nell'ambito della Scuola di Roma dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici nelle giornate del 20-22 febbraio e del 27-29 marzo 2019. A partire da tali incontri, infatti, è nata l'idea della stesura di un volume che potesse accogliere tanto i contributi dei relatori che quelli dei borsisti e dei giovani studiosi presenti. Il ciclo di seminari, diviso in due sezioni rispettivamente dedicate alla lettura leopardiana dei filosofi e alla lettura filosofica di Leopardi, ha messo in particolare luce l'importanza del rapporto tra immaginazione e ragione nel pensiero poetante del Recanatese, fornendo così lo spunto fondamentale per il successivo progetto editoriale.

Nel corso delle prime tre giornate, gli interventi di Franco D'Intino, Stefano Gensini e Massimiliano Biscuso hanno svolto una ricognizione sistematica delle letture e delle influenze filosofiche esercitate sul Nostro. In particolare, l'intervento di D'Intino – *Leopardi*

*legge Platone* – ha mostrato il complesso rapporto tra i due poeti-filosofi, che, pur a distanza di millenni, si trovano a intrecciare un continuo dialogo sul rapporto tra verità e bellezza, poesia e filosofia, ragione e immaginazione. Attraverso un'attenta disamina dello *Zibaldone*, D'Intino ha messo in luce la notevole influenza esercitata sul Leopardi dall'Ateniese, che, in un primo tempo conosciuto solo indirettamente, diviene, soprattutto a partire dalla proposta ricevuta nel '23 di tradurre il *corpus* platonico, punto di riferimento non solo contenutistico, ma anche stilistico. Se è infatti indubbio che il pensiero leopardiano si formi anche a partire da una rilettura critica di Platone, meno evidente risulta la tesi secondo cui le *Operette morali* più che "lucianee" siano da considerarsi "platoniche". L'intervento di Gensini – *Leopardi incontra Locke e Montesquieu* – ha invece evidenziato l'importanza delle letture leopardiane di Locke (indiretta) e Montesquieu, cui si affianca l'attenzione, spesso soddisfatta attraverso la lettura in filigrana di opere apologetico-cristiane, verso il sensismo francese. Proprio la lezione sensista e la lettura del *Saggio sul gusto* di Montesquieu aprono il giovane Leopardi ad una nuova considerazione del piacere nel suo rapporto con l'immaginativa. Nel suo intervento – *Leopardi legge Kant* – Biscuso ha volto la sua attenzione al rapporto tra Leopardi e la filosofia classica tedesca, allora poco conosciuta in Italia e ritenuta in ogni caso eccessivamente astratta e fantastica. Nonostante il Recanatese ritenga filosofia vera il solo sensismo empiristico, è possibile tuttavia ritrovare, al di là delle differenti prospettive, talune tangenze tra l'accezione di sublime della terza *Critica* e la *Ginestra*.

Nelle giornate del 27-29 marzo, gli interventi di Gaspare Polizzi, Amedeo Vigorelli, Franco Gallo e

Luca Natali, che hanno consentito di inquadrare con maggior precisione il pensiero leopardiano nel contesto della filosofia otto-novecentesca, hanno ulteriormente confermato la necessità di un'attenta riflessione sul tema dell'immaginazione. Polizzi – *Nietzsche legge Leopardi* – si è concentrato sullo stretto legame che lega il filosofo tedesco al Recanatese, considerato molto vicino al pensiero tragico di Schopenhauer. Proprio Nietzsche, inoltre, istituisce un nesso tra Pindaro e Leopardi, da intendersi come due emblemi di pensatori-poeti, ovvero di coloro che vivono la loro filosofia fino alle soglie della disperazione, della morte. Nel suo intervento – *Gentile legge Leopardi* – Vigorelli ha messo in luce un possibile parallelo tra la lettura heideggeriana di Hölderlin e quella gentiliana di Leopardi, del cui pensiero l'attualismo si considera la realizzazione. Per Gentile, che inizialmente ne accentuava la potenza poetica, Leopardi è sia il filosofo del nichilismo che il filosofo della filosofia nichilista, ovvero il filosofo del superamento del nichilismo stesso. In questo senso le *Opere morali* sono l'espressione dei tre ritmi filosofici trascorrenti dalla filosofia negativa fino all'ultrafilosofia. Natali – *Martinetti legge Leopardi* – si è concentrato sul rapporto tra Martinetti e Leopardi, il quale, nell'*Introduzione alla metafisica* del 1902-1904, viene considerato un esempio di "poeta metafisico", capace, come Goethe, Novalis e Hölderlin, di intuire in modo immediato la verità. A partire dall'influsso di autori quali Schopenhauer e Wundt, il pensiero di Martinetti si sviluppa intorno al tema del dolore, inteso come origine della filosofia, necessario punto di avvio per qualsiasi riflessione esistenziale. In ultimo, l'intervento di Gallo – *Rensi legge Leopardi* – ha elucidato la lettura rensiana del poeta-filosofo, interpretato come



un potenziale pensatore sistematico, un precursore del socialismo e al contempo un autore dai tratti gnostico-misticheggianti.

Dalla breve esposizione svolta, è possibile evincere la vastità e le implicazioni filosofiche oltre che storico-critiche degli interventi tenutisi nella primavera del 2019, i quali hanno sollecitato molti quesiti nei partecipanti e negli stessi relatori, che dunque hanno deciso di collaborare per continuare a riflettere sul pensiero di un autore ancora troppo spesso sottovalutato dal punto di vista speculativo. Da questa ulteriore riflessione nascono i contributi che qui si presentano, i quali hanno cercato di esaminare in tutta la sua ricchezza un pensiero estremamente raffinato, non incline alle facili soluzioni, ma intimamente teso alla ricerca di una bellezza che sia anche vera, di una verità che non sia solo dolore, di una ragione che sia poesia e di una poesia che non sia necessariamente finzione.

Entrando nel merito del volume che qui si pubblica, è bene in prima istanza evidenziare il suo intento fondamentale, che consiste in un tentativo di scandagliare la portata della facoltà immaginativa leopardiana a partire da prospettive molteplici, interrogando il pensiero poetante del Recanatese rispetto a una varietà di temi teoretici, estetici, linguistici, etici e politico-sociali. In tutti questi campi è l'immaginazione, facoltà che è alla radice sia della produzione poetica sia della riflessione filosofica, a fornire risposte efficaci e in un certo senso "costruttive", tanto che risulta possibile superare l'immagine ormai stantia del Leopardi rassegnato pessimista, chiuso nel proprio isolamento, valorizzando l'ampia e variegata tematizzazione di quella che, come recita il titolo del volume, è considerata «il primo fonte della felicità umana» (*Zib.* 168).

Il volume si apre con una sezione che tenta di inquadrare il significato teorico-pratico dell'immaginazione in Leopardi, fornendo così le coordinate necessarie alla puntuale e accurata ricostruzione dell'oggetto dell'indagine. *L'attraversamento* che dà il titolo al primo gruppo di saggi consiste nel chiarimento della funzione, delle caratteristiche e delle interazioni, in un certo senso dell'essenza, della facoltà immaginativa leopardiana.

Mediante un'attenta analisi testuale di alcuni passi dello *Zibaldone*, Andrea Ferretti ricostruisce l'evoluzione della filosofia leopardiana, dalla constatazione dell'opposizione e inconciliabilità di "natura" e "ragione" alla intuizione di una fertile sinergia di "immaginazione" e "intelletto", felicemente scoperti come un tutt'uno. In assenza di immaginazione, la filosofia si troverebbe costretta a rinunciare alla propria sistematicità: il momento analitico-razionale ha la propria ragion d'essere soltanto grazie al colpo d'occhio immaginativo-sintetico, decisivo anche sul piano linguistico.

Il saggio di Massimiliano Biscuso, prendendo le mosse dall'analisi di un passo del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, in cui si riconduce all'immaginativa la facoltà di concedere valore alla vita, studia poi dettagliatamente – tentando di ricostruirne le possibili fonti – il concetto di "senso dell'animo", locuzione che compare nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, a significare una disposizione a *sentire* e *con-sentire*. L'Autore ha dunque modo di argomentare la propria interpretazione di senso dell'animo come di una "soglia", tra prima e seconda natura, originario e acquisito, antico e moderno.

Il contributo di Amedeo Vigorelli interroga alcune note leopardiane sulla pittura, mettendone in luce cen-

trali analogie con la poesia (caratterizzata come pittura interiore). Tanto il poeta quanto il pittore raggiungono un effetto di naturalezza e accuratezza nella rappresentazione, lasciando ampio spazio all'intervento attivo e *immaginativo* del fruitore, evocando cioè il suo "desiderio di infinito", sollecitandone i moti sentimentali ed emotivi, connessi alla memoria e all'immaginazione, piuttosto che le percezioni dirette. L'Autore può pertanto accennare a una suggestiva interpretazione "pittorica" di alcuni canti leopardiani (*L'infinito*, *Le ricordanze*).

La seconda sezione del presente volume è composta da saggi che indagano la fecondità dell'immaginazione nel campo della poesia e della filosofia – discipline affini in quanto originate dalla stessa sorgente –, aprendo al confronto con alcune imponenti figure del panorama filosofico occidentale, interrogatesi sul medesimo tema.

A partire da una vivida rievocazione della *Storia del genere umano*, Sebastian Schwibach individua due opposte forze animanti il pensiero leopardiano: Amore e Verità. Rispettivamente prodotti di immaginazione e ragione, esse si pongono come fondamentali chiavi di lettura del rapporto di attrazione e repulsione vissuto dal poeta nei confronti di Platone, nella cui filosofia riesce travagliatamente a intravedere un eroico tentativo di conciliazione di ragione e immaginazione, nella ricerca di una *perfezione che esista qui con noi*. L'indagine si dispiega inoltre a rintracciare la straordinaria comunanza di sentire che avvicina Leopardi a Friedrich Hölderlin.

Nel saggio *Nell'alveo dell'immaginazione: Leopardi e Nietzsche tra poesia e filosofia*, Ludovica Boi evidenzia gli echi leopardiani nella produzione

filosofica nietzschiana, relativamente alla centralità dell'immaginazione in campo teoretico-estetico. Malgrado il formale distacco dalla sensibilità leopardiana denunciato dal tedesco contemporaneamente al proprio congedo da Schopenhauer, in alcune brevi note del periodo della maturità Nietzsche continua ad ammirare Leopardi per la sua visione del bello. Attraverso la lettura di alcuni passi dello *Zibaldone* dei primi anni '20 e delle *Operette*, nonché di brani nietzschiani (tratti da *La gaia scienza*, *Così parlò Zarathustra*, *Al di là del bene e del male*), l'Autrice cerca di porre in luce la valenza filosofica dell'immaginazione poetica, capace di accedere al "vero" più potentemente della ragione.

Il nodo centrale del contributo di Nicolò Galasso verte sulla nozione leopardiana di *amore* – da intendere come espressione della vera filosofia e della vera poesia –, variamente interpretata da Giovanni Gentile, Toni Negri ed Emanuele Severino. Stanti le peculiarità di ciascuna lettura, tutte e tre evidenziano la forza ontologicamente produttiva e la capacità di fungere da *nexus* tra filosofia e poesia, proprie dell'amore così come declinato dal poeta. Tale forza risulta connessa al desiderio e all'immaginazione e consente di individuare nel pensiero leopardiano una radicale opposizione al pessimismo passivo e solipsistico, dischiudendo lo spazio dell'azione etica.

Il saggio di Giulia Venturi prende le mosse da una puntuale disamina degli aspetti formali della produzione letteraria leopardiana, primo fra tutti un classicismo intriso di modernismo, per scoprirne l'origine e la causa nella volontà di congiungere invenzione poetica e pensiero filosofico in un coagulo inscindibile. In base a ciò, l'Autrice ha modo di soffermarsi sulla interpretazione della filosofia leopardiana proposta da Giuseppe

Rensi, il quale assimila la riflessione filosofica alla *espressione artistica*, piuttosto che all'esatta scienza matematica. Dunque si concentra, nel novero dei poeti più sensibili a questo avvicinamento alla "metafisica", sui casi di Eugenio Montale e di Piero Bigongiari.

I saggi raccolti nella terza e ultima sezione del presente volume si pongono come obiettivo primario l'indagine della vasta portata della facoltà immaginativa nell'ambito delle scienze (siano esse la linguistica, la fisica, la politica) e dell'etica. Anch'essi, come i saggi raccolti nella seconda sezione, offrono al lettore alcune interessanti occasioni di mettere in relazione gli esiti della poesia filosofica leopardiana al pensiero di altri autori.

È grazie alla meticolosa consultazione delle carte inedite dell'Archivio Vailati che Luca Natali sviluppa il proprio studio sulla lettura vailatiana del Recanatese e sull'influenza di quest'ultimo sul pragmatismo del filosofo cremasco. Giovanni Vailati connette il termine "immaginazione" a quello di "previsione", rinvenendo nella facoltà immaginativa un momento chiave nella costruzione di teorie scientifiche. L'Autore avvicina tale impianto teoretico, basato sul potenziale euristico dell'immaginazione, alle note zibaldoniane sulla comune discendenza dell'immaginazione poetica e filosofica e all'operetta *Il Parini*, sottolineando come, con le dovute distinzioni, il "mondo del cuore" leopardiano sia affine al "mondo di carta" vailatiano.

Nel suo saggio, Alice Orrù si sofferma sulla disamina dei molteplici punti di contatto tra il pensiero filosofico-linguistico di Giacomo Leopardi e quello del contemporaneo Paolo Marzolo. Cardini della riflessione divengono il rapporto della parola tanto col pensiero quanto col sentimento, e il ruolo della facoltà imitati-

va. Indubbiamente vicino al sensismo e materialismo leopardiano, Marzolo rifiuta l'innatismo cartesiano e, come Leopardi, afferma la precedenza del sentimento rispetto al pensiero: le loro teorie filosofico-linguistiche vengono dall'Autrice ricondotte alle comuni ascendenze ideologiche e lucreziane, e all'orizzonte empiristico-sensistico in cui quelle teorie si collocano.

Al centro del contributo di Daniele Taurino appare la costellazione Giacomo Leopardi-Aldo Capitini. Quest'ultimo rintraccia nel pensiero del Recanatese una tensione immaginativa che contrasta le limitazioni indotte dalla morte e dalla violenza, e dischiude lo spazio proprio dell'azione etica, guardando instancabilmente alla possibilità di una realtà, socio-politica e intersoggettiva, diversa da quella posta sotto il giogo della "natura matrigna". In altre parole, Capitini vede in Leopardi la chiara esemplificazione della figura del "persuaso". Il "tu" liricamente rivolto alla Luna, ma non soltanto a essa, nel *Canto notturno*, nutre l'istanza del Tu che sta alla base dell'orientamento nonviolento capitiniano, in cui è possibile sempre di nuovo nascere.

Il confronto tra Giuseppe Rensi e Giacomo Leopardi, attorno a cui si sviluppa il saggio di Franco Gallo, si connota sin da subito come un dialogo tra uno scettico nichilisticamente avvinto all'assunto della follia di ogni morale e un "materialista della seconda natura", capace di una lettura più complessa della diversità delle vicende dei popoli e delle loro identità collettive. Leopardi può distinguersi dall'aspra visione nichilistica, polemologico-individualistica del suo successore facendo leva sulla preponderanza degli *affetti*: la "vera comunità" a cui pensa il Recanatese non è mai solo immaginata, ma piuttosto sempre ancorata al suo fondamento naturale – sostiene l'Autore

interpretando il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*.

Desideriamo sinceramente ringraziare i membri dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in particolare Massimiliano Biscuso, Wolfgang Kaltenbacher e Fiorinda Li Vigni, che hanno incoraggiato e sostenuto calorosamente la realizzazione del volume, offrendoci una straordinaria occasione di collaborazione a un progetto realmente partecipato e corale.

Ludovica Boi, Sebastian Schwibach

## Avvertenza editoriale

Le edizioni di riferimento dell'opera leopardiana sono le seguenti:

*Zib.*: G. Leopardi, *Zibaldone*, a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991 (la numerazione fa riferimento alla paginazione dell'autografo);

*TPP*: G. Leopardi, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici, E. Trevi, Newton Compton, Milano 1997.





Attraversare l'immaginazione



IL RAPPORTO IMMAGINAZIONE-FILOSOFIA  
E L'UNITÀ DELLA CONOSCENZA  
IN ALCUNE NOTE DELLO ZIBALDONE

Andrea Ferretti

1. *Introduzione: attraverso l'antinomia natura-  
ragione*

Questo contributo cercherà di ricostruire alcuni aspetti del rapporto tra immaginazione e filosofia nello *Zibaldone*. Senza voler esaurire un tema così articolato, ci si limiterà all'analisi di alcuni passi, raggruppati dallo stesso Leopardi sotto il titolo «*Immaginazione, quanto serve al filosofare*» nell'*Indice del mio Zibaldone di pensieri*. Il tema centrale consisterà dunque nell'individuazione del nesso necessario tra l'esercizio della ragione filosofica e le facoltà sensibili-immaginative della mente.

Sotto questa voce l'*Indice* individua dieci note, ulteriormente divisibili in due gruppi di uguale grandezza. Il primo è composto da pensieri scritti tra il 7 settembre 1821 e il 20 novembre dello stesso anno, fra i quali spiccano le due lunghe note del 4 e del 5-6 ottobre. Il secondo è invece composto da pensieri scritti tra il 22 agosto e l'8 settembre 1823, con un'appendice del

14 novembre. Si tratta dunque di un tema che torna esplicitamente in due momenti diversi della scrittura dello *Zibaldone*, il primo legato all'elaborazione del «sistema della natura e delle illusioni», il secondo alla sua progressiva messa in questione e al mutamento dell'antinomia natura-ragione in quella esistenza-vita<sup>1</sup>. Pur in presenza di questo processo evolutivo, Leopardi tenderà per lo più a ribadire ed approfondire nel '23 le riflessioni già articolate nel '21.

Del resto, il tema in esame si inserisce nel pensiero leopardiano in modo eccentrico rispetto alla nota e strutturale antinomia natura-ragione. Questa infatti, se assunta nella sua forma più rigida, sembra contrapporre nettamente immaginazione e filosofia, facendole militare su due polarità opposte, tanto concettualmente quanto assiologicamente. Come ha mostrato Luporini<sup>2</sup>, se l'immaginazione è connessa con la natura, la poesia, il mondo antico, le illusioni, l'indeterminato, l'azione, la virtù, la libertà e le parole, la filosofia si lega alla ragione, al mondo moderno, alla verità, al delimitato, all'ozio, all'egoismo, alla tirannia e ai termini.

Per esemplificare questa netta opposizione si può citare un pensiero del 28 giugno 1821, relativo alla nota distinzione tra parole – «non presentano la sola idea dell'oggetto significato, ma quando più quando meno immagini accessorie» – e termini – «le voci

<sup>1</sup> Cfr. W. Binni, *La protesta di Leopardi* (1973), in Id., *Leopardi. Scritti 1969-1997*, Il Ponte Editore, Firenze 2014, p. 90 e C. Luporini, *Leopardi progressivo* (1947), Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 70-72.

<sup>2</sup> Cfr. C. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., pp. 10-15 e S. Gensini, *Note sulla nozione di "moderno" in Leopardi*, in M. Biscuso, S. Gensini (a cura di), *Leopardi e la filosofia italiana*, «il cannocchiale», 44 (2019), 1-2, pp. 8-10.

scientifiche presentano la nuda e circoscritta idea di quel tale oggetto, e perciò si chiamano termini perché determinano e definiscono la cosa da tutte le parti»<sup>3</sup> – formulata fin da una nota del 30 aprile 1820. L'immaginazione-poesia e la ragione-filosofia vengono così connesse a due operazioni linguistico-concettuali opposte e inconciliabili: il processo della filosofia moderna, nello sviluppo della sua opera veritativa, consiste «nel conoscere che un'idea ne contiene un'altra (così Locke, Tracy ec.), e questa un'altra ec.; nell'avvicinarsi sempre più agli elementi delle cose, e decomporre sempre più le nostre idee». Al contrario, l'immaginazione-poesia – a cui pure è delegato il ritrovamento delle idee che la filosofia scompone, per cui «le voci filosofiche divenute comuni oggidì [...] non esprimono veramente idee che mancassero assolutamente ai nostri antichi» – «consiste nel destarci gruppi d'idee, e nel fare errare la nostra mente nella moltitudine delle concezioni, e nel loro vago, confuso, indeterminato, incircoscritto»<sup>4</sup>. L'opposizione tra termini e parole indica dunque due atteggiamenti del pensiero ed usi del linguaggio tra loro inconciliabili, opposti come lo sono l'analisi e la sintesi, l'identità e la diversità, il limite e l'indeterminato, di cui però si può, in controluce, già scorgere la necessaria complementarità.

Proprio partendo da queste opposizioni, Leopardi giunge a concepire un nesso positivo, chiamato a legare la filosofia-ragione e l'immaginazione-poesia, senza sovvertire la natura, di per sé autenticamente veritativa, dell'indagine moderna-razionale. Questa operazione è possibile in quanto la condanna leopardi-

<sup>3</sup> *Zib.* 110.

<sup>4</sup> *Zib.* 1234-1235.

diana della ragione non la riguarda in quanto tale, ma, al contrario, investe la tendenza ad assolutizzarsi che essa ha assunto nella modernità, facendosi lingua, forma di vita, mentalità di un'epoca. Come dimostrano sul piano della ricerca storico-antropologica i concetti di "civiltà media" e di "mezza filosofia", anche sul piano epistemologico la possibilità di rinvenimento di una conoscenza autentica – oltre dunque la verità come semplice dissoluzione delle illusioni, destinata a riconoscersi come inutile processo di «autosvuotamento»<sup>5</sup> – deve fondarsi su un rapporto armonico di immaginazione e intelletto, in grado di far convergere l'intera attività della mente.

Del resto, come Leopardi afferma in un celebre pensiero del 7 giugno '20, la «rigenerazione» del mondo moderno e della sua civiltà «consiste in un temperamento della natura con la ragione», da attuarsi attraverso una «ultrafilosofia» che, «conoscendo l'intero e l'intimo delle cose ci riavvicini alla natura». Si tratta di una filosofia sperata e desiderata per l'avvenire, una filosofia «come dovrebb'essere»<sup>6</sup>: forse i passi indicati nell'*Indice* sono proprio un tentativo di avvicinarsi a questo ideale.

## *2. Il convergere delle facoltà: immaginazione e intelletto come «tutt'uno»*

L'elaborazione del primo gruppo di passi esplicitamente indicato dall'*Indice* è preceduto concettualmente da alcuni pensieri risalenti alla primavera-estate del

<sup>5</sup> C. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 60.

<sup>6</sup> *Zib.* 115.

'21. Il primo, del 16 aprile, affronta il tema della sistematicità della filosofia. Per Leopardi «qualunque vero pensatore, non può assolutamente [fare] a meno [...] di non avere un sistema»<sup>7</sup>. Si tratta di un corollario che viene fatto discendere dalla natura stessa della filosofia, qui definita come ricerca delle «ragioni della verità» che «non si trovano se non se nelle relazioni di esse verità, e col mezzo del generalizzare». Si tratta di uno sviluppo che non contraddice la natura analitica della filosofia: questa «speculazione dei rapporti» che «rapporta le cose insieme» – sia sul piano orizzontale del rinvenimento dei tratti comuni, sia, conseguentemente, su quello verticale dei diversi livelli di astrazione, costruendo i generali e raccordandovi i particolari – non è che il suo *pendant*. Analizzare in fondo non significa altro che ricostruire riflessivamente il sistema dei rapporti tra le cose, così come si vengono progressivamente svelando dalla loro precedente confusione sensibile-fantastica. Tuttavia, ciò che cambia è l'inquadratura: allargando il campo, Leopardi inquadra quell'elemento di differenza e connessione «armonica» che deve costituire sia il presupposto sia il risultato del lavoro razionale. Il punto che emerge già in questo passo, centrale per gli sviluppi successivi, è che il momento dell'analisi costituisce un aspetto di per sé fondamentale, ma da ricomprendere all'interno di un più ampio momento sintetico:

Il pensatore [...] cerca naturalmente e necessariamente un filo nella considerazione delle cose. È impossibile ch'egli si contenti delle nozioni e delle verità del tutto isolate. E se se ne contentasse, la sua

<sup>7</sup> Zib. 945.



filosofia sarebbe trivialissima, e meschinissima, e non otterrebbe nessun risultato. [...] Ora chiunque dai particolari cerca di passare ai generali, chiunque cerca il legame delle verità (cosa inseparabile dalla facoltà del pensiero) e i rapporti delle cose; cerca un sistema<sup>8</sup>.

Da una parte dunque il «pensatore» incardina il lavoro dell'analisi all'interno di un più ampio principio sintetico (il «filo», la prospettiva sistematica unitaria) che connetta e leghi insieme le verità. Dall'altra questa operazione è detta «cosa inseparabile dalla facoltà del pensiero», forse alludendo già ad un'operazione della mente al di là della schematica opposizione immaginazione-intelletto; un'operazione posta alla base della conoscenza che, per individuare nessi di differenzacoordinazione unitaria, deve poter dispiegare tutte le risorse della mente.

È proprio questo il terreno sul quale, nella nota del 7 settembre (la prima indicata nell'*Indice*), vengono esplicitamente avvicinate filosofia e poesia: il «vero poeta» possiede «la facoltà e la vena delle similitudini», ovvero ha la capacità di «vedere i rapporti [...] ravvicinare e assomigliare gli oggetti», ponendoli in relazione pur traendoli dalle «specie più distinte», cioè dai più diversi livelli logici (l'«ideale» e il «materiale», che si riferiscono al particolare-generale come al sensibile-astratto). Ciò, come si è visto, è indispensabile anche per il filosofo: «or questo è tutto il filosofo»<sup>9</sup>, conclude Leopardi. Ma se l'immaginazione «vede i rapporti» e «chi scopre grandi e lontani rapporti, scopre grandi e

<sup>8</sup> *Zib.* 946-947.

<sup>9</sup> *Zib.* 1650.

riposte verità e cagioni»<sup>10</sup>, allora questa immaginazione è già in qualche modo *anche* intrinsecamente razionale.

Si può richiamare a questo punto, come ha notato Gensini<sup>11</sup>, il corrispondente linguistico in cui concretamente si esercita questa modalità ispettiva e connettiva dell'immaginazione (ulteriore rispetto a quella evocativa e trasformativa): la metafora. Questa indica proprio «l'idea che la percezione di tali rapporti dipenda da uno sguardo particolare, non di tipo analitico, ma sintetico, in un "afferramento mentale" [...] in un "mettere sotto gli occhi", rendendoli come fisicamente percepibili, cose o nessi di cose di per sé astratti»<sup>12</sup>. Sempre seguendo l'argomentazione di Gensini, si tratta di un punto in cui l'immaginazione si mostra «non contrapposta alla ragione»: lo sguardo metaforico è il fondamento di quel peculiare «procedimento mentale-visivo-linguistico»<sup>13</sup>, in sé immaginifico e almeno in parte razionale, che stringerà insieme poesia e filosofia.

Tali considerazioni portano ad un'ulteriore linea argomentativa. Dopo un passo del 20 luglio, in cui viene affermata la necessità di «dividersi perpetuamente i letterati e i poeti, da' filosofi»<sup>14</sup>, considerati i contrari effetti sulle lingue e la loro incompatibilità nella modernità, quattro giorni più tardi Leopardi ammette che:

<sup>10</sup> *Zib.* 2020.

<sup>11</sup> Cfr. S. Gensini, *Il pellegrino e le metafore. Appunti di stilistica leopardiana*, «Blityri. Studi di storia delle idee sui segni e le lingue», 1 (2012), 1, pp. 133-134, dove viene messa in rilievo la connessione fra la concezione epistemica della metafora in Leopardi e la *Retorica* e la *Poetica* aristoteliche.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>14</sup> *Zib.* 1359.

malgrado quanto ho detto dell'insociabilità dell'odierna filosofia colla poesia, gli spiriti veramente straordinari e sommi [...], potranno vincere qualunque ostacolo, ed essere sommi filosofi moderni poetando perfettamente. Ma questa cosa, come vicina all'impossibile, non sarà che rarissima e singolare<sup>15</sup>.

L'accento qui cade con forza sul carattere eccezionale di questo filosofo-poeta, evidenziando un luogo di tensione teorica rispetto al "sistema" leopardiano. Tuttavia, in un passo del 19 settembre, la possibilità dell'avvicinamento tra le figure «somme» del poeta e del filosofo viene ulteriormente affrontata a livello psicologico, riprendendo la teoria dell'assuefazione: dopo aver ricostruito il proprio sviluppo intellettuale, Leopardi afferma che «siccome il maggiore o minor talento, non è che maggiore o minore assuefabilità e adattabilità di organi, così il gran talento, in qualunque genere splenda, è suscettivo di splendere in tutti i generi»<sup>16</sup>. Di qui segue che «il gran poeta, può essere anche gran matematico, e viceversa». Sebbene le facoltà si mostrino contrarie e vengano avvertite dal soggetto come vicendevolmente escludentesi, la qualità del loro effettivo esercizio non proviene da una ineludibile conformazione originaria «modulare»<sup>17</sup>, ma dall'ampiezza della disposizione dell'unitario animo individuale a determinarsi attraverso «studi» e «circostanze» diverse<sup>18</sup>. Questi argomenti

<sup>15</sup> *Zib.* 1383.

<sup>16</sup> *Zib.* 1743.

<sup>17</sup> S. Gensini, *Note sulla nozione di "moderno" in Leopardi*, cit., pp. 13-16.

<sup>18</sup> S. Gensini, *Materia, mente e linguaggio in Giacomo Leopardi*, in N. Allocca (a cura di), *Human Nature. Anima mente*

sfociano così nella nota del 20 novembre, l'ultima del '21 tra quelle indicate nell'*Indice*. Qui l'immaginazione viene connessa alla facoltà «inventiva» e dunque le opere tanto di Dante quanto di Newton vengono ricondotte ad «una stessa sorgente» diversamente applicata e dunque modificata:

l'immaginazione per tanto è la sorgente della ragione, come del sentimento, delle passioni, della poesia; ed essa facoltà che noi supponiamo essere un principio, una qualità distinta e determinata dell'animo umano, o non esiste, o non è che una cosa stessa, una stessa disposizione con cento altre che noi ne distinguiamo assolutamente, e con quella stessa che si chiama riflessione o facoltà di riflettere, con quella che si chiama intelletto ec. Immaginazione e intelletto è tutt'uno. L'intelletto acquista ciò che si chiama immaginazione, mediante gli abiti e le circostanze, e le disposizioni naturali analoghe; acquista nello stesso modo, ciò che si chiama riflessione ec. ec.<sup>19</sup>.

La mente umana nel suo complesso, più che l'immaginazione o l'intelletto astrattamente considerati, diviene la radice comune della poesia e della filosofia. Si tratta senz'altro di un luogo intricato che, nell'economia dei passi qui analizzati sembra prestarsi ad almeno una duplice interpretazione. Leopardi infatti chiude il passo del 4 ottobre affermando: «non si può considerar la ragione staccatamente dalla natura (bensì al contrario) perché la ragione sebbene nemica, è po-

*e corpo dall'antichità alle neuroscienze*, Sapienza Università Editrice, Roma 2018, p. 193.

<sup>19</sup> *Zib.* 2134.

steriore alla natura, e da lei dipendente, ed ha in lei sola il fondamento e il soggetto della sua esistenza, e del suo modo di essere»<sup>20</sup>. Come si tengono insieme identità e dipendenza? Luporini<sup>21</sup>, analizzando questi passi, sceglie di evidenziare «l'asimmetria» del rapporto tra ragione e immaginazione, filosofia e poesia: non soltanto l'una deriva geneticamente dall'altra – almeno sul piano onto-filogenetico che segna la processione delle forme mentali e culturali –, ma, soprattutto, mentre l'una è autosufficiente<sup>22</sup>, l'altra dipende dalla conoscenza derivante del sentire-immaginare per potersi applicare correttamente alla natura. Dall'altra parte però, se si fa riferimento all'intero contesto del passo del 4 ottobre, la rivendicazione dell'unità appare il fulcro del ragionamento: «l'una dipende o è legata essenzialmente coll'altra, come lo sono tutti i contrari; e non si può considerar l'una isolatamente dall'altra», mentre la condanna è per lo più connessa al tentativo della ragione moderna di rendersi indipendente. Con Ferrucci, si può così parlare dell'individuazione di due piani coesistenti, uno sintetico («metateorico»), in cui si colloca l'indispensabile sguardo fantastico-razionale metaforico, che trova il «filo» grazie a cui articolare sensatamente gli elementi del reale, e uno analitico («storico-empirico»), relativo a «modi distinti se non conflittuali di filtrare quest'unica facoltà inventiva nell'intimo dei molteplici e infinitamente articolati

<sup>20</sup> *Zib.* 1842.

<sup>21</sup> C. Luporini, *Poesia e filosofia*, in Id., *Decifrare Leopardi*, Macchiaroli, Napoli 1998, pp. 192-193 e 197.

<sup>22</sup> Nella nota del 5-6 ottobre si afferma: «laddove l'immaginazione e il sentimento non hanno alcun bisogno della ragione» (*Zib.* 1859).

percorsi dell'esperienza effettiva [che può essere caratterizzata ora come poesia, ora come filosofia]»<sup>23</sup>.

### 3. *I passi dell'ottobre 1821: il «poetico della natura» e il «colpo d'occhio»*

Sulla scorta di queste considerazioni si può dunque entrare nel vivo delle tre note dell'ottobre '21. Il presupposto che regge l'intero discorso è il seguente: «La ragione e l'uomo non impara se non per l'esperienza»<sup>24</sup>. L'esperienza era stata già indicata come «nutrice della ragione e omicida della natura»<sup>25</sup>, ma ora viene messa a fuoco la necessità di una forma del sentimento-immaginazione proprio per il raggiungimento dei fini della filosofia. Si tratta, sembra, di una duplice necessità, soggettiva ed oggettiva, epistemica ed ontologica: da una parte l'immaginazione è chiamata a far vivere e a porgere esistenzialmente alla ragione del filosofo il materiale su cui essa può e deve applicarsi con piena «freddezza» analitica; dall'altra, invece, secondo Leopardi la natura stessa è «fatta così», avendo nel «poetico» il suo «modo d'essere». Il concetto che qui emerge è dunque quello di «poetico della natura» o di «sistema del bello», di cui Luporini sottolinea il significato ontologico: «il poetico non è la poesia, ma la precede *in re*, è un pezzo della realtà naturale, che si rivela direttamente al sentire ed all'immaginare»<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> C. Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio, Venezia 1987, p. 37.

<sup>24</sup> *Zib.* 1838.

<sup>25</sup> *Zib.* 1356.

<sup>26</sup> C. Luporini, *Poesia e filosofia*, cit., p. 196.

Coerentemente con questa impostazione, l'immaginazione è così la facoltà mentale in continuità con la natura, capace, in virtù della sua stessa naturalità – e dunque priorità “metafisica” – di rispecchiarne la struttura e di connettervi la ragione analitica. Si tratta di un'interpretazione giustificata dal testo in esame:

È certissimo ch'essi [i filosofi] hanno ignorato ed ignorano la massima parte della natura, delle stesse cose che trattano, per impoetiche ch'elle sieno (giacché il poetico nell'effettivo sistema della natura è legato assolutamente a tutto), la massima parte della stessa verità, alla quale si sono esclusivamente dedicati.

La scienza della natura non è che scienza di rapporti. Tutti i progressi del nostro spirito consistono nello scoprire i rapporti. Ora, oltre che l'immaginazione è la più feconda e meravigliosa ritrovatrice de' rapporti e delle armonie le più nascoste, come ho detto altrove; è manifesto che colui che ignora una parte, o piuttosto una qualità una faccia della natura, legata con qualsivoglia cosa che possa formar soggetto di ragionamento, ignora un'infinità di rapporti, e quindi non può non ragionar male<sup>27</sup>.

Da quanto emerge dal passo, la filosofia non è riducibile alla geometrizzazione-analisi quantitativa del reale. Ciò avviene perché tutto ciò che è quantificabile e indagabile geometricamente è al tempo stesso indagabile anche poeticamente: la struttura della natura può essere ricostruita riflessivamente soltanto grazie ad uno sguardo-sentimento in grado di comprendere

<sup>27</sup> *Zib.* 1836.

in sé l'infinità dei rimandi rinvenibili, anche tra le cose e le verità apparentemente più disparate. I filosofi che pensano di poterne far a meno sono come coloro che cercano di ricostruire una «macchina» senza avere tutti i pezzi a disposizione, in quanto hanno dimenticato «il meccanismo del bello, ch'era congegnato e immedesimato con tutte le altre parti del sistema, e con ciascuna di esse», cioè l'intrinseco potenziale metaforico di ogni «cosa» e di ogni «verità».

È possibile però, rifacendosi all'interpretazione di Ferrucci<sup>28</sup>, leggere questi passi anche secondo una prospettiva kantiana-trascendentale. Il «poetico della natura» non consisterebbe in un'affermazione metafisica circa la struttura della realtà, quanto una riflessione sul modo in cui gli uomini la colgono nell'esperienza. È l'uomo stesso, con la sua immaginazione metaforica, ad introdurre il poetico nella natura e questo la riguarda – «gli è congegnato» – proprio nella misura in cui l'uomo stesso è natura («siamo pur parte di questa natura e di questa università che esaminiamo»<sup>29</sup>). L'immaginazione-sentimento, come facoltà dei rapporti e delle «congetture, ipotesi conoscitive»<sup>30</sup>, non è dunque né un inquinamento soggettivo della verità razionale-oggettiva, né un suo calco da affiancare all'indagine geometrica per motivi di completezza, ma la «condizione di possibilità»<sup>31</sup> per ogni conoscenza che voglia porsi come intersoggettivamente oggettiva,

<sup>28</sup> C. Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, cit., pp. 15-16.

<sup>29</sup> *Zib.* 3242.

<sup>30</sup> C. Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, cit., pp. 15-16.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 20.



necessaria per innescare il «rapporto ottimale» tra sé, il dato sensibile e la stessa ragione.

Un altro doppio punto viene inoltre affrontato in questi passi: da una parte l'operazione dell'immaginazione del poeta-filosofo che coglie il «poetico della natura» viene definita come «colpo d'occhio», dall'altra questa viene identificata con l'invenzione e connessa solo successivamente all'analisi, quale sottile lavoro storico di perfezionamento graduale delle verità scoperte. Seguendo Leopardi, sulla base di quanto analizzato fin qui, il processo di generalizzazione e connessione delle verità non può svolgersi in modo puramente induttivo, partendo dalle singole parti slegate della natura. L'immagine del tutto sembra dover assumere una precedenza epistemica e metodologica rispetto alla conoscenza delle parti: il momento analitico della conoscenza può raggiungere il suo fine soltanto se fondato su un precedente colpo d'occhio immaginativo-sintetico. Il colpo d'occhio gettato «dall'alto» sulla natura consisterebbe così in un'operazione immaginifico-razionale, che nel passo del 26 agosto '23 Leopardi chiama «straordinaria facoltà di generalizzare»<sup>32</sup>, in grado di suscitare nuova conoscenza tramite le sue caratteristiche di vastità, esaustività, velocità e simultaneità nell'identificazione dei rapporti. L'indeterminata vastità e la grande varietà che l'immaginazione riesce a suscitare rapidamente nell'animo non sono più soltanto tendenze psicolo-

<sup>32</sup> *Zib.* 3270. Nel passo già richiamato del 16 aprile «la facoltà di generalizzare costituisce il pensatore» (*Zib.* 947), dunque si tratta di una operazione senz'altro ascrivibile almeno *anche* a quanto pertiene alla ragione.

giche legate alla dinamica del desiderio-piacere<sup>33</sup>. In questi passi diventano ciò che deve fondare l'intero edificio conoscitivo umano: le «grandi illusioni concepite in un momento di entusiasmo» diventano qui «le più reali e sublimi verità, o precursore di queste»<sup>34</sup>, sovvertendo l'antinomia vero-ragione e falso-immaginazione. Il colpo d'occhio viene così definito come ciò che svela «un gran punto della natura; il centro di un gran sistema; la chiave, la molla, il complesso totale di una gran macchina»<sup>35</sup>, dove il sistema può essere pensato come uno dei possibili insiemi coerenti di rapporti rinvenibile in natura, in grado di connettere tra loro un certo insieme di cose e di verità. Come segue dalla sua interpretazione trascendentale, ciò che l'immaginazione scopre, oltre al gran numero di ragioni-rapporti, è un vero e proprio orizzonte di senso (il «filo», la «chiave») nel quale questi possono coordinarsi. Il colpo d'occhio pone l'uomo in «spontanea corrispondenza ed armonia colla natura», dove questa armonia verrebbe proprio a significare la possibilità della conoscenza.

Il nocciolo del passo è così nella necessità per cui ogni lavoro analitico, che indica ed esplicita verità particolari, deve potersi fondare su un colpo d'occhio, almeno mediatamente ricevuto da una tradizione e rivissuto soggettivamente. Il processo contrario, che dalle singole parti vorrebbe giungere alla scoperta del tutto-sistema è destinato al fallimento:

<sup>33</sup> Cfr. la nota del 12-13 luglio '20 dedicata alla "teoria del piacere".

<sup>34</sup> *Zib.* 1856.

<sup>35</sup> *Zib.* 1852.

È cosa ordinarissima anche negli oggetti materiali e in mille accidenti della vita, che quello che si verifica o pare assolutamente vero e dimostrato nelle piccole parti, non si verifica nel tutto; e bene spesso si compone un sistema falsissimo di parti verissime, o che tali col più squisito ragionamento si dimostrano, considerandole segregatamente<sup>36</sup>.

Nella nota del 22 agosto 1823, Leopardi afferma esplicitamente che ciò che la filosofia ha di oggettivo, di condivisibile, di non «stravagante» e «assurdo» è dovuto proprio all'immaginazione. Essa diventa così garante dello stesso «convenire» degli uomini attraverso i secoli e le differenze nazionali, ciò per cui la verità può farsi oggettiva ed ambire a produrre verità «universalmente» accettabili. Al contrario la ragione, lasciata a sé stessa, non può che portare tra gli uomini discordia e arbitrarietà («s'allontanano le mille miglia gli uni dagli altri»<sup>37</sup>), in quanto questi perdono il senso – nella doppia accezione di “sentimento” e “direzione-orientamento” – dell'impresa conoscitiva. A tal proposito può essere richiamato l'argomento relativo alla comprensione delle opere filosofiche e poetiche presente in una nota del 22 novembre 1820: al di là della decodifica del significato delle singole parole, ciò che è realmente in gioco è la capacità del lettore di riprodurre in sé le stesse operazioni compiute dall'animo dell'autore, inserendosi nel «campo» che egli scoprirebbe. Si tratta di persuadersi della verità «sentendola»<sup>38</sup>, facendo risuonare in sé il colpo d'occhio che la fonda e la sostiene.

<sup>36</sup> *Zib.* 1854.

<sup>37</sup> *Zib.* 3243.

<sup>38</sup> *Zib.* 348.

Se dunque il colpo d'occhio è garante dell'oggettività della conoscenza, si pone il problema della sua comunicabilità e, ancora più a fondo, del suo rapporto con il linguaggio, che pure per Leopardi non ha un ruolo estrinseco nella formazione della conoscenza, ma, al contrario vi è indistricabilmente avviluppato<sup>39</sup>. Nella nota del 23 ottobre Leopardi affronta proprio la problematica connessione tra il calore, l'istantaneità visiva, l'individualità del momento immaginativo-inventivo e la freddezza, la graduale lentezza, la collegialità del momento razionale-analitico e della trasmissione culturale. Il punto è difficile da districare: il colpo d'occhio sembra al tempo stesso qualcosa di più e qualcosa di meno di una conoscenza riflessiva-linguistica chiara e dispiegata. Sicuramente il testo non permette di pensarla come una conoscenza semplicemente intuitiva o prelinguistica, da attualizzare attraverso un successivo lavoro linguistico-riflessivo: la sua puntualità non significa confusione o indistinzione. Leopardi parla esplicitamente di una mente che, nel suo entusiasmo, «accumula in un momento tanti sillogismi, e così ben legati e ordinati, e così chiaramente concepiti» da spostare il momento della confusione proprio sul versante della rielaborazione fredda-razionale. È proprio in questo “dopo” che si apre il problema del rapporto tra lo slancio dell'immaginazione e il suo ricadere, eppure doversi radicare e fruttificare, nell'ordinarietà della mente e del suo secolo. Inizia così un rapporto non garantito da alcuna teleologia storica, un dialogo sconnesso con la «placida» ragione, aperto all'incomprensione dei contemporanei come dello stes-

<sup>39</sup> Cfr. S. Gensini, *Materia mente e linguaggio*, cit., pp. 198-200.

so filosofo-poeta («e forse esso stesso dopo quel punto, non crede più alle verità che allora avea concepite e trovate»<sup>40</sup>). Concordemente con l'impianto del sistema leopardiano, questo entrare nella storia del colpo d'occhio si declina secondo le istituzioni, gli abiti sociali e le lingue correnti. Gli antichi, nonostante la forza delle loro immaginazioni, non giunsero a sviluppare una filosofia scientifica e cumulativa, come quella moderna appare a Leopardi, proprio in quanto:

i progressi de' grandi individui non giovavano gli uni agli altri, perché mancanti di una disposizione generale e comune nel mondo, che li rendesse intelligibili gli uni agli altri, mancanti anche di una lingua atta a stabilire, dar corpo, determinare e render a tutti egualmente chiaro quello che ciascun individuo scopriva<sup>41</sup>.

Al contrario, nel mondo moderno, le scoperte individuali sembrano poter convergere in virtù di un «linguaggio filosofico comune» (la nomenclatura terminologica), «del commercio de' pensieri, e della società pensante» che permettono di «applicare» e «coltivare» le verità scoperte. Nonostante la sua natura già linguistica, il «colpo d'occhio», per quanto inizialmente poderoso possa essere, ha comunque bisogno di solidificarsi in una terminologia condivisa e di diffondersi attraverso una prassi comunicativa-scientifica stabile. Soltanto attraverso queste ulteriori e difficili traduzioni potrà integrarsi nel «processo gradato» e collettivo della fredda ragione, diventando, si

<sup>40</sup> *Zib.* 1976.

<sup>41</sup> *Zib.* 1977.

potrebbe forse dire, riconosciuto e trasmissibile “senso comune”. Il rischio altrimenti è quello dei «grandi antichi», che pur scoprendo individualmente le stesse verità, non sono in grado di accorgersene e di convenirvi: «non s'accorgevano di dir le stesse cose, né il pubblico se n'avvedeva, perché non le dicevano allo stesso modo»<sup>42</sup>. Leopardi dunque riconosce al mondo moderno, alle sue tendenze linguistiche omologanti ed ai rapporti sociali che esse rafforzano, *anche* la possibilità di svolgere un ruolo positivo di sostegno e collaborazione con la stessa immaginazione<sup>43</sup>.

#### *4. Immaginazione e filosofia nel 1823: organicismo e materialismo*

Nel gruppo di passi di fine agosto-inizio settembre torna il problema del disfare e ricomporre il sistema della natura e, con esso, la necessità del rapporto con l'immaginazione e la struttura poetica dell'«università delle cose». Si assiste ad una conferma<sup>44</sup> della tensione immaginazione-ragione già articolata nei passi del '21, ribadita fino ad arrivare all'espressione ossimorica «quasi entusiasmo della ragione»<sup>45</sup> nella nota dell'8 settembre. Si possono tuttavia notare nei passi

<sup>42</sup> *Zib.* 1978.

<sup>43</sup> Questa conclusione si connette con quanto notato da Gensini circa la diagnosi leopardiana dei fattori che hanno reso vincente la cultura francese nella modernità. Cfr. S. Gensini, *Note sulla nozione di “moderno” in Leopardi*, cit., pp. 26-27.

<sup>44</sup> Luporini parla di «struttura o costruito del pensiero di Leopardi che rimarrà oramai stabile» (C. Luporini, *Poesia e filosofia*, cit., p. 199).

<sup>45</sup> *Zib.* 3383.

del '23 degli sviluppi significativi rispetto a quanto già analizzato.

Nella nota del 22 agosto<sup>46</sup>, lo scopo della filosofia viene ora identificato con il ritrovamento dell'«intenzione della natura» («cagion finale») nella disposizione dei rapporti fra le sue parti e dunque delle parti con il tutto. Coerentemente con questa impostazione teleologica, la metafora meccanica esposta nel '21 cambia in senso organicistico: il «poetico della natura» non costituisce più una parte dei componenti della «macchina» naturale, ma al contrario, sembra costituirne l'anima – Leopardi parla di «spirito della natura» – aristotelicamente intesa come il principio vivificatore che ne indica le funzioni e la destinazione finale. La filosofia puramente razionale non commette dunque un errore semplicemente “quantitativo”, dimenticando un insieme delle parti che compongono la natura, ma è colei che fruga nel corpo morto della natura, precludendosi “qualitativamente” ogni possibilità di inferire correttamente gli scopi e le funzioni derivanti della disposizione dei suoi organi. Al contrario, è soltanto l'immaginazione a poter mostrare la vita della natura: questa è «disposta e destinatamente ordinata a produrre un effetto poetico generale» e dato che «nulla di poetico si scorge nelle sue parti», spetta all'immaginazione ed alla sensibilità far «abbracciare, comprendere il *tutto* della natura». Questa totalità qui però non può più riferirsi alla sola dialettica partitutto, ma è da intendersi nel senso, già accennato nei paragrafi precedenti, del «filo», della «chiave», del principio rispetto al quale le parti sono conformate nelle loro connessioni reciproche («il perché ella abbia

<sup>46</sup> Zib. 3238-3245.

così disposto e così formato le sue parti»). Anche in questo passo l'interpretazione letterale sembrerebbe portare all'ammissione di una connessione metafisica privilegiata tra la struttura ontologica della natura e l'immaginazione, come facoltà che, al contrario della ragione, ad essa successiva e subordinata, pone l'uomo nella natura e la natura nell'uomo. Tuttavia, stando all'interpretazione di Ferrucci, proprio in questo passo Leopardi giunge ad individuare con maggiore esplicitzza un «principio comune alle due fonti concorrenti di conoscenza, l'intellettuale e il sentimentale, [...] nell'idea di una totalità organica come fondamento finalistico della necessaria concatenazione sistematica delle esperienze conoscitive particolari, altrimenti scollegate e incoerenti»<sup>47</sup>. Si tratterebbe dell'individuazione di quel piano «trascendentale» per cui non può darsi nessun tipo di conoscenza senza la presupposizione di un principio di finalità-organizzazione che governi il rapporto tra la mente e la natura: proprio «questo bisogno, questa ibridazione di soggettività ed oggettività, sentimento e teoresi» manifesta «l'imprescindibile istanza costruttiva che è all'origine della lunga nota leopardiana»<sup>48</sup>.

Coerentemente a questa lettura, nei passi del 23 e del 26 agosto 1823 si assiste ad una normalizzazione del colpo d'occhio – in quanto specifica condizione psicologica – ed una sua progressiva integrazione all'interno del fisiologico funzionamento della mente umana. Se nel '21 il convergere di filosofia e poesia, immaginazione e ragione, era vincolato ad una stra-

<sup>47</sup> C. Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, cit., p. 46.

<sup>48</sup> *Ibidem*.



ordinarietà vicina all'impossibile («[di poeta-filosofo] appena ne sorge uno ogni dieci secoli, seppur uno n'è mai sorto»<sup>49</sup>), ne vengono ora indicati degli esempi concreti: per gli antichi Leopardi sceglie Platone, per i moderni «Cartesio, Pascal, quasi pazzo per la forza della fantasia sulla fine della sua vita; Rousseau, Mad. di Staël»<sup>50</sup>. Nella nota successiva egli inoltre scrive:

Il poeta lirico nell'ispirazione, il filosofo nella sublimità della speculazione, l'uomo d'immaginativa e di sentimento nel tempo del suo entusiasmo, l'uomo qualunque nel punto di una forte passione, nell'entusiasmo del pianto; ardisco anche soggiungere, mezzanamente riscaldato dal vino, vede e guarda le cose come da un luogo alto e superiore a quello in che la mente degli uomini suole ordinariamente consistere<sup>51</sup>.

L'atto psicologico precedentemente legato alla straordinarietà del poeta-filosofo viene ora riconosciuto come operazione generale della mente, che l'uomo di genio condivide con «l'uomo qualunque». Si tratta sempre di un momento «straordinario», ma comune, la cui portata specifica è relativa «all'ordinario» dell'animo di chi lo prova e i cui effetti successivi dipendono dalla capacità di ricordare ed «esprimere i propri concetti», secondo l'accidentato percorso già esposto in precedenza.

Un altro aspetto significativo che emerge da questo passo è l'espressione «mezzanamente riscaldato dal

<sup>49</sup> *Zib.* 1838.

<sup>50</sup> *Zib.* 3245.

<sup>51</sup> *Zib.* 3279.

vino», per cui il colpo d'occhio sembra essere causabile in maniera diretta anche da fattori interamente materiali. Oltre ad usare parole come «entusiasmo», «passione», «calore», «vigore» per indicare tanto l'inatingibilità metodica del colpo d'occhio, quanto la sua connessione con lo stato corporeo di chi lo esperisce, già in altri due passi del '21 Leopardi l'aveva descritto come una condizione «quasi di ubriachezza». Nel passo del '23 però il riferimento al vino sembra assumere un valore tecnico («ardisco anche soggiungere...»), precludendo ad una spiegazione materialistica di questo peculiare fenomeno psicologico. Non a caso la nota del 14 novembre, l'ultima indicata dall'*Indice*, è proprio dedicata a questo tema:

Ma quello accrescimento di facoltà prodotto dal vino, ec. è indipendente per se stesso dall'assuefazione. E gli uomini più stupidi di natura, d'abito ec. divengono talora in quel punto spiritosi, ingegnossissimi ec. Questo si applichi alle mie osservazioni dimostranti che il talento e le facoltà dell'animo ec. essendo in gran parte cosa fisica, e influita dalle cose fisiche ec. la diversità de' talenti in gran parte è innata, e sussiste anche indipendentemente dalla diversità delle assuefazioni, esercizi, circostanze, coltura ec.<sup>52</sup>.

In questa nota è in gioco un elemento della teoria materialistica della cognizione umana che Leopardi esplicherà nell'ultima fase dello *Zibaldone*<sup>53</sup>, per cui

<sup>52</sup> *Zib.* 3882.

<sup>53</sup> Cfr. S. Gensini, *Materia, mente e linguaggio*, cit., p. 178, in cui l'autore da una parte indica la rilevanza dei passi qui presi

«noi veggiamo che le modificazioni del pensiero dipendono totalmente dalle sensazioni, dallo stato del nostro fisico; che l'animo nostro corrisponde in tutto alle varietà ed alle variazioni del nostro corpo»<sup>54</sup>. Il colpo d'occhio può essere dunque attribuito anche agli uomini più «stupidi» in virtù della natura in gran parte «fisica e influita dalle cose fisiche» delle facoltà dell'animo.

Questo argomento si inserisce in un contesto di più ampio respiro teorico in cui Leopardi cerca di definire i limiti della teoria dell'assuefazione. Il passo citato rimanda infatti ad una nota del 19 agosto in cui si afferma come, nonostante la teoria dell'assuefazione indichi in abitudini ed accidenti le ragioni della grande diversità di sviluppo dei talenti umani, esistano anche delle «piccole differenze» nelle «naturali disposizioni» degli individui. Queste sono dovute a «cagioni fisiche» innate, durature o transitorie, che possono «tramutare» l'animo «d'ora in ora, di giorno in giorno, di stagione in stagione». Il vino è proprio una delle cause materiali transitorie – Leopardi cita anche il tabacco, la luminosità dell'ambiente, il tempo atmosferico, suoni, odori – che possono influire direttamente sull'«ingegno» sortendo una vasta gamma di effetti in quanto «accidenti fisici diversi dalle assuefazioni [...] e indipendenti dalle circostanze morali»<sup>55</sup>.

Inoltre, in una nota del 9 settembre, che pure si riferisce a queste pagine, la questione è ulteriormente approfondita. L'insieme di cause già elencate influisce

in esame e dall'altra li connette al processo di maturazione del materialismo leopardiano.

<sup>54</sup> *Zib.* 4288.

<sup>55</sup> *Zib.* 3206.

«sull'immaginazione massimamente in modo al tutto fisico, cioè senz'alcun rapporto [...] alle idee» che, in quanto oggetti percepiti, suscitano nella coscienza dell'individuo. Ma, si chiede nuovamente Leopardi, se l'immaginazione, che pure è una facoltà «tutta appartenente a ciò che nell'uomo si considera come spirito», è «visibilmente sottoposta a mille cause totalmente fisiche [...] perché non l'ingegno?»<sup>56</sup>. La risposta affermativa, che conferma quanto già detto il 19 agosto, è affidata ad una nota di venti giorni dopo, per cui le cause materiali possono avere disparati effetti, giovando «sì all'immaginazione, sì all'intelletto, alla mobilità del pensiero e della mente»<sup>57</sup>.

Si tratta dell'ultimo punto di un filone argomentativo complesso, nel quale immaginazione e ragione, partendo da un rapporto di esclusione reciproca, si sono scoperte necessariamente alleate e convergenti in una stessa, “fisiologica”, operazione dell'animo, essenziale per ogni forma di conoscenza umana.

<sup>56</sup> *Zib.* 3388.

<sup>57</sup> *Zib.* 3553.



SOGLIE  
SUL SENSO DELL'ANIMO

Massimiliano Biscuso

1. *Concedere valore alla vita*

Il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* riassume l'ampia riflessione condotta negli anni immediatamente precedenti la sua stesura, tra la primavera e l'inizio dell'estate 1824<sup>1</sup>, sugli effetti della civilizzazione e della razionalizzazione moderna, declinandola nello specifico della situazione italiana, letta a contrasto con quella dei principali paesi europei, la Francia, l'Inghilterra e la Germania sopra tutti. Guardando lo stato presente dei popoli, dichiara Leopardi, siamo dinanzi alla «quasi universale estinzione o indebolimento delle credenze su cui si possono fondare i principi morali, e di tutte quelle opinioni fuor delle quali è impossibile che il giusto e l'onesto paia ragionevole, e l'esercizio della virtù degno d'un savio». Il venir

<sup>1</sup> Sulla datazione del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, cfr. M. Dondero, *Leopardi e gli Italiani*, Liguori, Napoli 2000, pp. 13-36.

meno nella modernità delle credenze e delle opinioni su cui si fondano i principi morali e i costumi, che sono la incarnazione vivente di tali principi, avrebbe dovuto comportare la dissoluzione del legame sociale, non essendo sufficiente a questo la vigenza delle leggi, perché «le leggi senza i costumi non bastano»<sup>2</sup>. Infatti, la legge può soltanto imporre un comportamento e sanzionare la sua violazione, ma non può indurre ad acconsentire ai principi che sono alla base di quella, né creare un *ethos* condiviso. Eppure tale dissoluzione non avviene, almeno nelle nazioni più civili: «Principalmente la Francia, l'Inghilterra e la Germania, hanno un principio conservatore della morale e quindi della società, che benché paia minimo, e quasi vile rispetto ai grandi principii morali e d'illusione che si sono perduti, pure è d'un grandissimo effetto. Questo principio è la società stessa»<sup>3</sup>.

Ho già ricostruito altrove i motivi secondo i quali ciò avviene<sup>4</sup>: in Francia, Inghilterra e Germania esiste una classe sociale, che Leopardi denomina «società stretta»,

<sup>2</sup> *TPP*, p. 1013. Del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* ho tenuto presente anche l'edizione diretta e introdotta da M.A. Rigoni, testo critico di M. Dondero, commentario di R. Melchiori, Rizzoli, Milano 1998. L'accentazione degli scritti leopardiani non è normalizzata, quindi si troverà “perchè” in luogo di “perché” ecc.

<sup>3</sup> *Ibidem*. Si noti come nel *Discorso* il concetto di «società stretta» assuma un significato notevolmente differente da quello che ricorre in molte note dello *Zibaldone di pensieri*, come ad es. nel micro-trattato del 25-30 ottobre 1823 alle pp. 3773-3810 (*Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991; d'ora in poi *Zib*. La paginazione è, come d'uso, quella dell'autografo).

<sup>4</sup> M. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima. Il Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani e la*

i cui componenti, non avendo bisogno di lavorare per soddisfare i bisogni primari, sono usi a frequentarsi e a occupare il tempo con attività che consentono loro di dilettersi e riempire il vuoto della vita causato dalla mancanza di attività più necessarie. In questo modo gli uomini prendono stima gli uni degli altri e quindi giudicano la stima altrui indispensabile alla propria felicità. Tale stima è la versione moderna dell'ambizione, cioè dell'amor proprio – vero nucleo genetico dell'antropologia leopardiana –, che nella vita sociale si traduce in desiderio di essere riconosciuti dagli altri consociati ed è perciò «vincolo e sostegno potentissimo alla società». Se nell'antichità l'ambizione assumeva la forma del «desiderio di gloria», nella modernità, «dopo la strage delle illusioni, e la conoscenza della verità e realtà delle cose, e del loro peso e valore», essa non può sopravvivere, perché la gloria è una illusione «troppo grande, troppo nobile, troppo forte e viva» per la «ragione geometrica» e per «lo stato politico delle società» attuali. Alla gloria si è sostituito nelle nazioni civili «un altro sentimento tutto moderno», l'onore<sup>5</sup>, che è «sufficiente a servir alla società di legame». L'Italia, invece, mancando ancora di una società stretta analoga a quella dei paesi civili, non solo è priva come questi dei vincoli sociali forti che le illusioni antiche creavano, ma anche dell'«idea dell'onore», la quale da noi «è vaga e niente stringente», con la conseguenza di un municipalismo e individualismo esasperati («Ciascuna città italiana non solo, ma ciascun italiano fa tuono e maniera da se»<sup>6</sup>).

*“filosofia sociale” di Giacomo Leopardi*, «La Rassegna della letteratura italiana», serie 9 (2008), 2, pp. 477-490.

<sup>5</sup> TPP, p. 1013.

<sup>6</sup> TPP, p. 1015.



Le conseguenze sono assai rilevanti: «la vita non ha in Italia», come d'altronde altrove, «non solo sostanza e verità alcuna, [...] ma né anche apparenza, per cui ella possa essere considerata come importante», mancando una società stretta e con essa il vincolo dell'onore e la ricerca della stima dell'opinione pubblica. Infatti, la vita sociale con i suoi obblighi e le sue relazioni, produce una «perpetua e piena dissimulazione della vanità delle cose», tale da ingannare il pensiero e mantenere «come che sia e per quanto è possibile, l'illusione dell'esistenza».

In una società stretta anche l'uomo più intimamente persuaso per *raziocinio*, ed anche per *sentimento*, della vanità di se stesso, della frivolezza altrui, della inutilità della vita e delle fatiche, della niuna importanza d'essa società, anche il più perfetto filosofo in ispeculazione, non può mai fare, non solo di non contenersi in atto [di non comportarsi] *come se il mondo valesse pur qualcosa*, ma nemmeno che una parte del suo *intelletto* non combatta coll'altra, affermando che *le cose umane meritano una qualche cura*, e combattendo non vinca il più del tempo, e non persuada *confusamente* alla persona la detta cosa in dispetto, per così dir, della sua stessa persuasione. Se non altro *l'immaginativa* che *per natura* ci porta a *conceder qualche valore alla vita*, ha pure un pascolo nella società stretta, e facoltà di conservare qualche parte della sua azione ed influenza sull'uomo<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> *TPP*, p. 1016; corsivo M.B. Si legga l'antecedente di questo passo in *Zib.* 1651-1652, in cui anche l'«uomo [...] profondamente persuaso della nullità delle cose» e il «più profondo e sperimentato

È difficile sopravvalutare l'importanza di questo passo. Vi si trova, condensato in poche righe, un principio fondamentale del pensiero leopardiano: quello della impossibilità della distruzione totale e definitiva delle illusioni (e quindi delle credenze, opinioni e sentimenti, termini qui sostanzialmente sinonimi), già chiaramente enunciato nella lettera a Pietro Giordani del 30 giugno 1820: «Io credo che nessun uomo al mondo in nessuna congiuntura debba mai disperare il ritorno delle illusioni, perché queste non sono opera dell'arte o della ragione, ma della natura»<sup>8</sup>; principio ribadito fino negli ultimi anni: si pensi, ad es., al *Pensiero XIII*, in cui Leopardi ricorda la «Bella e amabile illusione» di celebrare gli anniversari di un avvenimento, in modo da medicare «il tristo pensiero dell'annullamento di ciò che fu». La celebrazione annuale delle «ricordanze importanti, sì religiose come civili, sì pubbliche come private, i di natalizi e quelli delle morti delle persone care» si basa su una «immaginazione sì radicata nell'uomo» da farci credere «più presente, o meno passata che negli altri giorni»<sup>9</sup>

filosofo» non possono fare a meno di credere che «il mondo sia qualche cosa».

<sup>8</sup> In *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Bollati Boringhieri, Torino 1998 (d'ora in poi *Epist.*), n. 310, p. 414. Poche settimane dopo Leopardi scrive: «Le illusioni per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo, e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorché sapute vane. E perdute una volta, né si perdono in modo che non ne resti | una radice vigorosissima, e continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, e certezza acquistata» (*Zib.* 213-214).

<sup>9</sup> *TPP*, p. 630. Il pensiero riprende un passo molto precoce dello *Zibaldone*: 59-60, a testimonianza del fatto che alcune convinzioni giovanili non sono state mai più dismesse. Il tema meriterebbe

la cosa accaduta che si rievoca, quasi da annullare il tempo lineare, dissipativo, per piegarlo in un tempo ricorsivo, conservativo.

Un principio, tuttavia, che fa problema, come nel passo del *Discorso* che ci accingiamo a esaminare. La questione nasce dall'esperienza, per certi versi sorprendente, di essere razionalmente convinti della insignificanza della vita e della vanità di ogni impegno e attività, sia privata sia sociale, ma al tempo stesso di non poter fare a meno di agire nel mondo concedendo valore alla vita. Si configurano perciò due tipi di persuasione<sup>10</sup>: una razionale, «certa e sperimentale»<sup>11</sup> della vanità di se stessi e delle cose; e un'altra, per cui il mondo vale pur qualcosa e merita una qualche cura. La seconda persuasione è più forte e durevole della prima, benché immotivata.

La situazione è dunque paradossale: l'uomo che si persuade della vanità di se stesso e delle cose per mezzo del raziocinio e del sentimento<sup>12</sup>, o di una vigorosa

di essere ampiamente sviluppato e in molte direzioni. Mi limito soltanto a osservare che la motivazione psicologica dell'uso leopardiano di datare le proprie riflessioni nello *Zibaldone*, spesso accompagnandole dall'indicazione del santo del giorno o della festività religiosa, sta forse qui: la ricorsività della scrittura si radica nella ricorsività temporale del calendario religioso, alla quale abbiamo bisogno di credere.

<sup>10</sup> Sul lemma "persuasione", e in particolare sul rapporto tra persuasione e illusione, cfr. A. Malagamba, *Persuasione*, in N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini (a cura di), *Lessico Leopardiano 2014*, Sapienza Università Editrice, Roma 2014, pp. 125-131.

<sup>11</sup> Così in *Zib.* 214.

<sup>12</sup> Non si tratta, in questo caso, di termini tecnici, quasi che raziocinio e sentimento compongano il complesso delle facoltà cognitive e affettive dell'uomo; piuttosto bisogna riferire tali termini all'endiadi «io conosco e sento» che ricorre spesso nei testi

e stringente speculazione, non può tuttavia mantenere a lungo tale persuasione, perché s'impongono in lui altre forze, che lo inducono a credere il contrario. Tuttavia, oltre che paradossale, la situazione appare anche problematica, perché le forze che producono la seconda persuasione sono ricondotte all'immaginativa oppure a una parte dell'intelletto che lotta contro l'altra. Sembra che Leopardi stia qui procedendo a tentoni nell'individuare la radice della seconda persuasione: per questo parla prima di una parte dell'intelletto (non avrebbe potuto dire, però, semplicemente l'intelletto, in quanto esso porta piuttosto alla prima persuasione) e subito dopo dell'immaginativa.

Ora, una possibile chiave di accesso alla questione sta nell'avverbio «confusamente»; esso non assume di per sé un valore negativo, in quanto indica piuttosto il fatto che tale persuasione si produce grazie a uno sguardo d'insieme sulla vita e non a un giudizio analitico sulle distinte e frustranti esperienze che la compongono<sup>13</sup> – analogo allo sguardo «fuggitivo» e «rapido», che non «si ferma sulle parti» e non «esamina», che si deve dare alle odi di Anacreonte se si vuole gustarne la

leopardiani (ad es. già nella citata lettera a Giordani del 1820 o nel *Canto notturno*) per indicare una conoscenza che è passata per la prova dell'esperienza, una conoscenza profondamente fatta propria, diversa da quella puramente intellettualistica.

<sup>13</sup> Così, ad es. in *Zib.* 2936: le cose esistenti non sono atte alla felicità dell'uomo; ciò non significa che siano cose da nulla, ma che «non sono di quella sorta che l'uomo indeterminatamente vorrebbe, e che egli confusamente giudica prima di sperimentarle». Ovviamente non si tratta della medesima situazione, perché il passo del *Discorso* pone il problema del giudicare confusamente non prima ma dopo l'esperienza.

bellezza<sup>14</sup> –. Il significato delle occorrenze dei lemmi *confuso/a*, *confusamente*, *confondere* ecc. nelle riflessioni coeve o di poco precedenti al *Discorso* ci mostra appunto che ciò che è confuso si oppone in quanto ancora indistinto alle distinzioni, in quanto continuo al discreto, in quanto intero agli elementi individuati dall'analisi<sup>15</sup>. Ma, ancor più significativamente, è con-

<sup>14</sup> «La bellezza non istà che nel tutto, sì fattamente che ella non è nelle parti in modo alcuno. Il piacere non risulta che dall'insieme, dall'impressione improvvisa e indefinibile dell'intero» (*Zib.* 4177). Tra i tanti altri passi, cfr. almeno *Zib.* 3237-3245. Si è soffermato per primo sull'importanza del passo C. Colaiacomo, "Zibaldone di pensieri" di Giacomo Leopardi, in *Letteratura italiana*, dir. da A. Asor Rosa, *Le opere*, III, Einaudi, Torino 1995, pp. 250-252.

<sup>15</sup> Che il termine *confusamente* non abbia di per sé un valore negativo rispetto alla chiarezza e alla distinzione è testimoniato da diversi passi dello *Zibaldone*, per es. dall'ampia riflessione sull'invenzione dell'alfabeto (*Zib.* 2948-2960), opera dell'analisi: i suoni elementari appaiono chiari e distinti solo agli alfabetizzati, non agli illetterati, perché tali suoni «benchè cadano sotto i sensi, sono tuttavia così confusi, legati, stretti, incorporati gli uni cogli altri nella pronunzia della favella, così lontani dall'essere in modo alcuno *sensibilmente distinti*, e la loro diversità scambievole è così difficile a notare, ch'ella è quasi fuor del dominio de' sensi». Analogo valore non negativo hanno le occorrenze di *confusione*, *confusissimi* ecc. nel testo sull'amore dei giovani come sentimento oggi non più naturale ma acquisito in forza delle circostanze e degli accidenti (*Zib.* 3301-3312). Franco D'Intino ha valorizzato questo testo, per sottolineare come la poetica leopardiana sia una «poetica degli strati profondi dell'io», una poetica del vago, dell'indefinito, al cui cuore c'è «una sintesi degli opposti, [...] una *naturalzza dell'uomo caduto, immaginativo e sentimentale*» (*La caduta e il ritorno. Cinque movimenti dell'immaginario romantico leopardiano*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 177-181). Come vedremo, la naturalzza di ciò che è caduto o, nei termini della nostra indagine, di ciò che è acquisito configura la medesima situazione del senso dell'animo.

fusa la radice della seconda e più vigorosa persuasione, che Leopardi individua ora in una parte dell'intelletto che confuta<sup>16</sup> l'altra, ora nell'immaginativa.

Lungi dall'essere una banale difficoltà – è evidente come una parte dell'intelletto non cessi di essere intelletto, altrimenti non potrebbe neppure esserne parte, e se è intelletto non può essere avvicinato all'immaginativa ed essere radice della seconda persuasione, ma deve esserlo solo della prima –, l'oscillazione tra queste due soluzioni, “parte dell'intelletto” o “immaginativa”, risponde a una logica profonda del pensiero leopardiano, quella di negare la netta distinzione in molteplici elementi, parti e forze della «macchina umana», il cui sistema è fatto da «pochissime molle»: noi «dividiamo, e distinguiamo, e suddividiamo delle facoltà, dei principii, che sono realmente unici e indivisibili, benché producano e possano sempre produrre non solo nuovi, non solo diversi, ma dirittamente contrarii effetti». In questo passo dello *Zibaldone*, tale unico principio è denominato “immaginazione”: «L'immaginazione pertanto è la sorgente della ragione, come del sentimento,

<sup>16</sup> In un'illuminante indagine etimologica Leopardi mostra che *confuto* è il continuativo di *confundo*, da cui espressioni del tipo “confondere l'avversario” per “confutare l'avversario”: «Nóti si ancora che nell'improprio suo ma più comune significato, *confuto* è vero continuativo di *confundo*. Anche noi diciamo (e così i francesi ec.) *confondere uno colle ragioni, confondere le ragioni di uno, confondere l'avversario* ec. e ciò vale *confutare*, ma questo esprime azione e quello è quasi un atto, e quasi il termine e l'effetto del *confutare* ec. Le quali osservazioni confermano la derivazione di *confuto* da noi e dagli etimologi stabilita. Così mi par di spiegare la traslazione del suo significato da quel di *mescere insieme* a quel di *confutare*, e così mi par di doverlo intendere» (*Zib.* 3625).

delle passioni»; non solo: questa facoltà è «una stessa cosa» con cento altre che noi distinguiamo, per es. l'intelletto, ma «immaginazione e intelletto è tutt'uno. L'intelletto acquista ciò che si chiama immaginazione, mediante gli abiti e le circostanze». La difficoltà consiste qui nel fatto che una volta l'immaginazione è l'unica sorgente indivisa delle distinte facoltà, che da quella derivano «secondo le circostanze, le assuefazioni e gli *accidenti*»; un'altra volta essa è una facoltà distinta dalle altre, altrimenti non si comprenderebbe come l'intelletto possa acquisire l'immaginazione «mediante gli abiti e le circostanze»<sup>17</sup>, se in quella ha la sua fonte e quindi è in sé sempre immaginazione.

Ma, al di là della difficoltà, appare chiaro che la radice unitaria – nello *Zibaldone* l'immaginazione, nel *Discorso* l'immaginativa o la parte dell'intelletto che svolge la funzione dell'immaginativa – delle distinte facoltà è capace di persuasione più forte e duratura perché è *naturale* («per natura»), mentre le diverse facoltà sono derivate da quella e quindi ontologicamente inferiori perché acquisite.

Dobbiamo dunque aspettarci che tale radice non venga mai meno, neppure nelle circostanze diverse dal-

<sup>17</sup> *Zib.* 2133-2134. Ha attirato l'attenzione sul passo Piero Bigongiari, ma senza rilevarne la difficoltà, anzi sostenendo una sua virtuosa circolarità (*Leopardi e il "senso dell'animo"*, in Id., *Leopardi*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 434). Rossend Arqués ha invece negato l'identità di immaginazione e intelletto affermata da Bigongiari, sostenendo piuttosto che «essi si formano allo stesso modo e nascono dalla stessa sorgente dell'animo»; ma quale sia tale sorgente Arqués non dice, e rimanda in nota alla nozione aristotelica di immaginazione (*"Senso dell'animo" e malinconia del genio*, in M.A. Rigoni [a cura di], *Leopardi e l'età romantica*, Marsilio, Venezia 1999, p. 67).

la società stretta, su cui si ragionava. E invece le cose non vanno così nel prosieguo del *Discorso*. Se nella società stretta l'immaginativa porta gli uomini a concedere valore alla vita, ciò non avviene nella «solitudine» (che è la condizione che Leopardi attribuisce a sé) o nella «dissipazione giornaliera e continua senza società» (condizione, quest'ultima, propria degli italiani). O meglio, avviene diversamente nel primo caso, ma non avviene nel secondo. Infatti, nella solitudine, anche l'uomo «il più sapiente, sperimentato e disingannato» non può fare a meno di fare spazio all'immaginazione e di risvegliare le illusioni, di modo che «l'animo dell'uomo torna a creare e formarsi il mondo a suo modo» e, a causa della mancanza di sensazioni, pone cura e dà peso anche a «menomissimi oggetti», trascurati dagli altri uomini. Invece nella «dissipazione continua e giornaliera senza società», in cui vivono «gl'italiani non bisognosi», la vita, priva com'è delle «risorse interne dell'immaginazione e dell'animo» (proprie del solitario) e dei «soccorsi esterni dell'immaginazione» (la stima reciproca che si riconoscono i membri della società stretta), non è capace di mantenere o rinnovare le illusioni<sup>18</sup>. «Per queste cagioni gl'italiani di mondo, privi come sono di società, sentono più o meno ciascuno, ma tutti generalmente parlando, più degli stranieri, la vanità reale delle cose umane e della vita, e ne sono più pienamente, più efficacemente e più praticamente persuasi, benché per ragione la conoscano, in generale, molto meno»<sup>19</sup>. Di qui la denuncia del carattere degli italiani, della loro indifferenza profonda, del loro cinismo d'animo, della disistima e del disprezzo costante

<sup>18</sup> *TPP*, p. 1017.

<sup>19</sup> *TPP*, pp. 1017-1018.



verso sé e verso gli altri, dell'egoismo e dell'ostilità verso i prossimi. Una denuncia che, se è comprensibile per le ragioni polemiche che hanno mosso Leopardi a scrivere il *Discorso*, mal si concilia con la rigorosità del pensiero, che imporrebbe l'impossibilità che la radice della cura verso sé e verso gli altri e le cose possa mai e stabilmente venir meno – una difficoltà che forse è uno dei motivi che hanno indotto Leopardi a non pubblicare lo scritto –.

## 2. *Il senso dell'animo nel Dialogo di Plotino e di Porfirio*

Il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, mettendo in scena le ragioni contrapposte di un intelletto sganciato dalla sua radice vitale e del «senso dell'animo»<sup>20</sup> che riconosce valore alla vita, riprende la questione, ma da un punto di vista universale e non storicamente determinato – si potrebbe dire da «metafisico» e non da «filosofo di società»<sup>21</sup> –, secondo dunque la prospettiva propria delle *Operette morali* e non più secondo quella del *Discorso*.

<sup>20</sup> Gli studi dedicati espressamente al «senso dell'animo», a quanto mi risulta, sono soltanto i due già citati in nota 17. Non tratta del senso dell'animo, nonostante il titolo, G. Lo Conti, *Leopardi e il senso dell'animo*, Palombi, Roma 2012. Altre interpretazioni contenute in studi non specificamente dedicati al senso dell'animo saranno citate nelle note successive.

<sup>21</sup> Sulla differenza tra il punto di vista del metafisico e del filosofo di società, cfr. *Zib.* 4138-4139, i cui termini sono ripresi nella lettera a Gian Pietro Vieusseux del 4 marzo 1826 (*Epist.*, n. 855, pp. 1095-1097). Su ciò rimando al mio *La civiltà come rimedio di se medesima*, cit., pp. 479-482.

A Porfirio, il quale sostiene che la «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», per cui se «non era naturale all'uomo da principio il procacciarsi la morte volontariamente», oggi il suicidio è conforme «alla nostra natura nuova», secondo la quale è ragionevole togliersi la vita, in quanto i mali sono molto maggiori dei beni, Plotino ribatte:

Così è veramente, Porfirio mio. Ma con tutto questo, lascia ch'io ti consigli, ed anche sopporta che ti preghi, di porgere orecchie, intorno a questo tuo disegno, piuttosto alla natura che alla ragione. E dico a quella natura primitiva, a quella madre nostra e dell'universo; la quale se bene non ha mostrato di amarci, e se bene ci ha fatti infelici, tuttavia ci è stata assai meno inimica e malefica, che non siamo stati noi coll'ingegno proprio, colla curiosità insensabile e smisurata, colle speculazioni, coi discorsi, coi sogni, colle opinioni e dottrine misere: e particolarmente, si è sforzata ella di medicare la nostra infelicità con occultarcene, o con trasfigurarcene, la maggior parte. E quantunque sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla, nè siamo noi mutati e innovati tanto, che non resti in ciascuno gran parte dell'uomo antico. Il che, mal grado che n'abbia la stoltezza nostra, mai non potrà essere altrimenti. Ecco, questo che tu nomini error di computo; veramente errore, e non meno grande che palpabile; pur si commette di continuo; e non dagli stupidi solamente e dagli idioti, ma dagli ingegnosi, dai dotti, dai saggi; e si commetterà in eterno, se la natura, che

ha prodotto questo nostro genere, essa medesima, e non già il raziocinio e la propria mano degli uomini, non lo spegne. E credi a me, che non è fastidio della vita, non disperazione, non senso della nullità delle cose, della vanità delle cure, della solitudine dell'uomo; non odio del mondo e di se medesimo; che possa durare assai: benché queste disposizioni dell'animo sieno ragionevolissime, e le lor contrarie irragionevoli. Ma contuttociò, passato un poco di tempo; mutata leggermente la disposizione del corpo; a poco a poco; e spesse volte in un subito, per cagioni menomissime e appena possibili a notare; rifassi il gusto alla vita, nasce or questa or quella speranza nuova, e le cose umane ripigliano quella loro apparenza, e mostransi non indegne di qualche cura; non veramente all'intelletto; ma sì, per modo di dire, al senso dell'animo. E ciò basta all'effetto di fare che la persona, quantunque ben conoscente e persuasa della verità, nondimeno a mal grado della ragione, e perseveri nella vita, e proceda in essa come fanno gli altri: perché quel tal senso (si può dire), e non l'intelletto, è quello che ci governa<sup>22</sup>.

Per comprendere il significato esatto di “senso dell'animo” e quindi dell'intero passo<sup>23</sup>, possiamo

<sup>22</sup> *TPP*, p. 596. Delle *Operette morali* ho tenuti presenti anche le edizioni a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli (1977) 1990<sup>4</sup> (d'ora in poi *Operette CG*); e a cura di L. Melosi, RCS Libri, Milano (2008) 2010<sup>3</sup>, che presenta una breve rassegna dei principali studi precedenti (ivi, pp. 540-541).

<sup>23</sup> Una prima interpretazione del passo e dell'intera operetta fu da me tentata in *Plotino (e Porfirio)*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, manifestolibri, Roma 1999, pp. 202-207. Il presente contributo riprende e approfondisce quella lettura.

partire dalla constatazione che il lemma “senso dell’animo” è quasi un *hapax legomenon* nella produzione leopardiana; ricorre infatti solo in un’altra occasione, in una nota dello *Zibaldone* risalente a sei anni e mezzo prima. Liana Cellerino ha sostenuto che nel *Plotino* il «senso dell’animo rappresenta, di fronte al ventaglio di termini filosofici tecnici che offre il dibattito del tempo, una scelta lessicale negativa, un’opzione per l’ambiguità e la polisemia, contro l’univocità tecnica del linguaggio filosofico, quasi a voler dissimulare l’intervento filosofico. Non a caso la locuzione è ripescata nel serbatoio dell’idioletto filosofico privato»<sup>24</sup>, cioè nel passo dello *Zibaldone* in cui Leopardi contrappone la disperazione naturale, propria degli antichi, «feroce, frenetica, sanguinaria», che non cede alla necessità e alla fortuna, e porta l’«odio di se stesso, (perchè resta ancora all’uomo tanta forza di amor proprio, da potersi odiare) ma cura e stima delle cose»; alla disperazione dei moderni, «placida, tranquilla, rassegnata», che «si piega, e si adatta a vivere e a tollerare il tempo e gli anni; cedendo alla necessità riconosciuta», e porta

la noncuranza e il disprezzo e l’indifferenza verso le cose; verso se stesso un certo languido amore (perchè l’uomo non ha più tanto amor proprio da aver forza di odiarsi) che somiglia alla noncuranza, ma pure amore, tale però che non porta l’uomo ad angustiarsi, addolorarsi, sentir compassione delle proprie sventure, e molto meno a sforzarsi, ed in-

<sup>24</sup> L. Cellerino, *L’io del topo. Pensieri e letture dell’ultimo Leopardi*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997, p. 92 (ma cfr. l’intera analisi del *Plotino*, pp. 89-95, che pone la scelta di Leopardi all’interno dell’orizzonte sensistico e materialistico).

traprender nulla per se, considerando le cose come indifferenti, ed avendo quasi perduto *il tatto e il senso dell'animo*, e coperta di un callo tutta la facoltà sensitiva, desiderativa ec. insomma le passioni e gli affetti d'ogni sorta; e quasi perduta per lungo uso, e forte e lunga pressione, quasi tutta l'elasticità delle molle e forze dell'anima<sup>25</sup>.

Rosend Arqués, ricordando che «morale» è variante autografa di «dell'animo», ha sostenuto l'equivalenza tra tatto e facoltà sensitiva, da un lato, e senso dell'animo e facoltà desiderativa, dall'altro, attribuendo quindi il senso dell'animo «all'ambito della volontà»<sup>26</sup>. Mi sembra un'equazione sforzata (si noti l'«ec.», indicante altre facoltà che si potrebbero aggiungere), essendo chiaro il significato complessivo del passo, secondo il quale l'assuefazione alla disperazione porta il soggetto moderno a patire sempre meno, a perdere cioè sensibilità. Credo perciò che il senso dell'animo assuma qui innanzi tutto il significato di sensibilità generica; ma se «il tatto e il senso dell'animo» è un'endiadi, ciò potrebbe indicare anche la capacità dell'animo di avvertire le sollecitazioni più tenui e sottili, capacità che l'assuefazione ottunde. Il fatto, poi, che Leopardi abbia pensato in un primo momento al «senso morale», può significare che tale sensibilità non induce soltanto l'uomo a prendersi cura di sé, ma è anche empatica,

<sup>25</sup> *Zib.* 618-620, corsivo M.B.

<sup>26</sup> R. Arqués, “*Senso dell'animo*” e *malinconia del genio*, cit., p. 58. Troppo generico mi sembra il riferimento al *Trattato delle sensazioni* di Condillac come possibile fonte (*ibidem*). Un'analoga iscrizione del senso dell'animo all'ambito della «ragion pratica» aveva proposto G. Negri, *Divagazioni leopardiane*, V, Pavia 1899, p. 178.

capace di immaginarsi il sentire altrui, base di ogni agire morale<sup>27</sup>. Senza trascurare, inoltre, una comprensione non metaforica del tatto, senso per eccellenza del percepire solo a diretto contatto con la materialità e la corporeità altrui, al contrario della vista e dell'udito.

Se la mia ipotesi di lettura è valida, allora in questo passo il senso dell'animo non appartiene all'ambito della volontà più che a quella della cognizione<sup>28</sup>; l'espressione indica piuttosto il sentire originario del proprio corpo e della sua vitalità, la disposizione pre-teoretica e pre-pratica a sentire la vita propria e altrui

<sup>27</sup> Si noti, per una conferma di questa tesi, l'uso del termine *sensibilité* nella importante lettera ad André Jacoppesen del 23 giugno 1823: la sensibilità, da un lato, è sinonimo di virtù, perché essere «compatissans, bienfaisans, généreux, magnanimes, pleins d'enthousiasme» significa essere «sensible[s]» e quindi «verteuex» – infatti «je ne fais aucune différence de la sensibilité à ce que qu'on appelle vertu» –; dall'altro, gli «esprits sensibles» hanno «l'habitude de réfléchir», attività eminentemente teoretica (*Epist.*, n. 568, p. 723).

<sup>28</sup> Non è possibile dunque accogliere l'ipotesi di Cesare Galimberti, secondo il quale il senso dell'animo è «una facoltà conoscitiva diversa dalla ragione, superiore ad essa e tuttavia non coincidente con le illusioni o gli inganni» (*Operette CG*, nota 79, pp. 486-487), come se si trattasse di una sorta di leopardiano *esprit de finesse*, perché non si tratta né di una facoltà né di una forma cognitiva, ma piuttosto di una predisposizione radicata nell'uomo e produttiva di illusioni, che lo induce ad attribuire significato alla vita. Concorda con la lettura di Galimberti Roberto Garaventa, il quale definisce il senso dell'animo «una facoltà conoscitiva più autentica e profonda della stessa ragione», perché è la «portavoce» della «possibilità indefinita, ma inestinguibile di senso», depositaria della «verità ultima, controfattuale» (*Il suicidio in Leopardi*, in Id., *Il suicidio nell'età del nichilismo. Goethe, Leopardi, Dostoevskij*, FrancoAngeli, Milano 1994, pp. 155-158).

e a con-sentire alla vita, e quindi ad appassionarsi, angustiarsi, addolorarsi.

Quali termini filosofici offriva il dibattito del tempo per designare ciò a cui il senso dell'animo si riferisce? Per rispondere alla domanda è necessario andare oltre le indicazioni di Cellerino, che pensa al *sensu interno* passato attraverso la lezione del sensismo o alla *coscienza empirica* di Galluppi<sup>29</sup>, e riferirsi piuttosto al *sensus animi* della filosofia antica. Non è un caso, io credo, che la locuzione «senso dell'animo» ricorra in stretta congiunzione con quanto dell'«uomo antico» ancora resta in noi; essa è perciò chiamata a esprimere un atteggiamento duraturo della specie umana, sia antica sia moderna, che i filosofi antichi avevano già colto.

Lucrezio, che Leopardi certamente aveva letto<sup>30</sup>, ricorre alla locuzione *sensus animi* per indicare la sensibilità propria dell'*animus* il quale, diversamente dall'*anima*, diffusa in tutto il corpo, ha una sede specifica (il centro del petto) e può perciò provare piacere mentre il corpo sta male o essere infelice mentre il corpo prova piacere o provare gioie e ambascie mentre il corpo giace insensibile nel sonno (*de rerum natura* III, 94-116)<sup>31</sup>. Il fatto che *animus* e *anima* costituiscano una sola natura e insieme siano distinti, come lo sono la

<sup>29</sup> L. Cellerino, *L'io del topo*, cit., p. 93.

<sup>30</sup> Sulla conoscenza leopardiana di Lucrezio, mi sembrano ancora insuperate le considerazioni di Sebastiano Timpanaro, il quale sostiene l'ipotesi di «una lettura totale giovanilissima» e «successive letture parziali, anche tarde» (*Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in Id., *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Listri-Nischi, Pisa, 1995, pp. 143-197).

<sup>31</sup> Rossend Arqués ha sottolineato le ascendenze lucreziane del *sensus animi*, ma sostenendo un'impossibile sinonimia con il concetto di *anima*. Di qui la tesi per cui in Lucrezio non può

testa e il resto del corpo (137-138), è la condizione per cui anche l'*animus* possa avere una sua propria sensibilità, che cessa con la morte (578). Il che, tuttavia, non impedisce affatto all'*animus* o *mens* (94) di svolgere la funzione che gli è specifica, quella di consigliare e governare la vita (*consilium vitae regimenque*, 95). Il *sensus animi* ci permette di vivere sentendo la vita (*vivere cum sensu*, 101): esso indica quindi una *mens* radicata nell'*anima*, profondamente incorporata e quindi capace di sensibilità, capace cioè di provare piacere e dolore, che sono per l'epicureismo i primi criteri di giudizio pratico. Proprio per questo motivo essa può essere *consilium* e *regimen* della vita – «governa la vita» scrive significativamente Leopardi<sup>32</sup> –.

Meno importante, ma comunque degna di segnalazione, mi sembra invece la nozione di *sensus animi* che si ritrova in Seneca. Nell'epistola 121 il filosofo latino contrappone l'*animi nostri sensus* degli uomini al *constitutionis suae sensus* degli animali. Con *sensus animi* Seneca designa la percezione che gli uomini provano dell'*impetus* o *conatus*, cioè della spinta e dell'impulso ad adattarsi alla loro natura specifica e a prendersi cura di sé stessi.

Ora, sono già sufficienti questi due esempi tratti dal pensiero antico per comprendere che il senso dell'animo ha un'estensione ben più ampia del senso interno della tradizione lockeana e kantiana, nella quale esso non è altro che la consapevolezza di provare sensazioni. Se si vuole trovare l'eredità della tradizione antica nel pensie-

trovarsi l'opposizione leopardiana tra senso dell'animo e intelletto ("*Senso dell'animo*" e *malinconia del genio*, cit., pp. 59-63).

<sup>32</sup> Su *regere* (governare), corradicale di *regimen*, derivante per Leopardi da *rex*, cfr. *Zib.* 1129, 1205 e 3081.



ro moderno bisogna guardare piuttosto a Giambattista Vico. Nel secondo paragrafo del settimo capitolo del *De antiquissima italorum sapientia* Vico sintetizza i diversi significati che l'espressione *animi sensus* ha presso gli *antiqui Italiae philosophi*: al di là delle differenze dottrinali, tutti costoro convengono che la *mens* umana abbia una qualche corporeità (*corpulentia*), differentemente dai seguaci della *nostra religio*. *Animi sensus* (al plurale) sono allora i sensi interni o sentimenti, quali il dolore, il piacere, la noia (*molestiam*) – una topografia dei sentimenti fondamentali pienamente leopardiana –, ma anche i giudizi, le deliberazioni, i desideri<sup>33</sup>. Da Vico, dunque, Leopardi avrebbe potuto apprendere un uso ampio di senso dell'animo, capace di assumere una pluralità di significati, rispondente bene alla possibilità che una sensibilità generica si specifichi in una molteplicità di funzioni: affetti, giudizi, desideri. È un'ipotesi suggestiva, difficile tuttavia da dimostrare: sebbene la circolazione delle idee vichiane negli ambienti intellettuali frequentati da Leopardi fosse senz'altro significativa, tanto da rendere certa una qualche conoscenza dei temi principali della *Scienza nuova* prima della sua lettura diretta (o, almeno, della lettura di alcune sue parti, avvenuta nel 1828), non si hanno però documenti della lettura o almeno della consultazione del *De antiquissima* (né l'opera compare nel catalogo della biblioteca di Monaldo)<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, pp. 114-115. È lo stesso Cristofolini a tradurre *molestia* con noia.

<sup>34</sup> Sul rapporto Leopardi-Vico rimando al mio *Religioni, tecniche, società, linguaggio. Per un confronto tra Leopardi e Vico*, in Id., *Leopardi tra i filosofi. Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche, La*

Bisognerà dunque concludere che sia stata la lettura diretta di Lucrezio e di Seneca a suggerire l'uso del termine «senso dell'animo» nel *Plotino*? Non c'è alcuna evidenza di ciò. Propongo invece un'altra ipotesi. Il recupero del significato del *sensus animi* più che attraverso Vico – o più che attraverso direttamente Vico – potrebbe essere avvenuto tramite Francesco Maria Zanotti. In un passo *Dell'arte poetica*, che Leopardi ben conosceva avendola riletta poco prima di comporre il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* per antologizzarne quattro brani nella *Crestomazia della prosa*, Zanotti contrapponeva la conoscenza «per argomentazione», che deduce dai principi le conseguenze, «come sono le proposizioni de' matematici», e la conoscenza che avviene «per un certo interior senso dell'animo», il quale viene eccitato «senza che egli ne sappia il perché» (*Due modi di conoscere le cose*). Tuttavia, a dispetto del titolo, più che una forma vera e propria di conoscenza, questa seconda appartiene piuttosto al giudizio estetico, come il contesto rivela – Zanotti sta parlando dell'impossibilità di giustificare con argomentazioni la maggiore bellezza di una parola rispetto a un'altra – e

scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 51-85, e alla letteratura ivi citata. A tali studi bisogna aggiungere G. Polizzi, *La storia delle "nazioni" in Vico, Niehbur e Leopardi*, in M. Biscuso, S. Gensini (a cura di), *Leopardi e la filosofia italiana*, «il cannocchiale», 44 (2019), 1-2, pp. 67-92; e i diversi contributi contenuti in F. Cacciapuoti (a cura di), *Il corpo dell'idea. Immaginazione e linguaggio in Vico e Leopardi*, Donzelli, Roma 2019, tra cui va segnalato M. Rascaglia, *Leopardi lettore di Vico*, ivi, pp. 137-146. Arqués, che ha attirato l'attenzione sul testo del 1710, non si interroga se Leopardi abbia letto il passo del *De antiquissima*, ma si limita a sottolinearne l'importanza (*"Senso dell'animo" e malinconia del genio*, cit., pp. 63-65).

come gli esempi addotti mostrano (l'avvenenza e la grazia di una persona). In conseguenza di ciò, rispetto ai temi non conoscibili razionalmente, non si può chiedere ragione di ciò che si afferma ma, nel dubbio, «rimettersi al giudizio dei più»<sup>35</sup>. Notevole, inoltre, è il fatto che Zanotti sostenga, subito dopo il passo antologizzato da Leopardi, che il senso dell'animo è posseduto naturalmente da ognuno, ma non per questo non può «confermarsi, ed accrescersi, e farsi più pronto per l'osservazione e per l'uso»<sup>36</sup>; esattamente come il gusto estetico – si rammenti che grazie al senso dell'animo «rifassi il *gusto* alla vita», dichiara il Plotino leopardiano –. L'aver ritrovato in Zanotti l'espressione “senso dell'animo” può aver suscitato in Leopardi il ricordo del *sensus animi* di Lucrezio e di Seneca, forse di Vico, e dell'impiego del termine nella nota dello *Zibaldone* risalente ad alcuni anni prima<sup>37</sup>.

Il lemma “senso dell'animo”, dunque, più che una parola vaga e quindi poetica, come si è voluto sostenere<sup>38</sup>, o un termine tecnico impiegato per designare una

<sup>35</sup> *Crestomazia italiana. La prosa*, Einaudi, Torino 1968, p. 163. Cfr. F.M. Zanotti, *Dell'arte poetica. Ragionamenti cinque*, Lelio dalla Volpe, Bologna 1768, pp. 368-369.

<sup>36</sup> F.M. Zanotti, *Dell'arte poetica*, cit., p. 370.

<sup>37</sup> Devo all'amico Antonio Di Meo l'indicazione di un'altra possibile fonte settecentesca, le *Lettere accademiche sulla questione se sieno più felici gl'ignoranti, che gli scienziati del signor abate Antonio Genovesi al sig. canonico \*\*\** (1764), Savioni, Venezia 1791 (il testo è presente nella biblioteca di casa Leopardi). Genovesi scrive che è «senso dell'animo» la felicità, la miseria, il piacere, il dolore. Si tratta di sensazioni che avvengono per mezzo del «sistema de' nervi», che è «l'organo di ogni nostra sensazione», la «prima orditura» della macchina corporea (p. 42).

<sup>38</sup> «L'“animo” [...] ha trovato qui [nel Plotino], pur in forma dubitativa, una sua propria dimensione svincolata da quella intel-

singola facoltà o forma di conoscenza, sembra essere, per così dire, un “termine-parola”, utile a circoscrivere un *campo* ampio e plurale, una *disposizione* attuantesi in molteplici direzioni: provare piacere e dolore, giudicare in base alla ricerca del piacere e alla fuga dal dolore, percepire di sentire, con-sentire alla vita, ossia sentire empaticamente il sentire altrui, esercitare il gusto e concordare col giudizio di altri, facendo proprio il senso comune, in modo da prendersi cura di sé e governare la propria vita.

La difficoltà di cogliere tale campo risiede nel fatto che nel dialogo Plotino oppone il senso dell'animo all'intelletto, come se fossero due facoltà dall'analogo e opposto statuto. L'analisi finora condotta sul senso dell'animo ha però escluso proprio una tale conclusione: intelletto e senso dell'animo non si pongono sul medesimo piano, perché si tratta rispettivamente di una facoltà e di una disposizione. Molto precocemente il sensismo porta Leopardi a escludere che le facoltà siano innate, al contrario delle disposizioni: la singola facoltà, «senza le circostanze corrispondenti [cioè funzionali al loro sviluppo], senza l'assuefazione e l'esercizio, è affatto nulla»; al contrario le «disposizioni sono innate, ovvero si acquisiscono mediante lo sviluppo, cioè il rispettivo perfezionamento, di quegli organi che le contengono come loro qualità, e come la carta contiene la disposizione ad essere scritta, a prender questa o quella forma». L'innatismo delle disposizioni non significa, dunque, innatismo di facoltà, ma solo in-

lettuale (per questo a definirlo non serve la precisione *matematica* della ragione, ma un'approssimazione *poetica*: “per modo di dire”») (F. D'Intino, *I misteri di Silvia. Motivo persefoneo e mistica eleusina in Leopardi*, «Filologia e critica», 19 [1994], p. 268).

natismo di possibilità<sup>39</sup>, tanto che le disposizioni «negli individui di una stessa specie variano, sono maggiori o minori» o, addirittura, «mancano affatto»<sup>40</sup>, mancando l'organo corrispondente, come, si potrebbe aggiungere esemplificando, la disposizione a vedere manca a chi è privo o privato della vista. Ma è proprio la «somma conformabilità dell'uomo» a permettergli di sopperire alla mancanza di un organo con lo sviluppo di altri organi e delle corrispettive disposizioni, come avviene per i ciechi o sordi, nati o divenuti tali<sup>41</sup>. Nulla, dunque, è trascendentalmente dato, ma tutto è acquisito tramite l'assuefazione – o «*quasi tutto*»<sup>42</sup> –; non lo è la capacità

<sup>39</sup> Non posso qui entrare nel merito della distinzione avanzata da Leopardi tra «disposizioni a essere» e «disposizioni a poter essere», funzionale alla distinzione tra ciò che è conforme alla «intenzione della natura» e ciò che non lo è. Basti dire che si tratta di un testo in cui si avverte la forte tensione a pensare, da un lato, l'uomo posto al vertice della «catena degli esseri» e dotato massimamente di disposizioni a poter essere; dall'altro, a distinguere tra l'uomo che «non acquista che le qualità destinategli dalla natura» e l'uomo che «acquista molte qualità non destinategli dalla natura» in forza delle «circostanze non naturali» (*Zib.*, 3374-3381). Quell'uomo, dotato di disposizioni ad essere piuttosto che a poter essere, non potrà che appartenere alle «genti selvagge e incolte», destinate ben presto a scomparire dall'universo teorico leopardiano quali rappresentanti della prima natura.

<sup>40</sup> *Zib.* 1819-1822.

<sup>41</sup> *Zib.* 3824-3825.

<sup>42</sup> *Zib.* 3301, corsivo M.B., dove si legge che l'uomo è «quasi tutto opera delle circostanze e degli accidenti». La citazione è tratta da un lungo pensiero (già citato *supra*, nota 15), in cui Leopardi afferma che neppure la «sensibilità con cui l'uomo suol riguardare la donna, e la donna l'uomo», che pare la cosa «più naturale, più inartificiale, più spontanea, meno fattizia, più ingenita, meno acquistabile, più indipendente e più disgiunta dalle circostanze e dagli accidenti», lo è, perché tale «facoltà» si è sviluppata e ha

di assuefarsi, la assuefabilità o conformabilità; non lo sono le disposizioni<sup>43</sup>.

Il *Dialogo di Plotino e Porfirio* sembra allora mettere in scena un conflitto incompabile di prospettive. Porfirio sembra essere il portavoce di queste conclusioni, quando afferma che oggi nulla è rimasto della prima natura, ma tutto è seconda natura: la «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». Plotino, invece, sostiene esattamente il contrario: «Quantunque sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla, né siamo noi mutati e innovati tanto, che non resti in ciascuno gran parte dell'uomo antico». Per Porfirio l'opposizione prima/seconda natura o antico/moderno è un'opposizione tra due condizioni incompatibili, contraddittorie, tale per cui la transizione dall'una all'altra si configura come una *metabasis eis allo genos*. Per Plotino, al contrario, la prima natura, benché indebolita, produce ancora i suoi effetti nell'uomo di oggi, il quale è certamente mutato, ma non si è totalmente

assunto la forma attuale in forza di determinate pratiche sociali, a partire dall'uso dei vestiti, che suscitano così sentimenti e desideri altri rispetto a quelli del mondo animale.

<sup>43</sup> Su questi concetti cardinali dell'antropologia leopardiana, cfr. almeno la puntuale voce di A. Malagamba, *Assuefazione/Assuefabilità*, in *Lessico Leopardiano 2014*, cit., pp. 29-36. Alla bibliografia ivi riportata vanno aggiunti: A. Aloisi, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, ETS, Pisa 2014, pp. 93-129; A. Vigorelli, *La "pazienza" di Giacomo Leopardi. Agire e patire: analisi del sistema dello Zibaldone*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 219-236. Di Andrea Malagamba si veda inoltre il notevole intervento citato *infra*, nota 45.

trasformato, almeno non così tanto da aver cancellato ogni traccia della sua origine.

Come noto, Plotino ha nel dialogo l'ultima parola. Possiamo per questo concludere che il dialogo sia una ritrattazione della teoria della conformabilità e dell'assuefazione? Nulla ci conferma in questa conclusione: se anche il senso dell'animo designasse la disposizione a sentire (senso) attuata grazie allo sviluppo dell'organo corrispondente (animo), questo non significherebbe che il senso dell'animo sia disposizione pura a poter essere, mera potenzialità scevra di ogni traccia di attuazione in una forma; il senso dell'animo è invece la disposizione a sentire, che si attua nel provare piacere e dolore, nel percepire di sentire, nel giudicare, nel con-sentire.

Nonostante ciò, la posizione di Porfirio<sup>44</sup>, che pare perfettamente ragionevole, non è sostenibile, non perché sia troppo radicale, ma perché lo è ancora troppo poco. Infatti essa afferma implicitamente che in un certo momento del tempo sia sopravvenuta una trasformazione totale dell'uomo, prima pienamente naturale, poi artificiale, modificato dall'assuefazione. Già questa posizione, a un attento esame, risulta poco sostenibile nelle riflessioni del 1821-23 raccolte nello *Zibaldone*<sup>45</sup>; tra queste e l'operetta del 1827 è inoltre

<sup>44</sup> Achille Tartaro difende sostanzialmente le ragioni di Porfirio, la «fondezza del pessimismo nichilistico e del materialismo», quando sostiene che il senso dell'animo conserva «il sapore dell'inganno e del ricatto sentimentale» e riconosce in esso «lo strumento di un'astuzia sottile e perversa» della natura nei confronti dell'uomo (*Leopardi*, Laterza Roma-Bari 1978, pp. 156-157). Lettura assai distante da quella qui presentata.

<sup>45</sup> Andrea Malagamba ha sottolineato che il passaggio dalla prima alla seconda natura, sia nella prospettiva della storia della specie umana sia in quella della biografia dell'individuo, non può

venuto meno proprio il primo polo dell'opposizione prima/seconda natura ovvero natura/storia (=civiltà): la trasformazione dell'uomo primitivo e poi antico è avvenuta, per così dire, *da sempre*, perché per vivere l'uomo ha dovuto attuare il suo poter essere, assuefarsi, rendersi artificiale. Il periodo antecedente la civilizzazione – la quale ha comportato «ciò che la natura non voleva»: invenzioni tecniche, forme di associazione vincolanti e durature, espressione e comunicazione linguistica, credenze e culti religiosi, esercizio della razionalità – non è affatto una condizione reale, storicamente data, ma, come l'*homme de nature* di Rousseau, puramente ideale. Non c'è mai stata una condizione naturale nella quale i selvaggi – Porfirio parla delle nazioni dai «costumi primitivi e silvestri» dell'India e dell'Etiopia, che solo «a fatica» possono essere ritenuti della stessa specie di quella degli «uomini incivili»<sup>46</sup> – vivessero in una natura capace di soddisfare i loro bisogni soltanto grazie al corredo istintuale e privi totalmente di tecniche e artefatti<sup>47</sup>; così come non c'è un antico su cui non si getti già, in qualche

essere considerato una transizione accaduta in un dato momento del tempo, ma un “salto” insensibile, una «seconda nascita», già da sempre avvenuta. Per questo non può essere oggetto di ricostruzione storica o psicologica, ma solo di narrazione mitica (come in *Zib.* 2403-2404) (“*Seconda natura*”, “*seconda nascita*”. *La teoria leopardiana dell'assuefazione*, in C. Gaiardoni [a cura di], *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII convegno nazionale di studi leopardiani [Recanati, 23-26 settembre 2008], Olschki, Firenze 2010, pp. 313-321).

<sup>46</sup> *TPP*, p. 596.

<sup>47</sup> Ha colto molto bene questa presa progressiva di coscienza da parte di Leopardi M. Balzano, *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo*, Marsilio, Venezia 2009. Cfr. anche il mio *Religioni*,



modo, l'ombra del moderno; un'immaginazione pura, sorgiva, che non comporti in sé la capacità cognitiva del vero; un amor proprio che si traduca integralmente in virtù senza lasciare un residuo di egoismo.

Ma se è così, l'affermazione di Plotino «quantunque sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla» va compresa nel senso che la disposizione a sentire continua a vivificare l'attuale e concreto sentire: l'origine, pur essendo inattuabile, mantiene la sua potenza in ciò che da essa deriva. La situazione affettiva che Plotino evoca – l'amicizia profonda e matura, che richiede agli amici di non abbandonarsi e accrescere così l'infelicità dell'esistenza, ma di tenersi compagnia e confortarsi insieme, di incoraggiarsi e soccorrersi, per «compiere nel miglior modo questa fatica della vita»<sup>48</sup> – è possibile solo in una condizione storica già ben lontana dalla natura primitiva, perché non si dà in una forma di «società larga», in cui si intrecciano rapporti sociali laschi e provvisori allo scopo di soddisfare i bisogni primari, ma solo in forme complesse di civiltà, e richiede affetto disinteressato e riflessione sulle conseguenze dei propri comportamenti.

*Viviamo nella seconda natura da sempre, come da sempre la potenza della prima natura continua a vivere in noi, in forma più vigorosa nell'antichità, meno vigorosa nella modernità.*

Da ciò la necessità di cambiare metafora: il senso dell'animo ci appare adesso non più, staticamente, un "campo" che raccoglie diverse funzioni oppure,

*tecniche, società, linguaggio, cit., in cui discuto anche il libro di Balzano alle pp. 77-85.*

<sup>48</sup> TPP, p. 599.

dinamicamente, una “radice” dalla quale germogliano disposizioni e facoltà, bensì una “soglia”, transitabile in due direzioni. Risulta infatti impossibile intendere il senso dell’animo, come una *lectura faciliior* suggerirebbe, quale una sensibilità generica appartenente al campo della prima natura, che nella modernità non si sa per quale miracolo sopravvive ancora quando tutto è mutato. *Il senso dell’animo rappresenta*, al contrario, *la soglia tra prima e seconda natura*, tra originario e acquisito, una soglia<sup>49</sup> che permette all’originario di dare forza all’acquisito e all’acquisito di attingere energia dall’originario, all’origine di dispiegare la sua energia nella storia e in chi vive nella storia di “ritornare ai principi” per trarne nuova forza, con l’avvertenza che tale “ritorno all’origine” deve attuarsi nella storia, non in una impossibile dimensione naturale<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Un altro esempio di “concetto-soglia” è l’amore, che meriterebbe uno studio specifico. Non è un caso che Giovanni Gentile abbia identificato il senso dell’animo con l’amore (*Le Operette morali* [1916], ora in *Manzoni e Leopardi*, Treves, Milano 1928, pp. 165-167). Preciso che il significato che attribuisco al concetto di “soglia” si distingue nettamente da quello attribuitogli da Paola Cori, la quale designa “della soglia” «la nuova poetica che si esplica attraverso dinamiche testuali performative» e che permetterebbe di rappresentare «l’adiacenza di essere e non essere» (“*Di temenza è sciolto*”: *pensiero e poesia della soglia*, «Risl – Rivista internazionale di studi leopardiani», 7 [2011], pp. 41-68). Come poi sia possibile al non essere di essere adiacente all’essere supera la mia capacità di rappresentazione (e di comprensione: d’altra parte la studiosa è tra i tanti che crede che Leopardi abbia a un certo punto abbandonato il principio di non contraddizione).

<sup>50</sup> «Da questo punto di vista Leopardi si riconosce perfettamente in quel tratto di pensiero italiano – tra Machiavelli e Vico – che ha cercato nel ritorno all’origine il rimedio ultimo alla crisi di civiltà troppo infiacchite per poter sopravvivere». Con l’avvertenza che «non esiste un’altra dimensione, appunto non storica,

Il senso dell'animo *traduce* il linguaggio dell'antico/naturale in quello del moderno/artificiale, la vitalità "cruda e verde" nelle opere e nei giorni della storia, le ragioni dell'affettività corporea nell'affettuosa sollecitudine dell'animo verso le cose e le persone: l'azione del tradurre – e il senso dell'animo è appunto un'azione, non un fatto – è l'atto di oltrepassare continuamente la soglia tra due testi appartenenti a lingue differenti, di andare all'originale per tornare al tradotto, permettendo così all'originale di perdersi come dimensione reale per conservarsi nella sua nuova vita trasfigurata.

Benché il discorso di Porfirio sia ragionevolissimo, benché non commetta «l'error di computo» che compiono tutti gli uomini, «dagl'idioti» e «dagl'ingegnosi», e «di continuo», tuttavia esso non risulta persuasivo che per «un poco di tempo»:

Non è fastidio della vita, non disperazione, non senso della nullità delle cose, della vanità delle cure, della solitudine dell'uomo; non odio del mondo e di se medesimo; che possa durare assai: benché queste disposizioni dell'animo sieno ragionevolissime, e le lor contrarie irragionevoli. Ma contuttociò, passato un poco di tempo; mutata leggermente la disposizione del corpo; a poco a poco; e spesse volte in un

e cioè naturale, a cui poter ritornare» (R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 116). Di Esposito si veda ora anche l'intervista a cura di S. Gensini, *La negazione innegabile*, in M. Biscuso, S. Gensini (a cura di), *Leopardi e la filosofia italiana*, cit., pp. 215-221; sul "ritorno ai principi" come ritorno alla natura e sul rapporto con Machiavelli, cfr. *Zib.* 222 e il mio *Leopardi e la lezione di Machiavelli*, ivi, pp. 43-44.

subito, per cagioni menomissime e appena possibili a notare; rifassi il gusto alla vita, nasce or questa or quella speranza nuova, e le cose umane ripigliano quella loro apparenza, e mostransi non indegne di qualche cura<sup>51</sup>.

Questo avviene, come ormai sappiamo, perché non è l'intelletto ma il senso dell'animo a governare gli uomini. L'intelletto non è capace di esercitare un'influenza duratura in quanto agisce solo su un piano razionale, letteralmente "scorporato" dalla sfera emotivo-affettiva. Al contrario, «l'animo nostro corrisponde in tutto alle varietà ed alle variazioni del nostro corpo»<sup>52</sup>.

E con questa osservazione si potrebbe pensare che il discorso sia chiuso. Al contrario, il passo merita un ulteriore approfondimento, che ci permetterà di giungere alle conclusioni, tornando dal piano universale delle *Operette morali* a quello storicamente determinato del *Discorso*. Il discorso di Porfirio, come d'altronde quello di Plotino e qualunque altro discorso, è capace di persuasione perché l'ascoltatore o il lettore sono mimeticamente sensibili a quanto leggono e odono, e quindi tendono a conformarsi a esso. «L'uomo è animale imitativo». Nel *Discorso* Leopardi osserva come anche gli uomini più indipendenti dalle opinioni altrui «credono la maggior parte di ciò che credono, perciò solo che gli altri lo credono, lo fanno,

<sup>51</sup> *TPP*, p. 598.

<sup>52</sup> *Zib.* 4288. È il famoso passo sulla materia pensante. Piero Bigongiari ha opportunamente attirato l'attenzione sulla contemporaneità della stesura del dialogo e del pensiero zibaldonico, risalenti entrambi al settembre 1827 (*Leopardi e il "senso dell'animo"*, cit., pp. 422-423).

lo costumano, lo gradiscono». Non può non accadere che anche «un filosofo assolutissimo e liberissimo», leggendo un libro che pure ritiene sciocco, «non pensi, almeno per una mezz'ora, anche suo malgrado, in maniera, per certa guisa, conforme allo scrittore del libro». Lo stesso avviene nel parlare. Tale è la forza conformatrice della società sull'individuo, per cui esso non è libero nella condotta e nei giudizi «se non in piccola parte delle sue azioni e de' suoi pensieri»<sup>53</sup>.

Sono parole che illuminano l'operazione tentata da Leopardi nelle *Operette morali*, la cui varietà stilistica, l'ampia gamma dei registri comunicativi e la radicalità dei contenuti intendono sollecitare il lettore «come destinatario di una provocazione che sconcerti e induca alla riflessione»<sup>54</sup>. Un lettore, bisogna aggiungere, forse più ottativo e postumo che reale e presente, diverso comunque dal moderno fruitore frettoloso e superficiale della enorme quantità di pubblicazioni effimere che il mercato propone (*Il Parini, ovvero della gloria*), e soprattutto dal cinico e indifferente italiano, privo di vera società stretta e, quindi, più insensibile dei suoi contemporanei stranieri alle idee comunicate dai suoi simili. A Timandro, che rimprovera Eleandro di scrivere libri che «mordono continuamente l'uomo in generale», nuocendo «assaisissimo» alla stima che ha di sé la specie umana e alla sua fiducia nel progresso, Eleandro ribatte che non è affatto credenza universale che i libri giovino, e aggiunge:

<sup>53</sup> TPP, p. 1016 e nota h (= nota 20).

<sup>54</sup> F. Gallo, *Una scrittura militante: Prospettive di lettura della comunicazione filosofica delle Operette morali*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, cit., p. 138.

Se alcun libro morale potesse giovare, io penso che gioverebbero massimamente i poetici: dico poetici, prendendo questo vocabolo largamente; cioè libri destinati a muovere la immaginazione; e intendo non meno di prose che di versi. Ora io fo poca stima di quella poesia che letta e meditata, non lascia al lettore nell'animo un tal sentimento nobile, che per mezz'ora, gl'impedisca di ammettere un pensier vile, e di fare un'azione indegna. Ma se il lettore manca di fede al suo principale amico un'ora dopo la lettura, io non disprezzo perciò quella tal poesia: perché altrimenti mi converrebbe disprezzare le più belle, più calde e più nobili poesie del mondo<sup>55</sup>.

Muovere la immaginazione, suscitare sentimenti nobili: ecco lo scopo della poesia in prosa delle *Opere morali*, rivolta a lettori inattuali (pessimisticamente – l'avverbio è in questo caso pertinente – Leopardi esclude «i lettori che vivono in città grandi: i quali, in caso ancora che leggano attentamente, non possono essere giovati anche per mezz'ora, né molto dilettrati né mossi, da alcuna sorta di poesia»)<sup>56</sup>. Non posso qui approfondire il tema, che ho affrontato altrove<sup>57</sup>; richiamare il passo del *Dialogo di Timandro e di Eleandro* è però necessario perché, se paragonato alla conclusione del *Dialogo di Plotino e Porfirio*, ne illumina ulteriormente il significato. Il primo dialogo – che, come noto, è stato scritto nel giugno 1824,

<sup>55</sup> TPP, p. 582.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> M. Biscuso, *L'altra radice. Naturalismo, immaginazione e moltitudine in Leopardi*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, cit., pp. 99-126.

cioè a ridosso della composizione e/o della revisione del *Discorso* – mostra, infatti, la debole capacità di persuasione di un libro morale, che, pur giovandosi della forza poetica dell'immaginazione, può suscitare nell'animo del lettore un sentimento nobile solo «per mezz'ora»; il secondo sostiene che anche il più ragionevole discorso intellettuale sulla vanità della vita non può fare in modo che «passato un poco di tempo», non rifiorisca la speranza e il gusto per la vita.

Benché dunque l'uomo sia animale imitativo, suscettibile perciò di conformarsi ai discorsi che ascolta o legge, tale disposizione imitativa è favorita oppure ostacolata non solo dalle circostanze storiche, ma anche da un limite naturale. Nelle attuali circostanze storiche, maggiormente in Italia, il nobile e veritiero messaggio delle *Operette morali*, grazie alle risorse della poesia e dell'immaginazione, è capace di suscitare nobili sentimenti, sebbene non duraturi, a causa appunto delle circostanze non favorevoli; al suo interno, il discorso puramente intellettualistico di Porfirio<sup>58</sup>, che in base a un astratto calcolo reputa preferibile il suicidio alla vita, barbaramente incurante del «dolore della disgiunzione e della perdita dei parenti, degl'intrinsechi, dei compagni», per quanto ragionevolissimo, non può persuadere che «per un poco di tempo», perché le ragioni della vita e delle illusioni riprendono

<sup>58</sup> Persuasivamente Emanuele Severino vede in Porfirio «la ragione moderna come puro calcolo», motivo per cui egli si chiude in sé, si separa «dalla totalità unitaria del dialogo (che pure include il suo separarsi)» e perciò «Porfirio non canta, non è poeta. Poesia è il dialogo» (*Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Garzanti, Milano 1997, pp. 220-221).

il sopravvento. È infatti il senso dell'animo, e non l'intelletto, che ci governa.

La *potenza che resta*, allora, non sarà il resto della sottrazione del moderno dall'antico, della seconda natura dalla prima, dell'intelletto calcolante dall'immaginazione poetica, ma ciò che dell'origine permane nella storia, ciò che della vitalità perdura nelle forme di vita che la civilizzazione produce.





«IO NEL PENSIER MI FINGO»  
APPUNTI SULLA TEORIA LEOPARDIANA  
DELL'IMMAGINAZIONE

Amedeo Vigorelli

La riflessione teorica di Leopardi sul ruolo conoscitivo o finzionale della *immaginazione* non costituisce un mero corollario o una appendice estrinseca della sua preminente attività creativa poetica, ma un aspetto essenziale nella sua concezione filosofica antropologica. Un aspetto non sufficientemente indagato è quello che riguarda l'influsso che su tale riflessione ha esercitato la *tecnica pittorica*, in una originale ripresa della tradizionale tematica oraziana dell'*ut pictura poesis*. A prima vista, lo spazio per una esplicita ripresa di tale problematica, parrebbe escluso da alcune perentorie affermazioni di Leopardi, come la seguente: «Non è lingua la pittura, sebbene esprime e significa le cose, e i pensieri del pittore»<sup>1</sup>. L'osservazione – incidentale – è suggerita all'autore dal paragone tra la scrittura alfabetica delle lingue indoeuropee e quella pittografica cinese, a rafforzare la tesi generale secondo cui

<sup>1</sup> Zib. 1059.

«quello che non ha a che fare (si può dir nulla) colle parole, non è lingua, ma un altro genere di segni»<sup>2</sup>.

Il segno pittorico ha una funzione *descrittiva*, a differenza della parola, il cui principale “uffizio” è la *narrazione*:

Per cui era falso e assurdo quel genere di poesia poco fa tanto in pregio e in uso appresso gli stranieri massimamente, che chiamavano descrittiva. Perché quantunque il poeta o lo scrittore possa bene assumere anche l'uffizio di descrivere, è da stolto di farne descrizione, non essendo uffizio proprio della poesia, e quindi non è possibile che non ne risulti affettazione e ricercatezza, e stento, volendolo fare per istituto e per argomento, lasciando stare la noia<sup>3</sup>.

Richiamiamo alcuni concetti generali. La parola è il “corpo” o la materializzazione dell'idea<sup>4</sup>, è dunque primariamente in rapporto con un contenuto noetico, laddove il segno pittorico prescinde da questo riferimento, nella rappresentazione diretta delle cose. Vero è che l'arte figurativa si propone talvolta anche l'espressione del sentimento, tramite un linguaggio gestuale, ma la diversità del mezzo non fa che rendere più evidente la diversa intenzionalità e la modalità espressiva della parola poetica. È la celebre questione del Laocoonte, dibattuta fin dall'antichità e ripresa da Lessing in epoca

<sup>2</sup> *Ibidem*. L'osservazione ritorna a proposito della scrittura geroglifica: questa «non rappresentando la parola ma la cosa, non [ha] nulla a che far colla lingua e appartiene a un altro ordine di segni, anteriore forse alla stessa favella» (*Zib.* 1264).

<sup>3</sup> *Zib.* 164.

<sup>4</sup> *Zib.* 1657.

contemporanea. Anche Leopardi sembra risolverla nella direzione di una affermazione della superiorità della espressione poetica su quella figurativa o scultorea, per la capacità della prima di trasfigurare l'espressione del "dolore antico" in modalità più elaborate del sentimento, e per la diversa finalità: esprimere azioni (*alias* narrazioni) o raffigurare (*alias* descrivere) corpi<sup>5</sup>. Anche le sparse annotazioni sulle "arti sorelle" (poesia, musica, pittura) sembrano andare nella direzione di una differenziazione sostanziale, materiale e funzionale. Il medium materiale della pittura è il colore, quello della musica il suono<sup>6</sup>. Più che al diverso riferimento sensoriale (l'occhio e l'udito), l'interesse estetico di Leopardi si concentra sulla diversità di effetti che la scelta del mezzo espressivo produce nello spettatore. L'effetto naturale e generico della musica in noi «non deriva dall'armonia ma dal suono, il quale ci elettrizza e scuote al primo tocco anche quando sia monotono»<sup>7</sup>. E questo è più forte nel caso della musica, che della pittura<sup>8</sup>. L'effetto del suono è però modificato dall'armonia, ossia dalla ripetizione e dalla successione tem-

<sup>5</sup> «L'espressione del dolore antico, p. e. nel Laocoonte, nel gruppo di Niobe, nelle descrizioni di Omero ec. doveva essere p. necessità differente da quella del dolor moderno. Quello era un dolore senza medicina come ne ha il nostro. [...] Quindi il dolor loro era disperato, come suol essere in natura, e come ora nei barbari e nelle genti di campagna, senza il conforto della sensibilità, senza la rassegnazione dolce alla sventura da noi, non da loro, conosciute inevitabili, non poteano conoscere il piacer del dolore» (*Zib.* 76-77).

<sup>6</sup> «Il suono è la materia della musica, come i colori della pittura, i marmi della scoltura ec.» (*Zib.* 155).

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> «Anche un color bello e vivo ci fa effetto, ma molto minore» (*ibidem*).

porale delle note. L'armonia è bellezza<sup>9</sup>. Ma, mentre è impensabile una armonia "scompagnata" dal suono, il semplice suono, senza armonia, ha un effetto diretto sul sentimento<sup>10</sup>. La pittura riesce a raffigurare una molteplicità di oggetti, e dunque una "varietà" (elemento essenziale del piacere estetico) in una raffigurazione spaziale simultanea. La musica mediante una successione temporale armonica. Così, se è vero che «la luce e il suono ricreano e dilettono per natura», ciò accade in modo diverso, e non riducibile a un'identità di cause<sup>11</sup>. Il possibile paragone tra arti sorelle sembra cioè ridursi alla enumerazione di indubbe analogie apparenti, che è compito essenziale del teorico dipanare e distinguere nella loro diversità estetica e funzionale. Il ruolo della immaginazione dovrà adeguarsi a questa disparità di finalità e modalità espressive.

Almeno in un caso tuttavia questa giustificata assenza o trascuranza del figurativo nella lingua poetica di Leopardi (Arturo Graf, da convinto positivista, la metteva addirittura in relazione con la miopia fisica del poeta) è stata rimessa in discussione. È il caso del-

<sup>9</sup> *Zib.* 156.

<sup>10</sup> «Il puro suono basta ad aprire e scuotere l'animo umano» (*Zib.* 1935).

<sup>11</sup> «Ma il diletto dell'una e dell'altro non è né grande né durevole, se non sono applicati, questo all'armonia, quella, non solo ai colori (che i colori son come i tuoni, e di poco durevole diletto, sebben più durevole di quello della luce semplice e del bianco), ma agli oggetti visibili o naturali o artefatti, come nella pittura, che applica, distribuisce e ordina al miglior effetto i tuoni della luce, come l'armonia quelli del suono. I colori non hanno che fare coll'armonia, ma hanno un altro modo di dilettere. I tuoni del suono non hanno se non l'armonia, a cui possano essere dilettevolmente applicati» (*Zib.* 1935-1936).

la “caricatura”, come modalità espressiva tipica della modernità post-rivoluzionaria, condivisa da Leopardi con pittori come Hogarth e Daumier. In una dotta e persuasiva analisi dei *Paralipomeni*, Gennaro Savarese ha riaperto la questione, inserendola in una linea di indagine filologica che collega per un risvolto inedito, tramite Paolo Segneri (valorizzato da Leopardi, nelle tracce di Giordani, nella *Crestomazia italiana*), Leopardi a Parini e alla sua tematica del “dipintivo”<sup>12</sup>. Senza addentrarmi in una disamina analitica (del resto già tentata da altri)<sup>13</sup>, mi limito qui ad alcune osservazioni, che possono arricchire l’analisi del problema della immaginazione svolta in altra sede<sup>14</sup>.

Alcune osservazioni, solo in apparenza incidentali, sulla pittura di paesaggio possono introdurci al nostro tema. A proposito della superiorità della pittura fiam-

<sup>12</sup> G. Savarese, *Indagini sulle “arti sorelle”. Studi su Letteratura delle immagini e Ut pictura poesis negli scrittori italiani*, a cura di S. Benedetti e G.P. Marangoni, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2006. Si vedano i capp. IV (“Avventure segneriane tra Sette e Ottocento: Parini, Leopardi, De Sanctis”); VIII (“Leopardi e la caricatura”); IX (“Il figurativo e Leopardi”), che riproducono saggi in precedenza pubblicati dall’autore.

<sup>13</sup> Cfr. F. Fedi, *Mausolei di sabbia. Sulla cultura figurativa di Leopardi*, Fazzi Editore, Lucca 1997. L’autrice evidenzia la difficoltà di operare diretti raffronti tra le metafore descrittive delle liriche leopardiane e le fonti iconografiche ipotizzabili (con particolare riferimento al tema *sepolcrale* e a quello *rovinistico*). Difficoltà accentuata dalla evidente discrasia del *gusto neoclassico* a cui Leopardi pare attingere alcune raffigurazioni e la *teoria estetica* elaborata nello *Zibaldone*, in deciso contrasto con i canoni di bellezza assoluta tipici del Neoclassicismo.

<sup>14</sup> Mi permetto di rinviare a: A. Vigorelli, *La “pazienza” di Giacomo Leopardi. Agire e patire: analisi del sistema dello Zibaldone*, Mimesis, Milano 2019.

minga, rispetto al moderno paesaggismo di un Canaletto o alle stampe di Albrecht Dürer, Leopardi osserva come l'effetto di "naturalzza" nella rappresentazione artistica non derivi dalla precisione e accuratezza con cui sono imitati gli oggetti, ma dalla «maniera di trattar le cose naturalmente, e com'elle sono, vale a dire in mille diversissime maniere»<sup>15</sup>, evitando con ogni mezzo la monotonia dell'"affettazione". Il pittore (come il poeta) deve fare uso di una "negligenza apparente", ma voluta, lasciando spazio all'intervento attivo e immaginativo dello spettatore. Di questo modo d'operare erano maestri «gli antichi poeti ed artefici, massimam. greci, che solevano lasciar da pensare allo spettatore o uditore più di quello ch'esprimessero»<sup>16</sup>. Ma anche i pittori moderni hanno appreso questa arte della "sprezzatura", come si vede in certi particolari delle loro grandi tele:

Quando noi vediamo quei ritagli d'oggetti che i pittori figurano in sull'estremo dei quadri, o fingendo che la vista del rimanente sia parata da altri oggetti, come nel vedere il davanti o il di dietro o il profilo, per esempio, di una persona dipinta, c'immaginiamo tutta la persona, similmente allora, purché conosciamo quei tali oggetti, sapendo com'è fatta a un di presso quella parte che non vediamo, e supponendo che non manchi, ci formiamo bene e convenientemente nella fantasia la figura intiera<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *Zib.* 190.

<sup>16</sup> *Zib.* 100.

<sup>17</sup> *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *TPP*, p. 980.

Le vedute marine, che piacciono per la loro “vastità” e infinitezza, più difficilmente realizzano lo scopo, poiché fanno inevitabilmente ricorso ad immagini “prese dalla navigazione” e lontane dall’esperienza quotidiana dello spettatore. La sua immaginazione è piuttosto stimolata «dagli oggetti che ci circondano» resi familiari dalla “assuefazione” o “cognizione pratica”<sup>18</sup>. Dappertutto infatti «l’uomo cerca il suo simile»<sup>19</sup>, e si tiene lontano dall’esotico, dal meramente fantastico, dall’artificiale:

Ci piace e par bella una pittura di paese, perché ci richiama una veduta reale; un paese reale, perché ci par da dipingerci, perché ci richiama le pitture. Il simile di tutte le imitazioni [...]. Così sempre nel presente ci piace e par bello solam. il lontano, e tutti i piaceri che chiamerò poetici, consistono in percezioni di somiglianze e di rapporti, e in rimembranze<sup>20</sup>.

Alla sapiente sprezzatura del pittore (come del poeta) deve corrispondere, nello spettatore, una esercitata capacità di “messa a distanza” delle proprie percezioni, che conferisce loro una dimensione di vastità e di infinito. Rinunciando sia ad un piatto realismo che alla ricerca di effetti artificiali o sorprendenti, l’artista non deve rivolgersi tanto alla “curiosità” dello spettatore, quanto piuttosto al suo “desiderio dell’infinito”, spesso sollecitato “da una veduta ristretta e confinata in certi modi”, profondamente radicata nella memoria:

<sup>18</sup> *Zib.* 1827.

<sup>19</sup> *Zib.* 1848.

<sup>20</sup> *Zib.* 4495.



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. Quindi il piacere ch'io provava sempre da fanciullo e anche ora nel vedere il cielo ec. attraverso una finestra, una porta, una casa passatoia, come chiamano<sup>21</sup>.

Non l'effetto direttamente percepito delle cose, ma la loro risonanza sentimentale ed emotiva, esercitata nella memoria personale e nella finzione immaginativa e cognitiva, è scopo eminente dell'arte pittorica e di quella poetica (concepita come "pittura interiore"). Questa teoria, non idealistica e geniale, bensì "materialistica" e "fisiologica", della fantasia o creazione poetica, fa appello ai meccanismi della assuefazione, di cui Leopardi ripercorre con intento analitico tutte le possibili modalità attivo-passive. Dalla semplice "impressione" o visione diretta e ingenua delle cose, alla rielaborazione affettiva e alla "ripetizione" memorativa, produttrice di effetti molteplici causalmente imprevedibili, e tuttavia necessari. Su di essi opera e si perfeziona il filtro della capacità linguistica, sedimentata e arricchita dalla varietà delle letture e delle loro molteplici risonanze "esperienziali-affettive" o "immaginario-cognitive". Limitiamoci qui ai casi più evidenti ed esemplari.

L'idillio composto nell'autunno 1819: *L'infinito*, offre a Leopardi l'occasione di mettere alla prova l'intensa riflessione sul "poetico" sviluppata nel primo *Zibaldone*. In una recente memorabile rilettura, Gilberto Lonardi

<sup>21</sup> *Zib.* 171.

ha indicato con precisione i riferimenti filologici al “sublime” antico, temperati dalla *Stimmung* malinconica riconducibile all’Achille omerico, che medita in solitudine il proprio tragico destino, in vista del mare<sup>22</sup>. A questa analisi contenutistica anteponiamo tuttavia una rilettura “fenomenologica”, aderente al dettato formale-espressivo del celebre idillio leopardiano. Il precedente immediato che motiva l’avvio della *revêrie* poetica è costituito dal sopra citato pensiero dello *Zibaldone*, di cui *L’infinito* sembra offrire una fedele parafrasi<sup>23</sup>. Più che ad un’esperienza personale diretta, affine ad un roussoviano “sentimento cosmico”, ci troviamo di fronte ad un esperimento mentale, a un “esercizio” filosofico atto a conferire evidenza e sviluppo alla teorizzata differenza tra “reale” e “immaginario”. Il tema della “finzione” è affine a quello della “illusione”, definita come spazio di libertà e alea di possibilità, entro i rigidi confini del “reale” e del “vero”. Ciò che non può essere direttamente colto dallo sguardo, “può” legittimamente venire raffigurato, dipinto, “finto” o rappresentato dall’immaginazione, che svolge qui un ruolo di necessaria “integrazione” tra percepito e non (ancora) percepito, tra parte e tutto, adombramento e riempimento della visione. C’è qui una evidente similitudine tra la tecnica pittorica e quella poetica (come evidenziato nel brano del *Discorso* sopra citato) che profilano entrambe una visione “prospettica” del proprio oggetto. La “siepe” funge da punto di vista cieco e mobile, per un ampliamento indefinito della visione, che da esteriore si fa interiore, da reale, immaginaria. Ciò

<sup>22</sup> G. Lonardi, *L’Achille dei “Canti”*. Leopardi, “L’infinito”, il poema del ritorno a casa, Le Lettere, Fano (PU) 2017, pp. 73-104.

<sup>23</sup> Cfr. *Zib.* 171.

viene espresso nel contrasto tra la precisione deittica della collocazione nello spazio (“questo” ermo colle, “questa” siepe) e l’indeterminazione temporale dello stato d’animo poetico (“sempre” caro mi fu).

Sulla base della teoria edonistica del bello, introdotta nelle pagine coeve dello *Zibaldone*, il senso di piacere che si collega all’idea di infinito va riferito al carattere materialmente inesauribile del “desiderio” e dunque alla “illusione”. La *Stimmung* sentimentale tragica (se si dà credito alla identificazione immaginaria del giovane Leopardi con l’Achille omerico) viene stemperata nella ripetizione dei gesti quotidiani (“sedendo”, “mirando”) che si sforzano di rendere “familiare” perfino il “perturbante” della morte. Mediante l’esercizio meditativo, questo “pensiero dominante” si ripresenterà attutito e quasi trasfigurato nel finale, nella malinconia dolce del “naufragio”. La nota più rilevante di questa *revêrie* (che è, nell’atto stesso del creare, esercizio di pensiero) è la traduzione dell’idea nella “corporeità” quasi fisiologica della parola poetica. La preclusione della vista («da tanta parte dell’ultimo orizzonte il guardo esclude») amplia in modo significativo l’acutezza degli altri sensi, in particolare dell’udito, che giunge a percepire la “voce” e il “suono” del silenzio. Frequenti le allusioni alla morte (la “profondissima quiete”, l’“infinito silenzio”, l’“eterno”, le “morte stagioni”) e allo sgomento che essa suscita nel pensiero («ove per poco il cor non si spaura»). Ma a questo sentimento “umano, troppo umano”, si contrappone l’eroismo della “giovinezza” innocente e incontaminata, che al rifugio nel sentimento edipico o materno preferisce l’avventura della scoperta e l’incognito del naufragio (con una fusione, esplicitata in seguito, delle figure di Ulisse e di Cristoforo Colombo).

Come in un quadro, in cui la magia della luce opera una trasfigurazione della materia pittorica («la luce e il suono ricreano e dilettono per natura»), sul turbamento dell'animo prevale finalmente la gioia di un ritorno alla vita («e la presente e viva, e il suon di lei»), sulla mortale anestesia del pensiero, la ritrovata certezza del senso («il vento odo stormir tra queste piante»).

Un esempio più compiuto e aderente alla nostra tematica si ha nel più tardo e maturo idillio *Le ricordanze* (1829), in cui l'accento alla finzione pittorica (le “dipinte mura”, i “figurati armenti”) si fa esplicito e diviene “materia” stessa del canto. Anche questa celebrazione delle “speranze perdute” ha un preciso riferimento teorico e un precedente speculativo nelle carte zibaldoniane. Il tema centrale, evidenziato nel titolo, si può considerare una elaborazione poetica del pensiero espresso nel medesimo lasso di tempo (21 aprile 1829) nello *Zibaldone*: «La ricordanza del passato, di uno stato, di un metodo di vita, di soggiorno qualunque, anche noiosiss., abbandonato, è dolorosa, quando esso è considerato come *passato, finito, che non è, non sarà più, fait*»<sup>24</sup>.

Come nel precedente canto *A Silvia*, nella evocazione di Nerina, Leopardi tenta la via disperata di una rappresentazione “pittorica” del proprio Sé interiore, l'interminabile *autoritratto* di un io che ha fatto propria la “strategia dell'assenza” come unica salvezza dal naufragio esistenziale e mondano<sup>25</sup>. *Le ricordanze*

<sup>24</sup> *Zib.* 4423.

<sup>25</sup> «È questa struttura dell'immaginario a riaffiorare in *A Silvia* e nelle *Ricordanze*, dove un io poetico *sopravvissuto* rievoca il proprio sacrificio nelle figure di Silvia e Nerina, alle quali nessuna mano ha oscurato la vista del nudo *vero*» (F. D'Intino, *La caduta e il ritorno. Cinque movimenti dell'immaginario romantico leopardiano*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 222).

si possono considerare anche come una celebrazione della fanciullezza, nel cui deposito di immagini è conservato il segreto della poesia. Sono ormai lontani i furori infantili, che suggerivano, come unico rimedio, la fuga o il suicidio<sup>26</sup>, e l'uomo maturo ha appreso, coltivando attivamente le proprie illusioni, conosciute come tali, a «portare pazientemente la vita». Spogliate della loro empirica occasione e del contenuto doloroso, le immagini dell'infanzia conservano tuttavia il proprio magico potere di trasfigurazione del reale, che rinnova lo stupore e la meraviglia (uno dei principali “farmaci” al dolore del vivere):

Vaghe stelle dell'Orsa, io non credea  
 Tornare ancor per uso a contemplarvi  
 Sul paterno giardino scintillanti,  
 E ragionar con voi dalle finestre  
 Di questo albergo ove abitai fanciullo,  
 E delle gioie mie vidi la fine<sup>27</sup>.

Lo schietto “piacere” della ricordanza, anche se dolorosa, discende dal fatto che «la sensazione presente non deriva immediatamente dalle cose, non è un'immagine

<sup>26</sup> «Io ogni volta che mi persuadeva della necessità e perpetuità del mio stato infelice, e che volgendomi disperatamente e freneticamente per ogni dove, non trovava rimedio possibile, né speranza nessuna; in luogo di cedere, o di consolarmi colla considerazione dell'impossibile, e della necessità indipendente da me, concepiva un odio furioso di me stesso, giacché l'infelicità ch'io odiava non risiedeva se non in me stesso [...]. Concepiva un desiderio ardente di vendicarmi sopra me stesso e con la mia vita della mia necessaria infelicità inseparabile dall'esistenza mia, e provava una gioia feroce ma somma nell'idea del suicidio» (*Zib.* 505-506).

<sup>27</sup> *Le ricordanze*, TPP, p. 154, vv. 1-6.

degli oggetti, ma della immagine fanciullesca; una ricordanza, una ripetizione, una ripercussione o riflesso della immagine antica»<sup>28</sup>. Il meccanismo assuefativo della ripetizione, variando infinitamente, e per differenze impercettibili, il ricordo primario e l'originaria ritenzione temporale, è ciò che consente all'artista di esercitare nell'immaginazione la gamma dei sentimenti, che accompagnano volta a volta l'esperire della realtà. È un meccanismo affine a quello bergsonianesimo della memoria involontaria<sup>29</sup>, che fa emergere dal fondo della coscienza, mediante il filtro fisiologico delle sensazioni, una miriade di ricordi (il canto della «rana rimota alla campagna», il mobile chiarore della lucciola «errante appo le siepi e in su l'aiuole», il sussurro del vento, i «viali odorati» e i cipressi, ecc.). Nell'oscurità della camera, in cui veglia dolorante il fanciullo, («quando fanciullo, nella buia stanza, per assidui terrori io vigilava»), anche le immagini pittoriche (indipendentemente dalla qualità estetica) si ripresentano con l'effetto meraviglioso della «lanterna magica» («queste dipinte mura, quei figurati armenti»), insieme con l'effetto di rassicurazione del «suon dell'ora dalla torre del borgo». Questo microcosmo familiare, che solo può offrire un «centro» esistenziale concreto (seppure immaginario) al vivere del poeta, fa esplodere, in immagini di imprevista bellezza, il tema della «speranza»:

O speranze, speranze; ameni inganni  
Della mia prima età! sempre, parlando,  
Ritorno a voi; che per andar di tempo,

<sup>28</sup> *Zib.* 515.

<sup>29</sup> Per approfondire l'analogia cfr. A. Aloisi, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, ETS, Pisa 2014.

Per variar d'affetti e di pensieri,  
 Obbliarvi non so. Fantasmi, intendo,  
 Son la gloria e l'onor; dilette e beni  
 Mero desio; non ha la vita un frutto,  
 Inutile miseria<sup>30</sup>.

Il potere della speranza è quella di operare un “rilancio temporale” della disperazione e della miseria presente («E quando pur questa invocata morte sarammi allato»), restituendo al nulla estremo il viatico della dolcezza, sia pure temperata dalla consapevolezza della fine («la dolcezza del dì fatal tempererà d'affanno»). In questo variare pittorico di toni e di emozioni cangianti, si staglia la “realissima immagine” di Nerina, cui Leopardi affida il proprio “autoritratto”. Nerina, Silvia sono infatti parti dell’immaginazione poetica, capolavori della finzione, in cui il poeta sperimenta il “potere” attivo e beatificante della “illusione”. Ma sono anche “frammenti di vita”, lacerti di memoria sottratti alla dimenticanza e alla forza distruttiva del tempo, cui il naufrago si aggrappa con inesausta volontà di sopravvivenza. Una nota nostalgica e “romantica” domina l’evocazione dell’amore giovanile («Nerina mia, per te non torna Primavera, non torna amore») – sognato o provato non importa stabilire – una volta che la memoria sia in grado di ripresentarlo come “eterna presenza”:

Ogni giorno sereno, ogni fiorita  
 Piaggia ch’io miro, ogni goder ch’io sento,  
 Dico: Nerina or più non gode; i campi,  
 L’aria non mira<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> *Le ricordanze*, TPP, p. 157, vv. 77-84.

<sup>31</sup> TPP, p. 159, vv. 166-169.

Il “passasti” del tempo irrevocabile (riferito insieme a Nerina e alla speranza) è attenuato dalla ripetizione del destino comune («ad altri il passar per la terra oggi è sortito»), ma specialmente dalla revocabilità del tempo nel “ricordo”. L'io del poeta offre all'oggetto un puro “specchio” e un riflesso di permanenza:

Se a feste anco talvolta,  
 Se a radunanze io movo, infra me stesso  
 Dico: o Nerina, a radunanze, a feste  
 Tu non ti acconci più, tu più non movi<sup>32</sup>.

Qualcosa di più reale che un semplice “fantasma” di giovinezza («come un sogno fu la tua vita») costituisce l'oggetto presente della “rimembranza acerba”. È lo scambio dell'io e del tu, della sembianza perduta e di quella ritratta, a rinverdire in eterno l'attesa, sempre delusa, dell'amore:

Ove sei, che più non odo  
 La tua voce sonar, siccome un giorno,  
 Quando soleva ogni lontano accento  
 Del labbro tuo, ch'a me giungesse, il volto  
 Scolorarmi<sup>33</sup>?

Lo “scolorar del sembiante”, da immagine funerea della morte, si trasfigura in perennità del “sogno” d'amore. La vita è fissata nell'immagine della “danza”: metafora potente della felicità sempre fuggente e della gioia “disperata”:

<sup>32</sup> Ivi, vv. 158-161.

<sup>33</sup> *TPP*, p. 158, vv. 144-148.



[...] in fronte  
 La gioia ti splendea, splendea negli occhi  
 Quel confidente immaginar, quel lume  
 Di gioventù, quando spegneali il fato,  
 E giacevi<sup>34</sup>.

Al “giacevi” del passato irrevocabile costituisce valido “contrappunto” il rinnovarsi perenne dei sensi e delle immagini, attraverso la ripetizione della memoria, attivata dall’illusione («d’ogni mio vago immaginar, di tutti i miei teneri sensi, i tristi e cari moti del cor») della “ricordanza”.

In questo, che vuol essere solo uno stimolo alla riflessione collettiva, non mi è possibile approfondire ulteriormente l’argomento; ma ritengo che questi esempi siano sufficienti a documentare la centralità della finzione immaginifica, modellata su quella pittorica<sup>35</sup>, nella lirica leopardiana. Più complesso si farebbe il discorso nella fase estrema della poesia di Leopardi, a contatto con la “oggettività” pura della poesia “cosmica” della *Ginestra* e dei *Paralipomeni*, su cui ho peraltro avuto occasione altrove di soffermarmi<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *TPP*, pp. 158-159, vv. 153-157.

<sup>35</sup> Non è forse del tutto casuale che, nelle sue ricerche filologiche e lessicali, capiti a Leopardi di associare, nello stesso esempio, il *pintar* dello Spagnuolo e il  *fingere*  dell’Italiano, fatti derivare entrambi dal volgare latino antico (*Zib.* 3543-3544).

<sup>36</sup> A. Vigorelli, *La “pazienza” di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 104-122.

Lungo il confine tra filosofia e poesia



# ENTUSIASMO EROTICO E IMMAGINAZIONE: OLTRE L'ARIDO CAMPO DELLA RAGIONE

Sebastian Schwibach

## 1. *Amore e Verità*

Nella *Storia del genere umano* – la prima delle *Operette morali* – due forze, due esseri “divini”, due diverse modalità di dispiegarsi dell’esistenza combattono per il predominio sulla dolorante specie umana, sempre anelante a un infinito per essa inattuabile, a una condizione cui solo gli immortali possono accedere: Verità e Amore<sup>1</sup>.

Giove, infatti, aveva in un primo momento tentato di rendere felici gli uomini ora attraverso una maggiore ricchezza e ampiezza del mondo, ora per mezzo di sogni e illusioni, ora mediante malattie e affanni, ora con la varietà delle stagioni e l’arrivo di «fantasmi»<sup>2</sup> quali Virtù, Gloria, Amore, Giustizia. Tuttavia, visto il presuntuoso atteggiamento dell’«inquieta, insaziabile,

<sup>1</sup> *Storia del genere umano*, TPP, pp. 493-499.

<sup>2</sup> TPP, p. 496.

immoderata natura umana»<sup>3</sup>, si risolse ad acconsentire al tanto agognato avvento di Verità, dalla quale gli uomini speravano di ottenere quella beatitudine che né la natura, né i sogni, né gli idoli avevano loro donato. Nell'atto stesso del suo apparire, ogni altro fantasma, ogni sia pur effimera gioia scomparve dalla terra, rimasta inerte e desolata, abbandonata da tutti fuorché dalla larva di Amore, che si spartì con Verità il dominio della terra. Seguirono dunque immensi dolori, lotte, miserie, viltà e, ancora più terribile, la perdita della virtù immaginativa, che sola aveva mostrato agli uomini le vestigia dell'infinita beatitudine divina. Una grande compassione strinse allora i cuori degli Immortali, ma solo Amore – il dio figlio della Venere celeste e non il fantasma che si aggirava per la terra sotto il suo nome – ebbe la pietà di dipartirsi, per la prima volta nella storia del genere umano, dalle sedi celesti:

Quando viene in sulla terra, sceglie i cuori più teneri e più gentili delle persone più generose e magnanime; e quivi siede per breve spazio; diffondendovi sì pellegrina e mirabile soavità, ed empiendoli di affetti sì nobili, e di tanta virtù e forza, che eglino allora provano, cosa al tutto nuova nel genere umano, *piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine*<sup>4</sup>.

La sua presenza risvegliò tutti i fantasmi e le illusioni, rinvigorì l'immaginazione e ricondusse l'uomo al primitivo stato di beatitudine fanciullesca. O meglio, condusse gli uomini, invasati dalla sua presenza, a una

<sup>3</sup> TPP, p. 497

<sup>4</sup> TPP, p. 499, corsivo mio.

condizione più fortunata e felice di quella della stessa età dell'oro<sup>5</sup>.

Nella *Storia del genere umano* è possibile ravvisare alcuni punti decisivi per la comprensione dell'intero percorso poetico-filosofico di Leopardi, nonché gran parte delle tensioni che lo faranno oscillare per tutta la vita tra un vero<sup>6</sup> arido e raggelante, tutto vanificante, e un amore irradiante, capace di manifestare il senso dell'essere nella sua totalità e in ogni suo esplicitarsi singolare e irripetibile. Scomponendo in momenti la narrazione mitologico-filosofica, è possibile notare la seguente scansione.

La prima fase dell'umanità, precedente alla discesa del "genio" Verità, non è, se non per brevi periodi, un'età felice. Solo un continuo intervento di Giove, volto a medicare gli uomini dall'immedicabile anelito all'infinito<sup>7</sup>, fornisce un'apparenza di quiete e gioia, che tuttavia subito si trasforma in noia e disincanto. Certo, alcune trovate degli dei, come la discesa dei fantasmi, donano un tempo maggiore di relativa felicità, ma nel loro stesso seno si annida l'orrenda Verità,

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Per un'analisi delle occorrenze del lemma "vero" in relazione con ragione, verità, filosofia, cfr. M. Piperno, *Vero*, in N. Bellucci *et al.* (a cura di), *Lessico leopardiano 2014*, Sapienza Università Editrice, Roma 2014, pp. 157-162. Il vero assume anche i tratti di un'anti-rivelazione sacra nel suo carattere al contempo mitologico e distruttivo (cfr. *ivi*, pp. 160-161).

<sup>7</sup> Sulla teoria del piacere connessa con l'anelito all'infinito cfr. S. Biancu, *La poesia e le cose*, Mimesis, Milano 2006, pp. 39-44. Sul rapporto tra desiderio e immaginazione cfr. anche A. Aloisi, *La filosofia*, in F. D'Intino, M. Natale (a cura di), *Leopardi*, Carocci, Roma 2018, pp. 101-123; in particolare cfr. pp. 107-110, dove viene messo in particolare rilievo l'aspetto negativo dell'immaginazione quale fonte di infelicità a causa della sua "sregolatezza".

che tutti li sovrasta e tutti li mette in fuga con il suo avvento.

La seconda fase dell'umanità, posta sotto il segno di Verità, giunge fino al limite estremo della degradazione, fino quasi alla possibilità dell'autoestinzione del genere umano, indifferente e ormai orbo dello stesso desiderio da cui sempre era stato infiammato. Proprio sull'orlo dell'annichilimento sotto il giogo di questo maligno genio, giunge, epifania divina nelle tenebre del mondo, Amore in persona, non la sua debole larva, a strappare la rete in cui Verità ha ingabbiato l'umano genere e a far risorgere dalla sterile terra bellezza, speranza, ma soprattutto una gioia divina, una gioia che ha *piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine*.

Le nuove illusioni che sorgono dall'arida terra non sono, dunque, le stesse che hanno preceduto l'avvento di Verità, non sono propriamente illusioni, ovvero inganni in cui la natura – o nel caso della presente *Operetta* gli dei – ha avvolto il genere umano, ma sono i figli che nascono da un diretto inebriarsi alla fonte di ogni gioia umana e divina: il dio Amore.

Nonostante Amore possa, per decreto di Giove, solo fugacemente dimorare tra i mortali, la sua forza supera quella di Verità, la quale, pur avendo fatto stabile stanza sulla terra, non può impedire che all'apparire fugace di Amore il mondo appaia sublimato, altro dal consueto, quasi che ai cuori visitati dal dio fosse concesso di sfiorare uno stato simile all'immortale beatitudine.

La presenza di Amore si configura, dunque, come una specie di intermittenza in quella realtà che altrimenti non sarebbe altro che «fango»<sup>8</sup>, mostra la terra sotto un'altra luce, e, se non conduce a un mondo al di

<sup>8</sup> *A se stesso*, TPP, p. 179, v. 10.

là del mondo, risveglia nell'uomo una facoltà di sentire l'immanenza del divino in ogni cosa.

## 2. *Su fanciullezza e vecchiaia*

In una riflessione dello *Zibaldone* scritta nel gennaio 1820<sup>9</sup>, Leopardi individua tre fondamentali maniere di vedere le cose: la prima è tipica degli uomini geniali, i quali scorgono in esse più spirito che corpo, sentono nel proprio cuore e colgono con la propria immaginazione l'intrinseca relazione che li lega alla natura e a un indefinibile e vago infinito. Esso continuamente li richiama a un slancio vitale, a un'immersione nel sublime che li circonda, parla ai loro cuori e li innalza oltre le cure umane; la seconda, caratteristica della gran parte del genere umano, consiste nel vedere le cose secondo un sentire prosaico, volgare, nel considerarle quali esse sono, senza che questo comporti slanci di alcun genere; la terza infine, «la sola funesta e miserabile, e tuttavia la sola vera»<sup>10</sup>, consiste nello svelare la completa vanità del tutto, l'inessenzialità di tutte le cose, il loro non essere né corpo né spirito, ma solo un incolmabile vuoto.

Se la via mediana viene qui considerata l'unica relativamente felice, in quanto propriamente naturale, in quanto incapace di riflettere su sé stessa e quindi simile a una vita animale, le altre due rappresentano in qualche modo gli opposti poli tra cui oscillano continuamente il pensiero e il sentire di Leopardi, combattuto dalle due forze di Amore e Verità.

<sup>9</sup> *Zib.* 102-104.

<sup>10</sup> *Zib.* 103.



Il primo, tipico del sentire antico e della giovinezza del genio, irrorà la facoltà immaginativa col sangue ribollente del cuore, inonda l'essere umano e la natura tutta di una vita sconfinata, traboccante di esseri, feconda di immagini:

Che bel tempo era quello nel quale ogni cosa era viva secondo l'immaginazione umana e viva umanamente cioè abitata o formata di esseri uguali a noi, quando nei boschi desertissimi si giudicava per certo che abitassero le belle Amadriadi e i fauni e i silvani e Pane ec. ed entrandoci e vedendoci tutto solitudine pur credevi tutto abitato e così de' fonti abitati dalle Naiadi ec. e stringendoti un albero al seno te lo sentivi quasi palpitare fra le mani credendolo un uomo o donna come Ciparisso ec. e così de' fiori ec. come appunto i fanciulli<sup>11</sup>.

La seconda, più confacente alla vecchiezza dell'uomo e del mondo, strappa il velo dell'illusione – o di quello che ai suoi occhi è illusione<sup>12</sup> – dilacera la natura, ne fa un corpo morto e, trionfante, mostra con tutta la potenza del suo odio<sup>13</sup> l'infinita vanità del tutto:

<sup>11</sup> *Zib.* 63-64.

<sup>12</sup> Nel 1821 Leopardi annota: «la ragione senza notizia del sistema del bello, delle illusioni, entusiasmo ec. e di ciò che spetta all'immaginaz. e al cuore, è essa medesima un'illusione, e un'artefice di mitologia, come lo sono le dette cose. Bensi di una bruttissima, e acerbiss. mitologia» (*Zib.* 1841-1842).

<sup>13</sup> Cfr. *Zib.* 59: «L'amore è la vita e il principio vivificante della natura, come l'odio il principio distruggente e mortale». La contrapposizione Amore-Odio – che in Leopardi equivale anche alla contrapposizione Amore-Verità, in quanto la verità, e la ragione quale sua disvelatrice, è considerata una forza disgregante – riconduce ai due grandi principi empedoclei della Filia e del

Nulla di poetico si scorge nelle sue [della natura] parti, separandole l'una dall'altra, ed esaminandole a una a una col semplice lume della ragione esatta e geometrica [...], nulla nella natura decomposta e risolta, e quasi fredda, morta, esangue, immobile, giacente, per così dire, sotto il coltello anatomico, o introdotta nel fornello chimico di un metafisico che niun altro mezzo, niun altro istrumento, niun'altra forza o agente impiega nelle sue speculazioni, ne' suoi esami e indagini, nelle sue operazioni e, come dire, esperimenti, se non la pura e fredda ragione.<sup>14</sup>

L'odio dissolutore della ragione, che arriva alla verità dissezionando così la natura come l'uomo, così il singolo come la società, sembra tuttavia non poter essere esorcizzato, sembra incombere come scure sul capo dei moderni, sembra inaggrirabile, a meno che non ci si sforzi di dimenticare, di distrarsi, di distogliere codardamente lo sguardo dal vero<sup>15</sup>.

### 3. Leopardi e Platone: tra astrazione e immaginazione

Il confronto diretto intrapreso da Leopardi nel 1823 con il *corpus* platonico, di cui intendeva fornire una nuova traduzione<sup>16</sup>, può essere considerato il centro

Neikos. Cfr. F. D'Intino, *I misteri di Silvia. Motivo persefoneo e mistica eleusina in Leopardi*, «Filologia e critica», 19 (1994), 2, p. 239, nota 116.

<sup>14</sup> *Zib.* 3241-3242.

<sup>15</sup> *Zib.* 104.

<sup>16</sup> F. D'Intino, *Leopardi and Plato (Drama and Poetry vs Philosophy)*, «Odradek. Studies in Philosophy of Literature,

gravitazionale intorno a cui un sotterraneo sentire attua le sue rivoluzioni, ora appressandosi e ora di nuovo allontanandosi, quasi fosse al contempo attratto e respinto da un'apertura sul reale che scardini la forza della pura ragione<sup>17</sup>.

Le riflessioni dell'agosto del '23, presentandosi in questo senso come la misura delle molteplici morti e resurrezioni del poeta-filosofo<sup>18</sup>, consentono di legare con un filo diretto sia quanto le precede che quanto le segue.

Mentre nel luglio del 1820 Leopardi rifiutava il mondo delle idee di stampo platonico-cristiano<sup>19</sup> e ancora il 17 novembre dello stesso anno associava i termini mistico-astratto-metafisico a Platone, Plotino, Porfirio, Giamblico e ai pitagorici<sup>20</sup>, verso la fine dello

*Aesthetics and New Media Theories*», 1 (2015), 2, pp. 7-44. In particolare cfr. p. 7.

<sup>17</sup> Cfr. F. D'Intino, *I misteri di Silvia*, cit., p. 237, dove, nel contesto di un'interpretazione misterica di *A Silvia*, viene evidenziato l'interno conflitto leopardiano «tra il desiderio creativo dell'immaginazione e un principio autoritario razionale al tempo stesso amato e odiato». Per l'importanza di Platone in Leopardi, tanto da un punto di vista letterario che più specificamente filosofico, cfr. F. D'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia 2009. In particolare alle pp. 133-135 si mostra come Leopardi avesse intuito nel rifiuto platonico per la poesia un malcelato «antico amore mai estinto» (ivi, p. 134).

<sup>18</sup> Per una dettagliata analisi del tema di morte e resurrezione quale cifra fondamentale del sentire, del pensiero e della poesia leopardiani, cfr. F. D'Intino, *I misteri di Silvia*, cit.

<sup>19</sup> Cfr. *Zib.* 154: «Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti».

<sup>20</sup> *Zib.* 336. Idea che ritornerà con forza nell'ottobre del '26 (*Zib.* pp. 4218-4222), quando, attaccando le fantasticherie di Isidoro riportate da Damascio, Leopardi sembra compiere un nuovo

stesso mese, continuando ad interrogarsi sul rapporto tra ragione e natura<sup>21</sup>, già viene affermandosi un'idea che troverà maggior spazio nel corso del soggiorno romano del '23: Platone, afferma Leopardi, associa inscindibilmente sapere e immaginazione, poggiando il suo sistema sul «brillante e sul fantastico»<sup>22</sup>.

Nell'estate del 1823, poco prima che venga composta la canzone *Alla sua donna*<sup>23</sup> e proprio mentre viene tentato un più profondo equilibrio tra vita e ragione, si può leggere nello *Zibaldone* il seguente passo: «Fra gli antichi Platone, il più profondo, più vasto, più sublime filosofo di tutti essi antichi che ardì concepire un sistema il quale abbracciasse tutta l'esistenza, e rendesse ragione di tutta la natura, fu nel suo stile nelle sue invenzioni ec. così poeta come tutti sanno»<sup>24</sup>. Sembra, dunque, che la consueta immagine di un Platone astratto-mistico-metafisico subisca una violenta torsione nell'anno che prelude alle *Operette morali*, quasi che nella figura del filosofo ateniese, debitamente ripulito dalle incrostazioni cristiane, fosse

“autodafé” – cfr. F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza. Il paganesimo post-metafisico di Leopardi*, in P. Tortonese (a cura di), *Il paganesimo nella letteratura dell'Ottocento*, Bulzoni, Roma 2009, p. 116 – dove così viene presentato il tentativo del giovanissimo Leopardi di fare strage del mondo immaginativo nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* –, bollando come scempiaggini mistiche le asserzioni di Isidoro e accanendosi contro il sentimento, l'entusiasmo, l'ispirazione e tutto ciò che allontana da Aristotele per avvicinare a Platone.

<sup>21</sup> *Zib.* 340-342.

<sup>22</sup> *Zib.* 351.

<sup>23</sup> *Alla sua donna*, TPP, pp. 137-139.

<sup>24</sup> *Zib.* 3245. Per la convergenza tra le disposizioni psichico-intellettuali di Platone e Leopardi, cfr. F. D'Intino, *Leopardi and Plato*, cit., p. 8.

possibile individuare la perfetta sintesi di poesia e filosofia, di verità e bellezza, di ragione e immaginazione<sup>25</sup>. Egli sembra incarnare quanto già era stato pensato nell'inverno del '21, quando Leopardi si era spinto molto oltre nella considerazione della facoltà inventiva, tanto da affermare che «immaginazione e intelletto è tutt'uno»<sup>26</sup>, e da ritenere che da una stessa fonte attingano i grandi poeti come Omero, Dante e i grandi filosofi come Newton<sup>27</sup>.

Lo studio approfondito del *corpus* platonico indica, dunque, al poeta-filosofo un modo alternativo di considerare il reale, tale da non far ricadere né nel sogno metafisico tipico dei settentrionali né nel totale disincanto dei meridionali<sup>28</sup>. Certo, in molti casi Platone viene ritenuto il maggiore responsabile di quel dualismo che ha definitivamente separato anima e corpo, ragione e immaginazione, determinando la stessa alternativa tra una vaga trascendenza capace di alimentare perlomeno la speranza e una cruda immanenza spogliata di ogni senso e bellezza<sup>29</sup>. Tuttavia, proprio la diretta lettura dei dialoghi porta a maturazione le riflessioni risalenti all'ottobre 1821, quando Leopardi scrive: «Noi sognando andiamo a cercare la perfezione di ciò che vediamo,

<sup>25</sup> Cfr. F. D'Intino, *I misteri di Silvia*, cit., p. 268: proprio a partire da un ripensamento del significato della filosofia platonica, nell'estate del '23 viene esplorata la possibilità di alternative credibili al razionalismo «spesso con accenni a un modo di procedere misterico, a un intelletto vestito di figure, e “con sembianza di favole”».

<sup>26</sup> *Zib.* 2134.

<sup>27</sup> *Zib.* 2132-2133.

<sup>28</sup> *Zib.* 3678-3682.

<sup>29</sup> *Zib.* 3678-3682. Cfr. F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza*, cit., pp. 151-156.

fuori dell'esistenza, mentr'ella esiste qui con noi, e coesiste a ciascun genere di cose che conosciamo, e non sarebbe perfezione in verun altro caso possibile»<sup>30</sup>.

Il moltiplicarsi e rifrangersi dell'assoluto platonico in un infinito gioco di specchi<sup>31</sup>, nella ricerca di una perfezione che *esista qui con noi*, trova rispondenza negli stessi scritti dell'ateniese, dove a un insormontabile abisso dualistico si affianca una profonda intuizione, al contempo poetica e filosofica, della molteplicità del mondo ideale<sup>32</sup>. Tale mondo ideale si manifesta, si traspone, nella realtà in un modo che, se da un lato accentua la differenza, dall'altro indica anche l'intrinseco legame<sup>33</sup>, simbolicamente espresso dal dio Amore nel *Simposio*<sup>34</sup> e dalla mania erotica nel *Fedro*<sup>35</sup>. Leopardi intravede la possibilità che le idee platoniche vengano portate sulla terra, che la contraddittorietà e multivocità dell'esistente vengano considerate perfezioni, che l'abbandono della trascendenza non debba per forza significare assoluta desolazione di ciò che è terrestre, umano, finito<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Zib. 1908. Cfr. F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza*, cit., p. 138.

<sup>31</sup> F. D'intino, *Il rifugio dell'apparenza*, cit., p. 138.

<sup>32</sup> Cfr. su questo punto G. Colli, *Filosofi sovrumani*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2009, pp. 109-149.

<sup>33</sup> Per il problema platonico del rapporto tra mondo ideale e mondo materiale, inteso come relazione di partecipazione, cfr. F. Fronterotta, *MEΘEΞΙΣ*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001.

<sup>34</sup> *Symp.* 202e-203a. Edizione di riferimento per la traduzione italiana: Platone, *Simposio*, a cura di G. Calogero, Laterza, Roma-Bari (1996) 2003.

<sup>35</sup> *Phaedr.* 245b-c. Edizione italiana di riferimento: Platone, *Fedro*, a cura di R. Velardi, BUR, Milano (2006) 2010.

<sup>36</sup> F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza*, cit., pp. 137-139.

Non è dunque un caso che nell'agosto del '23 la figura di Platone sia strettamente associata alle profonde riflessioni sull'immaginazione e sul cuore quali facoltà cui, spettando «il sentire e quindi conoscere ciò che è poetico, però ad essi soli è possibile ed appartiene l'entrare e il penetrare addentro ne' grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni, sì generali, sì anche particolari, della natura»<sup>37</sup>.

Tuttavia, anche quando il velo del doloroso vero viene, seppur solo per un attimo, scostato – come nel caso della canzone *Alla primavera*<sup>38</sup> o delle sovra citate riflessioni zibaldoniane del '23 – subito la visione torna a offuscarsi, Verità si ristabilisce sul trono e ciò che Amore aveva sollecitamente indicato viene trasposto in un tempo passato, o futuro, se non in un fittizio ed irraggiungibile mondo delle idee. La poesia *Alla sua donna* è un chiaro indizio del continuo oscillare del poeta tra la bellezza amorosa che lo richiama e l'incapacità di vederla pienamente realizzarsi in terra, con la conseguente finzione che essa possa trovarsi o essersi trovata in un altrove, quando (o dove) «la mortal vita saria | simile a quella che nel cielo india»<sup>39</sup>:

Cara beltà che amore  
Lunge m'inspiri o nascondendo il viso  
[...]  
Forse tu l'innocente

<sup>37</sup> Zib. 3242-3243.

<sup>38</sup> *Alla primavera o delle Favole antiche*, TPP, pp. 99-103.

<sup>39</sup> *Alla sua donna*, TPP, p. 138, vv. 32-33. Finzione destinata ovviamente a una breve vita, visto che la speranza metafisica e l'estatica contemplazione degli antichi non può resistere al vero. Cfr. F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza*, cit., p. 153.

secol besti che dall'oro ha nome  
 or leve intra la gente  
 anima voli? O te la sorte avara  
 Ch'a noi t'asconde, agli avvenir prepara?<sup>40</sup>

Tutta la poesia del *Fedro*, tutto il discorso sovra Amore del *Simposio*, l'intera visione di una seconda terra alla fine del *Fedone*<sup>41</sup> non riescono a trovare un canale espressivo duraturo né nel pensiero né nella poesia leopardiana, quasi che quella visione, da lui sentita e immaginata nella fanciullezza e nei momenti di grande potenza poetico-speculativa, non possa essere se non una brezza che leggera trapassa sull'arida terra, per poi disperdersi nei meandri della memoria o mostrarsi come inappagabile anelito.

#### 4. *Ebbrezza e mania filosofica*

Eppure, il campo di forza di Verità non prevale mai completamente, nonostante Amore sempre con più fatica – e sempre con lo stigma di essere in fondo un'illusione – si faccia strada nel pensiero poetante di Leopardi. Una sorta di ebbrezza dionisiaca, di *pathos* misterico, lavora sotterraneamente, fonte zampillante che sempre fa risorgere il poeta<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *TPP*, pp. 137-138, vv. 1-11. Cfr. al proposito: F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza*, cit., p. 151.

<sup>41</sup> *Phaed.* 109a-113d. Edizione italiana di riferimento: Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari (2000) 2010.

<sup>42</sup> Cfr. al proposito A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi* (1940), Massimiliano Boni Editore, Bologna 1985, pp. 75-78. Cfr. anche, sul rapporto ebbrezza-filosofia, F. D'Intino, *L'immagine della voce*, cit., pp. 63-67.



Quando l'assedio di Arimane<sup>43</sup> sembra averlo definitivamente soggiogato, quando ogni speranza è morta, quando neanche il dolore sembra più toccare il suo animo disseccato<sup>44</sup>, ecco che nuova luce squarcia le tenebre, ecco che la poesia risorge, ecco che il cuore si riempie delle antiche illusioni e apre ad un mondo dove vita e bellezza hanno di nuovo dimora:

Meco ritorna a vivere  
 la piaggia, il bosco, il monte;  
 parla al mio cuore il fonte,  
 meco favella il mar.  
 Chi mi ridona il piangere  
 dopo cotanto oblio?  
 E come al guardo mio  
 cangiato il mondo appar?<sup>45</sup>

Il poeta ispirato si confonde con «il filosofo nella sublimità della speculazione»<sup>46</sup>, con l'uomo ricco di sentimento e immaginazione, con l'entusiasta, con l'ebbro di vino<sup>47</sup>. E questo suo sentire e poetare e pensare non sono intorpiditi, non sono fiaccati o resi torbidi per mancanza di intelletto, ma, anzi, egli «vede e guarda le cose come da un luogo alto e superiore a quello

<sup>43</sup> Cfr. A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit., p. 102.

<sup>44</sup> *Il risorgimento*, TPP, pp. 145-146, vv. 9-24.

<sup>45</sup> TPP, pp. 147-148, vv. 97-104.

<sup>46</sup> *Zib.* 3269.

<sup>47</sup> *Zib.* 3269. Cfr. anche F. D'Intino, *La "riflessione non riflettuta": Leopardi e l'automatico/organico*, in P. Tortonese (a cura di), *C'è del metodo in questa follia. L'irrazionale nella letteratura romantica*, Pacini, Ospedaletto (Pisa) 2015, p. 168, dove si mostra, attraverso un confronto con Coleridge, la stretta relazione tra ebbrezza e immaginazione.

in che la mente degli uomini suole ordinariamente consistere»<sup>48</sup>. È sì come fuor di senno, furioso e in preda alla mania, se giudicato dal punto di vista della sola ragione, ma, qualora se ne esamini attentamente la condizione, si scopre che la sua stessa ragione è divenuta più forte, più rapida, più capace di cogliere i nessi che legano l'uno all'altro gli oggetti<sup>49</sup>. Essa, non più estranea al corpo, al sentimento, all'immaginazione, si scopre essere non tanto una forza mortifera, quanto una facoltà essenziale alla comprensione della vita nella sua totalità, nel suo dispiegarsi unico e irripetibile, eppur connesso con tutto il resto<sup>50</sup>.

La ragione, dunque, sembra presentare due volti, sembra poter andare in due direzioni. Essa, infatti, completamente libera e senza rapporto alcuno con le altre potenze dell'anima, porta alla morte sia del suo oggetto di ricerca che del soggetto in preda ad essa. Il suo metodo analitico è volto a «risolvere e disfar la natura»<sup>51</sup>, senza alcuna possibilità di giungere a una sintesi. Disseziona ogni cosa con il coltello, la riduce a parte di un meccanismo, ma non è in grado di cogliere

il rapporto scambievole di esse parti tra loro, e di ciascuna verso il tutto, lo scopo di questo tutto, e l'intenzion vera e profonda della natura, quel ch'ella ha destinato, la cagione (lasciamo ora star l'efficiente) la cagion finale del suo essere e del suo esser tale, il perché essa abbia così disposto e così formato le sue parti<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *Zib.* 3269.

<sup>49</sup> *Zib.* 3269.

<sup>50</sup> *Zib.* 3240.

<sup>51</sup> *Zib.* 3238.

<sup>52</sup> *Ibidem.*

Eppure, proprio in ciò dovrebbe consistere lo scopo del filosofo, proprio in questa relazione delle parti tra loro e con il tutto si trova la sorgente della poesia.

È però possibile pensare un'altra ragione, la quale miri a un diverso genere di vero, non più incompatibile con la natura, ma ad essa legato. Tale ragione si volgerebbe al mondo ricca dell'immaginativa e del cuore, sarebbe una ragione poetante che andrebbe a scandagliare fin nei più reconditi recessi della natura e dell'uomo<sup>53</sup>, lì dove il vuoto si trasfonde in pienezza, il dolore in beatitudine, la vanità in ricchezza di senso<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> *Zib.* 3244-3245.

<sup>54</sup> Questa sarebbe una ragione che potrebbe veramente rendere vivente quanto anche Hölderlin, Schelling e Hegel si proponevano nell'*Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, ovvero il superamento della scissione e la costruzione di una nuova mitologia che fosse al contempo filosofica e poetica: cfr. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in W. Jaeschke (Hrsg.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlage der Ästhetik (1795-1805)*, Felix Meiner, Hamburg 1995, pp. 97-98. Una tale ragione poetante guarderebbe al mondo come una continua manifestazione divina, senza con ciò annegare necessariamente nella rimembranza o pensare una trascendenza. La piena immanenza, immediata, con la sua assoluta perfezione richiamerebbe sì ad altre perfezioni, temporalmente o ontologicamente distanti, ma senza con ciò divenire semplice allegoria o immagine di un mondo altro: «non v'è cosa più sciocca e ingiuriosa alla natura del dire e ripetere continuamente che la perfezione non è propria delle cose create [...]. Non è meraviglia dunque se tutto ci pare imperfetto, quando per perfetto intendiamo l'esistere in un modo in cui le cose non sono fatte, laddove la perfezione non consiste e non ha altra ragione di essere tale, che nel mondo in cui le cose sono fatte, ciascuna nel suo genere» (*Zib.* 1908). È la perfezione e bellezza della natura – che si impone con forza alla ragione poetante e inebriata – a rendere manifesto il divino nel mondo,

L'uomo intero, l'uomo che non avesse seguito l'impulso distruttivo della ragione o che anche solo per un attimo fosse tornato alla fanciullezza, sarebbe al contempo poeta e filosofo, riconcilierrebbe le *disiecta membra* della modernità, renderebbe possibile la stabile dimora del dio Amore sulla terra.

Lo stato di ebbrezza, rafforzando ogni passione, fa tumultuare la vita dell'uomo, indirizzandolo lì dove le sue caratteristiche dominanti lo spingono<sup>55</sup>; se per esempio l'iracondo sarà più facilmente mosso all'ira e il sensuale alla bellezza dei corpi, il poeta-filosofo, invece, sarà spinto alla contemplazione della vita in sé, allo scavo nella propria interiorità e al tentativo di trovare un nesso tra ciò che sente nel turbolento suo cuore e ciò che intende, intuisce, essere nella natura.

Egli, allora, potrà rivedere, come attraverso le nebbie del tempo, una stagione umana in cui

Arcane danze  
d'immortal piede i ruinosi gioghi  
scossero e l'ardue selve<sup>56</sup>.

non la postulazione di un divino astratto a nullificare ogni cosa creata. Tutto si mostra allora, per un certo Leopardi, popolato da «figure inanimate e animate viste come assolutamente perfette nella luce della bellezza» (C. Galimberti, *Morte e ritorno degli dei*, in Id., *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 50-51, citato in F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza*, cit., p. 139).

<sup>55</sup> *Zib.* 152.

<sup>56</sup> G. Leopardi, *Alla primavera*, TPP, p. 100, vv. 25-27.. Per un'analisi dettagliata del significato mistico-misterico della danza cfr. F. D'Intino, *Motivo persefoneo e mistica eleusina in Leopardi*, pp. 261 sgg., dove viene svolta un'attenta riflessione a partire dagli illuminanti saggi di K. Kerényi.

Vedrà rivivere, in una rimembranza che interrompe il senso stesso della temporalità lineare, «i fiori, l'erbe e i boschi»<sup>57</sup>, sentirà palpitare, con cuore fattosi nuovamente giovane, gli alberi abitati dal divino, vedrà di lontano appressarsi al fonte la nuda Diana, mentre il flauto panico increspa le onde, ne disvela l'abisso insondabile, al contempo orrido e gioioso.

### 5. Hölderlin e Leopardi<sup>58</sup>

Ma tardi, amico giungiamo. Vivono certo gli dei,  
ma sopra il nostro capo, in un diverso mondo.

[...]

Un ricettacolo fragile non sempre può contenerli  
E per breve tempo l'uomo sopporta la pienezza di-  
vina<sup>59</sup>.

Così Hölderlin, nel lamentare la morte di un mondo, lo stesso da cui sorgono le visioni leopardiane di danze estatiche per i boschi. E certo in questo il sentire dei due poeti-filosofi si avvicina, fin quasi a confondersi; una stessa nostalgia, la consapevolezza di un paradiso

<sup>57</sup> *Alla primavera*, TPP, pp. 100-101, vv. 38-39.

<sup>58</sup> Cfr., per una breve panoramica su corrispondenze e differenze tra il pensiero poetante dei due autori, E. Polledri, "... e profondissima quiete/io nel pensier mi fingo". *Friedrich Hölderlin e Giacomo Leopardi. Vicende esistenziali e corrispondenze poetiche*, in C. Assenza, M. Scala (a cura di), *Insegnare Leopardi nella cultura europea*, M.I.U.R., Roma 2006, pp. 73-104. Cfr. inoltre S. Doering, S. Neumeister (Hrsg.), *Hölderlin und Leopardi*, Edition Isele, Eggingen 2011.

<sup>59</sup> F. Hölderlin, *Pane e vino*, in Id., *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano (1977) 2004, p. 525, strofa 7.

perduto, per molti versi coincidente con la fanciullezza, vibrano nelle poesie, nel cuore, tanto di Leopardi che di Hölderlin:

Profonda natura! Io ti ho  
davanti agli occhi. Conosci ancora l'amico  
amatissimo? Non riconosci più in me  
il sacerdote che ti offriva un canto della vita  
come sangue versato in lieto sacrificio?  
Sacre fonti [...] in me,  
in me, sgorgando dalle profondità del mondo,  
vi riunivate un tempo, sorgenti della vita,  
a me, venivano gli assetati – ora sono  
inardito e i mortali non trovano più  
gioia in me – sono completamente solo? E  
quassù è notte anche di giorno? Ahimè!<sup>60</sup>

Empedocle, il sacerdote della natura, il poeta ebbro di vita, colui cui parlavano le erbe e al cospetto del quale si apriva il cielo, affronta nella tragedia di Hölderlin uno stato di assoluta desolazione, vivendo l'incolmabile vuoto che gli dei hanno lasciato: troppo aveva conosciuto, la natura non aveva più segreti, gli dei erano divenuti suoi servi, lui solo si era creduto dio<sup>61</sup>.

Nel comune abisso sondato dai due poeti, tuttavia, si aprono due orizzonti veritativi incommensurabili, due scelte divergenti, due mondi, due possibilità. Ed entrambi con rigorosa coerenza perseguono la traccia individuata, fino alla follia, fino alla morte.

<sup>60</sup> F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, a cura di C. Lievi, I. Perini Bianchi, Einaudi, Torino 1999, prima stesura, p. 21, vv. 293-306.

<sup>61</sup> Ivi, p. 31.

Mentre Hölderlin, poeta in tempo di privazione<sup>62</sup>, intraprende l'ardua via dell'unità nella differenza<sup>63</sup>, della natura vivente e divina, del comune cammino di dèi e uomini, mentre egli sente l'eternità affacciarsi nell'entusiasmo che supera la differenza senza sopprimerla, Leopardi percorre la via del vuoto, della ragione svelatrice dell'orribile inganno in cui la Natura matrigna avvince l'essere umano, di quella terribile volgarità alla cui luce gli appare il mondo dopo i brevi attimi di ebbrezza, dopo lo scolorare dell'amore e della bellezza intravisti.

La scelta implica uno sforzo sovrumano, un dolore immenso, perché costantemente il loro animo oscilla; la profonda vissutezza<sup>64</sup> di infinita gioia e infinito dolore non trova una quieta forma, se non nella morte: «tutto ciò che è divino deve morire»<sup>65</sup>.

Questa morte tuttavia si configura in modo diverso nei due poeti: la morte di Empedocle, in quanto

<sup>62</sup> F. Hölderlin, *Pane e vino*, cit., p. 525, strofa 7, v. 14.

<sup>63</sup> Cfr. il frammento *Urtheil und Seyn*, in F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, hrsg. von F. Beissner, IV, J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1943-1985, pp. 216-217.

<sup>64</sup> Per il concetto di "vissutezza", intesa come *Erlebnis* ovvero come l'intuire intimamente qualcosa attraverso una forma conoscitiva non astratta, cfr. G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, a cura di E. Colli, Milano (2010) 2011, pp. 111 e 240 nota 71. Tale concetto mi sembra perfettamente in linea con la modalità pensante tanto di Leopardi che di Hölderlin. Per quanto riguarda Leopardi si rimanda a S. Biancu, *La poesia e le cose*, cit., pp. 29-38, dove viene messa in luce l'intrinseca relazione tra pensare e sentire istituita da Leopardi. Nel caso di Hölderlin, basti citare le profonde riflessioni in M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin* (1981), a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano (1988) 2007.

<sup>65</sup> F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, cit., prima stesura, p. 65, vv. 1022-1023.

ricongiungimento con la natura, in quanto sacrificio dell'individualità e sua apertura a tutto l'orizzonte divino, svela nella sua vera essenza la vita e trasforma la felicità melanconica dell'uomo-dio in pura gioia<sup>66</sup>; la morte prospettata da Leopardi, invece, è l'ultimo grido contro la potenza malvagia che soggioga l'universo, è il disperato rifugio di quiete che possa lenire il dolore infinito che l'irraggiungibilità di una gioia altrettanto infinita provoca nell'essere umano.

Verità, genio terribile, sembra dunque vincere Amore; l'ebbra vena poetica: un triste compromesso, un'illusione, una codarda fuga dal mondo; la morte: ultimo rifugio, forza che guarda in volto il triste fato e, come in *Aspasia*, sorride, schernendo l'eterno schernitore.

#### 6. *Amore e morte: una sommaria conclusione*

Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte  
ingenerò la sorte.  
Cose quaggiù sì belle  
Altre il mondo non ha, non han le stelle<sup>67</sup>.

Se le *Operette morali* del 1824 si aprono con la discesa di Amore quale cura ai mali ingenerati dall'avvento di Verità, esse si chiudono, nel *Canto del gallo silvestre*, con un'invocazione alla morte, quale unica via di fuga dal doloroso non senso della vita.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 115-117, vv. 1919-1942. Si veda, per il diverso significato dato al fuoco in Hölderlin e Leopardi, F. D'Intino, *La caduta e il ritorno. Cinque movimenti dell'immaginario romantico leopardiano*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 93-94, 134.

<sup>67</sup> *Amore e morte*, TPP, p. 175, vv. 1-4.



Incontrastato sembra il dominio del fato, che in *Amore e Morte* supera finanche queste due potenze e si erge solitario sulla desolata landa terrestre. Se la vita è di per sé un male, se Amore, da cui solo nasce il bene, non è che illusione, non resta che invocare la Morte come colei che «ogni gran dolore | ogni gran male annulla»<sup>68</sup>.

In un mondo fatto a brani e svuotato di senso, in un fango retto da un principio malvagio, dove l'uomo si aggira ormai come un fantasma, senza alcun desiderio, senza speranza, la Morte diviene l'unico orizzonte, l'unica larva di quell'eternità che l'Amore aveva additato<sup>69</sup>.

E tuttavia, non l'ultima parola spetta a essa, ancora brilla la scintilla di Amore, ancora infiamma di sdegno il cuore del poeta-filosofo; al confine tra vita e morte, lì dove la vanità della storia umana prende la forma delle rovine apportate dal Vesuvio, risorge una nuova speranza, risorge il desiderio. Se il fato comune a ogni essere è la distruzione, se la verità ha condotto sulle soglie della morte, proprio quando il suo trionfo sembra assoluto, quando la fonte del vivificante Amore sembra disseccata, essa scaturisce di nuovo dalle oscure profondità con l'ultima illusione – così infatti la considererebbe il Vero:

Tutti fra sé confederati estima  
 gli uomini, e tutti abbraccia  
 con *vero amor*, porgendo  
 valida e pronta ed aspettando aita<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> *TPP*, p. 174, vv. 9-10.

<sup>69</sup> *A se stesso*, *TPP*, p. 179.

<sup>70</sup> *La ginestra*, *TPP*, p. 203, vv. 130-133. Corsivo mio.

Il mondo è morto e l'uomo con esso, ogni parvenza di vita è vanità, ma proprio questa consapevolezza fa risorgere un amore ancor più forte della morte, ancor più forte del fato, ancor più forte della matrigna natura.



NELL'ALVEO DELL'IMMAGINAZIONE:  
LEOPARDI E NIETZSCHE  
TRA POESIA E FILOSOFIA

Ludovica Boi

1. *Introduzione*

La poesia filosofica di Giacomo Leopardi ha esercitato una vitale attrazione sulla sensibilità letteraria e sulla visione teoretica di Friedrich Nietzsche. Lo studio delle ascendenze leopardiane manifeste nella filosofia nietzschiana ha impegnato negli anni una vasta quantità di interpreti, che – come ricostruisce attentamente Massimiliano Biscuso – in alcuni casi hanno individuato in Leopardi un “precursore” del nichilismo nietzschiano, in altri hanno ricondotto le filosofie nietzschiana e leopardiana allo sviluppo di un pensiero non-dialettico o anti-dialettico nel panorama culturale dell'Ottocento europeo, in altri ancora hanno assimilato i due pensatori in base al comune intento di una filosofia antistorica, antimetafisica e antiumanistica<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi: Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche*, La scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 149-150.

Nel presente contributo si tenterà di circoscrivere lo studio della ricezione leopardiana da parte di Nietzsche alla volontà, mai abbandonata dal tedesco, di una felice congiunzione di poesia e filosofia, che origini dalla scoperta dell'*invenzione* che giace al fondo di ogni processo conoscitivo e della insuperabile correlazione di "verità" e "illusione". Il pensiero nietzschiano, pur nella sua complessa articolazione, nelle sue svolte e rielaborazioni, ha sempre mantenuto una vocazione lirica e, relativamente all'esigenza di nutrire la fredda e arida terra della conoscenza grazie alla bellezza, mediante la linfa vitale dell'esperienza poetico-immaginativa, il confronto con il Recanatese assume un significato decisivo.

L'entusiastico apprezzamento giovanile per Giacomo Leopardi «filosofo della conoscenza tragica»<sup>2</sup>, in grado di far convergere arte, vita e filosofia, lascia spazio, nel Nietzsche degli anni successivi, alla disapprovazione di una condotta di vita giudicata "decadente" e alla denuncia di un pessimismo imperfetto, in un certo senso mancante<sup>3</sup>, non portato alla sua estrema

<sup>2</sup> KGW III, 4, 19 [36], p. 16; *FP Estate 1872 - Autunno 1873*, 19 [36], p. 25. Le sigle utilizzate, in questa così come nelle note seguenti, si riferiscono all'edizione critica Colli-Montinari, proseguita dopo la morte dei due studiosi e tuttora in corso: OFN = *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg.; FP = *Frammenti postumi*; KGW = *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967 sgg.; KGB = *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1975 sgg.; EFN = *Epistolario*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1977 sgg.

<sup>3</sup> «Leopardi si lamenta, ha motivo di lamentarsi; ma con ciò non rappresenta il perfetto tipo del nichilista» (KGW VIII, 2, 11[229], p. 332; OFN VIII, 2, *FP 1887-1888*, p. 296).

conseguenza, ossia al suo rovesciamento. Tuttavia il Nietzsche degli anni Ottanta non abbandona completamente la visione della vita espressa nei versi del poeta italiano e talvolta vi si riferisce in termini positivi. Nel presente lavoro si tenterà di ravvisare nel riferimento di Nietzsche a Leopardi, a volte manifesto, a volte sotterraneo, il motivo di una teoria dell'immaginazione intesa come facoltà conoscitiva prioritaria, facoltà poetico-creativa che giace alla sorgente dei concetti e del linguaggio, rivestendo un ruolo chiave nell'accezione della filosofia-poesia ed esprimendo la dipendenza del concetto dall'immagine, del *logos* dal *mythos*.

## 2. Nietzsche e la poesia-filosofia leopardiana

*Una poesia che vivifichi la filologia/filosofia* – Il giovane Nietzsche conosce i *Canti* leopardiani grazie alla traduzione tedesca pubblicata nel 1866 a cura di Robert Hamerling<sup>4</sup>, e li apprezza al punto che, durante una vacanza nei mesi estivi del '73, quasi ventinovenne – all'epoca dell'elaborazione di *Su verità e menzogna in senso extramurale* –, la sua lettura di Leopardi diviene quasi quotidiana<sup>5</sup> e la pubblicazione della prima *Inattuale* viene «festeggiata con la lettura di poesie leopardiane»<sup>6</sup>. Nella Germania di quegli anni, ricca di fermenti schopenhaueriani, il suo interesse per il

<sup>4</sup> *Gedichte von Giacomo Leopardi*, verdeutscht aus dem Italienischen in den Versmassen des Originals von Robert Hamerling, Verlag des Bibliographischen Instituts, Hildburghausen 1866.

<sup>5</sup> Testimonianza di von Gersdorff in C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1980, I, p. 509: si tratta della lettera del 9 agosto 1873 a Erwin Rohde.

<sup>6</sup> M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, cit., p. 179.

poeta italiano gli procura l'invito a tradurre in tedesco le *Operette morali*<sup>7</sup>, proposta che, sebbene venga declinata a causa della scarsa conoscenza della lingua italiana, suscita entusiasmo e gratitudine. Probabilmente, anche durante il soggiorno sorrentino fra 1876 e 1877 Nietzsche discute testi e tematiche leopardiani<sup>8</sup>.

Nella primavera del '75 sta preparando un'opera sulla filologia<sup>9</sup> e riprende alcune considerazioni esposte nella prolusione basileese *Omero e la filologia classica*, del 1869: è necessario liberare gli studi filologici da un astratto e improduttivo eruditismo, per connettere la ricostruzione del passato al mondo della vita, in modo che il lettore contemporaneo possa trarre giovamento dal pensiero e dal sentimento degli antichi. Negli appunti preparatori a *Noi filologi*, Nietzsche guarda a Giacomo Leopardi, del quale conosceva alcune opere filologiche<sup>10</sup>, e lo indica come l'«ideale moderno di filologo»<sup>11</sup>, «filologo-poeta»<sup>12</sup> che si differenzia dai

<sup>7</sup> Invito avanzato da Hans von Bülow, compositore amico di Wagner al quale Nietzsche indirizzerà uno dei propri “biglietti della follia”. Von Bülow aveva tentato una traduzione delle *Operette* che, poco tempo dopo, egli stesso ritenne non del tutto soddisfacente.

<sup>8</sup> M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, cit., p. 185.

<sup>9</sup> Si tratta di quella che sarebbe dovuta divenire la *Quarta Inattuale*, *Noi filologi*, che non verrà terminata.

<sup>10</sup> Con tutta probabilità conosce gli *Excerpta* pubblicati da Sinner sul «Rheinisches Museum» del 1835, le note a Flegonte e a Celso, gli *Studi filologici* editi da Pellegrini e Giordani nel 1845 all'interno delle *Opere*, ossia gli articoli su Filone e sul *De re publica* di Cicerone (cfr. S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma 1997, p. 188).

<sup>11</sup> KGW IV, 4, 3 [23], p. 98; FP *Inverno-primavera 1875 - Primavera 1876*, 3 [23], p. 32.

<sup>12</sup> Ivi, 5 [17], p. 120 (p. 65).

meri filologi-eruditi, i quali non fanno che starsene chini sulle singole lettere, affaticandosi sui mezzi tanto da perdere di vista il fine del proprio lavoro. Una loro efficace descrizione è contenuta in una lettera a Rohde del '68: «Rivedo da vicino quella brulicante genia di filologi dei nostri giorni; mi tocca contemplare ogni giorno tutto questo affaccendarsi da talpe, con le cavità mascellari rigonfie e lo sguardo cieco, contente di essersi accaparrate un lombrico, e indifferenti verso i *veri, urgenti problemi della vita*»<sup>13</sup>.

Giacomo Leopardi non è uno di loro. Una filologia innervata dal costante riferimento alla vita si pone piuttosto l'obiettivo dell'affinamento spirituale dei propri fruitori: questo, secondo Nietzsche, voleva e sapeva realizzare Leopardi nell'Italia della Restaurazione. Una sorta di «messaggera degli dèi», che «viene in un mondo di colori e immagini cupi, pieno dei dolori più profondi e incurabili, e racconta, consolatrice, delle figure di dèi belle e luminose»<sup>14</sup>: tale appare al giovane Nietzsche la verace essenza della filologia, in grado di agire artisticamente sul presente. Così egli ammira il Leopardi filologo, i cui sforzi valicano la pura filologia formale divenendo «materia di elaborazione artistica»<sup>15</sup>: gli scritti filologici leopardiani meritano di venir considerati anche dal punto di vista della forma letteraria, dello stile non “algebrico”, poeticamente efficace. Il poeta italiano, come i filologi della scuola

<sup>13</sup> Lettera a E. Rohde del 20 novembre 1868: cfr. EN, I, p. 651; KGB, I, 3, pp. 531-532. Corsivo mio.

<sup>14</sup> KGW II, 1, p. 268; *Appunti filosofici 1867-1869 – Omero e la filologia classica* (1869), a cura di G. Campioni e F. Gerratana, Adelphi, Milano 1993, p. 245.

<sup>15</sup> S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, cit., p. 143.



di Alessandria – Callimaco, Apollonio Rodio – e gli Umanisti, riesce a coniugare acribia filologica e creazione artistica, contrariamente al gelido metodo della filologia accademica tedesca, contro la quale il giovane Nietzsche lancia i propri strali.

D'altra parte, gli interessi di Giacomo Leopardi e la sua concezione dello studio filologico risultano chiaramente espressi in una lettera che il poeta scrive al padre nel 1822, deluso dalla conoscenza dell'ambiente letterario romano:

Non ho ancora potuto conoscere un letterato romano che intenda sotto il nome di letteratura altro che l'Archeologia. Filosofia, morale, politica, scienza del cuore umano, eloquenza, poesia, filologia, tutto ciò è straniero in Roma, e par un giuoco da fanciulli, a paragone del trovare se quel pezzo di rame o di sasso appartenne a Marcantonio o a Marcagrippa<sup>16</sup>.

Una scienza epigonica ed estenuata è quella che Leopardi vede praticata nell'Italia del proprio tempo: ai letterati romani non interessa discutere di filosofia o di poesia, sono descritti come sprezzanti nei confronti della «scienza del cuore umano» e tutti intenti a decifrare l'esatta cronologia di un pezzo di rame o di sasso. Piuttosto il metodo leopardiano si distingue dalle intenzioni delle “talpe”/filologi-eruditi poiché cerca di connettere il dato storico all'espressione artistica, stabilendo un contatto diretto con quanto di vitale si trova nel testo scritto, realizzando, nell'interpretazione, una sorta di congiunzione di verità e bellezza, (ri)costruzione scientifica e ornamento. Dalla rievocazione

<sup>16</sup> Ivi, p. 64, Lettera al padre del 9/12/1822.

del mondo antico Leopardi trae occasione per creare immagini, nel continuo avvicinarsi di “vero” e “illusione”. La filologia leopardiana si connota come un’attività determinata non soltanto dal rigore storiografico e dalla cultura letteraria, ma anche dall’*immaginazione*, poiché si propone di trarre dall’antichità degli slanci inventivi che possano risultare di qualche utilità e giovamento ai contemporanei. In tal modo la filologia viene connessa più strettamente al tessuto della vita.

L’ultimo dei filologi-poeti appare così al giovane Nietzsche desideroso non solo di analizzare, interpretare, tradurre i testi classici, ma anche di *fare*, di creare *poesia* in memoria dell’antico, di aprire la strada a nuove espressioni, nutrite dalla visione greca della vita. A sostenere questa pratica è «der Gedanke der Schönheit»<sup>17</sup>, il pensiero della bellezza, quello che Nietzsche probabilmente colse come il fondamento e il nucleo di tutta la poesia leopardiana. È grazie a esso che Leopardi si erge al di sopra dei filologi-eruditi incapaci di rendere al lettore la verace essenza dell’anima greca, e, come si vedrà nel corso del lavoro e come lo stesso Nietzsche a tratti continuerà ad ammettere, è quanto costituisce la traccia più interessante della filosofia leopardiana.

Il nome di Leopardi compare di nuovo in un frammento nietzschiano dell’inverno-primavera ’75-’76, a proposito della poesia lirica: Giacomo Leopardi, come Pindaro, è un poeta che ha «anche dei pensieri»<sup>18</sup>. L’interpretazione di questo frammento rimanda agli appunti

<sup>17</sup> KGW III, 4, 35 [8], p. 430. Si tratta di un verso della traduzione tedesca de *Il pensiero dominante*.

<sup>18</sup> KGW IV, 1, 8 [2], p. 204; *FP Inverno-primavera 1875 - Primavera 1876*, 8 [2], p. 173.

relativi al progetto nietzschiano del *Libro del filosofo*, in cui campeggia la figura del “filosofo della conoscenza tragica”. Quest’ultimo avverte che il terreno della metafisica è ormai venuto meno e si impegna a disporre la conoscenza a servizio di una vita migliore – «egli deve soltanto aiutare a *vivere*»<sup>19</sup>. Per riuscire a vivere, nel deserto lasciato dal crollo delle certezze metafisiche, c’è bisogno dell’arte: il filosofo-artista deve «volere l’illusione»<sup>20</sup> per colmare quello spazio vuoto sancito dalle affermazioni contenute nella prima critica kantiana<sup>21</sup>, per cui è impossibile accedere al vero intelligibile e conviene piuttosto assecondare quella “libertà poetica” con la quale i Greci trattavano dei loro dèi.

Il filosofo della conoscenza tragica *vive* la propria filosofia, nel nesso inestricabile di conoscenza, arte e vita, «conosce in quanto poeta, ed è poeta in quanto conosce»<sup>22</sup>. Conoscere è creare. Egli non costruisce sistemi, ma svela la necessità delle illusioni. La necessità dell’immaginazione artistica è giustificata dal tramonto della metafisica. Nella descrizione del filosofo della conoscenza tragica è così riconoscibile il ritratto del Leopardi «*poeta che ha anche dei pensieri*». Fulcro del discorso nietzschiano appare nuovamente la feconda compenetrazione di poesia e filosofia, conoscenza e vita: laddove più stretto è il nesso tra le due polarità,

<sup>19</sup> KGW III, 4, 19 [36], p. 16; *FP Estate 1872 - Autunno 1873*, 19 [36], p. 25.

<sup>20</sup> 19 [35], *ibidem*.

<sup>21</sup> Ivi, 19 [39]: «Si ha la creazione di una religione, io penso, quando qualcuno *suscita la fede* nel proprio edificio mitico, introdotto in un vuoto, ossia fa credere che essa risponda ad un bisogno straordinario. È *inverosimile* che ciò avvenga ancora, dopo che è stata scritta la *Critica della ragione pura*».

<sup>22</sup> Ivi, 19 [62], p. 27 (p. 38).

tanto più alti sono i pensieri. Giacomo Leopardi riesce a congiungere particolare e universale nella filosofia-poesia che esprime, laddove la vita diviene conoscenza senza cristallizzarsi abbandonando il proprio fremito.

*Il cantore della bellezza* – Negli anni successivi alla sua fase schopenhaueriana, Nietzsche manifesta a più riprese la critica del pessimismo leopardiano<sup>23</sup> – assimilato a quello del filosofo di Danzica –, considerato “decadente”, incapace di tramutarsi in coraggiosa accettazione e affermazione del dolore della condizione umana. L’impulso vitale del poeta gli appare ora troppo spesso sopraffatto dal suo straziato lamento. In cammino verso la filosofia di Zarathustra, il tedesco dissimula a poco a poco il proprio debito spirituale nei confronti di Leopardi. Tuttavia egli è ancora elogiato, al pari di Chopin, come uno spirito libero «che ha guardato e adorato la bellezza»<sup>24</sup>, condividendo con il musicista polacco e con Raffaello Sanzio una «*libertà in catene – una libertà principesca*». In questo caso è l’apprensione del bello a motivare la stima nietzschiana.

Poco più avanti negli anni (1880-81) Nietzsche torna a scrivere di Leopardi in termini positivi, sebbene in un breve appunto. «Unendlichkeit! Schön ist’s “in diesem Meer zu scheitern”»<sup>25</sup> – dunque come «bello» è sentito da Nietzsche il verso del naufragio nel mare dell’infinito. Ciò che conta della poesia leopardiana, ciò che di

<sup>23</sup> KGB II, 5, n. 787 del 29 dicembre 1878, p. 375 (EN, III, p. 334); KGW VII, 3, 36[49], p. 295 (OFN VII, 3, *FP 1884-1885*, pp. 248-249); KGW VIII, 2, 11 [229], p. 332 (OFN VIII, 2, *FP 1887-1888*, p. 296).

<sup>24</sup> KGW IV, 3, p. 256; OFN IV, 3, *Il viandante e la sua ombra*, p. 198.

<sup>25</sup> KGW V, 1, 6 [364], p. 620. Corsivo mio.

essa continua a rapire l'attenzione di Nietzsche, è il suo essere sorta dal pensiero della bellezza, dal sentimento della creazione conoscitiva – questi temi costituiscono dei caposaldi della filosofia nietzschiana, pur nella sua fase di apparente rigetto dell'opera di Leopardi. Quindi, consumato il distacco da Schopenhauer, Nietzsche torna, in rari passi, a considerare Leopardi come il cantore dell'entusiasmo della ragione<sup>26</sup> e ne salva dai colpi del proprio martello la concezione del pensiero poetante e l'anelito verso la bellezza.

La tesi che si intende sostenere è che una delle matrici dell'impianto teoretico nietzschiano, quella leopardiana, dimostri la sua gravidanza continuando ad affiorare in snodi concettuali propri del Nietzsche maturo – pur dichiarantesi anti-leopardiano. Il punto di contatto tra le due filosofie consiste nella volontà di mettere in luce il retroterra sensibile e passionale del pensiero, assegnando all'immaginazione uno spiccato potenziale cognitivo. Essa diviene fonte della conoscenza tanto nel pensiero nietzschiano quanto in una particolare fase del pensiero leopardiano, testimoniata da alcune *Operette* e da un gruppo di riflessioni contenute nello *Zibaldone*.

### 3. *L'immaginazione come la facoltà dei “grandi filosofi” nel Leopardi dei primi anni Venti*

La comunanza di spirito tra filosofia e poesia è al centro del *Parini ovvero della gloria* (1824). In questa

<sup>26</sup> L'espressione utilizzata riprende il titolo dell'opera di P. Fasano, *L'entusiasmo della ragione: il romantico e l'antico nell'esperienza leopardiana*, Bulzoni, Roma 1985.

operetta Leopardi che tematizza l'affinità tra il *sentimento* della corrispondenza al vero dei pensieri poetici e il *sentimento* della corrispondenza al vero dei pensieri filosofici, appare pronto a valicare i confini tra “creazione” e “verità”, riconoscendo in ogni grande filosofo l'animo del poeta e in ogni grande poeta l'animo del filosofo. A far progressi in filosofia è necessaria «molta forza immaginativa»<sup>27</sup>: Descartes, Galileo, Leibniz, Newton, Vico avrebbero potuto essere grandi poeti, così come Omero, Dante e Shakespeare sommi filosofi. Sebbene spesso venga opposta a una poesia fanciullesca e gioiosa una filosofia che ha rinsecchito e isterilito il mondo, varie sono le riflessioni leopardiane sulla virtuosa unione dei due talenti: «Gli spiriti veramente straordinari e sommi [...] potranno [...] essere sommi filosofi moderni poetando perfettamente»<sup>28</sup>, il filosofo deve «esaminare da freddissimo ragionatore e calcolatore ciò che il *solo* ardentissimo *poeta* può conoscere»<sup>29</sup>. La filosofia, in questa particolare accezione tra le molteplici nella produzione leopardiana, non attesta una realtà di fatto, non scopre un che di pregresso, ma crea, inventa, dà forma a una visione del mondo:

La facoltà inventiva è una delle ordinarie, e principali, e caratteristiche qualità e parti dell'immaginazione. Or questa facoltà appunto è quella che fa i grandi filosofi, e i grandi scopritori delle grandi verità. E si può dire che da una stessa sorgente, da una stessa qualità dell'animo, diversamente applicata

<sup>27</sup> *TPP*, p. 545.

<sup>28</sup> *Zib.* 1383.

<sup>29</sup> *Zib.* 1839.

[...] vennero i poemi di Omero e di Dante, e i Principii matematici della filosofia naturale di Newton<sup>30</sup>.

Finalmente la sola immaginazione ed il cuore, e le passioni stesse; o la ragione non altrimenti che colla loro efficace intervensione, hanno scoperto e insegnato e confermato le più grandi, più generali, più sublimi, profonde, fondamentali, e più importanti verità filosofiche che si posseggano [...]. I più profondi filosofi, i più penetranti indagatori del vero [...] furono espressamente notabili e singolari anche per la facoltà dell'immaginazione e del cuore, si distinsero per una vena e per un genio decisamente poetico<sup>31</sup>.

In questo quadro, conoscere è essenzialmente *immaginare*. La grande e profonda filosofia è nutrita dall'immaginazione. Non solo: a causa della rinuncia a quest'ultima anche la fisica, dopo Newton, ha subito una battuta d'arresto, non elaborando nessun altro sistema fisico e limitandosi a considerare il newtoniano come ipotesi di lavoro<sup>32</sup>. L'immaginazione è infatti quella facoltà che scopre – o *inventa* – i più lontani rapporti, le affinità e le somiglianze delle cose tra loro<sup>33</sup>. Facoltà produttiva, essa crea, finge, fabbrica un mondo che non è. Coloro i quali hanno «spoeticizzata del tutto la loro mente»<sup>34</sup>, astraendo dal sistema del bello, liberati da ogni immaginazione, sentimento, passione, errano ignorando «la massima parte della

<sup>30</sup> *Zib.* 2132-2133.

<sup>31</sup> *Zib.* 3244-3245.

<sup>32</sup> *Zib.* 4057.

<sup>33</sup> *Zib.* 3717-3718.

<sup>34</sup> *Zib.* 1835.

verità»<sup>35</sup>. Quell'animo che non sia aperto se non al "vero puro", privo di entusiasmo e di immaginazione, «non conoscerà mai il vero, si persuaderà e proverà colla possibile evidenza cose falsissime»<sup>36</sup>. Una ragione che si emancipi dalla facoltà immaginativa crea, infatti, una sterile e acerba mitologia, dal momento che, pretendendo di soppiantare le illusioni, diviene essa stessa illusione<sup>37</sup>. Insensibile, recide il legame con la natura, organismo poetico<sup>38</sup> dal quale trae origine, e finisce per non poter conoscerla, non *sentendola*. Abbandonato tale legame, non conosce più neanche sé stessa, a causa del rapporto di coesenzialità che vige tra tutti i contrari.

Il legame tra natura e immaginazione consiste in una sorta di rispecchiamento. L'essenza poetica e produttiva dell'immaginazione è comune alla potenza della natura, che per Leopardi non può essere avvicinata servendosi del rigore logico e dell'esattezza matematica. Il primato teoretico dell'immaginazione è giustificato dal riconoscimento dell'opposizione e dell'armonia dei contrari nel sistema della natu-

<sup>35</sup> *Zib.* 1836.

<sup>36</sup> *Zib.* 1833.

<sup>37</sup> *Zib.* 1842.

<sup>38</sup> Leopardi converge con il Romanticismo tedesco e inglese relativamente alla questione della rappresentazione della natura, mai intesa come entità meccanica e "morta", offerta all'esattezza e al calmo rigore dell'indagine razionale, ma sempre come totalità autorinnovantesi e costantemente vivente, omologa alla conoscenza intuitiva e immaginativa, poetico-artistica. Per una attenta disamina del problema, rimando al brillante articolo di M.A. Rigoni, *Leopardi, Schelling, Madame de Staël e la scienza romantica della natura*, «Lettere Italiane», 53 (2001), 2, pp. 247-256.



ra vivente. La vita si conosce con la vita, la natura traboccante si manifesta alla fertile immaginazione, piuttosto che alla fredda ragione rinchiusa in una quiete di morte. A colui che scompone, disgrega, seziona – ovvero “analizza” – la natura per mezzo della ragione usata come un «coltello anatomico» necessariamente sfugge l’intima armonia del tutto, la sua essenza poetica e dinamica. Perciò egli *si inganna* – di nuovo l’arida ragione è riconosciuta come falsificante:

Chiunque esamina la natura delle cose colla pura ragione, senza aiutarsi dell’immaginazione né del sentimento, né dar loro alcun luogo [...] potrà ben quello che suona il vocabolo *analizzare*, cioè risolvere e disfar la natura, ma e’ non potrà mai ricomporla, voglio dire e’ non potrà mai dalle sue osservazioni e dalla sua analisi tirare una grande e generale conseguenza, né stringere e condurre le dette osservazioni in un gran risultato; e facendolo, come non lasciano di farlo, si inganneranno [...]. Si può con certezza affermare che la natura, e vogliamo dire l’università delle cose, è composta, conformata e ordinata ad un effetto poetico [...]. Nulla di poetico si scorge nelle sue parti, separandole l’una dall’altra, ed esaminandole a una a una col semplice lume della ragione esatta e geometrica [...]. Tutto ciò ch’è poetico si sente piuttosto che si conosca e s’intenda, o vogliamo anzi dire, sentendolo si conosce e s’intende, né altrimenti può esser conosciuto, scoperto ed inteso, che col sentirlo. [...] Queste facoltà nostre [*l’immaginazione e la sensibilità*] sono esse sole in armonia col poetico ch’è nella natura. [...] E siccome alla sola immaginazione ed al cuore spetta il sentire e quindi

conoscere ciò ch'è poetico, però ad essi soli è possibile ed appartiene l'entrare e il penetrare addentro ne' grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni, sì generali, sì anche particolari, della natura<sup>39</sup>.

Dunque, nei primi anni Venti, Leopardi crede fermamente nella possibilità di una fervida congiunzione tra conoscere e sentire, scoprire e immaginare. Una ragione "poetica", che non si sia scrollata di dosso il sistema del bello e il riferimento all'immaginazione, si manifesta sotto forma di un *pathos*, una passione conoscitiva: così era avvertita dagli antichi e allo stesso modo è sentita dai filosofi profondi, "penetranti indagatori del vero". Il grande conoscitore è colui che trova la via della conversione della ragione in passione<sup>40</sup>. In altre parole, la conoscenza immaginativa, che passa per la sensibilità, coinvolge l'individuo nella sua interezza, riscoprendo la sua appartenenza alla natura e superando il raziocinante dissidio tra sentimento e intelletto.

Anche sul versante pratico, oltre che su quello teorico, l'immaginazione leopardiana riveste, nei primi anni Venti, un ruolo fondamentale. Una particolare potenza morale – benché assai effimera, specie nei lettori delle grandi città – è assegnata dal personaggio di Eleandro ai testi poetici (*Dialogo di Timandro ed Eleandro*, 1824). Chiarisce: non solo in versi, ma anche in prosa, i libri, cioè, «destinati a muovere la immaginazione»<sup>41</sup>. Pure i testi prosaici, se sollecitano l'immaginazione, possono agire sulla parte migliore

<sup>39</sup> *Zib.* 3237-3243.

<sup>40</sup> *Zib.* 294.

<sup>41</sup> *TPP*, p. 582.

dei lettori. Matrice del bello<sup>42</sup>, l'immaginazione appare come uno dei pochi stimoli per continuare a vivere. Di qui il nesso costitutivo tra *immaginazione* e *vita/felicità*, ovvero l'immaginazione come risposta alla rassegnazione al nulla: per poter vivere, l'essere umano ha bisogno di sentire e immaginare, e quanto comunemente si ritiene "falso" o illusorio è indispensabile alla sopravvivenza.

#### 4. Alcune note sull'immaginazione in Nietzsche

L'iscrizione della *vis creativa* al cuore di ogni attività contemplativa è il manifesto di uno degli aforismi della nietzschiana *Fröhliche Wissenschaft* (FW IV, 301). Il polveroso inganno degli spiriti contemplativi consiste nel ritenersi semplicemente spettatori e passivi ascoltatori del grande spettacolo della vita. Piuttosto il contemplativo, il pensatore «senziente»<sup>43</sup> è *poeta* e vero creatore. Si distingue in questo modo dal semplice attore, l'uomo d'azione – assimilato all'invitato seduto di fronte alla scena –, che crede di creare mediante l'agire, ma a cui può restare sconosciuta la via della *poiesis* teoretica. Al pensatore appartiene di certo la *vis contemplativa*, la capacità di valutare e riflettere sulla propria opera, ma in primo luogo gli appartiene la *vis creativa*, ovvero la facoltà di conferire valore alle cose, classificarle, affermarle, negarle, in una sola

<sup>42</sup> Il bello di questo mondo consiste nell'immaginazione, nella «costruzione libera varia ardita e figurata» (*Zib.* 111).

<sup>43</sup> OFN V, 2, *La gaia scienza*, p. 176. *Der Denkend-Empfindende* è definito «der eigentliche Dichter und Fortdichter des Lebens» (KGW V, 2, p. 220).

espressione *creare* «il mondo che in qualche modo interessa gli uomini»<sup>44</sup>. A distanza di qualche anno dalle considerazioni sul “poeta [Leopardi] che ha anche dei pensieri”, Nietzsche continua a tenere insieme *poesia* (in senso lato, quanto connesso al verbo greco *poiéo*) e *pensiero* nella nuova veste della valutazione conoscitiva, essenzialmente una creazione.

La trasfigurazione artistica che procede mediante l’immaginazione, creando e inventando, è alla base della scienza tutta e, in questo modo, della vita: il numero, l’uguale a sé stesso non sono che invenzioni immaginate, senza le quali l’essere umano non riuscirebbe a vivere. Le *finzioni* logiche – create immaginando – sono per l’essere umano indispensabili: «Senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell’assoluto, dell’eguale-a-se-stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l’uomo non potrebbe vivere»<sup>45</sup>.

Immaginare significa astrarre dal *continuum* che è la vita sino a inventare [*erdichten*] il meccanismo di causa ed effetto, soggetto e oggetto, libero e condizionato, foggiando il «mondo di segni»<sup>46</sup> in cui viviamo. La funzione dell’immaginazione è quindi, nel Nietzsche degli anni Ottanta, potenziata al punto da riuscire a sostenere l’intero campo della logica e dell’astrazione, e in questo senso si rivela, ancor più fortemente che negli anni Settanta, facoltà indispensabile alla vita. Rinunciare al falso e all’illusorio – ossia al *logicamente vero* – si tradurrebbe, secondo gli assunti

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> OFN VI, 2, *Al di là del bene e del male* I, 4, pp. 9-10; KGW VI, 2, p. 12.

<sup>46</sup> *Ivi*, I, 21, p. 26 (p. 30).

nietzschiani, in volontà di morte, andando a minare l'essenza valutante e conoscente dell'essere umano. Nonostante la sostanziale eterogeneità dell'argomentazione in merito, il discorso nietzschiano approda così a una conclusione non troppo distante dalla leopardiana concezione del nesso tra *immaginazione* e *vita*.

L'analisi nietzschiana dimostra in che senso l'essere umano sia dotato di genio artistico anche nel conoscere. «Plasmiamo immaginosamente» [*erdichten*] l'esperienza e assistiamo come «inventori»<sup>47</sup> a qualsiasi processo conoscitivo. In quanto creazione e valutazione – e dunque apparentata con la menzogna –, la conoscenza, che nasce dalla trasfigurazione immaginativa, non sarà mai un'attività disinteressata o neutrale, ma sempre finalizzata a una ripercussione sulla vita, al pari dell'apprensione della bellezza:

Kant pensava di rendere onore all'arte quando fra i predicati del bello preferì e pose in primo piano quelli che costituiscono l'onore della conoscenza: impersonalità e validità universale. Non è questa la sede per discutere se ciò sia stato, nella sostanza, un errore; voglio soltanto sottolineare il fatto che Kant, al pari di tutti i filosofi, invece di prender di mira il problema estetico partendo dall'esperienza dell'artista (del creatore), ha meditato sull'arte e sul bello unicamente dal punto di vista dello “spettatore”, e con ciò ha inavvertitamente accolto lo “spettatore” stesso nel concetto di “bello”! [...] “Bello – ha detto Kant – è quel che piace *in guisa disinteressata*”. Disinteressata! Si confronti questa definizione con

<sup>47</sup> OFN VI, 2, *Al di là del bene e del male* V, 192, p. 91; KGW VI, 2, p. 116.

quell'altra, fatta da uno "spettatore" e artista vero – Stendhal, che chiama il bello *une promesse de bonheur*. Qui in ogni caso è rifiutata e cancellata proprio quell'unica cosa che rileva Kant nella condizione estetica: *le désintéressement*. Chi ha ragione: Kant o Stendhal?<sup>48</sup>

Nella globalità del discorso nietzschiano, la polemica antikantiana non investe soltanto la concezione dell'esperienza artistica, ma anche il piano dell'esperienza conoscitiva: una *conoscenza* impersonale e disinteressata per Nietzsche non si dà. Ogni conquista teoretica è piuttosto orientata in direzione della vita, nascendo da esigenze fisiologiche. Nel suo essere legata alla vita, abbandonata la prerogativa del *désintéressement*, la conoscenza ha un'immediata conseguenza pratica. L'essere umano può essere in grado di concepire la stessa conoscenza come una "promessa di felicità": non appena si sia scoperta la "erroneità" dei presupposti scientifico-conoscitivi – le finzioni logiche succitate – e smascherata l'esistenza in quanto fenomeno estetico, la scienza potrà finalmente dirsi *gaia*. Di qui la scoperta del nesso non più soltanto tra *immaginazione* e *vita*, ma tra *immaginazione* e *vita felice*. L'autentico conoscitore, non più inibito dalla gelida oggettività e impersonalità del vero assoluto, è mosso dalla «passione della conoscenza»<sup>49</sup>, il cui valore risiede nell'incorporazione e incarnazione del sapere inteso come un frammento della vita stessa. Il sapere diviene desiderio, erotica tendenza a identificar-

<sup>48</sup> OFN VI, 2, *Genealogia della morale* III, 6, p. 306; KGW VI, 2, pp. 364-365.

<sup>49</sup> OFN V, 2, *La gaia scienza* II, 107, p. 116; KGW V, 2, p. 140.

si con ciò che si conosce. La passione della conoscenza si distingue dall'ascetismo degli scienziati adoranti i fatti, «con un settore della loro attività intellettuale nettamente separato dal sentimento, per cui la scienza è preminentemente qualcosa di rigoroso, freddo, spassionato»<sup>50</sup>. Si potrebbe osservare la vicinanza di queste tesi alla caratterizzazione leopardiana del filosofo guidato dall'immaginazione, che congiunge intelletto e sentimento, osando conferire alla ragione i caratteri della passione.

La creazione/immaginazione assume, inoltre, un ruolo del tutto decisivo a livello pratico-morale in *Così parlò Zarathustra*, rendendo possibile la *redenzione* dell'essere umano.

Complessa e sfaccettata appare la trattazione della funzione della poesia e della figura del poeta all'interno dell'opera. Zarathustra ci inviterebbe in prima battuta a diffidare dei poeti, che mentono troppo<sup>51</sup>. Si proclama stufo della loro sorte infelice e li indica come cattivi discepoli [*schlechte Lerner*], ma egli stesso si presenta come un *Dichter*<sup>52</sup>. Ciò che rimprovera a coloro che poetano è una certa malattia della volontà, il loro essere “smaniosi di Dio”, che li ha portati a creare un

<sup>50</sup> OFN V, 2, *FP 1881*, 14 [3], p. 447; KGW V, 2, 14 [3], p. 521.

<sup>51</sup> «Die Dichter lügen zuviel» (KGW VI, 1, *Also sprach Zarathustra II, Von den Dichtern*, p. 159).

<sup>52</sup> Il rapporto tra l'identità di Zarathustra e il suo monito riguardo ai poeti è stato messo in relazione al paradosso del mentitore cretese (cfr. H. Weichelt, *Zarathustra-Kommentar*, Felix Meiner, Leipzig 1922). Mi sembra interessante, inoltre, notare che secondo lo stesso Nietzsche il proprio *Also sprach Zarathustra* sarebbe forse classificabile come *Dichtung*, «poema» (cfr. KGB III, 1, p. 327, Lettera del 13 febbraio 1883 all'editore Ernst Schmeitzner).

«mondo dietro il mondo»<sup>53</sup>, costituito da stabilità e durata, essenza e unità: in altre parole gli abitatori del mondo dietro il mondo [*Hinterweltler*] non si rivelano altro che *metafisici*<sup>54</sup>.

Il *Dichter* che è Zarathustra si presenta tuttavia come un *verace*: «Verace – spiega Zarathustra – così io chiamo colui che va nel deserto, dove gli dèi non sono, e ha spezzato il suo cuore venerante»<sup>55</sup>. Commenta Maria Cristina Fornari: «La veracità è la virtù di uno spirito attento alla verità, è l'esser conseguenti alla verità, e con ciò intersecare la sfera del coraggio»<sup>56</sup>. La veracità di Zarathustra «è un impegno che lo espone a una solitudine analoga a quella del bugiardo, una solitudine che nasce dal segno d'eccezione che la verità produce, irrompendo nell'inerzia del presunto conosciuto»<sup>57</sup>. La verità di cui si fa latore Zarathustra è il riconoscimento della non-verità di strutture stabili e permanenti dell'essere, lo smascheramento del mondo vero come favola. Tale verità, al deflagrare della considerazione metafisica/tradizionale della realtà, «restituisce al mondo la sua più propria dimensione poetica e creativa»<sup>58</sup>. Negli

<sup>53</sup> OFN VI, 1, *Così parlò Zarathustra I, Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, p. 31; KGW VI, 1, p. 31.

<sup>54</sup> Tale equivalenza è esplicitata nella nota alla versione italiana dell'aforisma 17 di *Opinioni e sentenze diverse*, dove il termine "Hinterweltler" viene spiegato come «l'esatta traduzione tedesca della parola, di origine greca, "metafisici"» (OFN IV, 3, *Note al testo di Umamo, troppo umano*, II, p. 407).

<sup>55</sup> OFN VI, I, p. 128; KGW VI, 1, p. 124.

<sup>56</sup> M.C. Fornari, *Ancora dei poeti e della verità*, in F. Cattaneo, S. Marino (a cura di), *I sentieri di Zarathustra*, Pendragon, Bologna 2009, pp. 127-128.

<sup>57</sup> Ivi, p. 127.

<sup>58</sup> Ivi, p. 128.



anni Settanta, il filosofo della conoscenza tragica, al tramonto della metafisica, doveva “aiutare a vivere”; similmente, in questi anni, il compito di Zarathustra è quello di redimere l’essere umano dalla visione metafisica della realtà. Dunque egli invoca la vocazione creativa nei propri discepoli e fa dell’immaginazione poetica il senso della propria azione redentiva:

Il senso di tutto il mio operare è che io *immagini* come un poeta e ricomponga in uno [*in Eins dichte*] ciò che è frammento ed enigma e orrida casualità. E come potrei sopportare di essere uomo, se l’uomo non fosse anche poeta e solutore di enigmi e redentore della casualità!<sup>59</sup>

L’immaginazione è quindi strumento della vocazione redentiva della poesia-filosofia simboleggiata da Zarathustra. La sua sfida, la sfida della sua *Dichtung*, è sostituire al caos un’unità e riordinare i frammenti, senza cadere nella trappola fraudolenta dei poeti-metafisici<sup>60</sup>. La piena e gioiosa accettazione del transeunte, la sua eternizzazione nella pienezza dell’attimo, è il fulcro della *verità* di Zarathustra e della sua proposta di redenzione. Quest’ultima passa per una nuova *creazione* del volere, ossia imparare a volere a ritroso – il “così volli che fosse” che si oppone alla stabilità dell’irreversibile pietra del “così fu”<sup>61</sup>. La volontà è concepita come qualcosa che *crea*, sino a comporre

<sup>59</sup> OFN, VI, 1, *Così parlò Zarathustra II, Della redenzione*, p. 170 (corsivo mio); KGW, VI, 1, p. 175.

<sup>60</sup> M.C. Fornari, *Ancora dei poeti e della verità*, cit., p. 128.

<sup>61</sup> OFN VI, 1, *Così parlò Zarathustra II, Della redenzione*, pp. 171-173; KGW, VI, 1, pp. 175-177.

una conciliazione con il passato. Solo colui il quale si spinga sino a tali vette della creazione, sarà finalmente libero dall'oppressione del passato.

L'accettazione del passato e la valorizzazione del transeunte significa immersione nel divenire, celebrata dall'espressione poetica. Zarathustra, colui che è capace di tale immersione, infine parla il linguaggio dionisiaco del ditirambo, dimostrandosi davvero un *poeta*, ma, a differenza dei poeti di cui diffidare, non «immagine, colonna di Dio»<sup>62</sup>, piuttosto «nelle foreste selvagge a casa più che dinanzi ai templi»<sup>63</sup>, non più maschera che nasconde, ma «soltanto giullare! Soltanto poeta!»<sup>64</sup>, narrando di un mondo ormai liberato e redento.

### 5. Conclusioni

Sebbene occorra ascoltare il monito di Sebastiano Timpanaro a non forzare l'assimilazione dei due filosofi più di quanto il dato storico consenta<sup>65</sup>, ritengo che la concezione del ruolo e dell'importanza dell'immaginazione sia, in alcuni punti salienti della filosofia nietzschiana e in una particolare fase di quella leopardiana, per certi versi simile. Entrambi i pensatori conferiscono alla suddetta facoltà una particolare capacità di cogliere il *vero*, ben più a fondo della ragione. La contrapposizione di verità ed errore come termini

<sup>62</sup> OFN VI, 1, *Così parlò Zarathustra* IV, *Il canto della melanconia*, p. 363; KGW VI, 1, p. 368.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Ivi, p. 365 (p. 370: «Nur Narr! / Nur Dichter!«).

<sup>65</sup> M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, cit., p. 148.

antitetici non trova luogo nel pensiero nietzschiano, che, abbandonando la logica binaria, mostra la convergenza e continua mescolanza di “illusione” e “verità”. Leopardi, alle prese con il problematico rapporto tra ragione e natura, già nel 1821 nega verità e falsità intese in senso assoluto, ridimensionando il principio di non contraddizione, di cui dal 1824 denuncia i limiti<sup>66</sup>. Una simile considerazione della mancata corrispondenza tra ragione/principio di non contraddizione e ordine naturale/realtà esistente, posta una distinzione tra il punto di vista razionale e il flusso della vita, si ritrova in Nietzsche, secondo il quale il principio di non contraddizione è un imperativo «non per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo che dev'essere vero per noi»<sup>67</sup>.

Dunque l'immaginazione riesce a ricoprire un significativo ruolo teoretico all'interno dei due diversi impianti filosofici, aiutando e completando – quando non addirittura fondando, come si è visto – la cognizione razionale.

D'altra parte, l'analogia non va estesa alla ricca e variegata produzione filosofica leopardiana nella sua interezza e al suo pensiero costantemente mosso e in-

<sup>66</sup> Questa è l'opinione della maggior parte degli studiosi. Al contrario, Biscuso osserva: «Per la nostra ragione la natura contiene in sé contraddizioni inconcepibili, ma questo non implica che la natura in sé debba essere contraddittoria, perché essa è l'insieme dei possibili. L'esistenza ha una logica che non è quella dell'esistente» (M. Biscuso, *La “spaventevole conchiusione” della metafisica leopardiana*, in Id. [a cura di], *Oltre il nichilismo, Leopardi*, numero monografico de «il canocchiale», 2009, 1-2, p. 254).

<sup>67</sup> KGW VIII, 2, 9 [97], p. 53; OFN VIII, 2, *FP 1887-1888*, p. 47.

quieto, non esente da radicali cambiamenti di prospettiva, sempre drammaticamente oscillante tra pienezza estatica – il nietzschiano “pensiero della bellezza” – e disincantata e insuperabile osservazione del reale, liricamente evocata dal pastore d’Asia:

Questo io conosco e sento,  
Che degli eterni giri,  
Che dell’esser mio frale,  
Qualche bene o contento  
Avrà fors’altri; a me la vita è male<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> *Canto notturno di un pastore errante dell’Asia*, TPP, p. 163, vv. 100-104.



LA POTENZA DELL'AMORE:  
SUL RAPPORTO TRA FILOSOFIA  
E POESIA IN LEOPARDI

Nicolò Galasso

Scopo del presente intervento è valorizzare alcune letture filosofiche che sono state date di un tema centrale nella poesia e nella riflessione di Leopardi, l'amore, la sua forza produttrice e, in un certo senso, salvifica. L'attenzione sarà rivolta a tre grandi studiosi, i quali, ancorché diversissimi per formazione ed esiti speculativi, hanno fatto di tale questione il centro della loro interpretazione: Giovanni Gentile, Antonio (Toni) Negri ed Emanuele Severino. Attraverso l'analisi di queste letture sarà possibile mettere in evidenza come l'amore sia non tanto una passione psicologicamente connotata, quanto appunto una forza produttiva di pensiero e di azione, e insieme il luogo in cui la vera filosofia diviene poesia autentica e viceversa.

La creatività dell'amore è la forza che permette di passare da una sorta di nichilismo passivo, dovuto alla cognizione dell'amara verità dell'insensatezza della vita, a un nichilismo attivo che, fino a un certo punto, permette all'uomo l'azione eticamente fondata. Infatti, proprio la mancanza di una verità ontologica immu-

tabile, al di là di quella della vanità di tutte le cose, accorda all'uomo la possibilità di agire umanamente e liberamente. D'altro canto, è nella creatività dell'amore che la filosofia e la poesia trovano la loro unità riscattando ognuna la propria unilateralità: la durezza intellettualistica e improduttiva della prima, il vano vagheggiare introspettivo e soggettivo della seconda.

L'amore, nelle letture che ne danno Gentile, Negri e Severino, libera la figura di Leopardi dall'immagine, a lungo prevalente, di un poeta che è veramente tale solo laddove si emancipa dal suo pensiero pessimistico e intellettualistico: il Leopardi crociano poeta idilliaco.

Sebbene abbiano finalità ermeneutiche diverse, i tre interpreti concordano, inoltre, su un altro punto fondamentale: il legame inscindibile che si instaura tra potenza espressiva della parola e contenuto del pensiero, sottolineando la parzialità di quelle analisi che, in modo intellettualistico, prendono in considerazione un aspetto indipendentemente dall'altro. Convinzione dei tre interpreti è, infatti, la valenza filosofica della forza poetica leopardiana e, allo stesso tempo, la valenza poetica della sua riflessione filosofica.

Connessa a questa, vi è l'altra convinzione comune alle tre interpretazioni, ossia il valore ontologicamente costruttivo dell'opera poetico-filosofica di Leopardi volto a rifondare l'agire etico e, dunque, una comunità autenticamente umana.

1. La lettura che Gentile propone di Leopardi, soprattutto dagli anni '20 in poi, ha come obiettivo polemico l'interpretazione che, prima con Croce e poi con Vossler, si era diffusa nella cultura italiana: Leopardi come poeta idilliaco. La grandezza del Recanatese, secondo questi ultimi, andava cercata nei rari momenti

in cui la sua forza poetica si liberava dal giogo della riflessione filosofica, arida e fallace in quanto schiava del meccanicismo e materialismo settecenteschi. Nei barlumi di pura poesia, segnatamente nel canto lirico introspettivo, Leopardi, secondo la lettura crociana, era veramente poeta<sup>1</sup>.

Al di là della critica metodologica che Gentile muove al suddetto approccio, ossia lo sforzo improduttivo di comprendere un grande poeta isolandone alcune parti, trascurandone così la visione d'insieme<sup>2</sup>, l'aspetto che il filosofo siciliano più valorizza per mostrare l'inconsistenza della suddetta tradizione è la filosofia di Leopardi. Non solo essa non è un intralcio alla bellezza e purezza del verso ma, al contrario, ne costituisce parte integrante, senza la quale lo stesso valore estetico del componimento sarebbe compromesso. La tesi gentiliana è che, nel caso di Leopardi, non si può analizzare in modo indipendente il verso e la riflessione teorica, giacché uno stretto legame li tiene insieme. In tal modo Gentile riesce a proporre una nuova immagine di Leopardi, non più pensatore paradigmatico di un pessimismo radicale, nemico di ogni azione, ma piuttosto poeta, se non dell'ottimismo, almeno dell'accettazione attiva e positiva della mancanza di senso della vita. Il pessimismo è, pertanto, pilastro fondamentale della poesia leopardiana non

<sup>1</sup> Cfr. M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, manifestolibri, Roma 2019, pp. 35-39, 43-50.

<sup>2</sup> Cfr. G. Gentile, *La poesia del Leopardi*, 1927, adesso in Id., *Manzoni e Leopardi*, Sansoni, Firenze 1960, pp. 183-186, dove Gentile conclude ironicamente con queste parole: «È fortuna se alla prova di questa critica si salva qualche frammento della poesia del Leopardi»; cfr. G. Gentile, *Poesia e filosofia del Leopardi*, 1938, adesso in Id., *Manzoni e Leopardi*, cit., pp. 225-230.



rappresentandone, però, il messaggio ultimo. L'amore, come nota Gentile, è la prima e l'ultima parola delle *Operette morali*<sup>3</sup>.

Gentile distingue nella filosofia di Leopardi due diversi momenti<sup>4</sup>. Da una parte vi è la filosofia che, debitrice dell'illuminismo sensista e materialista del XVIII secolo, distrugge ogni illusione e ogni fede. Questo è in senso stretto il momento pessimistico, in cui l'uomo viene ridotto a materia governata da stimoli e risposte a essi. Tale analisi disincantata e cinica del mondo estirpa nell'uomo, che ne sia consapevole, la capacità di compiere grandi azioni nella misura in cui dissolve le illusioni che lo proteggono dalla conoscenza della vacuità dell'esistenza. Tuttavia, e qui emerge la peculiare lettura gentiliana, tale momento pessimistico non costituisce il fine ma il motore dialettico della filosofia leopardiana:

L'incanto della poesia è qui, in questa unità dei due opposti motivi, che si fondono insieme e infondono nello spirito del Leopardi l'impeto della sua lirica sublime. La quale nel momento stesso che pare prostri

<sup>3</sup> G. Gentile, *Le operette morali*, 1916, adesso in Id., *Manzoni e Leopardi*, cit., p. 153: «Amore è la prima e l'ultima parola delle *Operette*».

<sup>4</sup> Cfr. G. Gentile, *Poesia e filosofia del Leopardi*, 1938, adesso in Id., *Manzoni e Leopardi*, cit., p. 230: «se egli [*scil.* Leopardi] ha una filosofia tutta negativa, naturalistica e materialistica, che gli sembra inoppugnabile e che fa materia di assiduo pensare e ispirazione altresì del suo canto, egli ha la filosofia di cotesta sua filosofia. [...] in questa filosofia superiore è il senso serio e profondo di quella che a primo aspetto ci è parsa condanna beffarda della filosofia, giudicata inutile anzi dannosa». Per approfondimenti cfr. M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., pp. 74-77.

gli animi nel più disperato dolore, li solleva, conforta ed esalta, aspergendoli di non so che affettuosa soavità. Idillio e dolore. [...] Questa tragedia, che non è ottimismo, né pessimismo, ma il commosso e serio concetto della nobiltà, del valore e della superiore letizia della vita, tremenda insieme e adorabile, angosciata e felice: questa è l'essenza della poesia leopardiana<sup>5</sup>.

La negazione nichilistica della bellezza della natura e della forza delle illusioni coincide con la presa di coscienza che colloca il poeta a un livello superiore: la negazione della naturalità immediata dell'uomo, attuata per mezzo della ragione, porta a una seconda natura<sup>6</sup>, questa veramente umana, che è accettazione della vita, segno di grandezza dell'uomo, in quanto unico essere in grado di cogliere la sua propria piccolezza. La consapevolezza del dolore non elimina quest'ultimo ma, in un certo senso, lo nobilita. Il poeta, ribellandosi con tutta la sua forza intellettuale e sentimentale all'insensatezza che avvolge ogni cosa, trascende l'orizzonte meramente materiale, in cui è imprigionato l'uomo insieme a tutto ciò che è, dischiudendo un livello spirituale dove acquista senso e ragione la stessa contrapposizione alla natura.

Da ciò non si deduce un effettivo superamento del dolore ma una ribellione a esso che, rendendo il dolore dominabile, nobilita l'uomo. Il deserto in cui

<sup>5</sup> G. Gentile, *La poesia del Leopardi*, 1927, adesso in Id., *Manzoni e Leopardi*, cit., p. 198.

<sup>6</sup> Cfr. ivi, p. 199: «Se non che questo pensiero devastatore e distruttore della originaria unità dell'uomo con la natura, è esso stesso una nuova natura».

la ginestra spande il proprio profumo, come emerge dall'omonimo componimento, non diventa una foresta rigogliosa, bensì rimane spoglio e nudo deserto. Nondimeno il profumo della ginestra lo redime, lo trasfigura senza creare vane fole che riporterebbero l'uomo nel mito e nella religione. Il profumo della ginestra simboleggia, dunque, l'amore che non annulla la morte (anzi ne è fratello) conferendo la forza per sopportarla e accettarla<sup>7</sup>. Non si tratta dell'accettazione passiva, quietistica, di un dato naturale, ossia della morte come necessità fisica. La morte, che comunque rimane un fatto inaggirabile, viene in qualche modo umanizzata per il tramite della forza redentiva dell'amore. Il dato naturale del morire viene trasfigurato nell'orizzonte di significato proprio della comunità umana.

Nella lettura gentiliana di Leopardi l'amore è visto, dunque, come una sorta di sintesi tra due momenti contrapposti. Da una parte ci sono le illusioni del mito e della religione che attribuiscono un falso senso al mondo, dall'altra l'oggettiva e disincantata analisi scientifica della realtà e dell'uomo che annienta ogni possibile senso e, conseguentemente, scoraggia l'azione. Cogliendo questa dura verità l'uomo, in modo dialettico, prende coscienza della sua superiorità in quanto spirito cosciente. La contrapposizione dell'uomo alla natura dona la consapevolezza che permette di uscire dal circolo della natura meccanicamente orien-

<sup>7</sup> G. Gentile, *Introduzione a Leopardi*, prolusione del 1927, adesso in Id., *Manzoni e Leopardi*, cit., p. 101: «Amare è redimersi, entrare nel mondo morale, che è il mondo della libertà»; cfr. *Poesia e filosofia del Leopardi*, 1938, adesso in Id., *Manzoni e Leopardi*, cit., pp. 230-242.

tato<sup>8</sup>. Tuttavia, il meccanismo dialettico ravvisato da Gentile non collima perfettamente con la stessa analisi che il filosofo di Castelvetro propone della poesia leopardiana. La contrapposizione tra uomo e natura, infatti, genera angoscia, paura e desolazione, non immediatamente compiacimento spirituale. L'amore nasce sì dalla visione del dolore, la quale pone il poeta al di fuori del meccanicismo materialistico dominante la natura, ma non ne è una conseguenza necessaria: solo personalità particolarmente significative, come fu quella di Leopardi, sono infatti in grado di trascendere positivamente il dolore. Il *surplus* costituito dall'amore, sebbene venga giustificato da Gentile in modo dialettico, rimane qualcosa di più vicino a un evento fortuito e imprevisto che non la concretizzazione di una legge inaggirabile. La conoscenza scientifica del mondo nella sua oggettività e nella sua indifferenza verso l'uomo non garantisce il superamento del nichilismo che svuota di senso ogni azione. Il nobile slancio costituito dall'amore è una eccedenza imprevedibile nella sua radicale contingenza. Quantunque sia presente in modo implicito nell'interpretazione gentiliana, tale gratuità che contraddistingue l'amore nell'opera leopardiana acquista massima centralità nell'interpretazione di Toni Negri.

<sup>8</sup> G. Gentile, *Introduzione a Leopardi*, prolusione del 1927, adesso in Id., *Manzoni e Leopardi*, cit., p. 93: «La realtà che è lì di fronte allo spirito, è sì quella realtà naturale, materiale, meccanica, chiusa e impervia ad ogni idealità, inconciliabile con qualsiasi concetto di libertà; ma il contrapporsi di essa allo spirito importa pure l'opporvi dello spirito ad essa: dello spirito, che è una realtà dotata di attributi contrari a quelli con cui vien pensata l'altra».

2. In questo senso la lettura di Toni Negri riprende quella di Gentile. L'amore leopardiano non è né l'amore religioso ineffettuale e solipsistico né quello dell'uomo naturale antico. L'amore è la forza trasfigurante con la quale il poeta, ossia il filosofo giunto a perfezione, è in grado di ridare senso alla realtà. Negri sottolinea l'aspetto ontologicamente creativo della poesia leopardiana che non spaccia illusioni per meglio rendere sopportabile la vita ma, al contrario, denunciando con cruda consequenzialità l'insensatezza dell'universo, conferisce anche la forza per accettarlo. Negri, dunque, sviluppa un aspetto che in Gentile, seppur presente, rimaneva in ombra: l'accettazione del reale come nuova creazione di esso. Scrive Leopardi: «Pare un assurdo, e pure 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»<sup>9</sup>. Se tutto è illusione e la conoscenza del vero consiste nel prender coscienza della totale estraneità della natura rispetto all'uomo, se dunque le cose non hanno una loro stabilità ontologica ma sono delle possibilità perennemente minacciate dal nulla, il quale alla fine le inghiottirà cancellandone persino la memoria, allora, afferma Negri, la poesia leopardiana (poesia filosoficamente densa) può liberare la forza della vera immaginazione, del desiderio che non inventa un mondo onirico in cui rifugiarsi, bensì si contrappone al mondo esistente e alle sue illusioni. Il desiderio e l'immaginazione acquistano, dunque, centralità e potenza ontologica nella lettura negriana, permettendo una rivalutazione politica della poesia del Recanatese:

<sup>9</sup> *Zib.* 99.

Che cos'è l'immaginazione? È la possibilità che si realizza, è l'assuefazione che s'innova, è entusiasmo, sentimento, eroismo. È l'illusione che diventa attiva, è rinnovamento della conoscenza, nuovo rapporto fra rappresentazioni e stati del reale. È poesia. L'immaginazione è la lotta di natura e ragione che così viene producendo la realtà, è tempo che si rapprende verso il futuro – è anche “onore”, e cioè identificazione collettiva<sup>10</sup>.

La virtù, ossia l'azione etica che si contrappone all'assurdità e alla violenza che dominano il mondo, sebbene continuamente vinta, non perisce e non smette mai di muovere l'animo dell'uomo capace di desiderare. La virtù, sciolta dal legame con il mondo presente, diviene forza produttiva di un mondo altro, totalmente diverso dall'esistente. Negri ravvisa in questo tratto distintivo del pensiero leopardiano la sua natura post-dialettica, giacché non vi è passaggio necessario tra critica delle illusioni e creazione di un nuovo mondo. Qui risiede, inoltre, la differenza con Gentile il quale, al contrario, imprigionava in un unico movimento dialettico l'aspetto distruttivo e quello costruttivo del lavoro del poeta. Tale differenza, tuttavia, è meno marcata di quello che non appaia. In Gentile, pensatore dialettico per eccellenza, la consapevolezza della dura verità (la filosofia pessimista e materialista del poeta) conduce al superamento di questo momento negativo, nell'amore che redime il dolore del mondo rendendolo accettabile. Come abbiamo visto, infatti, la negazione della negazione, ossia l'accettazione vigorosa del

<sup>10</sup> A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Leopardi*, SugarCo Edizioni, Milano 1987, p. 90.

dolore, nonostante la terminologia usata dal filosofo siciliano, non annulla il dolore né deriva con necessità dal momento negativo. La consapevolezza della vanità delle cose, come si diceva sopra, produce come effetti necessari l'individualismo, l'incapacità di grandi azioni e grandi pensieri, la paura e la noia. Solo nell'occhio del poeta tutto ciò sveglia l'indignazione e spinge alla contrapposizione con l'esistente.

In effetti, anche in Gentile, al netto delle formule dialettiche utilizzate, il contenuto della dura verità comporta perversione morale e disperazione. Solo nell'animo delle persone grandi tale visione risveglia il disgusto e, dunque, l'opposizione alla natura, proiettando l'individuo su un piano più elevato rispetto a quello turpe dell'esistente. Benché Gentile concepisca il momento del riscatto come sintesi di quelli precedenti e utilizzi una terminologia dialettica, a rigore l'amore eccede in modo non razionalmente prevedibile la consapevolezza della dura verità. Negri insiste su questo carattere di indeducibilità dell'amore e del desiderio, il quale permette una vera contrapposizione (non dialettica) e quindi un autentico agire sia etico sia politico. Per Negri non si può parlare di sintesi e neanche di superamento, bensì di rottura, rigetto, alternativa<sup>11</sup>. Pertanto, in questa ottica, Leopardi non può essere in alcun modo interpretato come pensatore progressista o antesignano del materialismo dialettico, dal momento che non vi è una concezione lineare della storia. Il Leopardi negriano è, pertanto, il pensatore della rottura rivoluzionaria, il poeta del desiderio eccedente il mondo dato in vista di un totalmente

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, p. 282, dove Negri critica l'interpretazione de *La Ginestra* come canto progressista.

altro il quale, tuttavia, non è un'illusione metafisica e religiosa<sup>12</sup>. La natura, nel suo incessante circolo di produzione e distruzione, può produrre tanto l'odio e l'egoismo quanto l'amore. La comunità veramente umana, cantata nella *Ginestra*, si fonda sul lavoro dell'immaginazione che, eccedendo i limiti naturali, produce nuovi legami sociali volti alla cooperazione e alla solidarietà. La centralità che in questa lettura assume la comunità la distanzia da quella di Gentile in cui, invece, la poesia era la creazione del genio riservata a pochi e dove, quindi, l'aspetto propriamente politico giocava un ruolo marginale.

Negri sottolinea, al contrario, la potenza creativa dell'immaginazione e dell'amore nel fondare l'alternativa, etica prima che politica. Il Leopardi negriano è dunque poeta filosofo a tutti gli effetti poiché si emancipa da ogni verità, da ogni riconciliazione, conferendo valore ontologico all'immaginazione. Il legame che tiene insieme poesia, etica e verità si fonda, secondo Negri, sul superamento della verità metafisica eterna. L'immaginazione e l'amore (e dunque la poesia) possono esprimere la loro natura creativa e costitutiva solo in un orizzonte in cui viene meno la verità trascendente, astrattamente oggettiva:

Finché l'uomo non rifiuta la necessità del vero e conquista invece la fatticità radicale, etica del vero bene, fino a quel punto egli si rivolterà nel nulla e nella morte. Mentre la sola maniera di liberarsi, dal nulla e dalla morte, è comprenderli, ma nel soffrirli garantire la passione, e fra disperazione e speranza, ma sempre incontro alla sorte, e alla conoscenza

<sup>12</sup> Cfr. M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., pp. 149-151.



za, e al vero e ai suoi simulacri, alzando la fronte, bene, dentro le passioni, costruire, costruire realtà. Il problema è comunque fissato ontologicamente, analizzato filosoficamente, risolto poeticamente<sup>13</sup>.

3. Emanuele Severino dedica a Leopardi un denso libro uscito nel 1990 in cui, oltre a proporre una lettura complessiva del pensiero del poeta, collega la figura di Leopardi alla sua personale interpretazione del nichilismo occidentale<sup>14</sup>. Approfondire, anche in minima parte, le tesi sul nichilismo di Severino porterebbe troppo lontano<sup>15</sup> e, perciò, ci soffermiamo unicamente su quello che, a nostro avviso, può essere considerato un punto di contatto con le interpretazioni viste sopra.

Severino intitola “L’alternativa”<sup>16</sup> un importante paragrafo della nona sezione del suo libro. L’età della tecnica, ossia l’apoteosi della volontà di potenza, porta all’inazione e al nulla. Leopardi, che per Severino è il pensatore che inaugura l’età della tecnica e la porta a compimento, essendone il più radicale e geniale interprete, mostra l’ultima conseguenza della fede nel divenire, ossia la nullità di tutte le cose e l’insensatezza della vita. La grandezza di Leopardi risiede nel fatto che, insieme a questa terribile verità, egli ne indica anche il rimedio (inefficace per Severino). L’opera del

<sup>13</sup> A. Negri, *Lenta ginestra*, cit., pp. 302-303.

<sup>14</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990 [BUR 2005]. Severino ritornerà in modo sistematico su Leopardi in *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997.

<sup>15</sup> Per una sintesi chiara degli aspetti del pensiero di Severino che più ne influenzano la sua lettura di Leopardi cfr. M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., pp. 167-180.

<sup>16</sup> Cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., pp. 182-183.

genio, l'opera cioè che vede la compenetrazione tra filosofia e poesia, è l'alternativa alla distruzione incessante che governa il Tutto. Un'alternativa che non propone i sogni della religione e della metafisica, anzi conferma l'impossibilità di scampare al nulla. Come già aveva notato Gentile, la radicalizzazione di questa consapevolezza e la forza poetica in cui viene espressa provoca il miracolo della (momentanea) salvezza. Scrive Severino:

L'opera del genio – che congiunge la filosofia e la poesia – è l'alternativa possibile alla filosofia moderna come dottrina della volontà di potenza che si dissolve nella dottrina dell'angoscia estrema della noia. La volontà di potenza, guidata dalla ragione moderna ed esprimendosi nella civiltà della ragione e della tecnica, tende all'«inazione»: essenzialmente impotente, sprofonda nel nulla. *L'opera* del genio è l'alternativa, non perché riesca a salvare dal nulla, ma perché è l'ultimo galleggiare dell'essere, prima di affondare nel nulla, l'unico modo in cui la volontà di potenza (*l'operare*) può sopravvivere all'annientamento di ogni volontà di potenza<sup>17</sup>.

L'opera del genio costituisce l'alternativa dal momento che riesce, grazie alla sua forza produttiva, a mantenere nell'essere ciò che è destinato al nulla, seppur per breve tempo. L'inaudita forza poetica della poesia consiste, dunque, nel mostrare la nullità di tutto ciò che è e, nondimeno, trattenerlo nell'orizzonte dell'essere. Il nulla rimane comunque il fine ultimo di ogni ente, visto che anche Leopardi, per Severino,

<sup>17</sup> Ivi, p. 182.

è pensatore nichilista. Questa nullità, tuttavia, viene rimandata, allontanata dall'atto creativo della vera poesia. L'amore, l'odore della ginestra, non è, nota Severino, né l'amore universale né una forma d'amore riconducibile alla tradizione teologico-metafisica dell'Occidente<sup>18</sup>. L'amore che costituisce l'apice della riflessione leopardiana non ha un fondamento metafisico, bensì poetico. La poesia fonda l'etica risemantizzando il concetto stesso di amore.

Severino, come già Gentile, rivolge l'attenzione non solo al contenuto della poesia ma alla forza con cui questo viene espresso<sup>19</sup>, all'aspetto quindi che suscita passione e partecipazione. In modo diametralmente opposto a chi tenta di analizzare l'opera leopardiana distinguendo analiticamente l'aspetto filosofico da quello propriamente poetico, Severino, così come Gentile, vede nell'arte del Recanatese un tutt'uno, dove la filosofia svolge un ruolo poetico e la poesia uno filosofico. L'effettiva elaborazione concettuale che Leopardi propone della sua filosofia ne costituisce solo una parte, benché importante. L'altra è insita nella forza poetica del verso che raccoglie, potenziandola e arricchendola, l'analisi. Un rilievo simile è presente in Negri, il quale

<sup>18</sup> Cfr. Ivi, p. 260.

<sup>19</sup> Cfr. G. Gentile, *Prosa e poesia nel Leopardi*, 1919, adesso in Id., *Manzoni e Leopardi*, cit., p. 172: «Vero è che per leggere Leopardi non bisogna tanto badare a quello che egli dice, ma al modo piuttosto in cui lo dice, al tono delle sue parole, in cui propriamente consiste la sua anima, e quindi la vita e il valore della sua prosa»; cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 261: «la grandezza e la forza del canto, il profumo del canto (non il suo contenuto!), proprio per il suo esser tale, si rivolge verso la salvezza e porta con sé tutti gli uomini – e appunto per questo è “consolazione” e “amore”».

ravvisa la grandezza di Leopardi nella potenza che questi conferisce al desiderio e all'immaginazione, potenza che si concretizza nell'amore. In Negri, tuttavia, l'aspetto della radicale contingenza della poesia ha una valutazione estremamente positiva. Proprio la mancanza di un perché del suo darsi è per Negri garanzia della sua radicale novità, irriducibile all'orizzonte dell'essere attuale<sup>20</sup>. Perciò, nell'interpretazione negriana, Leopardi non è un progressista, bensì un rivoluzionario. L'attimo che la poesia strappa al nulla, estremo sforzo votato al fallimento secondo Severino, è il momento in cui, per Negri, il mondo diviene nostro, determinando la possibilità di una alternativa, dell'azione etica ontologicamente costruttiva<sup>21</sup>.

Seppur ognuno seguendo i propri interessi e usando una propria terminologia, Gentile, Negri e Severino riconoscono nella potente sintesi di poesia e filosofia sfociante nell'amore la peculiarità dell'arte leopardiana, la cui forza ontologica permette la fondazione della dimensione etica. Mentre in Gentile la conoscenza custodita nell'opera leopardiana si limita a una consapevolezza tragica trasfigurata nel sentimento della

<sup>20</sup> Cfr. A. Negri, *Lenta ginestra*, cit., p. 300.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 304: «La poesia è questo andare al punto più profondo, è questo scavare e scoprire un tesoro vivo, un minerale ricchissimo – che salta fuori dalla terra e innova la nostra produzione. La poesia è il mondo che diviene nostro, per un attimo, per un tratto – lo possediamo intero, in quel momento, senza che il possesso si trasformi in senso di potere – al contrario, consapevoli che quel rischiaramento dell'essere che si è determinato è solo una possibilità di avanzare, e guardare, e costruire le deboli resistenze di un amore che si vuole enorme e su questa enormità si prova. Leopardi ci insegna questa divinissima umana atea via di liberazione».

propria unicità in quanto esseri coscienti, Negri sviluppa l'aspetto rivoluzionario e politico della poesia del Recanatese. Lo stretto legame tra creazione poetica, nulla e contingenza, interpretato da Negri come la forza ontologica e demitizzante di Leopardi, è il segno per Severino della sua appartenenza alla storia del nichilismo occidentale.

L'inscindibile legame tra poesia e filosofia, la consapevolezza della contingenza radicale di tutte le cose, la forza (in parte) salvifica e creativa dell'amore sono costanti delle interpretazioni filosofiche sopra richiamate. Gentile, come abbiamo visto, evidenzia la nobiltà romantica dello spirito del poeta che si ribella con decisione alla vanità di tutte le cose, in ciò ponendosi al di sopra della insensatezza della natura; Negri, invece, dà rilievo alla forza ontologicamente e politicamente rivoluzionaria che la filosofia-poesia leopardiana sprigiona e alle implicazioni comunitarie dell'amore; Severino, riprendendo entrambi questi aspetti, si focalizza sul carattere fallimentare a cui è votata l'opera geniale del Recanatese, in quanto sublime e coerente espressione del nichilismo ossia, per Severino, della massima follia dell'Occidente. Concludiamo con una bella pagina nella quale il pensatore bresciano mette a fuoco il miracolo costituito dall'accadere dell'amore, miracolo che per Gentile esprime la nobiltà dello spirito e per Negri coincide con la possibilità della rivoluzione:

Se nella ginestra si considera soltanto il suo stare di fronte al pericolo estremo, il suo essere visione del deserto, cioè della nullità delle cose, la ginestra non agisce, non ama, è un fiore che si trova legato al deserto, è "contenta del deserto", cioè limitata

ad esso, consapevole dell'impossibilità di evaderne. Ma se si considera la grandezza e la forza di questa visione – il profumo della fioritura, la grandezza, la prosperità e l'ardimento dello stesso canto – allora l'entusiasmo che il canto del genio accende è anche azione, amore per gli uomini, partecipazione attiva alla “guerra comune” contro il vero nemico colpevole. La forza, la grandezza e l'ardimento del canto del genio, non solleva soltanto la mente, ma anche la volontà. Il diventar “magnanimo” (v. 98) – l'ingrandirsi e sollevarsi dell'anima, quando essa è in rapporto all'opera del genio – è appunto l'abbracciar tutto con “vero amor”<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., pp. 259-260. Subito dopo Severino puntualizza che anche il “vero amore” è illusorio. Cfr. *ibidem*: «[scil. il vero amore] appartiene all'illusione da cui il canto non può staccarsi nemmeno quando ne scorge con totale chiarezza il carattere illusorio», (in corsivo nel testo).



POESIA E FILOSOFIA:  
DA GIACOMO LEOPARDI AGLI AUTORI  
DEL SECONDO NOVECENTO

Giulia Venturi

Giacomo Leopardi viene considerato da molti studiosi e critici letterari il primo poeta moderno, sebbene questa osservazione appaia in netto contrasto con le parole dello stesso Leopardi che spesso, durante la sua vita, si è dichiarato in aperta rivalità con la modernità. Il poeta affermava infatti con veemenza che proprio l'antichità e il classico rappresentavano il porto sicuro dell'opera lirica, poiché nella contemporaneità non era possibile una qualsiasi forma di aderenza fra la poesia e la vita. In Leopardi vi era dunque un rifiuto del proprio tempo e una polemica forte nei confronti dei poeti romantici che, al contrario, promuovevano la diffusione di un'opera lirica in continuo dialogo con la propria epoca<sup>1</sup>. Questa

<sup>1</sup> Cfr. *Zib.* 2944-2945: «Gridano che la poesia debba essere contemporanea, cioè adoperare il linguaggio e le idee e dipingere i costumi, e fors'anche gli accidenti de' nostri tempi [...]. Ma io dico che tutt'altro potrà essere contemporaneo a questo secolo fuorché la poesia. Come può il poeta adoperare il linguaggio e seguir le idee e mostrare i costumi d'una generazione per cui la



posizione ben chiarisce il particolare classicismo leopardiano e il suo attaccamento al canone della tradizione.

Tuttavia, paradossalmente, nonostante questa scelta orientata verso l'antichità, la lirica di Leopardi comunica con un linguaggio nuovo, eccezionalmente moderno. Una delle novità introdotte da Leopardi è infatti la concezione della lingua poetica, che egli associa a «un modo di parlare indefinito, o non ben definito, o sempre meno definito del parlar prosastico volgare»<sup>2</sup>. Con questa definizione Leopardi intende ancora una volta distaccarsi dai poeti romantici e rifuggire ogni possibilità di concretezza del poetico che, secondo la sua visione, non può in nessun modo avere un contatto con la realtà povera della sua epoca, ma si colloca in uno spazio indeterminato. Tuttavia, come sottolinea Fernando Bandini,

è all'interno di questo eccezionale *décalage* fra l'attualità del testo poetico leopardiano e la contestualità superiore della tradizione, che la lingua del Leopardi realizza la sua originalità e la sua maggior durata nei confronti di quella dei coevi romantici. Qui sta il senso particolare che acquista il suo ricorso alla tradizione: quanto più il poeta sembra separato e lontano dalla pratica linguistica suggerita dai romantici per essere moderni, tanto più egli è vicino alla moderna sensibilità della coscienza e in grado di esprimere valori totalizzanti, di farsi portavoce dei destini universali dell'uomo<sup>3</sup>.

gloria è un fantasma, la libertà la patria l'amor patrio, l'amor vero è una fanciullaggine, e insomma le illusioni son tutte svanite».

<sup>2</sup> Zib. 1900-1901.

<sup>3</sup> F. Bandini, *La poetica leopardiana e il testo dei "Canti"*, in G. Leopardi, *Canti*, Garzanti, Milano 1999, p. XVII.

La modernità di Leopardi non si ferma al linguaggio poetico. Si può notare come nelle sue liriche, all'interno dell'armonia di una versificazione tradizionale, si insinuano spesso qualcosa che stride, che altera la regolarità di queste strutture. Leopardi infatti adotta con scrupolosa attenzione le forme metriche classiche, ma con altrettanta regolarità accade che egli le corroda. Spesso all'interno di un endecasillabo troviamo gli accenti rimossi dalla loro posizione tradizionale oppure riscontriamo come, attraverso una fitta rete di assonanze, allitterazioni e rime interne, egli crei delle rispondenze che logorano, dal punto di vista sonoro, la classicità pura del verso. Questo è molto evidente ad esempio nella celebre canzone *A Silvia*, che, non a caso, viene spesso considerata un testo poetico «d'una novità formale sconcertante: Maurer parlerà di dissoluzione dei singoli generi lirici, Carducci di “forma senza forma”»<sup>4</sup>. La poesia infatti si distacca in modo brusco dal metro classico amato da Leopardi e si concede un certo margine di libertà nella misura delle strofe, nel libero alternarsi di settenari ed endecasillabi, nelle rime ora più rare ora più insistenti. Anche per quanto riguarda lo schema metrico dei singoli versi la critica moderna sottolinea le peculiarità dell'accentazione «onde i settenari non si leggono come tali (è proprio il caso dell'attacco) e gli endecasillabi rifiutano la partizione interna»<sup>5</sup>.

Queste osservazioni contribuiscono in conclusione «alla creazione di un linguaggio nuovo che s'impone irresistibilmente sull'antico»<sup>6</sup>. Occorre allora interrogarsi

<sup>4</sup> A. Bon, *Invito alla lettura di Leopardi*, Mursia, Milano 1985, p. 96.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> D. De Robertis, *Introduzione ai “Canti di G. L.”*, Mondadori, Milano 1978, p. XXXVII.

sul motivo di questo cambio di direzione all'interno della lirica leopardiana. Come mai la modernità riesce a insinuarsi nei versi del poeta che da sempre ribadiva il suo amore per il classicismo e il suo rifiuto per la modernità? È necessario innanzitutto sottolineare che Leopardi è innovativo non soltanto dal punto di vista formale. I versi del Recanatese sviluppano infatti contenuti filosofico-esistenziali difficilmente affrontati in precedenza da poeti italiani. Questo è particolarmente evidente all'interno dei *Canti*, che rappresentano un coagulo inscindibile tra pensiero e invenzione poetica. Le strutture tradizionali predilette dal poeta non bastano più allora ad accogliere la portata filosofica dell'espressione lirica, ma si adattano a questi nuovi contenuti, cambiano forma dando vita a un nuovo linguaggio poetico. A corrodere le strutture tradizionali è principalmente un lessico scientifico-filosofico che inizia a serpeggiare fra gli idilli e una sintassi che procede per causali o ipotetiche, a imitazione del periodare saggistico<sup>7</sup>. Nasce così «una poesia “impura”, stracolma di umori meditativi, di pensiero, di vera e propria filosofia, quale non si era più rivista, in Italia almeno, dopo Dante. E l'impurità della materia non può che riflettersi sulla lingua, sicché il linguaggio dei *Canti* è sempre un “linguaggio del vero”, linguaggio “pensante”»<sup>8</sup>.

La modernità dei versi leopardiani nasce dunque dal particolare connubio tra la poesia, nelle sue strutture più classiche, tradizionali e pure, e la filosofia.

<sup>7</sup> Vd. *Canto notturno*, vv. 107-112: «Quanta invidia ti porto! | Non sol perché d'affanno | Quasi libera vai; [...] | Ma più perché giammai tedio non provi»; oppure *La quiete dopo la tempesta*, vv. 50-54: «Umana | prole cara agli eterni! | Assai felice | Se respirar ti lice | D'alcun dolor beata | Se te d'ogni dolor morte risana».

<sup>8</sup> A. Girardi, *Lingua e pensiero nei Canti di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2000, p. 61.

Questo nuovo poetare però mette Leopardi in una posizione alquanto scomoda, perché egli non può essere definito banalmente poeta, ma nemmeno filosofo. Si apre dunque grazie alla lirica dei *Canti* un'interessante questione che pone l'attenzione sul rapporto tra filosofia e poesia. Da questo momento in poi si crea una fitta rete di interventi di poeti, filosofi e critici letterari che trovano nell'opera di Leopardi un punto di confluenza e di attenzione, una possibilità di dialogo e di scambio, ma anche di intuizione riguardo alle sorti che l'opera poetica avrebbe avuto in Italia dopo Leopardi.

In particolare, questo genere di studi nasce in Italia nel secondo dopoguerra, quando l'esperienza dell'ermetismo aveva assorbito e rielaborato la poetica innovativa di Leopardi. Il *trait d'union* fra gli studiosi e letterati che si sono avventurati nel rivendicare l'autenticità e l'importanza della lirica filosofica di Leopardi per la poesia italiana a lui successiva è la polemica anti-crociana. Infatti, coloro che si sono avvicinati in altre prospettive allo studio delle opere del Recanatese l'hanno fatto in opposizione all'estetica crociana, che dai primi anni del Novecento dominava in modo invadente la critica letteraria italiana<sup>9</sup>. Si diffonde dunque in quegli anni un modo nuovo di leggere i *Canti* che si distacca dalla concezione crociana che contrapponeva rigidamente la filosofia alla poesia, il concetto all'intuizione.

A ben guardare già nel primo Novecento Giuseppe Rensi andava oltre tale contrapposizione. Nei suoi

<sup>9</sup> Cfr. R. Bruni, *Leopardi e la filosofia: Giuseppe Rensi e Adriano Tilgher*, <https://www.leparoleelecose.it/?p=32568> (consultato il 9 gennaio 2020): «Croce, infatti, non riconobbe a Leopardi nessun valore filosofico, limitando il suo apprezzamento per l'opera leopardiana al solo versante lirico-idillico».

scritti, ripubblicati recentemente in un'unica raccolta, l'autore definisce Giacomo Leopardi «uno dei più grandi filosofi italiani (forse il sommo)»<sup>10</sup> o anche «il sommo filosofo d'Italia»<sup>11</sup>. Come sostiene Raoul Bruni, «oggi giudizi del genere sarebbero sottoscritti o accettati da molti, ma nel contesto culturale dell'Italia primo-novecentesca, egemonizzato dal neo-idealismo, il solo fatto di considerare Leopardi un filosofo rappresentava di per sé una sovversiva eresia critica»<sup>12</sup>. Rensi non si appropria soltanto nello specifico alla poesia di Leopardi in modo totalmente nuovo, ma propone inoltre la possibilità di una similitudine assai evidente tra la figura del poeta e quella del filosofo. Nell'idea di Rensi la poesia di Leopardi non ha soltanto una matrice filosofica, ma dimostra quanto e come tra filosofia e lirica ci siano grandi affinità e quindi lampanti possibilità di compenetrazione e dialogo. Secondo Rensi ciò che da sempre ha portato a un distacco rigido fra queste due materie è la concezione erronea che la filosofia sia scienza, sia verità, sia più simile alla matematica che a una qualsiasi espressione artistica<sup>13</sup>. Al contrario Rensi sostiene che l'arte come la filosofia non siano

<sup>10</sup> G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, p. 114.

<sup>11</sup> G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, La Vita Felice, Milano 2011, p. 85.

<sup>12</sup> R. Bruni, *Leopardi e la filosofia*, cit.

<sup>13</sup> Cfr. G. Rensi, *La filosofia come lirica*, in Id., *Leopardi*, Nino Aragno Editore, Milano 2018, p. 59: «Che non si leggano più i vecchi scritti di astronomia e fisiologia e si studino invece gli antichissimi libri di filosofia, significa che quelle sono scienze e progressive, e quindi i vecchi autori rimangono esautorati; questa non è scienza, riproduce sempre gli stessi motivi, ed è perciò che i suoi scrittori (appunto come i poeti) non sono mai oltrepassati».

altro che un'interpretazione e successivamente una rappresentazione personale del mondo. Questa concezione individuale della realtà, delle cose, delle persone viene proposta dall'artista, dal poeta o dal filosofo attraverso un mezzo di espressione che può essere un saggio come una poesia. Perciò, afferma Rensi, «la metafisica è [...] lirica. Come la lirica esprime non una pretesa di verità obbiettiva, ma un certo modo personale di sentire la vita, di provare passione, di scorgere il mondo»<sup>14</sup>.

Successivamente Rensi si oppone anche a chi, individua nella pretesa di verità dei sistemi filosofici l'essenza della disciplina filosofica, che si pone in questo modo al livello di una scienza e si distacca quindi dalla creazione artistica la quale, anche laddove presenti spunti di pensiero metafisico, li propone in modo frammentato, confuso. Lo stesso pensiero leopardiano in effetti si presenta in modo molto disordinato: ogni canto esprime un pensiero filosofico distinto dal precedente e autonomo, che certo non fa capo a un disegno, un sistema ideato dal suo pensatore. A fronte di questa osservazione, Giuseppe Rensi sostiene, però, che il sistema è «soltanto la scoria o il cemento che serve a tener uniti i soli pochi pensieri valevoli. Cosa migliore e più schietta è dunque enunciare questi da sé, staccati, come hanno fatto Leopardi e Amiel»<sup>15</sup>. In quest'ottica, quindi, presentare le proprie speculazioni in modo frammentario non impoverisce in nessuna maniera il proprio pensiero, anzi in parte lo rende meno artificioso, più immediato e sincero.

Giuseppe Rensi quindi scopre grazie a Leopardi un modo nuovo di filosofare, ma anche di far poesia;

<sup>14</sup> Ivi, p. 64.

<sup>15</sup> G. Rensi, *La filosofia come lirica*, cit., p. 95.

e forse la vera modernità della lirica leopardiana è da ricercarsi principalmente in questo nuovo modo di pensare in versi, di riflettere con e attraverso la poesia. Questa nuova concezione di lirica conobbe una grande fortuna presso alcuni giovani autori italiani, stanchi del “bello” proposto da Croce, poeti che avevano superato i modelli dannunziani. Un ruolo molto importante in questo modo innovativo di pensare e produrre versi era stato rivestito senza dubbio dalle enormi catastrofi storiche che avevano coinvolto l'intera umanità nella prima metà del Novecento: le guerre mondiali avevano certamente smosso le coscienze degli autori che non si accontentavano più di una letteratura di intrattenimento, ma cercavano qualcosa di più profondo e riflessivo. E chi meglio di Leopardi in questo contesto poteva far loro da maestro?

Già dai primi decenni del Novecento quindi, in concomitanza con la diffusione della nuova concezione della poesia leopardiana da parte di Giuseppe Rensi, si sviluppa questa nuova idea di filosofo-poeta, come un individuo che non sa né conosce la verità, ma che guarda il mondo e ne ricava un'interpretazione personale da condividere con i lettori attraverso un atto di creazione poetica o, più in generale, artistica<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. G. Rensi, *Lettera IV*, in Id., *Lettere Spirituali*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1943, p. 15: «Più si acquista la consuetudine del pensiero filosofico, e più si tocca con mano che il filosofo è artista. Non già uno che sa ma uno che guarda. Non uno che sa: che conosce tutte le soluzioni che si sono date a un problema [...]. Ma uno che guarda: che, cioè, come l'artista, ha una certa sua visione personale delle cose e le esprime nel modo in cui le vede. Così, egli fa, al pari del poeta, nei trattati i suoi poemi, nei saggi o nei frammenti le sue liriche».

Uno dei primi autori novecenteschi che parla di poesia filosofica e metafisica è Eugenio Montale. Il poeta in un'intervista afferma che la sua opera potrebbe in qualche modo essere ricondotta proprio a questa dimensione. Egli dice infatti: «C'è stata però, a partire da Baudelaire e da un certo Browning, e talora dalla loro confluenza, una corrente di poesia non realistica, non romantica e nemmeno strettamente decadente, che molto all'ingrosso si può dire metafisica. Io sono nato in quel solco»<sup>17</sup>. Tuttavia, poco più avanti Montale afferma: «Resti inteso che io non tengo molto nemmeno al cartellino di metafisico»<sup>18</sup>.

Il poeta quindi non fa in tempo a posizionarsi tra i poeti filosofi che subito si distacca da questa definizione. Probabilmente Montale non voleva apporsi quest'etichetta da solo, ma in ogni modo queste sue parole fanno intendere che il celebre autore non era del tutto indifferente a questa nuova concezione della creazione poetica. È interessante notare inoltre che Montale nel suo discorso fa riferimento a Browning, lo stesso autore che Giuseppe Rensi menziona all'interno del saggio *Intuizione e concetto. Metafisica e lirica*, proprio annoverandolo fra gli esempi di poeta filosofo: «Per esempio forse Lucrezio e Leopardi, Sully-Prudhomme e Browning tutti poeti che hanno voluto dar espressione nei loro versi [...] essenzialmente alla conoscenza di universali e di concetti»<sup>19</sup>. Questo fatto potrebbe suggerire che Montale in qualche modo fosse a conoscenza degli scritti di Rensi e che nel parlare di

<sup>17</sup> E. Montale, *Sulla poesia*, Mondadori, Milano 1976, p. 581.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> G. Rensi, *Intuizione e concetto. Metafisica e lirica*, in Id., *Leopardi*, cit., p. 76.



poesia filosofica ne fosse stato naturalmente suggestionato. Tuttavia questa è soltanto un'ipotesi e il rapporto tra i due autori non è mai stato approfondito. Inoltre, sempre all'interno di questa intervista, il poeta elabora un'ulteriore riflessione che ha degli evidenti punti di contatto con le teorie di Rensi. Egli infatti riconsidera le sue precedenti riflessioni in merito al rapporto tra filosofia e poesia, che vedevano queste due discipline distinte se non opposte. Questo tipo di divario, secondo Montale, non è più facilmente possibile nel suo tempo in cui la filosofia metafisica sta scomparendo per lasciare spazio all'arte e a una speculazione non sistematica, a un insieme di idee frammentario e decisamente poco coeso che si incontra facilmente nelle opere letterarie e in particolare nella creazione poetica<sup>20</sup>.

Montale, in dialogo con Rensi, prevede dunque una diffusione capillare della poesia filosofica e metafisica più conforme alla propria epoca rispetto alla poesia tradizionale e alla filosofia metafisica come si era intesa fino a quel momento. In effetti Montale non sbaglia, poiché è noto che la lirica delle generazioni poetiche successiva alla sua sia intrisa di pensiero, di speculazioni filosofiche assai complesse e difficilmente decifrabili. Sono soprattutto i poeti ermetici di seconda e terza generazione che adottano naturalmente, ma forse anche suggestionati dalle riflessioni di Montale, loro

<sup>20</sup> Cfr. E. Montale, *Sulla poesia*, cit., p. 582: «Nella frase da voi citata io distinguevo l'arte dalla filosofia (teoretica); ma esistono poeti più filosofi dei filosofi: per esempio Dostoevskij. In questi anni assistiamo al crollo della filosofia metafisica; magari risorgerà, ma quando? Il posto della metafisica è stato occupato dall'arte o dalla speculazione non sistematica».

indiscusso maestro, questo nuovo modo di poetare. Tuttavia, questo certamente non sarebbe stato possibile senza il magistrale esempio di Leopardi.

Il poeta ermetico che più degli altri abbraccia l'idea di poesia filosofica di cui parla Montale nella sua intervista è Piero Bigongiari e non è certamente un caso che egli lo faccia dopo uno studio accurato e approfondito dell'opera leopardiana. Il poeta infatti ha sempre dimostrato, durante tutta la sua carriera letteraria, un grande interesse per la figura di Giacomo Leopardi, che manifestò già in giovane età laureandosi nel 1937 all'Università di Firenze con una tesi intitolata *L'elaborazione della lirica leopardiana*. Anche successivamente Bigongiari si occupò del lavoro di Leopardi, riprendendo e rielaborando riflessioni in parte già contenute nella sua tesi di laurea. Gli scritti sul poeta di Recanati sono molti e si dispongono in un lungo arco di tempo che ci fa capire che l'interesse di Bigongiari per Leopardi rimane costante durante tutta la sua vita. Questa fascinazione per la lirica leopardiana ha senza dubbio delle ripercussioni sulla riflessione di Bigongiari intorno al concetto di poesia. Infatti, i suoi saggi su Leopardi sono raccolti all'interno di un volume, *La Poesia pensa*<sup>21</sup>, che contiene inoltre alcune considerazioni da parte di Bigongiari sul proprio modo di fare poesia.

Il titolo di questo volume prende il nome proprio da uno dei saggi su Leopardi, quasi a mettere in luce un ruolo di preminenza di quest'autore sugli altri. La poesia pensante d'altronde è un concetto centrale nella riflessione bigongiariana ed è di particolare interesse

<sup>21</sup> Vd. P. Bigongiari, *La poesia pensa. Poesie e pensieri inediti. Leopardi e la lezione del testo*, Leo S. Olschki, Firenze 1999.

notare che questa idea nasca da un lavoro intorno ai *Canti* di Leopardi. Bigongiari inizia le sue considerazioni affermando che: «ogni canto successivo non somiglia mai al precedente, nel senso che occupa uno spazio, come ho accennato, direi psichico e mentale e riflessivo della cui millimetrica modificazione, non possiamo fare a meno, perché altrimenti finirebbe per rompersi l'anello costruttivo, questo anello tra riflessione e invenzione che [...] in Leopardi è assolutamente necessario»<sup>22</sup>. L'idea centrale è quindi che non si possa parlare, per quanto riguarda Leopardi, di una poesia distaccata dalla riflessione filosofica, ogni lirica è riconducibile a un pensiero definito, a un concetto, un'immagine. Questa prima considerazione lo porta a concludere «Io se dovessi scrivere un libro di questa fatta, lo intitolerei, *La poesia pensante*, perché la poesia di Leopardi è veramente il momento fondamentale di questo coagulo, di questo qualcosa di assolutamente unitario e inscindibile che tra il pensiero e l'invenzione poetica sussiste» e ancora «parlare di una filosofia leopardiana distaccata dalla poesia è qualche cosa di innaturale, come è qualche cosa di innaturale pensare alla poesia come distaccata da questa filosofia»<sup>23</sup>.

Piero Bigongiari parla dunque di una felice unione tra poesia e filosofia nella lirica leopardiana. Nei *Canti* la filosofia è lirica. Questa affermazione non può che rimandare nuovamente alle parole di Giuseppe Rensi. Inoltre Bigongiari parla anche di frammentarietà del pensiero leopardiano, tematica anche questa affrontata ampiamente dal filosofo all'interno del saggio *Filosofia*

<sup>22</sup> P. Bigongiari, *I Canti come voce desiderante dell'io*, in Id., *La poesia pensa*, cit., p. 82.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

*e lirica*. Nella riflessione di Bigongiari, come in quella di Montale, sembrano quindi esserci evidenti punti di contatto con il pensiero rensiano. Tuttavia, quello che più conta, con o senza l'influsso di Rensi, è che qualcosa di unanime era cambiato all'altezza del Novecento nel modo di concepire la poesia di Leopardi, ma anche nel modo di concepire la poesia tutta. Infatti, Bigongiari non si limita allo studio della poesia pensante dei *Canti*, ma vuole che la sua poesia, anzi che la poesia di tutta la sua generazione, pensi.

La lirica di Bigongiari, infatti, sarà generatrice di pensiero, di idee, come il poeta rende noto in un suo saggio, *La poesia, una Weltanschauung*: «Non è una filosofia che muove la mia scrittura. Se mai è vero il contrario: è la mia scrittura, è il pensiero lirico che muove una “filosofia”»<sup>24</sup>. Questo ci fa capire che quindi esiste una filosofia anche nelle opere di Bigongiari, ma non è il punto di partenza della scrittura del poeta, semmai il punto di arrivo. Questo perché la poesia ha un ruolo fortemente attivo, non è un mezzo attraverso cui spiegare o chiarire un concetto filosofico o un pensiero, ma qualcosa che al contrario genera l'idea, che nasce, cresce e muore quasi simultaneamente all'interno del processo creativo dell'autore.

In Bigongiari i rapporti tra poesia e filosofia si fanno quindi sempre più stretti, la compenetrazione fra le due discipline più profonda. Al contrario di Rensi infatti Bigongiari pensa che la poesia non sia banalmente il mezzo espressivo della filosofia, ma sia generatrice del pensiero filosofico che non nasce prima di lei, ma nasce con lei e in lei.

<sup>24</sup> P. Bigongiari, *La poesia, una Weltanschauung*, in Id., *La poesia pensa*, cit., p. 205.

C'è da ricordare però che quello di Piero Bigongiari non è un caso isolato. Ad abbracciare questa concezione di lirica come generatrice di pensiero sono molti poeti della sua generazione. La poesia era diventata per questi giovani letterati una cosa davvero seria, un modo di parlare e di pensare. Come scrive Carlo Bo, autore contemporaneo a Bigongiari: «a questo punto è chiaro come non possa esistere – se non su una carta ormai abbandonata di calcoli e di storie letterarie – un'opposizione fra letteratura e vita. Per noi sono tutte e due e in ugual misura, strumenti di ricerca e quindi di verità: mezzi per raggiungere l'assoluta necessità di sapere qualcosa di noi, o meglio di continuare ad attendere con dignità, con coscienza una notizia che ci superi o ci soddisfi»<sup>25</sup>. La letteratura è dunque scoperta, la poesia è indagine della realtà: in queste parole è definitivamente sancita l'unione tra poesia e filosofia che da Leopardi approda e si diffonde radicalmente fra i poeti italiani del Novecento.

L'esigenza di questa unione viene ancor meglio esplicitata all'interno del saggio *Il Pensiero poetante* di Antonio Prete. Anch'egli in questo scritto molto celebre rivolge la sua attenzione alla lirica leopardiana ed elabora il concetto di “pensiero poetante” che, anche soltanto per assonanza, rimanda in modo molto immediato all'idea di poesia pensante di Bigongiari trattata in precedenza. Difatti sostanzialmente la riflessione è la stessa: il pensiero poetante nasce secondo Antonio Prete dalla necessità delle generazioni novecentesche non di una nuova poesia o di una nuova filosofia, come si era erroneamente pensato in precedenza, ma di una

<sup>25</sup> C. Bo, *Letteratura come vita*, in D. Valli, *Storia degli ermetici*, Editrice La Scuola, Brescia 1978, p. 225.

poesia che incontri e sposi la filosofia<sup>26</sup>. Sempre in aperta critica col crocianesimo Prete accusa il sapere occidentale di essere «un sapere fondato sulla recinzione dei campi, un sapere-potere»<sup>27</sup>, quindi un sistema che non permette le contaminazioni tra discipline, ma quella tra poesia e filosofia è una contaminazione naturale e questo fatto è evidente nelle generazioni di poeti italiani del Novecento. Leopardi in questo era stato certamente precoce, aveva colto con sensibilità di grande intellettuale questa possibilità di scambio fra i due saperi e l'aveva attuata all'interno dei *Canti* e teorizzata in parte all'interno dello *Zibaldone*<sup>28</sup>.

Leopardi aveva dunque insegnato un modo nuovo di poetare stravolgendo le forme classiche, dilatando le strutture cristallizzate dalla tradizione in modo che queste potessero finalmente accogliere il pensiero. Questo modo di operare era necessario ai poeti italiani del Novecento che, di conseguenza, lo accolgono e lo approfondiscono fino a proporre una lirica che nasce da una compenetrazione ancora più profonda tra filosofia e poesia. Non a caso le strutture poetiche tradizionali prese in adozione da questi autori si corrompono fino

<sup>26</sup> Cfr. A. Prete, *Il pensiero poetante*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 87: «Ciò che il tempo della crisi richiede non è né l'invocazione della filosofia, di una nuova filosofia, né della poesia, di una nuova poesia: esso richiede l'incontro tra pensare poetante e poesia pensante».

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Vd. *Zib.* 1833: «Chi non ha o non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, d'eroismo, di illusioni vive e grandi, di forti e varie passioni, chi non conosce l'immenso sistema del bello, chi non legge o non sente, o non ha mai letto o sentito i poeti non può assolutamente essere un grande, vero e perfetto filosofo, anzi non sarà mai se non un filosofo dimezzato».

a non farsi più riconoscere, il linguaggio lirico si fa sempre più prosastico e il lessico più tecnico e meno aulico.

Giacomo Leopardi trasmette così ai poeti contemporanei un modo di leggere e fare poesia che, con le sue controversie, si contraddistingue per la sua durevolezza. Per cui la *Ginestra* nella primavera del 1836 e nella magistrale lettura di Elio Germano a conclusione del film *Il giovane favoloso* nel 2015 cattura il pubblico con la stessa intensità. Una poesia così connessa all'interiorità, alle proprie considerazioni, al proprio modo di vedere il mondo non può esaurirsi in un determinato momento storico: è una poesia che non si storicizza. Come sottolinea Piero Bigongiari in riferimento alla poesia di Leopardi: «questa credo sia l'unica, vera storicità di una poesia: poesia non di commento, ma d'invenzione, sorpresa dunque ogni volta, e ogni volta messa in forse dal suo stesso esistere, dalla sua tentazione esistenziale»<sup>29</sup> e questo sembra abbiamo appreso i poeti italiani contemporanei, passando dall'interpretazione di Rensi, dalla poesia di Leopardi.

Ed è soprattutto per questo che Giacomo Leopardi viene considerato da molti studiosi e critici letterari il primo poeta moderno.

<sup>29</sup> P. Bigongiari, *Autoritratto poetico*, Sansoni Editore, Firenze 1985, p. 22.

La potenza dell'immaginazione  
nel campo delle scienze e dell'etica





# IL POTERE DELL'IMMAGINAZIONE: VAILATI E LEOPARDI

Luca Natali

## 1. *Vailati lettore di Leopardi*

Che Giovanni Vailati<sup>1</sup> fosse un fine e assiduo frequentatore dei testi “classici” di ogni disciplina che

<sup>1</sup> Il presente contributo è stato ideato e portato a termine nell'ambito delle ricerche sulla filosofia italiana contemporanea sviluppate grazie a un assegno finanziato dal Progetto di Eccellenza del Dipartimento di Filosofia “Piero Martinetti” dell'Università degli Studi di Milano. Per uno sguardo d'insieme sulla vita e le opere di Vailati è utile tenere presente almeno: A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, il Mulino, Bologna 1963, pp. 156-215; M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del Novecento*, Forni, Sala Bolognese 1989; M. De Zan (a cura di), *I Mondi di Carta di Giovanni Vailati*, Franco Angeli, Milano 2000. Strumenti indispensabili per lo studio della personalità e il pensiero vailatiano sono il volume *Scritti di G. Vailati (1863-1909)*, Barth-Seeber, Leipzig-Firenze 1911 (d'ora in poi citato come *Scritti*), da integrare con l'edizione G. Vailati, *Scritti*, a cura di M. Quaranta, 3 voll., Forni, Sala Bolognese 1987; l'ampia selezione dell'epistolario contenuta in G. Vailati, *Epistolario (1891-1909)*, a cura di G. Lannaro, Einaudi, Torino 1971 (d'ora in poi citato come *Epistolario*);

incontrasse il suo interesse, è non solo testimoniato dalla sua multiforme produzione, ma è stato esplicitamente dichiarato, sia da chi ne ricordava la figura amica dopo la morte, sia da chi, nel *revival* vailatiano del secondo dopoguerra, tentava di fissare le prime coordinate storico-critiche del rapportarsi del filosofo cremasco con alcune tra le più eminenti figure della storia del pensiero<sup>2</sup>. Tra i nomi delle personalità, più o meno intensamente frequentate da Vailati, che si possono leggere nelle pagine dei suoi lettori critici, risulta essere quasi del tutto assente quello di Giacomo Leopardi. Autore che Vailati, a dispetto di questa circostanza, lesse, citò e discusse, seppure, certamente, non con la penetrazione e l'intensità rivolta ad altre figure intellettuali<sup>3</sup>.

l'inventario dell'*Archivio Vailati (AV)* e della *Biblioteca Vailati (BV)* in *L'archivio Giovanni Vailati*, a cura di L. Ronchetti, Cisalpino, Bologna 1998.

<sup>2</sup> Cfr. per es. U. Ricci, *Giovanni Vailati*, «Giornale degli Economisti», 38 (1909), pp. 627-630; E. Garin, *Giovanni Vailati nella cultura italiana del suo tempo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 18 (1963), pp. 275-293; S. Marcucci, *Alcuni giudizi di Vailati su "classici" della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», 18 (1963), pp. 354-362.

<sup>3</sup> Un'eccezione degna di nota è rappresentata dal paragrafo 4.8.5 di M. De Zan, *La formazione di Giovanni Vailati*, Congedo, Galatina 2009, pp. 262-266, tutto dedicato alla presenza di Leopardi nell'opera, edita e inedita, di Vailati. Il fulcro della disamina di De Zan è costituito da alcune recensioni apparse tra il 1899 e il 1902; egli ricorda rapidamente però, anche i «taccuini di massime redatti da Vailati», in cui, eccezion fatta per Machiavelli, «l'unico [...] autore italiano citato è Giacomo Leopardi» (ivi, p. 263). Con l'espressione «taccuini di massime» l'autore intendeva riferirsi a quelli composti, secondo l'inventario dell'*AV*, tra il «maggio del 1883» e il «giugno del 1884» (ivi, p. 254), ma nella sua descrizione dei contenuti relativi agli estratti da Leopardi, egli doveva

Le carte manoscritte e i volumi posseduti da Vailati testimoniano con certezza il suo interesse nei confronti del Recanatese e – il che è decisivo – l'attenta lettura dell'opera leopardiana. Un'attestazione di tale atteggiamento è rinvenibile già in un appunto autografo, minimo ma significativo, contenuto in uno tra i più datati *Notes* vailatiani. La stringata indicazione bibliografica in esso presente, nasconde, forse, l'intenzione di concentrarsi (o di tornare) sulle pagine di Leopardi: alla c. 7r si può leggere infatti «Leopardi Pensieri»<sup>4</sup>. Ove essa sarà, con ogni probabilità, da ricondurre alla raccolta leopardiana omonima, edita postuma nel 1845, fatto che sembrerebbe trovare conferma tra gli scaffali della *Biblioteca Vailati*, in cui è conservata una copia della quinta edizione (1883) delle *Prose di Giacomo Leopardi*, contenente appunto, alle pp. 203-250, il testo dei *Pensieri*<sup>5</sup>. È un esemplare, acquistato probabilmente nel giugno 1884<sup>6</sup>, che riporta un buon numero di

referirsi particolarmente, visti i contenuti citati (cfr. *ivi*, p. 263), al quaderno di cui in *AV*, cart. 26, fasc. 251, "22 maggio 1883".

<sup>4</sup> Cfr. *AV*, cart. 26, fasc. 249, "ottobre 1881". Per gran parte dei *Notes* inventariati, nel volume *L'archivio Giovanni Vailati* e sulle camicie archivistiche del nuovo condizionamento, viene fornita una titolazione ricavata da argomenti interni (per la massima parte datazioni autografe). Il taccuino in questione si presenta, in realtà, assai composito per quanto riguarda modalità e tempi di composizione, registrando anche l'assenza di alcune pagine e l'inserzione di altre, riconducibili evidentemente a strati testuali differenti. Si cfr. per es. la c. 5r in cui si trova scritto «Systeme de Logique 1894».

<sup>5</sup> Si tratta di *Prose di Giacomo Leopardi con le notizie della sua vita*, 5ª Edizione stereotipa, Sonzogno, Milano 1883. Cfr. *BV*, segn. 3L.GV.E.148.

<sup>6</sup> Cfr. il frontespizio, su cui Vailati appunta: «Giugno 1884». È però da registrare che la lettura (o rilettura) di alcune *Operette*

interventi autografi, la cui natura è variegata; semplici sottolineature o segnalazioni a margine si alternano a postille, più o meno ampie, con integrazioni e osservazioni. Sono soprattutto queste ultime a destare un certo interesse, in quanto non si limitano a riassumere il pensiero leopardiano con brevi sentenze riepilogative, come comunque in più occasioni accade, ma registrano anche punti controversi, mettono in luce aspetti di non immediata e piana comprensione, o, infine, fanno emergere incongruenze o idiosincrasie nei confronti di determinati atteggiamenti intellettuali<sup>7</sup>. In riferimento a particolari temi queste note risultano poi ripetute e/o maggiormente estese, manifestando al contempo il carattere dell'interpretazione teorica vailatiana nei confronti di Leopardi e, dappresso, i temi percepiti dal filosofo come più sentiti: l'antiteleologismo, la netta critica della modernità e la particolare teoria del pia-

da parte di Vailati è indicata tramite datazioni autografe risalenti al 1896 e 1898.

<sup>7</sup> Come esempi di ciascuna di dette categorie si possono prendere i seguenti casi. Sotto il titolo dell'operetta di *Malambruno*, così Vailati riepiloga il tema dello scritto: «insaziabilità dei desideri umani»; leggendo gli ultimi capitoli del *Parini* non può poi fare a meno di sottolineare come, nel testo leopardiano, «manca il Social Standpunkt [*sic*]»; trae poi, dalla pagina della *Storia del genere umano*, ove si dichiara che «gli uomini oppressi dai morbi e dalle calamità, fossero meno pronti che per l'addietro a volgere le mani contra se stessi», il concetto che «una delle cause dell'aumentare dei suicidi è l'accrescersi della sicurezza personale»; infine, con evidente sarcasmo, interviene sul seguente segmento testuale di *Pens.* XXX: «Come suole il genere umano, biasimando le cose presenti, lodare le passate», sostituendo, in interlinea superiore, «genere umano» con «Leopardi». Cfr., per quanto precede, *BV*, 3L.GV.E.148, pp. 47, 108, 25, 218.

cere<sup>8</sup>. Ma su più fronti teoretici Vailati pareva attratto dal Recanatese, come dimostrano altri autografi.

Che la lettura delle *Prose* avesse infatti lasciato un segno e che il pensiero leopardiano non fosse stato derubricato da Vailati a dilettantismo filosofico o a semplice estrinsecazione della sofferenza intima, è confermato da due quadernini di appunti iniziati probabilmente attorno al 1883<sup>9</sup>. Essi, insieme a un gran numero di citazioni da diversi autori, spesso raggruppate per tema, riportano diversi *excerpta* dalle *Prose*, tra cui si possono riconoscere passi delle *Operette morali*, dei *Volgarizzamenti in prosa* e, per la massima parte, dei *Pensieri*, il che già rivela un'attenzione prevalentemente rivolta all'aspetto filosofico del dettato leopardiano. Per limitarci ad alcuni esempi: sotto la titolazione «Struggle for life», Vailati raccoglie due passi dai *Pensieri* C e CI, in cui è proprio il tema della lotta per l'esistenza a risaltare, secondo una prospettiva eminentemente “sociale”, dove la similitudine tra la società umana e la meccanica dei fluidi pare aver colpito uno spirito scientifico come quello del cremasco<sup>10</sup>. Di un certo interesse, a ben guardare, è poi il giudizio sulla natura della moltitudine e sull'atteggiamento nei

<sup>8</sup> Sotto ai titoli delle *Operette* dell'*Islandese* e del *Folletto*, Vailati appone, diversamente abbreviato, il termine «antiteologia», mentre sotto al dialogo di un *Fisico* scrive: «non la vita lunga è desiderabile ma la vita piacevolmente agitata e occupata» (cfr. *ivi*, pp. 43, 68, 79).

<sup>9</sup> Si tratta di *AV*, cart. 26, fasc. 251, “22 maggio 1883”; *AV*, cart. 26, fasc. 252, “14 marzo 1884”. Quest'ultimo, oltre alla datazione «14 March 1884» (cc. 39r; 41v), ne reca anche, alla c. 46r, una seconda: «2 December 1883».

<sup>10</sup> Cfr. per le due citazioni da C e CI, *AV*, cart. 26, fasc. 251, “22 maggio 1883”, c. 32r-v.

confronti di essa: qui sono i *Pensieri* LIII e LXXXIII a parlare<sup>11</sup>, declinando la questione, per altro, secondo una curvatura che riprende la dinamica della coppia concettuale uno-molti, già fissata su carta col *Pensiero* CI, e introducendo il problema, quanto mai sentito da Leopardi, del rapporto col proprio pubblico<sup>12</sup>.

L'attrazione verso Leopardi, e, nello specifico, verso il Leopardi prosatore filosofico, è confermata da un taccuino datato 1898, in cui si trova la medesima indicazione stesa tempo addietro: «Leopardi Pensieri»<sup>13</sup>. Che qui però la stringa testuale non sia da ricondurre a un ulteriore ritorno alla raccolta omonima del '45, ma sia da mettere in relazione allo *Zibaldone*, è reso praticamente certo dalla corrispondenza temporale tra la datazione autografa del quaderno e l'uscita, risalente a quel medesimo anno, della *princeps* dell'opera leopardiana, il cui titolo (*Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*) poteva benissimo corrispondere a quello sommariamente indicato da Vailati («Pensieri»). Il fatto è, del resto, confermato dalla presenza, tra i libri di Vailati, di quattro dei complessivi sette volumi di quella prima edizione<sup>14</sup>. Si ponga, infine, l'attenzione

<sup>11</sup> *AV*, cart. 26, fasc. 251, "22 maggio 1883", cc. 8v-9r; *AV*, cart. 26, fasc. 252, "14 marzo 1884", c. 8r.

<sup>12</sup> Cfr. *AV*, cart. 26, fasc. 251, "22 maggio 1883", c. 8v. Cfr. *AV*, cart. 26, fasc. 252, "14 marzo 1884", c. 8r; *Pens.* LXXXIII.

<sup>13</sup> *AV*, cart. 28, fasc. 265, "5 dicembre 1898", c. 1r (che funge anche da frontespizio al quaderno).

<sup>14</sup> Così M. De Zan, *La formazione di Giovanni Vailati*, cit., p. 263: «nella biblioteca di Vailati non si conserva copia dell'edizione dello *Zibaldone*». Anche il catalogo della *BV* non riporta indicazioni in merito, mentre attesta come presente il volume delle *Prose* (cfr. *L'archivio Giovanni Vailati*, cit., p. 439). In verità tra gli scaffali della sua Biblioteca sicuramente una parte dell'opera era a

su di una circostanza che, nella sua apparente banalità, porta un altro argomento in favore dell'ipotesi che, scrivendo «Pensieri», Vailati intendesse lo *Zibaldone*: il terzo volume attesta alla sguardia anteriore il nome del possessore, «G. Vailati», e, ragionevolmente, il momento dell'acquisto, «Mai 99»<sup>15</sup>. Un'indicazione questa che permette non solo di accostare, grazie alla precocità di acquisto dimostrata, il taccuino del 1898 allo *Zibaldone*, testimoniando l'immediata attenzione del cremasco per questo inedito (Vailati dovette essersi procurato quasi subito i volumi, sia nel '98 che nel '99), ma fa trasparire anche la sua continuità temporale.

Come nel caso del volume delle *Prose* sopra ricordato, Vailati, anche allo *Zibaldone*, seppure in forma sensibilmente più diluita, non risparmia sottolineature e glosse<sup>16</sup>; pochi sono però nel complesso, gli interventi che possono vantare un valore intrinseco; più

lui accessibile: cfr. *BV*, 3L.GV.E.338/1, 3, 6, 7. Si tratta di *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura di Giacomo Leopardi*, Le Monnier, Firenze, vol. 1 [1898], vol. 3 [1899], voll. 6-7 [1900].

<sup>15</sup> Non ci si stupisca della notazione in lingua francese, il poliglottismo di Vailati si esercitava spesso nei suoi taccuini e nelle copie personali dei propri libri. Si veda ad esempio, per restare nel contesto leopardiano, una postilla alle *Prose*, in cui, riconoscendo tre autori («La Rochefoucauld, Pascal, Chamfort») come fonti del Recanatense, scrive: «Leopardis Quellen» (cfr. *BV*, 3L.GV.E.148, p. 238). Si consideri inoltre che al frontespizio del volume (*BV*, 3L.GV.E.338/3) compare il timbro: «TIPOGRAFIA E LIBRERIA / CHIANTORE-MASCARELLI / PINEROLO», il che è perfettamente compatibile con la presenza di Vailati al liceo di Pinerolo, proprio nel 1899; cfr. i carteggi con Alessandro Padoa (*AV*, cart. 5, fasc. 134) e Benedetto Croce, pubblicato in B. Croce-G. Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, a cura di C. Rizza, Bonanno, Acireale-Roma 2006.

<sup>16</sup> Cfr. per es. *BV*, 3L.GV.E.338/1, p. 341.



interessante risulta invece considerare con quale tipo di sguardo si era avvicinato Vailati allo *Zibaldone*. Egli si era dimostrato sensibile alle fini disquisizioni etimologiche del Recanatese (cfr. il vol. VII) – quello per il linguaggio e le sue trasformazioni era difatti un suo campo d'indagine prediletto<sup>17</sup> – e aveva compiuto uno scavo, seppure solo abbozzato, inteso a rinvenire tracce delle fonti filosofiche di Leopardi, come certifica l'elenco composto sulla terza di copertina, dei nomi di alcune personalità filosofiche che appaiono nel vol. III.

Un riflesso importante di tali letture si ha nella produzione edita del cremasco, in cui, seppur rapsodicamente, Leopardi non è assente; fatto che autorizza a riconoscere la sedimentazione del dettato leopardiano. L'impressione nella mente di Vailati di certe sentenze dello *Zibaldone* è infatti incontrovertibilmente attestata già a partire dal 1899<sup>18</sup>, quando egli,

<sup>17</sup> Celebre la prolusione *Alcune osservazioni sulle Questioni di Parole nella Storia della Scienza e della Cultura*, Bocca, Torino 1899, poi in *Scritti*, cit., pp. 203-228. Vailati aveva inoltre in preparazione, secondo quanto testimoniato da persone a lui vicine, un'opera dedicata all'«analisi filosofica dei giuochi di parole, dei motti e delle facezie» (*Prefazione degli editori*, in *Scritti*, cit., p. xi). Cfr. quanto scrive Quaranta nella *Nota all'edizione degli scritti di Giovanni Vailati*, in G. Vailati, *Scritti*, a cura di M. Quaranta, cit., p. LVII.

<sup>18</sup> Cfr. *Scritti*, cit., p. 243. Si tratta di una recensione a D. Moberg [pseudon. di D. Comba], *Genio, Scienza ed Arte e il Positivismo di Max Nordau*, Streglio, Torino 1899. Curiosamente, qualche anno prima, Vailati aveva criticato un certo modo di fare storia letteraria, che esprime giudizi su personalità complesse a partire dalla considerazione atomica di singole proposizioni, scrivendo: «questa via, la quale del resto è battuta anche da critici di grido, tra i quali basterà citare il troppo famoso Max Nordau, si potrebbe giungere assai facilmente a provare che Shakespeare era un feroce

nella «Rivista di studi psichici», rivolgendosi contro il dogmatismo positivista che tanto deprecava<sup>19</sup>, usa Leopardi<sup>20</sup> per illustrare come tale atteggiamento sia dipeso dalla mancanza di spirito critico e, in definitiva, di un approccio compiutamente razionale<sup>21</sup>. Poco dopo lo utilizzerà ancora, invitando i «giovani sociologi e “filosofi”» troppo inclini a servirsi della terminologia propria di campi disciplinari (matematica e fisica) padroneggiati in malo modo, a far proprio l'insegnamento che «il miglior mezzo per celare altrui i confini della propria scienza è quello di non oltrepassarli»<sup>22</sup>.

Più storiograficamente orientato è invece un altro contributo vailatiano, dedicato precipuamente alla discussione di una monografia su Leopardi<sup>23</sup>. Qui non si

assassino, Wagner [un] erotomane incestuoso e Leopardi... un pastore errante nell'Asia» (*Scritti*, cit., p. 49).

<sup>19</sup> Cfr. A. Santucci, *Il pragmatismo in Italia*, cit., p. 161; M. De Rose, *L'educazione dell'intelletto. Il pragmatismo di Giovanni Vailati*, Guida, Napoli 1986, p. 34, nota 50.

<sup>20</sup> Si richiama qui una categoria concettuale, correlata a quella di *interpretazione*, che, in riferimento alle letture leopardiane del Novecento filosofico italiano, ha introdotto M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, manifestolibri, Roma 2019, p. 7.

<sup>21</sup> Vailati cita *Zib.* 1055 a p. 371 del vol. II [1898] della *princeps*. Ciò fa supporre che egli possedesse non solo i quattro volumi superstiti della *BV*.

<sup>22</sup> *Scritti*, cit., p. 252; è una recensione a P. Rossi, *L'animo della folla*, Riccio, Cosenza 1898, stampata nella «Rivista di Scienze Biologiche» nel luglio 1899. Dove la fonte leopardiana non sarà quindi *Zib.* 4482, la cui pubblicazione risale al settimo volume della prima edizione [1900], bensì *Pens.* LXXXVI, che Vailati poteva leggere nel volume citato delle *Prose*.

<sup>23</sup> G. Cargnelli, *Giacomo Leopardi, novello Epicuro*, Era Nuova, Palermo 1901. Vailati recensisce il libro per la «Rivista popolare di Politica, Lettere e Scienze Sociali» nel febbraio 1902, cfr. *Scritti*, cit., pp. 406-407.

tratta di attingere ai testi per supportare una posizione assunta; l'obiettivo si sposta verso una valutazione della specificità teorica del pensiero dell'autore, nel contesto della quale Vailati, nel secondo capoverso della recensione, rileva un avvenuto mutamento di paradigma nella critica:

La soverchia attenzione che fu comunemente dedicata a quello che si potrebbe chiamare l'*elemento pessimistico* nel pensiero Leopardiano ha avuto infatti per effetto che tutte quelle parti del suo contenuto che si riattaccavano ad altre correnti filosofiche furono lasciate, comparativamente, in ombra. Tuttavia il parlare di «Leopardi ottimista» è ora, dopo che la pubblicazione dello Zibaldone ha messo in vista le intime influenze che esercitarono su lui gli scritti del Rousseau e degli Enciclopedisti, qualche cosa di assai meno paradossale di quanto sarebbe stato una decina d'anni fa<sup>24</sup>.

Queste poche righe sottendono uno sguardo critico che, nel cremasco, va oltre la mera necessità di parlare del volume in oggetto. Egli rimarca come l'uscita dello *Zibaldone* costituisca uno spartiacque nelle modalità di avvicinamento alla filosofia di Leopardi e possa a buon diritto determinare un vero e proprio capovolgimento prospettico, esemplificato dall'opposizione *ottimismo-pessimismo*. Il che riflette, da un lato il carattere non corsivo della lettura di Vailati, documentato dalla ricerca delle fonti<sup>25</sup>, e dall'altro la conoscenza della reazio-

<sup>24</sup> *Scritti*, cit., p. 406.

<sup>25</sup> Vailati parla nel 1902, a proposito delle fonti leopardiane, delle «intime influenze che esercitarono su lui gli scritti del

ne suscitata dallo *Zibaldone*, fattore che dà la misura dell'impegno vailatiano anche nello scandaglio della letteratura critica. Sebbene infatti l'*input* per la lettura e poi la disamina pubblica del saggio di Cargnelli sia, con ogni probabilità, da attribuire a contingenze biografiche<sup>26</sup>, non si può ignorare il fatto che il cremasco si trovi a proprio agio in quel quadro disciplinare, come – è bene in ogni caso precisarlo – in molti altri, visto il suo quasi proverbiale eclettismo<sup>27</sup>. Qui però Vailati pare anticipare, in qualche misura, un dibattito che, nel giro di pochi anni, diverrà piuttosto ampio e variegato. Egli infatti, in anticipo sulla pubblicazione degli studi che avrebbero dato il "la" alla stagione novecentesca delle letture critiche zibaldoniane, parla dello *Zibaldone* come di un elemento di novità non aggirabile

Rousseau e degli Enciclopedisti», ma già nelle postille alle *Prose* e allo *Zibaldone* aveva dato prova di una ricerca autonoma in tale direzione. Si cfr. ad esempio, per il caso di «Rousseau», *BV*, 3L.GV.E.338/1, p. 106.

<sup>26</sup> Il carteggio tra Vailati e un esponente di spicco della cultura palermitana tra Otto e Novecento, Giovanni Amato Pojero, ci informa della personale conoscenza tra il cremasco e Cargnelli. Cfr. G. Vailati – G. Amato Pojero, *Epistolario (1898-1908)*, a cura di A. Brancaforte, Franco Angeli, Milano 1993, in part. pp. 74, 78, 88, 91, 97. Sappiamo inoltre, da una lettera di Vailati ad Amato Pojero del 28 febbraio 1902, che Vailati inviò la «recensioncina» a Napoleone Colajanni, direttore della «Rivista popolare», nell'ottobre del 1901 (cfr. *ivi*, p. 92). Tra i libri della *BV* si conserva anche un estratto di una recensione a Cargnelli: V. Graziadei, *A proposito di un nuovissimo libro su Giacomo Leopardi. Lettera al Capitano G. Cargnelli*, Estr. dal 6 fasc. – anno I. dell'Antologia Siciliana, Palermo 1901. *BV*, 3L.GV.ML.G.41.

<sup>27</sup> Si vedano i giudizi di G. Loria, *Gli scritti di Giovanni Vailati*, «Rivista ligure», 33 (1911), pp. 146-150 e G. Papini, *24 cervelli*, Studio Editoriale Lombardo, Milano 1917<sup>3</sup> [prima ed. 1912], pp. 274-276.

per una corretta e completa ricostruzione del pensiero leopardiano. Se infatti il primo a servirsi criticamente delle pagine dello *Zibaldone* fu il suo “editore” Carducci già nel 1898<sup>28</sup>, si dovrà però attendere qualche tempo perché vedano la luce i contributi di Zumbini, Tocco, Giani, e Levi, tutti usciti tra il 1902 e il 1911<sup>29</sup>. Sono saggi che non determinarono una penetrazione incisiva delle pagine dello *Zibaldone* nella critica letteraria nazionale, per la quale si sarebbe dovuto aspettare sino ai primi anni del secondo dopoguerra<sup>30</sup>; tuttavia essi rappresentano un capitolo, seppure marginale, non certo senza importanza nell'economia della leopardistica, se non altro perché, per primi, rivendicarono un ruolo centrale allo *Zibaldone* per la comprensione della *filosofia* leopardiana, poi più a fondo indagata a partire dagli anni '20<sup>31</sup>.

Che Vailati, poco tempo prima (o nel medesimo anno, se guardiamo a Zumbini), si fosse occupato delle medesime tematiche, senza impegnarsi comunque in una ricostruzione sistematica, e avesse colto immedia-

<sup>28</sup> G. Carducci, *Degli spiriti e delle forme nella poesia di Giacomo Leopardi*, Zanichelli, Bologna 1898.

<sup>29</sup> B. Zumbini, *Studi sul Leopardi*, 2 voll., Barbera, Firenze 1902-1904 (si veda il cap. IV del vol. I: *Attraverso lo “Zibaldone”*, pp. 91-205); F. Tocco, *Il carattere della filosofia leopardiana*, nel volume collettivo *Dai tempi antichi ai tempi moderni. Da Dante al Leopardi*, Hoepli, Milano 1904, pp. 565-581; R. Giani, *L'estetica nei “pensieri” di Giacomo Leopardi*, Bocca, Torino 1904; G.A. Levi, *Storia del pensiero di Giacomo Leopardi*, Bocca, Torino 1911.

<sup>30</sup> Cfr. il giudizio di C. Colaiacomo, *Zibaldone di pensieri di Giacomo Leopardi*, in *Letteratura italiana*, A. Asor Rosa (diretta da), vol. 9, *L'età moderna, Le opere 1800-1860*, Einaudi, Torino 2007, pp. 323-327.

<sup>31</sup> È la tesi di M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., pp. 17-20.

tamente l'importanza dello *Zibaldone*, è indicativo di una predisposizione intellettuale che lo lasciava aperto a tutti i campi del sapere, nella convinzione che la filosofia è, più che un sapere, un *metodo*, uno *strumento* di conoscenza<sup>32</sup>; egli non disdegnava quindi di trarre spunti teorici proficui, anche laddove non spirasse il vento della filosofia in senso stretto. Anzi, Vailati si dimostrò sempre assai più aperto, sicuramente anche a causa della sua formazione, al mondo degli scienziati, degli economisti, dei sociologi, che non a quello dei filosofi di professione. Non faceva eccezione l'ambiente filologico-letterario, tanto che egli, riflettendo sul tema a lui caro dell'insegnamento, giunse a scrivere che il «campo della filologia comparata» ha «più stretta attinenza colla filosofia e colla metafisica, che tutte le altre scienze prese insieme»<sup>33</sup>. La lettura del settimo volume dello *Zibaldone* orientata dall'interesse etimologico può venire interpretata in questa direzione; esistono però altri temi, soprattutto legati allo *status* esistenziale dell'uomo, sui quali Vailati si era soffermato leggendo Leopardi. Tra questi s'affaccia quello delle illusioni<sup>34</sup> a cui si connette un altro nodo concettuale leopardiano essenziale: l'*immaginazione*, che anche in Vailati e nella sua definizione di pragmatismo sembra trovare

<sup>32</sup> Nel 1901 Vailati scrive che il compito della filosofia «non è tanto di *fare* delle scoperte quanto piuttosto di prepararle, di provarle, di *farle fare*, contribuendo coll'analisi, colla critica, colla discussione a sgomberare la via che ad esse conduce, e fornendo i mezzi o gli strumenti (ὄργανα) richiesti per superare gli ostacoli che rendono difficile progredire in essa» (*Scritti*, cit., p. 352).

<sup>33</sup> G. Vailati-G. Amato Pojero, *Epistolario (1898-1908)*, cit., p. 91.

<sup>34</sup> Cfr. *AV*, cart. 26, fasc. 251, "22 maggio 1883", c. 40v. Cfr. *AV*, cart. 26, fasc. 252, "14 marzo 1884", c. 4r.

una funzione primaria nella corretta determinazione del concetto di verità di un'asserzione.

## *2. Il ruolo dell'immaginazione nel contesto del pragmatismo vailatiano*

Una esplicita valutazione teorica della teoria pragmatista, o, meglio, dei pragmatismi, Vailati la fornisce compiutamente in alcuni densi scritti usciti poco tempo prima della sua morte e composti in collaborazione con l'amico/allievo Mario Calderoni<sup>35</sup>. Nel primo di questi, intitolato *Le origini e l'idea fondamentale del Pragmatismo*, Vailati, affermando la natura non assoluta dei concetti di *sostanza*, *materia* e *realtà*, fissa il principio peirciano del pragmatismo: «*Il solo mezzo di determinare e chiarire il senso d'una asserzione consiste nell'indicare quali esperienze particolari si intenda con essa affermare che si produrranno, o si produrrebbero date certe circostanze*»<sup>36</sup>, riconoscendo, conseguentemente, nella nozione di *previsione* il cardine della teoria pragmatica del reale.

L'utilizzo dell'indicativo futuro e del condizionale presente non è casuale. Essi, nelle pagine successive, si scoprono individuare le due forme di previsione esplicitate: quella propriamente detta e quella, per l'appunto,

<sup>35</sup> Su Calderoni è ancora utile vedere il fascicolo monografico della «Rivista critica di storia della filosofia», 34 (1979), pp. 243-426. Cfr. anche G. Villa, *Sul pragmatismo logico di Vailati e Calderoni: la questione delle varietà del pragmatismo*, «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Bologna», 10 (1962), pp. 187-213; *Lettere inedite di Vailati a Calderoni*, a cura di M. Volpato, «Rivista critica di storia della filosofia», 37 (1982), pp. 82-92.

<sup>36</sup> *Scritti*, cit., p. 920.

«condizionale»<sup>37</sup>. Dove la distinzione trova la propria ragione nella diversa generalità delle proposizioni che le esprimono: particolari per la prima e universali per la seconda:

[U]na distinzione importante che occorre subito rilevare è quella [...] sussistente tra l'aspettarsi, senz'altro, che qualche fatto *avverrà*, e l'aspettarsi che qualche fatto *avverrebbe*, se qualche altro fatto avvenisse (previsioni condizionali). [...] Questo modo di presentare la distinzione di cui parliamo ha il vantaggio di mettere in luce i rapporti che sussistono tra essa e quella fondamentale distinzione tra asserzioni, che è indicata dai logici coll'opporre le proposizioni «particolari» alle proposizioni «generali»<sup>38</sup>.

Al di là dei vantaggi logico-operativi di una tale posizione, enucleati in apertura del secondo saggio: *Il Pragmatismo e i vari modi di non dir niente*<sup>39</sup>, alcune conseguenze metafisiche emergono con forza. *In primis* la relatività dei concetti metafisici di «realtà», «sostanza», «materia», come l'incipit berkeleyano attesta; essi «non indicano che determinate “possibilità di sensazioni”»<sup>40</sup>, dove l'espressione virgolettata lascia intravedere immediatamente lo sbilanciamento verso la dimensione temporale del futuro imbrigliata nella dinamica previsiva, riconosciuta come l'unica in grado di ancorare a un terreno sicuro termini che, altrimenti,

<sup>37</sup> Cfr. *Scritti*, cit., p. 925.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, p. 933.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 920.



non possederebbero un riferimento semantico certo. Questo punto, in verità, Vailati lo aveva già toccato nel 1896 recensendo le *Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*. Scriveva infatti:

Le leggi naturali sono, secondo il Mach, paragonabili a dei caratteri tipografici che servono ad imprimerci facilmente nella mente l'immagine del mondo reale, ed egli mette in guardia contro il permanente pericolo che questi caratteri divenendo, per effetto dell'abitudine, stereotipi, riescano poi d'ostacolo alle *nuove edizioni*, che il progresso delle scienze umane rende continuamente necessarie. Egli crede che perfino i concetti più fondamentali della scienza moderna, ad esempio quelli di *materia* e di *forza*, debbano piuttosto essere considerati come artifici provvisori, a cui la mente umana ricorre, per facilitare a se stessa la descrizione e la comprensione dei fenomeni naturali, che non come segni che rappresentino qualche cosa di oggettivo e di reale<sup>41</sup>.

Egli si doveva trovare in accordo con quel giudizio di Mach, avendo scritto al cugino Orazio Premoli, nel giugno dell'anno precedente, che «i veri rappresentanti della scienza moderna [...] [d]ella parola materia non si servono che come d'un segno comodo per designare una classe di fenomeni e distinguerli da altri non meno importanti e reali»<sup>42</sup>. La discussione della definizione di alcune nozioni, in particolare quella di *esistenza*, nei termini di «possibilità di sensazioni», e la conseguente negazione del loro carattere assoluto a favore della costituzione correlativa nei confronti

<sup>41</sup> Ivi, p. 44.

<sup>42</sup> *Epistolario*, p. 37.

della dinamica della previsione, si ritrova anche molto prima del saggio stampato nel 1909<sup>43</sup>, segno che si è di fronte a una prospettiva teorica da tempo isolata dall'autore. Scrive Vailati a Bernardino Varisco nel 1902: «[A]nche a me pare accettabile [...] l'ipotesi che per le sensazioni altresì, come per gli oggetti materiali si possa parlare di un "esse" distinto dal "percipi". Solo per me, questo "esse" non significa altro [...] che la "possibilità di essere percepite" (cioè la nostra credenza che esse sarebbero state percepite dato che *altre* condizioni supplementari fossero, o fossero state presenti)»<sup>44</sup>. Lo schema è speculare a quello, giocato sul piano squisitamente metodologico e incentrato sul potere della *deduzione*<sup>45</sup>, introdotto a proposito delle operazioni logico-matematiche delle scienze, dove la questione essenziale non è tanto quella di arrivare a determinare ciò che avverrà, quanto ciò che avverrebbe date certe o certe altre condizioni di partenza: «[N]on bisogna perder di vista che, anche nelle scienze fisiche o meccaniche, ciò che si indica col nome di legge non è tanto l'espressione di ciò che avviene effettivamente quanto piuttosto di ciò che *tende ad avvenire*, cioè di ciò che avverrebbe se fossero verificate date circostanze, le quali ben raramente o mai sono suscettibili di trovarsi perfet-

<sup>43</sup> Cfr. per. es. *Scritti*, cit., p. 279 [1899] e 723 [1906].

<sup>44</sup> *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931)*, a cura di M. Ferrari, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 129.

<sup>45</sup> Cfr. la prolusione al corso di Storia della Meccanica tenuto all'Università di Torino nell'a.a. 1897-1898: *Il Metodo Deduttivo come Strumento di Ricerca*, confluito poi negli *Scritti*, cit., pp. 118-148.

tamente realizzate»<sup>46</sup>. Che la realizzabilità effettiva delle circostanze descritte sia un elemento derubricato come poco rilevante, la dice lunga non solo sulla posizione teorica vailatiana nei confronti dell'impresa scientifica, ma anche sull'atteggiamento – e si tratta della seconda conseguenza metafisica – nei confronti del reale, ove con *reale* sarà da intendersi ciò che, nell'apparato teoretico di riferimento, soddisfa (o non soddisfa) quelle date implicazioni assunte. Non è certamente, quello di Vailati, un relativismo gnoseologico e ontologico in cui possa venir meno un punto di riferimento esterno all'impianto concettuale<sup>47</sup>; la teoria si rivolge sempre a dei fatti che essa deve prevedere<sup>48</sup>; con la precisazione, però, che *fatti*

<sup>46</sup> Così scrive Vailati recensendo l'*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* di Petzoldt, in *Scritti*, cit., p. 316. Cfr. anche con *Scritti*, cit., pp. 396, 538. Un referente di primaria importanza per questa concezione è, per Vailati, il testo di A. Naville, *Nouvelle classification des Sciences*, Alcan, Paris 1901, testo da lui posseduto (BV, 3L.GV.E.266) e recensito (*Scritti*, cit., pp. 429-439). Cfr. anche *Scritti*, cit., pp. 462, 538, 664.

<sup>47</sup> Come Kant, Vailati ritiene che i mezzi per la conoscenza della realtà (fenomenica) siano di natura concettuale, ma, al contrario del filosofo tedesco, egli crede che questi non siano puri e immutabili, viceversa il risultato di una costruzione scientifica sempre modificabile, perché sempre migliorabile nel suo essere esplicativa del reale. La legge di causalità non è per lui una categoria dell'intelletto (e nemmeno l'espressione di un meccanismo psicologico), è un *modo di procedere*, che si rivela utile nella prassi scientifica (cfr. *Scritti*, cit., p. 635).

<sup>48</sup> Chiede retoricamente Vailati al proprio lettore: «E non è sempre forse nel rintracciamento di analogie di questo genere, atte a permettere una rappresentazione sempre più coerente e comprensiva dell'andamento dei fatti naturali, che consiste in fondo ogni *spiegazione* non semplicemente verbale o formale, e che meriti veramente il nome di “scientifica”?» (*Scritti*, cit., p.

vanno considerati anche le opinioni degli uomini o le leggi delle teorie fisico-matematiche<sup>49</sup>. Assai note, a proposito, queste righe:

[II] *mondo di carta* di cui Galileo parla con tanto disprezzo, il mondo delle idee e delle immaginazioni umane, non è né meno reale, né meno sensibile, né meno meritevole di studio e di diligente osservazione, di quell'altro mondo all'investigazione del quale egli ha rivolto con tanto successo l'attività della sua mente. Le opinioni, siano esse vere o false, sono pur sempre dei *fatti*, e come tali meritano ed esigono di essere prese ad oggetto d'indagine, di accertamento, di confronto, d'interpretazione, di spiegazione precisamente come qualunque altro ordine di fatti, e allo stesso scopo<sup>50</sup>.

Compare qui il termine *immaginazione*. Non incidentalmente verrebbe da dire, a giudicare almeno da una trama di passi che mette in comunicazione questo concetto con quello, ancora una volta, di *previsione*.

Non si deve tacere, in prima istanza, il fatto che, già nel 1896, ancora nella recensione alle *Vorlesungen* di Mach, comparsa nello stesso anno delle righe in corpo minore che precedono, Vailati avesse fermato il proprio sguardo sull'immaginazione come parte inte-

393). Non a caso Vailati pervicacemente rivendica la separazione tra questioni di fatto e questioni di parole, riallacciandola alla distinzione di Mill tra proposizioni *verbali* e proposizioni *reali*, e, in second'ordine, a quella brentaniana tra *rappresentazioni* e *aspettazioni* (cfr. *Scritti*, cit., p. 337).

<sup>49</sup> Per la relativizzazione dei concetti di *fatto* e di *legge* cfr. *Scritti*, cit., p. 433.

<sup>50</sup> *Scritti*, cit., p. 65.

grante del meccanismo della costruzione delle teorie scientifiche. Seppure non si debba rimanere a esse legate come a delle verità monolitiche ed eterne (poiché semplicemente non lo sono), le teorie di cui si fa uso sono in grado – così glossava Vailati l’opera del fisico austriaco – di indirizzare le nostre ricerche alla comprensione più piena dei fenomeni studiati; così i loro caratteri rappresentativo e analogico non sono affatto un elemento deteriore, anzi essi «pongono la nostra fantasia e la nostra immaginazione al servizio della nostra memoria, e fanno un ufficio analogo, sebbene assai più importante, a quello delle figure di animali o di personaggi mitologici di cui gli astronomi si servono per raggruppare le stelle in costellazioni»<sup>51</sup>. Il fatto stesso che la *previsione*, più che l’*osservazione*, assurga a momento chiave della scoperta scientifica<sup>52</sup>, non lasciava dubbi circa la funzione dell’immaginazione, cosa che infatti viene puntualmente messa nero su bianco nel 1901, nel contesto della rivendicazione del valore dell’attitudine alla riproducibilità pratica (mentale o effettiva) delle condizioni concrete dell’esperimento probante: «Il possesso d’un concetto, o la cognizione d’una legge generale, non consiste sola-

<sup>51</sup> Ivi, p. 63.

<sup>52</sup> Per una discussione della *previsione* in Vailati vanno viste anche le prime lettere del carteggio con Papini (*Epistolario*, pp. 324-344) e la recensione a L. Limentani, *La previsione dei fatti sociali*, Bocca, Torino 1907, in *Scritti*, cit., pp. 794-798. Si veda inoltre l’ancora utilissimo lavoro di M.V. Predaval Magrini, *Il tema della previsione nel pensiero di Calderoni*, «Rivista critica di storia della filosofia», 34 (1979), pp. 294-315. Certamente uno spirito scientifico come quello del cremasco non poteva non ascrivere all’*osservazione* un ruolo, comunque, di grande rilievo, cfr. per es. *Scritti*, cit., p. 184.

mente in una disposizione a raffigurarsi o ad anticipare coll'immaginazione il verificarsi d'una data relazione tra fenomeni»<sup>53</sup>.

Lo stesso giudizio, seppure in un quadro interpretativo lievemente modificato alla luce dei più chiari approdi pragmatisti di Vailati<sup>54</sup>, si ha nella penetrante recensione di *Erkenntnis und Irrtum* del 1905. In essa, accostando implicitamente il metodo, a lui caro, della *aspettazione* condizionale, a quello machiano dell'*esperimento mentale*, Vailati viene infatti a rimarcare, ancora e più incisivamente, come sia necessario, in questi quadri procedurali

riconoscere la parte che [...] è da attribuire alla elaborazione preventiva di teorie non ancora provate, alla determinazione delle conseguenze d'ipotesi anche notevolmente discordanti da ciò che sembra essere la «realtà delle cose», all'impiego, infine, dell'immaginazione da una parte, della deduzione dall'altra: queste due attività della mente che, ad onta della nozione volgare che le rappresenta come opposte e quasi escludentisi, hanno tra loro rapporti assai più intimi e assai maggiori affinità di quanto ciascuna di esse non ne abbia colle attitudini puramente passive e recettive della mente, o colle qualità che dispongono questa a funzionare da semplice apparato re-

<sup>53</sup> Ivi, p. 349. È una recensione ancora a Mach, ma all'*Analyse der Empfindungen*.

<sup>54</sup> Cfr. M. Ferrari, *Giovanni Vailati e l'epistemologia europea del primo Novecento*, in M. De Zan (a cura di), *I Mondi di Carta di Giovanni Vailati*, cit., pp. 19-20. Il tentativo di fare di Mach, se non un alfiere, almeno un alleato del pragmatismo è ben visibile in *Scritti*, cit., pp. 669-670; cfr. anche ivi, p. 664, in cui al nome di Mach vengono associati quelli di Naville e Peirce.

gistratore o tutt'al più classificatore, discriminatore, digerente, dei dati che l'esperienza ci offre<sup>55</sup>.

*Deduzione e previsione* fanno sì che, nella filosofia che Vailati ha disseminato in brevi lavori, sempre meno si possa parlare di un referente in sé a cui guardare nella costruzione dell'impianto scientifico interpretante il mondo. È piuttosto al mondo *immaginato*, alla sua coerenza deduttiva e alle sue potenzialità pratiche che è preferibile (e quindi necessario) guardare, nella convinzione che la questione non è tanto su ciò che è, ma su ciò che *sarebbe se...*

### 3. *Un possibile dialogo con Leopardi*

Nella grande messe delle diverse letture di Leopardi date dal Novecento filosofico italiano, non è mancato chi ha ritenuto di individuare nella filosofia del Recanatese i prodromi della grande stagione del pragmatismo americano. Pasquale Gatti, in un corposo libro che ebbe una certa eco e che fu recensito anche da Gentile<sup>56</sup>, pare infatti assai ben disposto a questa rischiosa operazione culturale. Impossibile, egli argomenta, negare che Leopardi abbia «precorso

<sup>55</sup> Ivi, p. 668.

<sup>56</sup> P. Gatti, *Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi. Saggio sullo Zibaldone*, 2 voll., Le Monnier, Firenze 1906. La recensione di Gentile apparve nel 1907 all'interno della «Rassegna bibliografica della letteratura italiana», la si può leggere in G. Gentile, *Manzoni e Leopardi*, Sansoni, Firenze 1960<sup>2</sup>, pp. 31-44. Gatti tornerà anni dopo sul tema, rispondendo anche a Gentile (cfr. P. Gatti, *L'unità del pensiero leopardiano. Saggio critico-polemico*, Giannini, Napoli 1921).

di quasi un secolo una delle più recenti, oltre che la più importante direzione del pensiero contemporaneo», identificata «dalla filosofia così detta della fede e del sentimento e dal movimento pragmatistico»<sup>57</sup>. Ma su cosa si fonda questa convinzione? Il suo accostamento, giunto in chiusura di un'opera sostanzialmente espositiva, è fondato, seppure velatamente, sulla sinossi volontà-intelletto. Gatti crede di trovare il punto di rottura del pragmatismo con la tradizione nella sua considerazione della filosofia come «scienza generale dei valori», avversa a ritenere il solo lato intellettuale, a scapito di quello sentimentale, come il fulcro della speculazione astratta. Così vede in Leopardi un antesignano dell'antintellettualismo: la ragione come dissipatrice di illusioni di *Zib.* 216 (e di *Zib.* 115) è l'analogo della reazione antipositivistica di certo pragmatismo, soprattutto spenceriano, e della *filosofia dei valori* del neokantismo del Baden<sup>58</sup>. Ciò che in Leopardi, come nei movimenti citati, sarebbe

<sup>57</sup> Id., *Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi*, cit., vol. 2, pp. 272-273. Gatti ha in mente soprattutto le opere di James e di pochi altri; accenna solo rapidamente alla provincia italiana, nella quale il pragmatismo «è sostenuto da una bella schiera di giovani filosofi», chiara allusione al movimento del «Leonardo», al quale anche Vailati a suo modo parteciperà (cfr. G. Lanaro, *Vailati e il «Leonardo»*, in N. Badaloni et al. (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 604-619).

<sup>58</sup> Superfluo dire che la lettura gattiana non è storiograficamente avvertita; l'autore rivela di basarsi, per l'esame delle opere di Balfour e James, su degli appunti da lui presi alle lezioni di Alessandro Chiappelli durante l'a. a. 1904-1905, nell'Università di Napoli (cfr. P. Gatti, *Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi*, cit., vol. 2, pp. 277-278).



posto al centro della riflessione è non tanto l'oggetto dell'esperienza, quanto il valore fondativo del nostro giudizio; così «il valore di ogni principio razionale [dovrà] essere misurato dalle conseguenze ch'esso spiega nella vita», di modo che «il fondamento della verità [sarà quindi] da ricercarsi nelle facoltà direttrici, nelle attività pratiche, cioè nella volontà e nel sentimento»<sup>59</sup>. E ancora, citando Balfour, Gatti parla della necessità per l'uomo di giungere a una «convenzione generale relativa all'ordine dell'universo ed ai fini ultimi di esso», tale che risponda «ai bisogni essenziali dell'umana natura»; il che, per attuarsi, non necessita dell'accordo con la realtà del «sistema ideale», in quanto non è grazie alla «verificazione razionale» che degli assunti divengono credenze, ma in pro della «forza» con la quale essi si presentano<sup>60</sup>. Come non scorgere, osserva a questo punto Gatti, l'affinità tra vedute di tal genere e quelle di *Zib.* 416, in cui si dichiara consistere la «perfezione della ragione» non nella «cognizione della verità», ma nel suo essere «stabile fondamento delle credenze», oppure quelle di *Zib.* 408 e 426 e segg., in cui si inquadra il cristianesimo come «*fonte d'illusioni*» e «*mezzo d'impedimento* all'estremo esercizio della ragione»<sup>61</sup>. Non poteva mancare poi un richiamo alla teoria del *Belief* di James. Attorno al «bisogno di credere» Gatti sviluppa un parallelo basato su *Zib.* 438 e segg., che è poi quello che dal punto di vista teorico porta gli argomenti più stringenti, elaborati a partire dal binomio cognizione-credenza:

<sup>59</sup> Ivi, pp. 276-277.

<sup>60</sup> Cfr. ivi, pp. 277-279.

<sup>61</sup> Cfr. ivi, pp. 280-281 e note.

L'oggetto della cognizione è la verità; l'oggetto della credenza è una proposizione credibile [...]. La verità dunque non entra in questo discorso, ma solo bisogna sapere quali determinazioni a credere siano atte a produrre una determinazione ad operare, vantaggiosa (e questo veramente) all'essere pensante e vivente; e perciò quali determinazioni a credere, o sia quali credenze, siano atte a produrre la sua felicità<sup>62</sup>.

È quindi sul carattere operativo delle due concezioni che si sofferma l'autore. La credenza, come la fede, alimentandosi da se stessa (è un fatto che produce altri fatti in cui trova la propria verifica) è un'ipotesi di lavoro e di vita, che fonda la possibilità stessa dell'azione: la fede fornisce la forza della credibilità alle *illusioni*, «senza le quali non c'è felicità» e che, sole, possono spingere ad «operare»<sup>63</sup>. Il metro per misurare la bontà delle ipotesi è l'efficacia pratica: il loro valore sta nella capacità di determinare effetti positivi per il vivere, questo in buona sostanza il motivo teorico che, agli occhi di Gatti, fa di Leopardi un pragmatista *ante litteram*.

Anche se andrebbe meglio precisato il giudizio storiograficamente sedimentato, che ancora oggi si trova in molta manualistica, della maggiore vicinanza di Vailati a Peirce rispetto a James, non è possibile traslare, in forma scientificamente plausibile, l'operazione di Gatti sul terreno del pragmatismo del cremasco. Il nesso tra volontà e conoscenza è portato avanti da lui con altre modalità, avendo come referente anche

<sup>62</sup> *Zib.* 438.

<sup>63</sup> Cfr. P. Gatti, *Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi*, cit., vol. 2, pp. 288-289 e *Zib.* 115-117; 410-412.

Brentano<sup>64</sup>; inoltre la lettura di Gatti indugia su aspetti volontaristici che Vailati avrebbe con certezza rifiutato. In un altro senso però è possibile riscontrare in Vailati, sempre attraverso James, quella connessione tra desiderio e conoscenza, tra anelito e costruzione teorica (e poetica), che è una delle cifre della filosofia leopardiana. Nella sua recensione a *Will to Believe*, Vailati – siamo nel 1899 – sembra accogliere, anche se con qualche riserva meglio espressa in seguito<sup>65</sup>, la tesi dell'«influenza perturbatrice» (anche in positivo) della volontà nei confronti della «formazione delle credenze e opinioni», nonché la possibilità che questa agisca in modo tale da facilitare il realizzarsi di certe situazioni<sup>66</sup>; egli giudica benevolmente anche l'aver affermato energicamente che «nei processi di ricerca scientifica l'arditezza nel costruire ipotesi è un elemento di successo non meno importante della prudenza nel trarre le conclusioni»<sup>67</sup>. Certo Vailati, nel definire il *pragmatismo* attingerà poi da Peirce, sottolineando per giunta che è proprio la sua «regola metodica» a rendere più «oggettiva» l'applicazione pragmatista dei concetti di verità e falsità; eppure la posizione jamesiana

<sup>64</sup> Cfr. *Scritti*, cit., pp. 336-340. Su Vailati e Brentano si vedano le lettere (*The Brentano-Vailati Correspondence*, a cura di R.M. Chisholm, M. Corrado, «Topoi», 1 [1982], pp. 3-30) e gli studi di A. Santucci, *Franz Brentano e i pragmatisti italiani* e F. Modenato, *Conoscere e volere. L'incontro di Vailati e Calderoni con Brentano*, entrambi in L. Albertazzi, R. Poli (a cura di), *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa contro positivismo e attualismo*, Guerini, Milano 1993, pp. 21-66.

<sup>65</sup> Cfr. *Scritti*, cit., pp. 284-285.

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, p. 269; *Epistolario*, pp. 159, 341.

<sup>67</sup> *Scritti*, cit., p. 270.

non smetterà di esercitare un certo influsso su di lui<sup>68</sup>. L'aver dato risalto al momento attivo (contrapposto al ricettivo) del processo intellettuale umano, esemplificato dalle «attività costruttive e anticipatrici»<sup>69</sup>, è un merito che va a James riconosciuto e già nel 1898 era forse questo elemento alla base del giudizio favorevole sul suo utilizzo delle teorie come *ipotesi di lavoro*<sup>70</sup>. Ed è certo su quest'ultimo concetto che Vailati, ben più attento di Gatti a non fare di James un pragmatista “magico”, può essere ancora accostato, in un certo modo, a Leopardi.

Secondo questa visuale, il versante dell'immaginazione, che Gatti prende in considerazione solo dal punto di vista leopardiano<sup>71</sup>, offre infatti qualche possibilità di dialogo in più. Si tralascerà qui l'analisi dell'aspetto più strettamente stilistico-letterario della riflessione di Leopardi sull'argomento, consegnato al *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*<sup>72</sup>, per prendere di petto la declinazione in termini *razionali* del pensiero immaginativo.

<sup>68</sup> Sull'influsso peirciano si può consultare G. Silvestri, *Peirce e il pragmatismo italiano: quale influenza*, in M. Quaranta (a cura di), *Giovanni Vailati nella cultura del '900*, cit., pp. 149-163. Mentre sul rapporto Vailati-James cfr. quanto scrive M. Ferrari, *Heidelberg 1908. Giovanni Vailati, Wilhelm Jerusalem e il pragmatismo americano*, «Giornale critico della filosofia italiana», 89 (2010), p. 21 e segg.

<sup>69</sup> *Scritti*, cit., p. 283.

<sup>70</sup> Cfr. *Epistolario*, p. 73.

<sup>71</sup> Cfr. P. Gatti, *Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi*, cit., vol. 1, pp. 381-454.

<sup>72</sup> Per una disamina del saggio, relativamente all'immaginazione, si veda il recente A. Vigorelli, *La “pazienza” di Giacomo Leopardi. Agire e patire: analisi del sistema dello Zibaldone*, Mimesis, Milano 2019, pp. 271-276.

Nel passaggio dalle note zibaldoniane più antiche (*Zib.* 150 e segg.; 274 e segg.) alle successive l'attenzione sembra spostarsi da una ricerca delle diversità tra immaginazione poetica e filosofica a una affermazione della comune radice delle due<sup>73</sup>:

la facoltà inventiva è una delle ordinarie, e principali, e caratteristiche qualità e parti dell'immaginazione. Or questa facoltà appunto è quella che fa i grandi filosofi, e i grandi scopritori delle grandi verità. E si può dire che da una stessa sorgente, da una stessa qualità dell'animo, diversamente applicata, e diversamente modificata e determinata da diverse circostanze e abitudini, vennero i poemi di Omero e di Dante, e i Principii matematici della filosofia naturale di Newton<sup>74</sup>.

L'immaginazione è quindi un tratto comune a questi due ambiti disciplinari e a essi necessario, come da lui precedentemente affermato: «[c]hi non ha o non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, di eroismo, d'illusioni vive e grandi, di forti e varie passioni, chi non conosce l'immenso sistema del bello, chi non legge o non sente, o non ha mai letto o sentito i poeti, non può assolutamente essere un grande, vero e perfetto filosofo»<sup>75</sup>; non in quanto la fantasia produca più verità del freddo raziocinio, ma poiché «[l]'analisi delle idee, dell'uomo, del sistema universale degli esseri, deve necessariamente cadere in grandiss<ima> e principaliss<ima> parte, sul-

<sup>73</sup> Cfr. *ivi*, p. 278.

<sup>74</sup> *Zib.* 2132-2133.

<sup>75</sup> *Zib.* 1833.

la immaginaz(ione) sulle illusioni naturali, sul bello, sulle passioni, su tutto ciò che v'ha di poetico nell'intero sistema della natura. Questa parte della natura, non solo è utile, ma necessaria per conoscer l'altra»<sup>76</sup>. Che sia necessaria «molta forza immaginativa» per compiere progressi filosofici (cfr. anche il *Parini*) è poi giustificato dal fatto che «la scienza della natura» è una «scienza di rapporti» e «l'immaginazione è la più feconda e meravigliosa ritrovatrice de' rapporti e delle armonie le più nascoste»<sup>77</sup>; il tutto sostenuto dall'assunzione della omogeneità ontologica tra natura e immaginazione<sup>78</sup>. Spesso, proprio per questo, le grandi verità si affacciano all'uomo «sotto l'aspetto delle illusioni e in forza di grandi illusioni», concepite, a volte, in stato entusiastico, di disperazione o, addirittura, di ubriachezza<sup>79</sup>.

Difficile seguire Leopardi su questa via sperando di trovare consonanze con l'asciutto metodo *previsivo* vailatiano. Ma, come sopra, è solo questione di aggiustamento della prospettiva. Si considerino le parole di Leopardi secondo cui, l'analisi, «in ordine alla filosofia», delle variegata forme del sistema della natura «dev'esser fatta non già dall'immaginazione o dal cuore, bensì dalla fredda ragione che entri ne' più riposti segreti dell'uno e dell'altra»<sup>80</sup>. Il *mondo del cuore e dell'immaginazione* di Leopardi è il *mondo di carta* di cui parla Vailati e il cui studio, per entrambi, è necessario alla stessa comprensione della *natura*. Certo,

<sup>76</sup> *Zib.* 1834.

<sup>77</sup> *Zib.* 1836.

<sup>78</sup> Cfr. *Zib.* 3242.

<sup>79</sup> *Zib.* 1855.

<sup>80</sup> *Zib.* 1834, cfr. anche *Zib.* 1841-1842.

nel cremasco l'esortazione all'analisi delle teorie storicamente determinatesi è circostanziata e prodromica alla rivalutazione delle indagini di storia scientifica, preoccupazione assente in Leopardi, interessato più a porre al centro della propria disamina la dimensione valoriale delle illusioni. Tuttavia il comune riferimento euristico pare indicare un altrettanto comune indice di orientamento nei confronti della potenzialità dell'immaginazione come complemento indispensabile al corretto intendimento del mondo.

Il potere dell'immaginazione è, in Leopardi, legato a doppio filo a quello delle illusioni e il suo carattere emancipativo sta, appunto, nella ricchezza della produzione dei fantasmi, o *larve* (per usare un termine delle *Operette*), responsabili della vivificazione dell'esperienza esistenziale<sup>81</sup>. Nell'*arido vero* della dimensione razionale, in cui peraltro sembra spettare certezza alla sola apposizione dubitativa<sup>82</sup>, ecco che le illusioni assumono un ruolo cruciale, esse

non possono esser condannate, spregiate, perseguitate se non dagli illusi, e da coloro che credono che questo mondo sia o possa essere veramente qualcosa, e qualcosa di bello. Illusione capitalissima: e quindi il mezzo filosofo combatte le illusioni perchè appunto

<sup>81</sup> «La natura medesima è impostora verso l'uomo, né gli rende la vita amabile o sopportabile, se non per mezzo principalmente d'immaginazione e d'inganno», scrive Leopardi in *Pens.* XXIX e trascrive Vailati in *AV, cart. 26, fasc. 251, "22 maggio 1883", c. 41r*. Un testo esemplificativo in questo senso è certamente la *Storia del genere umano*, la cui fittizia ricostruzione evolutiva delle vicende umane potrebbe essere considerata una sorta di esperimento mentale, applicato idealmente al passato, ma proiettato al futuro.

<sup>82</sup> *Zib.* 1655.

è illuso, il vero filosofo le ama e predica, perchè non è illuso: e il combattere le illusioni in genere è il più certo segno d'imperfettissimo e insufficientissimo sapere, e di notevole illusione<sup>83</sup>.

La dialettica tra illusione creduta vera e illusione accettata nel suo essere tale porta così alla definizione di una filosofia che, riconosciuta l'impossibilità di un accesso al mondo univocamente e positivamente definitorio, si volge alla costruzione (predicazione) di immagini, atte a fornirne un quadro che, sebbene riconosciuto *a priori* come non *reale* («possa essere veramente qualcosa»), non ne risulti destituito di significato. Uno scenario teorico – qui esperito in lessico non tecnico – che pare quindi rifiutare ogni forma di essenzialismo, come anche la negazione della legittimità di utilizzo in chiave ontologica di alcune categorie metafisiche (*sostanza, materia* ecc.) aveva lasciato intendere nei testi vailatiani<sup>84</sup>. Viene pertanto affacciandosi una concezione delle costruzioni dell'immaginazione intese come *ipotesi di lavoro*<sup>85</sup>, provvisoriamente assunte nel tentativo di costruire un'*immagine* del mondo che sia *funzionale* a una determinata visione o scopo. Scrive Leopardi in un passo che, nell'indice del suo esemplare, Vailati sottolinea marginalmente con un doppio tratto verticale a *lapis*<sup>86</sup>

<sup>83</sup> *Zib.* 1715. Cfr. anche *Zib.* 213-217; 271-272; 325-326.

<sup>84</sup> Vailati non si preoccupò mai di chiarire direttamente ed esaustivamente la propria posizione ontologica; a riguardo si veda tuttavia il contributo di M. Brodbeck, *Vailati's Implicit Ontology*, «Rivista critica di storia della filosofia», 18 (1963), pp. 332-337.

<sup>85</sup> Lo sottolinea anche A. Vigorelli, *La "pazienza" di Giacomo Leopardi*, cit., p. 278.

<sup>86</sup> Cfr. *BV*, 3L.GV.E.338/1, p. 25.



(si noti l'emergere del tema della supposizione e, implicitamente, della deduzione):

Le scienze e i sistemi non possono andare che per via di paradigmi e di esempi, supponendo tali e tali subbietti, di tali e tali qualità in tali e tali circostanze ec. ovvero generalizzando, sia col salire da questi particolari esempi alla università de' subbietti in qualche modo diversi, e delle combinazioni diverse, sì nelle cause sì negli effetti; sia in qualunque altra guisa. E tutte sono obbligate di fare più o meno come le matematiche, che per considerare gli effetti delle forze, suppongono i corpi perfettamente duri, e perfettamente levigati, e l'assenza del mezzo, ossia il vóto, ec.; e così il punto indivisibile ec.<sup>87</sup>.

Non lontana effettivamente da questa – nei suoi tratti generalissimi ben inteso – fu una certa sensibilità pragmatista (italiana ed europea) che ebbe una discreta importanza e un certo peso storico; si allude qui, nello specifico, alla riflessione sulle *finzioni dell'anima* di Giovanni Marchesini, sviluppata negli stessi anni che videro il maggior impegno teorico di Vailati nei confronti del pragmatismo e che ebbe anche una controparte influente in Germania<sup>88</sup>. Più neutra sotto

<sup>87</sup> *Zib.* 3978.

<sup>88</sup> Cfr. G. Marchesini, *Le finzioni dell'anima. Saggio di Etica pedagogica*, Laterza, Bari 1905. Per un primo inquadramento della figura di Marchesini si veda il numero monografico della «Rivista critica di storia della filosofia», 37 (1982), pp. 363-500. Cfr. anche H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, Reuther & Reichard, Berlin 1911. Per Vaihinger si veda M. Neuber (Hrsg.), *Fiktion und Fiktionalismus. Beiträge zu Hans Vaihingers "Philosophie des Als Ob"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2014.

il profilo metafisico e più avvezza alla critica metodologica invece la proposta teorica di Vailati, la quale rimase tuttavia strettamente connessa a una teoria dell'immaginazione che, se da un lato ne rivendicava la provvisorietà e la limitatezza, dall'altro, come il Leopardi che aveva letto, ne affermava con forza le potenzialità euristiche.



# IMMAGINAZIONE, RICORDANZA E IMITAZIONE IN GIACOMO LEOPARDI E PAOLO MARZOLO

Alice Orrù

## 1. *Due pensatori illuminati*

È continuamente oggetto di discussione da parte della critica il ruolo dei vari letterati (studiosi di lingue orientali, studiosi di linguistica comparata ecc.) nella definizione della linguistica in quanto disciplina accademica e del conseguente allontanamento dal pensiero filosofico in senso lato. Se dopo la morte di Wilhelm von Humboldt nel 1835 la linguistica europea si spoglia sempre più di un taglio evidentemente filosofico, rimangono tuttavia nel panorama italiano (dove le prime cattedre di linguistica compariranno solo dagli '50 dell'Ottocento in poi) fermi baluardi di un *trait d'union* filosofico-linguistico.

Paolo Marzolo (1811-1868), medico, filosofo e linguista padovano, fu tra coloro che lavorarono a un sapere filosofico e multidisciplinare. Studioso poliedrico, titolare di corsi universitari di linguistica comparata e di lingua e letteratura greco-latina presso l'Accademia di Scienze e Lettere di Milano (1860-61) e le

Università di Napoli (1861-62) e Pisa (1862-65), fu molto apprezzato da alcuni suoi contemporanei (tra questi Carlo Cattaneo), ma tacciato di incompletezza e arretratezza dalla critica otto-novecentesca e perciò relegato a puro “eterodosso” del pensiero ottocentesco, autore di un’opera dispersiva del sapere<sup>1</sup>. La sua principale fatica, cui dedicò quarant’anni della sua vita, è *Monumenti storici rivelati dall’analisi della parola*<sup>2</sup>, prevista in sedici tomi, che per ragioni economiche e di stesura rimase incompiuta: furono infatti editi solo quattro tomi tra il 1847 e il 1866; le tematiche dei tomi mai redatti, citate nella prefazione dell’opera, furono

<sup>1</sup> La definizione di «eterodosso geniale» è di Graziadio Isaia Ascoli (G.I. Ascoli, *Studj critici*, vol. II, Loescher, Torino 1877, p. 42, nota 8). Successivamente, Bruno Migliorini scrisse che l’opera del Marzolo «concepita su un grandioso disegno, è ricca di spunti felici, ma l’elaborazione dei materiali non era tale da consentire una così vasta sintesi» (B. Migliorini, *Marzolo, Paolo*, in Istituto dell’Enciclopedia Italiana (a cura di), *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. XXII, Roma 1934; ora in Treccani Enciclopedia online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-marzolo\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-marzolo_%28Enciclopedia-Italiana%29/), ultima visita in data 07/01/2020). Ancor più ingeneroso, sbagliando persino il nome di battesimo (Luigi invece di Paolo), fu B. Terracini, *Il Giubileo dell’Archivio Glottologico e gli studi di linguistica storica in Italia durante l’ultimo cinquantennio*, «Archivio Glottologico Italiano», 19 (1923-25), p. 135: «[Marzolo] digiuno affatto d’ogni nozione dei nuovi metodi, imbevuto com’era di filosofia e di erudizione del sec. XVIII, prima di studiare le lingue come documenti storici dell’umanità, aveva creduto necessario d’indagare la natura e l’origine del linguaggio, riuscendo ad una specie di trattato di psicologia linguistica che sarà un’opera assai discutibile, ma che idealmente è da porsi allo stesso livello delle teorie sul linguaggio».

<sup>2</sup> P. Marzolo, *Monumenti storici rivelati dall’analisi della parola*, tomi I-IV, Tipografia del Seminario, Padova 1847-1866.

sviluppate in numerose memorie e prolusioni comparse in diverse riviste dell'epoca.

Nella biografia curata dall'allievo Matteo Ceccarel, Marzolo viene presentato come un nuovo Leopardi, paragone che, oltre un puro raffronto biografico<sup>3</sup>, si estende alla figura di uomo, poeta e intellettuale ad ampio spettro. Ceccarel si serve di alcuni versi della *Ginestra* per descrivere la misera condizione intellettuale di Marzolo<sup>4</sup>, disprezzato dai più e tenuto in considerazione da pochissimi, e anche nelle memorie funebri e nei successivi ricordi degli amici più cari e di chi lo aveva conosciuto, la sua figura viene costantemente affiancata a quella del Recanatese. Del resto, il giovane Marzolo, che dopo la laurea (1834) aveva cominciato a esercitare la professione di medico condotto nel Trevigiano, ambiva a emulare il Leopardi

<sup>3</sup> In M. Ceccarel, *Della vita e degli scritti di Paolo Marzolo*, Tipografia di Luigi Priuli, Treviso 1870, p. 19 si parla di una «ricca libreria di famiglia», fonte di formazione comune a molti intellettuali italiani dell'epoca e anche al Leopardi (la biblioteca del padre Monaldo). Inoltre, la lettera del 18 dicembre 1858 indirizzata dal Marzolo ad Alberto Cavalletto, dedicatario dell'opera e suo editore (P. Marzolo, *Monumenti storici*, cit., tomo II, pp. 3-4) sembra ricalcare quella da parte di Leopardi a Pietro Giordani del 2 marzo 1818, che Marzolo probabilmente lesse in G. Leopardi, *Epistolario con le iscrizioni greche trioppee da lui tradotte e le lettere di Pietro Giordani e Pietro Colletta all'autore*, raccolto e ordinato da Prospero Viani, Le Monnier, Firenze 1849, vol. I, pp. 85-88.

<sup>4</sup> M. Ceccarel, *Della vita e degli scritti di Paolo Marzolo*, cit., pp. 10 e 309. I vv. 102-110 della *Ginestra* citati da Ceccarel (ivi, p. 10) precedono il più diretto riferimento leopardiano a Lucrezio ai vv. 111-113, autore caro a Marzolo e che egli citava a memoria (ivi, p. 305; inoltre S. Timpanaro, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in Id., *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Nistri-Lischi, Pisa 1995, p. 144).

poeta, con poco successo – riuscì infatti a pubblicare solo due carmi, *Sofia* nel 1840 e *Anatome* nel 1842, dai toni romantici (centrale è l'elemento “sublime” della natura) e ispirati alla mitologia antica (non solo greco-romana), nei quali compaiono anche dirette influenze di William Shakespeare e George Gordon Byron<sup>5</sup>.

Anche il Leopardi filologo è stato sicuramente un punto di riferimento del Marzolo, sebbene quest'ultimo se ne sia servito più per studi linguistici che filologici: nei *Monumenti storici*, trattando i suoni patetico-interiettivi, una delle tre tipologie di elementi originari delle lingue (oltre agli automatici/meccanici e onomatopeici/imitativi), egli cita gli *Studi filologici* leopardiani, con la traduzione dei vv. 6-7 dell'epitaffio di Mosco per la morte di Bione presi a esempio del suono  $\alpha\dot{\iota} \alpha\dot{\iota}$  o “ahi ahi” in quanto «interiezione di dolore, di lamento»<sup>6</sup>, mentre riguardo alle desinenze delle parole, spiegando la desinenza “abilis” viene citato il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, dove Leopardi si rifà al monaco cristiano Beda il Venerabile<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> P. Marzolo, *Sofia Versi di Paolo Marzolo*, Coi tipi della Minerva, Padova 1840; Id., *Anatome*, Coi tipi della Minerva, Padova 1842.

<sup>6</sup> Id., *Monumenti storici*, cit., tomo I, p. 166.

<sup>7</sup> Id., *Monumenti storici*, cit., tomo II, p. 105. L'edizione di riferimento del Marzolo è quella fiorentina di Le Monnier: G. Leopardi, *Opere*, edizione accresciuta, ordinata e corretta secondo l'ultimo intendimento dell'autore da A. Ranieri, vol. II, Le Monnier, Firenze 1845 per i *Pensieri* (in M. Ceccarel, *Della vita e degli scritti di Paolo Marzolo*, cit., p. 14 è citato *Pensieri X*); G. Leopardi, *Opere*, vol. III, Le Monnier, Firenze 1845 per gli *Studi filologici* (curato da Pietro Pellegrini e Pietro Giordani) e Id., *Opere*, vol. IV, Le Monnier, Firenze 1845, per il *Saggio sugli errori popolari degli antichi* (curato da Prospero Viani). A proposito del Leopardi filologo, Croce scrisse che egli «e in verso

Tolte le citazioni suddette delle opere filologiche, una prima lettura dei testi marzoliani non presenta tracce del Leopardi. Va tuttavia osservato che il “filosofo linguista” padovano aveva l’abitudine di citare solo le fonti linguistiche e mediche strettamente necessarie alla sua esposizione tecnica, tendendo invece a non menzionare esplicitamente le fonti letterarie e filosofiche; queste, che fanno da sfondo alla trattazione e di cui il suo pensiero è profondamente permeato, compaiono però costantemente nel testo rielaborate e integrate, probabilmente anche perché citate a memoria.

Ma, al di là dei riferimenti non esplicitati ad altri testi leopardiani, ciò che maggiormente interessa è notare come Leopardi e Marzolo presentino una comune prospettiva di pensiero empiristico-sensista, con riferimenti (dichiarati o meno) al *De rerum natura* di Lucrezio<sup>8</sup>, all’*Essay Concerning Human Understanding* di John Locke<sup>9</sup> e agli *idéologues* e illuministi francesi – gli *Elémens d’idéologie* di Destutt de Tracy<sup>10</sup>, i *Rapports du physique et du moral de l’homme*

e in prosa irrise [...] la filologia che si permetteva di rompere gli schemi tradizionali e scoprire parentele tra le lingue indo-europee» (B. Croce, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Laterza, Bari 1923, p. 111). Per uno studio capace invece di valorizzare la filologia leopardiana si ricorda S. Timpanaro, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Le Monnier, Firenze 1978<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> T. Lucrezio Caro, *La natura*, a cura di A. Fellin, UTET, Torino 1997<sup>4</sup>.

<sup>9</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [1690], voll. I-II, collected and annotated, with prolegomena, biographical, critical, and historical by A. Campbell Fraser, The Clarendon Press, Oxford 1894.

<sup>10</sup> A.-L. Destutt de Tracy, *Elémens d’idéologie*, voll. I-V, Courcier, Imprimeur-Librairie, Paris 1817-1818.



di Cabanis<sup>11</sup>, l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* di Condillac<sup>12</sup>. Marzolo sicuramente non poteva leggere lo *Zibaldone di pensieri* (1817-1832), edito trent'anni dopo la sua morte nel 1898<sup>13</sup>, l'opera in cui è maggiormente evidente il sostrato empiristico-sensista del pensiero leopardiano; tuttavia, esaminando anche solo il quarto tomo dei *Monumenti storici* (1866) e alcuni brevi scritti precedentemente pubblicati<sup>14</sup>, è evidente come il pensiero del medico padovano affondi le radici in quelle tematiche empiristico-sensiste al centro dei dibattiti sei-settecenteschi e tanto care al Leopardi.

Nel presente contributo ci si soffermerà perciò sul rapporto tra i due autori sulla scorta delle suddette

<sup>11</sup> P.-J.-G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, voll. I-II, Caille & Ravier, 1815<sup>3</sup>.

<sup>12</sup> E.B. de Condillac, *Œuvres complètes*, voll. I-XVI, Lecointe et Durey, Paris 1821-1822, vol. I.

<sup>13</sup> Sulla vicenda editoriale dello *Zibaldone* si veda G. Pacella, *Vicende e fortuna dello "Zibaldone" tra '800 e '900*, «Rivista di letteratura italiana», 22 (1993), 1, pp. 39-51.

<sup>14</sup> P. Marzolo, *Brevissimo cenno sui rapporti della parola col pensiero*, «Rivista Veneta. Giornale ebdomadario non politico», 1 (1856), 4, pp. 25-26. Il testo riprende, con qualche modifica, Id., *Trattato ideologico ossia Dei rapporti della parola col pensiero*, in «Atti delle adunanze dell'Imperial Regio Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti», 3 (1852), pp. 40-50; per questo, si preferirà citare direttamente l'estratto pubblicato nella «Rivista Veneta». Inoltre, va ricordato anche Id., *Delle disposizioni originarie soggettive dell'uomo e degli effetti loro*, «Atti del Reale Istituto Lombardo di Scienze, Lettere ed Arti», 3 (1862), pp. 89-115, che anticipa il modello di trattazione dell'unica sua opera completa, Id., *Saggio sui segni*, Tipografia Nistri, Pisa 1866, ora edito in Id., *Saggio sui segni*, a cura di B. Lauretano, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003 (nel presente contributo si farà riferimento a quest'ultima edizione).

comuni fonti filosofiche e linguistiche, relativamente all'ambito mnemonico-sensoriale (“memoria”, “ricordanza”; “sensazione”, “sentimento”, ecc.), centrale nel rapporto della parola col sentimento e col pensiero e nel processo di significazione dei suoni, poi con riferimento alla facoltà imitativa, in Marzolo capacità attiva di ricevere le impressioni esterne e in Leopardi connessa all'assuefazione<sup>15</sup>. Questo al fine di dimostrare come il pensiero italiano del primo Ottocento abbia ereditato il sostrato empiristico, sensista e materialista del secolo precedente, che ne ha permeato capillarmente i vari campi, dalla letteratura alla filosofia alla medicina, e che successivamente ha influito sulla formazione di un pensiero positivista, sempre più ancorato ai fatti e al progresso scientifico. Leopardi e Marzolo sono, nei loro diversi aspetti, la dimostrazione di questo radicarsi di un pensiero “sensoriale” e “illuminato”.

## 2. *Gnoseologia, empirismo e sensismo: l'eredità lucreziana, lockiana e 'ideologica' in Leopardi e Marzolo*

Nel quarto tomo dei *Monumenti storici*, intitolato *Trattato dei rapporti della parola col sentimento e col pensiero*, Marzolo distingue tra “espressione” e “significazione” dei prodotti fonetici, ovvero tra azione

<sup>15</sup> Per approfondire il significato e il contesto dei lemmi leopardiani in riferimento all'ambito mnemonico-sensoriale, imitativo e assuefativo si vedano N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini (a cura di), *Lessico leopardiano 2014*, Sapienza Università Editrice, Roma 2014 e Iid. (a cura di), *Lessico leopardiano 2016*, Sapienza Università Editrice, Roma 2016.

“simpativa” e “ideologica” dei suoni<sup>16</sup>. Linguisticamente parlando, significa distinguere tra un’azione che non si ricorda e una che si può “ricordare”. Filosoficamente invece, si può intendere che il pensiero o “ideologia” è qualcosa di distinto dalla pura percezione sensibile (è ciò che veramente distingue l’uomo dagli animali), ma anche complementare nonché posteriore ad essa; sia il pensiero che il sentimento sono quindi necessari alla costituzione del processo “ideologico-fonetico” o di significazione dei suoni. Già nel decennio precedente Marzolo aveva messo in luce l’importanza dell’ambito mnemonico-sensoriale nell’attribuzione dei significati alle parole, sempre posteriori a esse e connessi alle circostanze:

I linguisti considerano come un tutto la parola ed il significato suo, come se questo fosse coevo ad essa [...] come se prima si avesse avuto in mente un’idea e poi si fosse creata la parola per riferire alla medesima [...] Se così fosse, l’essenza oggettiva avrebbe cessato d’essere un’incognita che non abbiamo mezzi di far comunicare colla soggettiva: l’aseismo inaugurato da Cartesio [...] ed il sensismo avrebbero un punto di convegno: il *me* ed il mondo ambiente fonderebbersi in uno [...]. Ma purtroppo la parola è ben lungi dall’aver questa intimità coll’essenza delle cose [...]. Bisogna distinguere due maniere di intelligenza reciproca tra gli uomini col mezzo fonetico: la prima è simpativa, generalissima; la seconda è ideologica, e questa è relativa e specifica. La prima desta sentimenti e la sua azione è immediata, sta nelle sensazioni che produce l’atto: la seconda ha il

<sup>16</sup> P. Marzolo, *Monumenti storici*, cit., tomo IV, p. 5.

suo effetto riferendosi ad una sensazione preceduta, di cui si ridesta la memoria ossia una riproduzione più o meno vivace<sup>17</sup>.

È qui evidente la polemica del Marzolo contro l'innatismo cartesiano delle idee e la presa di posizione a favore dell'empirismo inglese di fine XVII secolo e del sensismo francese settecentesco: il suo *Trattato ideologico* porta infatti già nel titolo un chiaro rimando agli *idéologues* e in particolare a Destutt de Tracy, che utilizzò per primo il termine *idéologie* in un'accezione sensista, riprendendo, sulla scorta di Condillac, l'etimologia di *idée* nell'originario senso del verbo greco εἶδω (infinito ἰδεῖν), che significa "vedere"<sup>18</sup>:

Il est encore très-exact, si l'on égard à l'étymologie grecque du mot *idée* : car le verbe εἶδω veut dire, *je vois, je perçois par la vue, et même je sais, je connois*. Le substantif εἶδος, ou εἰδέα, que l'on traduit ordinairement par *tableau, image*, bien analysé, signifie donc réellement *perception du sens de la vue*. [...] Or, puisque d'εἶδω nous avons fait *idée* pour exprimer une perception en général, nous pouvons bien en faire *idéologie* pour exprimer la science qui traite des idées ou perceptions, et de la faculté de penser ou percevoir<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Id., *Brevissimo cenno*, cit., p. 25

<sup>18</sup> F. Lo Piparo, *Matérialisme et linguistique chez Leopardi*, «Historiographia Linguistica», 9 (1982), 3, p. 367.

<sup>19</sup> A.-L. Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, «Mémoires de l'Institut national des sciences et des arts pour l'An IV de la République; Sciences morales et politiques», 1 (1798), pp. 324-325.

Ancor prima degli *idéologues*, è John Locke nel terzo libro dell'*Essay Concerning Human Understanding* a sostenere la relazione tra i nostri pensieri e le sensazioni provate, il fatto cioè che non si nasca con delle idee, ma che esse siano frutto delle sensazioni esperite, del venire a contatto con la realtà materiale che ci si presenta davanti:

[S]ensible ideas are transferred to more abstruse significations, and made to stand for ideas that come not under the cognizance of our senses; v.g. to imagine, apprehend, comprehend, adhere, conceive, instil, disgust, disturbance, tranquillity, &c., are all words taken from the operations of sensible things [...] and I doubt not but, if we could trace them to their sources, we should find, in all languages, the names which stand for things that fall not under our senses to have had their first rise from sensible ideas. [...] since they could consist of nothing but either of outward sensible perceptions, or of the inward operations of their minds about them; we having, as has been proved, no ideas at all, but what originally come either from sensible objects without, or what we feel within ourselves, from the inward workings of our own spirits, of which we are conscious to ourselves within<sup>20</sup>.

Come Marzolo, anche Leopardi è stato debitore di questa visione empiristico-sensista. Il suo materialismo, di origine gnoseologica e linguistica<sup>21</sup>, è spogliato

<sup>20</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cit., vol. II, pp. 5-6.

<sup>21</sup> F. Lo Piparo, *Matérialisme et linguistique chez Leopardi*, cit., p. 367.

della visione innatista e metafisica cartesiana, individuando nell'esperienza sensibile il punto di partenza della conoscenza umana, in cui il linguaggio svolge un ruolo fondamentale attraverso i segni (le parole), che permettono di associare e ricordare le sensazioni percepite<sup>22</sup>. Sul finire del 1820, egli scrive che sono stati i «moderni ideologi» a rilevare che «le idee o credenze, le più primitive, le più necessarie all'azione la più vitale [...] non vengono altro che dall'esperienza»<sup>23</sup>, mentre in una nota del 28 giugno 1821 egli riconosce come Locke e de Tracy abbiano stabilito «che il progresso delle cognizioni umane consiste nel conoscere che un'idea ne contiene un'altra»<sup>24</sup>, cosa che non accadrebbe presentandole «nude e isolate e senza veruno accompagnamento d'idee concomitanti»<sup>25</sup>. In un'altra nota, datata 26 luglio dello stesso anno, Leopardi sembra riprendere proprio il passo di Locke citato *supra*:

Chiunque potesse attentamente osservare e scoprire le origini ultime delle parole in qualsivoglia lingua, vedrebbe che non v'è azione o idea umana, o cosa veruna la quale non cada precisamente sotto i sensi, che sia stata espressa con parola originariamente applicata a lei stessa, e ideata per lei. Tutte simili cose [...] non hanno ricevuto il nome se non mediante metafore, similitudini ec. prese dalle cose affatto sensibili, i cui nomi hanno servito in qualunque

<sup>22</sup> C. Gazzeri, *Pensiero, parola, corporeità: un nesso ideologico-sensista nella filosofia del linguaggio di Giacomo Leopardi*, «Segni e comprensione», 19 (2005), 56, p. 116.

<sup>23</sup> *Zib.* 443.

<sup>24</sup> *Zib.* 1235.

<sup>25</sup> *Zib.* 1234.

modo, e con qualsivoglia modificazione di significato o di forma, ad esprimere le cose non sensibili<sup>26</sup>.

Sullo sfondo si intravede il rimando all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* di Condillac, testo che ha fortemente ispirato Leopardi e probabilmente anche Marzolo<sup>27</sup>. Locke era il modello di riferimento del sensismo francese<sup>28</sup> e specificamente di Condillac, la cui opera ricalca nel titolo l'*Essay* lockia-

<sup>26</sup> Zib. 1388.

<sup>27</sup> Come nota C. Gazzeri, *Pensiero, parola, corporeità*, cit., pp. 114-115, nello *Zibaldone* Leopardi cita gli *idéologues* (escluso Condillac), tuttavia nel catalogo della biblioteca paterna non c'è traccia delle loro opere; se ne può comunque supporre una conoscenza indiretta, in particolare attraverso la divulgazione del pensiero lockiano e sensista da parte del padre barnabita Francesco Soave, curatore dell'edizione italiana dell'*Essay* (G. Locke, *Saggio filosofico su l'umano intelletto compendiato dal Dr. Winne, tradotto, e commentato da Francesco Soave*, tomi I-III, Nella Stamperia Baglioni, Venezia 1794<sup>3</sup>), questa presente nella biblioteca leopardiana. Per uno studio delle influenze sensiste su Leopardi si vedano: A. Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, Atti del I. Convegno internazionale di studi leopardiani: Recanati, 13-16 settembre 1962, Centro nazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1964, pp. 253-282; M. De Poli, *L'Illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, «Belfagor», 29 (1974), pp. 511-546; G. Landolfi Petrone, *Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane*, in E. Canone (a cura di), *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, Olschki, Firenze 1993, pp. 475-491. Anche Marzolo non cita mai Condillac, tuttavia se ne può ragionevolmente ipotizzare una lettura diretta, vista la sua vasta conoscenza della cultura e della lingua francese e la sua particolare attenzione al pensiero illuminista (Cabanis, Charles De Brosses, ecc.), senza escludere una conoscenza della divulgazione di Soave del pensiero lockiano.

<sup>28</sup> F. Lo Piparo, *Matérialisme et linguistique chez Leopardi*, cit., p. 368.

no. Nell'introduzione all'opera, egli precisa come dei due tipi di metafisica, la prima miri alla scoperta dei misteri, della natura e dell'essenza delle cose, mentre la seconda cerchi di «voir les choses [...] comme elles sont en effet»<sup>29</sup>; come quindi tra i filosofi sia stata di gran lunga preferita la prima (col suo massimo rappresentante Cartesio, il quale «n'a connu ni l'origine ni la génération des nos idées»<sup>30</sup>), mentre Locke sia stato «le seul [...] borné à l'étude de l'esprit humain, et [que] a rempli cet objet avec succès»<sup>31</sup>. Condillac continua la linea lockiana, ponendo come oggetto del suo saggio la conoscenza umana e l'aspetto sensoriale delle idee, che non sono innate, come sosteneva Cartesio, ma derivano piuttosto dall'esperienza, e che solo attraverso i segni riusciamo a produrre, comunicare e ricordare:

Notre premier objet [...] c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations [...]. Il faut remonter à l'origine de nos idées [...]. Ce n'est que par la voie des observations que nous pouvons faire ces recherches avec succès, et nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute, et qui suffise pour expliquer toutes les autres. Elle doit montrer sensiblement quelle est la source de nos connaissances [...]. J'ai, ce me semble, trouvé la solution de tout ces problèmes dans la liaison des idées, soit avec les signes, soit entre elles [...]. On voit que mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entende-

<sup>29</sup> E.B. de Condillac, *Œuvres complètes*, cit., p. 2.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 2-3.

<sup>31</sup> Ivi, p. 2.



ment humain, et que ce principe [...] sera [...] une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences. Les idées se lient avec les signes, et ce n'est que par ce moyen [...] qu'elles se lient entre elles<sup>32</sup>.

La polemica condillachiana anti-cartesiana è lo sfondo su cui Marzolo costruisce il “sistema” presentato nei *Monumenti storici*. Nell'introduzione all'opera, egli si scaglia contro i filosofi metafisici secondo i quali, sulla scia del *Cratilo* platonico, «nel primo linguaggio ogni parola doveva essere una definizione»<sup>33</sup>, sostenendo piuttosto che «la parola non fu mai capace di rappresentare il pensiero, ma solo di destarlo colla reminiscenza nel caso di cognizione relativa»<sup>34</sup>. Obiettivo principale di Marzolo, *trait d'union* tra positivismo ottocentesco ed empirismo e sensismo settecenteschi, è dimostrare la fallacia delle opinioni religiose e metafisiche attraverso il metodo scientifico dell'osservazione, poiché «passa[ndo] dinanzi ai siti d'origine d'un dato errore, d'una data fallacia [...] il solo sguardo gettatovi risparmia ogni raziocinio»<sup>35</sup>. Ecco spiegato anche il v. 92 della *Satira V* di Aulo Persio Flacco (*Dum veteres avias tibi de pulmone revello*) posto a esergo dell'opera<sup>36</sup>: estirpare dalle viscere

<sup>32</sup> Ivi, pp. 4-6.

<sup>33</sup> P. Marzolo, *Monumenti storici*, cit., tomo I, p. 9.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Id., *Concetto dell'opera Monumenti storici rivelati dall'analisi della parola*, «Il Politecnico: Repertorio mensile di studj applicati alla prosperità e coltura sociale», 8 (1860), 4, pp. 397-398.

<sup>36</sup> Quasi sicuramente Marzolo utilizzò l'edizione italiana allora in circolazione: V. Monti, *Satire di A. Persio Flacco*, Dal Genio Tipografico, Milano 1803.

dell'intelletto umano i vecchi pregiudizi della teologia e della metafisica, trasferendo la base del sistema «dagli spazi metafisici all'empirismo dei sensi»<sup>37</sup>.

Anche Leopardi, individuando in Locke lo scopritore della «falsità delle idee innate»<sup>38</sup>, un inganno alla base di un'«infinita catena di errori»<sup>39</sup>, sostiene l'imprescindibilità della dimensione mnemonico-sensoriale nell'acquisizione dell'esperienza e della conoscenza:

Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà. L'intelletto non potrebbe niente senza la favella, perchè la parola è quasi il corpo dell'idea la più astratta. Ella è infatti cosa materiale, e l'idea legata e immedesimata nella parola, è quasi materializzata. La nostra memoria, tutte le nostre facoltà mentali, non possono, non ritengono, non concepiscono esattamente nulla, se non riducendo ogni cosa a materia, in qualunque modo, ed attaccandosi sempre alla materia quanto è possibile; e legando l'ideale col sensibile; e notandone i rapporti più o meno lontani, e servendosi di questi alla meglio<sup>40</sup>.

Marzolo d'altro canto, concentratosi nel *Trattato ideologico* e nel *Brevissimo cenno* sul rapporto tra parola e pensiero, nel quarto tomo dei *Monumenti storici* conferisce maggiore rilievo al sentimento in quanto momento di acquisizione di una sensazione, che dopo essere stata percepita, provata (“patectica”, originaria), può essere espressa (“simpatica”

<sup>37</sup> P. Marzolo, *Concetto dell'opera*, cit., p. 397.

<sup>38</sup> *Zib.* 2707.

<sup>39</sup> *Zib.* 2708.

<sup>40</sup> *Zib.* 1657.

o espressiva) e infine comunicata (“significativa”)<sup>41</sup>. Noi ricordiamo una sensazione solo se l’abbiamo già subita, pensiamo perché sentiamo e non viceversa, e l’idea è “ben definita e fissa” nella mente solo se ben tenuta in memoria. La prima condizione del rapporto tra parola e pensiero è dunque l’atto del “ricordare” a partire da qualcosa di sensibile che ha “destato una reminiscenza”:

Questa è la prima condizione ideologica delle parole, cioè *di destare una reminiscenza* [...]. Nessuna parola di alcuna lingua potè mai servire a rappresentanze ideologiche, senza che siavi stata la precedenza d’una sensazione che essa sia capace di ricordare<sup>42</sup>.

Similmente Leopardi, vedendo le parole come «il corpo de’ pensieri»<sup>43</sup>, nel 1820 scrive:

Trovata la parola in qualunque lingua, siccome ne sappiamo il significato chiaro e già noto per l’uso altrui, così la nostra idea ne prende chiarezza e stabilità e consistenza e ci rimane ben definita e fissa nella mente, e ben determinata e circoscritta. [...] Perché un’idea senza parola o modo di esprimerla, ci sfugge, o ci erra nel pensiero come indefinita e mal nota a noi medesimi che l’abbiamo concepita. Colla parola prende corpo, e quasi forma visibile, e sensibile, e circoscritta<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> P. Marzolo, *Monumenti storici*, cit., tomo IV, p. 6 e segg.

<sup>42</sup> Id., *Brevissimo cenno*, cit., p. 25.

<sup>43</sup> *Zib.* 1694.

<sup>44</sup> *Zib.* 95.

Se Leopardi classifica la memoria tra le facoltà dell'anima insieme all'intelletto e all'immaginazione, Marzolo si riferisce al pensiero e al sentimento come «due modi di atteggiamento, uno ideologico, l'altro affettivo» della coscienza e della soggettività<sup>45</sup>; è la facoltà della memoria, attraverso il ricordo delle sensazioni provate in precedenza, cioè la loro riproduzione e ripetizione in momenti successivi alla prima affezione, a tenere insieme «le rappresentanze del mondo esteriore e quelle del me»<sup>46</sup>. In questo contesto agisce la facoltà imitativa: introdotta da Marzolo nel primo tomo dei *Monumenti storici* come terzo elemento originario del linguaggio dopo l'automatico-meccanico e il patetico-interiettivo (quest'ultimo implicante una mera passività dell'individuo nel ricevere le impressioni), essa è al tempo stesso capacità passiva e attiva, in quanto non solo riceve le sensazioni, ma le «registra» in memoria in modo da poter «reagire» e «imitare»<sup>47</sup>. Proprio all'imitazione e all'assuefazione Leopardi lega le facoltà dell'anima:

La facoltà imitativa è una delle principali parti dell'ingegno umano. L'imparare in gran parte non è che imitare. Ora la facoltà d'imitare non è che una facoltà di attenzione esatta e minuta all'oggetto e sue parti, e una facilità di assuefarsi. Chi facilmente si assuefa, facilmente e presto riesce ad imitar bene<sup>48</sup>.

Descrivendo il processo di apprendimento del fanciullo (che produce nomi onomatopeici assegnati

<sup>45</sup> P. Marzolo, *Monumenti storici*, cit., tomo IV, p. 19.

<sup>46</sup> Ivi, tomo I, p. 20.

<sup>47</sup> Ivi, tomo I, p. 62.

<sup>48</sup> *Zib.* 1364-1365.

a tutto ciò che lo circonda, ad esempio agli animali domestici), Marzolo evidenzia come il legame della natura “imitatrice” umana, alla base del processo “ideologico-fonetico”, dipenda fortemente dall’abitudine e dall’influenza delle circostanze esterne:

Ecco i fatti che mostrano la necessità dell’imitazione. Certo che in questo non entra il volere. [...] la volontà è, per una parte, una manifestazione della legge d’abitudine. Tra le cause organiche di quest’istinto di imitare nell’uomo fu notato ch’esso è più sommerso all’influenza di cause esterne, ch’è quello cui la applicazione fortuita o ragionata di differenti corpi dell’universo può modificare con maggior forza; [...] perciò tanto può sopra di lui l’educazione<sup>49</sup>.

In questo passo la fonte principale del Marzolo è Cabanis, come lui medico e filosofo, inserito dal Leopardi tra i più grandi pensatori moderni<sup>50</sup>; l’edizione italiana dei *Rapports* è del 1820, stesso anno delle prime riflessioni di Leopardi sul linguaggio e sulla conoscenza<sup>51</sup>. A proposito del nesso imitazione-assuefazione, sul finire del 1823 Leopardi scrive:

La facoltà d’imitazione non è che facoltà di assuefazione; perocché chi facilmente si avvezza, vedendo o sentendo o con qualunque senso apprendendo [...] riducesi ad abito quelle tali sensazioni o apprensioni, di modo che presto [...] gli divengono come proprie; il che fa ch’egli possa benissimo e facilmente rap-

<sup>49</sup> P. Marzolo, *Monumenti storici*, cit., tomo I, p. 63.

<sup>50</sup> *Zib.* 945.

<sup>51</sup> C. Gazerri, *Pensiero, parola, corporeità*, cit., p. 120.

presentarle ed al naturale, esprimendole piuttosto che imitandole, [...] sicché la vera imitazione non sia propriamente imitazione [...] ma espressione. Giacché l'espressione de' propri affetti o pensieri o sentimenti o immaginazioni ec. comunque fatta, io non la chiamo imitazione, ma espressione<sup>52</sup>.

È proprio l'assuefazione, in quanto «natura secondaria e acquisita dell'uomo»<sup>53</sup>, che permette all'individuo di esprimere le proprie affezioni, ma questo solo dopo che si è reso conto di averle provate, ovvero dopo che le ha impresse in memoria. Sia Leopardi che Marzolo sottolineano l'importanza della funzione mnemonica, ma mentre per il primo l'espressione è l'appropriarsi delle affezioni precedentemente provate, la consapevolezza del ricordo di una sensazione, per Marzolo l'espressione costituisce lo stadio primordiale e necessario per l'attivazione del processo comunicativo tra chi parla e chi ascolta; egli parla di espressione in riferimento al rapporto tra parola e sentimento ma non a quello tra parola e pensiero, dove c'è invece una componente imitativa e prevalentemente mnemonica. Nonostante Marzolo non usi il termine "immaginazione", sembra comunque sottintesa una funzione immaginativa della facoltà imitativa all'interno del

<sup>52</sup> *Zib.* 3941-3942. Inoltre, De Mauro parla di "elogio dell'imitazione", menzionando *Zib.* 1697 e il nesso con assuefazione e memoria (T. De Mauro, *Guida all'uso delle parole. Parlare e scrivere semplice e preciso per capire e farsi capire*, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 85-88).

<sup>53</sup> A. Prato, *Immaginazione, conoscenza e linguaggio in Leopardi*, in L. Formigari, G. Casertano, I. Cubeddu (a cura di), *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Carocci, Roma 1999, p. 324.

processo “ideologico-fonetico” in quanto produttrice di immagini derivanti dagli organi di senso.

Leopardi descrive la facoltà inventiva come «una delle ordinarie, e principali, e caratteristiche qualità e parti dell’immaginazione»<sup>54</sup>: proprio l’immaginazione diventa, in un’ottica profondamente sensista, «facoltà della combinazione associativa, dotata di memoria, che conclude e amplia le sensazioni»<sup>55</sup>. D’altra parte, il concetto di “associazione” e la funzione associativa costituiscono il punto focale della riflessione filosofica e linguistica del Marzolo, che nel *Saggio sui segni*, trattando le imperfezioni degli stessi, spiega come l’istruzione del tempo non si basasse sulla percezione fisica dell’ambiente circostante (per esempio osservare il sole all’alba o al tramonto per studiare la cosmografia), ma sullo studio delle «sfere artificiali»<sup>56</sup> che riproducono i disegni del cielo, apprendendo quindi i segni «senza conoscere la realtà cui si riferiscono»<sup>57</sup> e inducendo spesso in errore i fanciulli, i quali ricordano le sensazioni prodotte esclusivamente dalle figure simboliche.

A partire dal processo di “associazione” o di “allusione” si sviluppa dunque il processo “ideologico-fonetico” (l’assegnazione del significato o “ideologia” a un suono, con il primo sempre posteriore al secondo), processo in costante evoluzione a causa della continua ricezione delle “impressioni sensorie” e del

<sup>54</sup> *Zib.* 2132.

<sup>55</sup> G.L. Gualandi, *L’energia dell’immaginazione. La poetica moderna leopardiana*, «Intersezioni», 9 (1989), 2, p. 233.

<sup>56</sup> P. Marzolo, *Saggio sui segni*, cit., p. 191.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 192.

«fissarne la ricordanza»<sup>58</sup> attraverso i segni. Prima di trattare l'abuso, l'applicazione e l'interpretazione erronea dei segni, insegnati in maniera astratta e aprioristica invece di privilegiare la diretta «conoscenza delle cose»<sup>59</sup>, facendo riferimento alle funzioni delle entità significanti oltre a quella di significare Marzolo scrive:

I segni stessi [...] agiscono come stimolo a mettere in attività l'intelletto, come i suoni tentati dal compositore di musica sul clavicembalo [...] o come i moti dei piedi che fanno i ballerini per preludio alla danza [...] poiché i segni coll'azione loro attuale mettono in giuoco le associazioni mnemoniche nelle quali consiste il processo intellettuale [...]. Poiché il fatto che una cosa serva di segno è un profitto che l'essere capace di sentire trae da quella, e quindi non costituisce l'entità dell'oggetto: può darsi che la cosa, che serve di segno, possa anche avere altri rapporti coll'essere capace di sentire. E il primo rapporto delle cose con tal essere è nella sensazione: dopo può determinare la reminiscenza<sup>60</sup>.

Criticando il filosofo vicentino Ambrogio Fusinieri, che nella memoria *Sull'influenza dei segni nella formazione delle idee* aveva sostenuto l'appartenenza dei segni alla mera soggettività e la loro non implicazione nello scambio comunicativo<sup>61</sup>, Marzolo mostra come

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Ivi, p. 193.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 145-146.

<sup>61</sup> A. Fusinieri, *Sull'influenza dei segni nella formazione delle idee*, «Atti dell'Imperial Regio Istituto Veneto di Scienze,



l'attività intellettuale consista in un mero processo allusivo fondato sull'incatenarsi delle associazioni mnemoniche individuali. Alla base di ciò è evidente il sostrato lockiano e quello ideologico di de Tracy, che hanno influenzato anche la concezione leopardiana del processo intellettuale umano:

Nell'avvicinarsi sempre più agli elementi delle cose, e decomporre sempre più le nostre idee [...] così la massima parte di dette voci non fa altro che esprimere idee già contenute nelle idee antiche, ma ora separate dalle altre parti delle idee madri, mediante l'analisi che il progresso dello spirito umano ha fatto naturalmente di queste idee madri [...] la bellezza del discorso e della poesia consiste nel destarci gruppi di idee, e nel fare errare la nostra mente nella moltitudine e nel vago, confuso, indeterminato, incircoscritto. Il che si ottiene colle parole proprie, ch'esprimono un'idea composta di molte parti, e legata con molte idee concomitanti; ma non si ottiene colle parole precise o co' termini [...] i quali esprimono un'idea più semplice e nuda che si possa<sup>62</sup>.

Lettere ed Arti», 1 (1855-1856), pp. 7-32, ora edito in P. Marzolo, *Saggio sui segni*, cit., pp. 221-246. Come Marzolo e sulla scorta dell'*Essay* lockiano, Fusinieri non condivide la visione cartesiana innatista delle idee, considerando l'immaginazione «una forza di riprodurre le immagini ricevute dalle sensazioni», che diventa «memoria» nel momento in cui «vengono riprodotte anche le immagini delle circostanze in cui ebbe luogo la sensazione»; essendo poi immaginazione e memoria imperfette, il segno diventa il loro «mezzo virtuale di rappresentazione» (ivi, p. 231).

<sup>62</sup> *Zib.* 1235-1236.

La stessa prospettiva empiristico-sensista si ritrova in conclusione del *Brevissimo cenno* del Marzolo:

I significati dunque che ora [i nomi] rappresentano non sono se non l'effetto delle ricordanze che in noi suscitano, dappoiché ci fanno ricorrere il pensiero a quelle narrazioni dove figurano. [...] *Non vi ha significato, di rapporto ideologico, che non abbia origine da una allusione.* In seguito i lavori della mente umana, per gli accorgimenti dell'analogia e pel raziocinio fanno trasportare ad altre associazioni l'uso delle parole medesime che avevano i significati per allusione; ricordano cioè i prodotti di questi lavori intellettuali medesimi; e quindi si perde l'origine del rapporto tra la parola ed il significato; quindi le parole di mano in mano andarono allontanandosi da questo rapporto definito, concreto, ed a noi sono giunte nella loro rappresentanza che dicesi *astratta*, che in realtà meglio direbbesi *vaga*. Così pel cambiamento di circostanze si perdono le allusioni di date parole e frasi d'uso continuato [...]. Collo stesso processo di allusione, per cui gli uomini vanno associando alle parole dati rapporti coi significati, questi rapporti stessi vengono appresi da quelli che non assistero alle occasioni alla cui reminiscenza si riferiscono<sup>63</sup>.

Da ciò si evince dunque che, sulla scia della tradizione empiristica, sensista e illuminista, tanto per Marzolo quanto per Leopardi la parola si radica nel sentimento e nel pensiero, il meccanismo associativo è alla base dell'acquisizione di ogni conoscenza che

<sup>63</sup> P. Marzolo, *Brevissimo cenno*, cit., p. 26.

passa sempre attraverso il canale sensoriale, la memoria è la facoltà che riproduce nel presente sensazioni passate, l'immaginazione in quanto facoltà intellettuale porta con sé una funzione imitativa e inventiva mediante l'assuefazione quale seconda natura umana<sup>64</sup>.

Indubbiamente, il sostrato empirista, materialista e sensista di Leopardi e Marzolo ha una radice profonda anche nel *De rerum natura* lucreziano. Come nota Timpanaro, Leopardi è erede di quella corrente epicureista settecentesca che metteva al centro la «ricostruzione della storia dell'umanità primitiva senza intervento divino e [...] raffigurazione della vita dei primi uomini»<sup>65</sup>; la lotta condotta da Lucrezio alla superstizione era condivisa anche da Marzolo, che la applicava ai problemi del suo tempo, cioè alla credibilità attribuita alla metafisica e alla teologia piuttosto che al progresso scientifico.

Leopardi ha probabilmente compiuto una lettura, assai precoce, diretta e integrale del *De rerum natura*, anche se l'esame delle citazioni lucreziane nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* dimostra che la maggior parte di esse viene dal libro V<sup>66</sup>. Ad esso si riferisce anche Marzolo, che cita nell'introduzione ai *Monumenti storici* i vv. 1041-1090 a dimostrazione dell'origine naturale del linguaggio da suoni emessi per istinto naturale, contro la teoria del linguaggio

<sup>64</sup> A tal proposito, A. Prato, *Immaginazione, conoscenza e linguaggio in Leopardi*, cit., p. 324.

<sup>65</sup> S. Timpanaro, *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, cit., p. 155.

<sup>66</sup> Timpanaro sottolinea che Leopardi aveva ben in mente la parte finale del libro ai vv. 925-1457 (*ibidem*). Nel *Saggio* le citazioni più consistenti (con indicazione del libro ma non del numero dei versi) sono al capitolo XII e riguardano soprattutto i vv. 534-563 (*TPP*, p. 907).

come prodotto artificiale del legislatore esposta nel *Cratilo* platonico<sup>67</sup>. In un'ottica monogenista che vede nel processo "fono-articolatorio" dei suoni e in quello "ideologico-fonetico" la comune origine e il punto di partenza dello sviluppo delle lingue<sup>68</sup>, importante è l'elemento culturale, in quanto le lingue si evolvono non solo per difetto o variazione di pronuncia, ma anche per il continuo rinnovarsi del rapporto tra il suono e il suo significato. La lingua ha un fondamento naturale, fisico, ma sviluppandosi nella società, si modifica con gli usi e le abitudini e con il processo comunicativo tra parlante e ascoltatore, e la storia di tali modifiche può essere ricostruita attraverso lo studio etimologico.

Anche Leopardi esalta l'elemento materiale e sociale del rapporto tra linguaggio e realtà, sostenendo l'inseparabilità delle componenti biologica e socioculturale e considerando la varietà come caratteristica intrinseca e specifica delle lingue<sup>69</sup>. Esse poi si sono sviluppate progressivamente attraverso la continua metaforizzazione dei termini<sup>70</sup>, che hanno perso il loro senso originario «a forza di similitudini e di

<sup>67</sup> P. Marzolo, *Monumenti storici*, cit., tomo I, pp. 7-8.

<sup>68</sup> Sulla concezione marzoliana monogenetica delle lingue si vedano F.M. Dovetto, *La concezione semiologica della lingua secondo Marzolo tra naturalismo e comparativismo nell'Analisi della parola (1859 [1847] - 1866)*, «Studi e Saggi Linguistici», 56 (2018), 2, p. 105; L.M. Savoia, *La linguistica di Paolo Marzolo e il pensiero del suo tempo*, «Studi Italiani di Linguistica Teorica e Applicata», 37 (2008), 3, pp. 523 e segg.

<sup>69</sup> S. Gensini, *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, il Mulino, Bologna 1984, p. 142.

<sup>70</sup> A. Prato, *Immaginazione, conoscenza e linguaggio in Leopardi*, cit., pp. 332-333.

rapporti»<sup>71</sup>, cioè quello che Marzolo definisce processo di “allusione” e Locke chiama «connexion between ideas and words»<sup>72</sup>. Lo studio della varietà delle lingue, finalizzato a una plurale e capillare ramificazione della conoscenza intesa come studio ed esperienza diretta attraverso i sensi, deve essere la «massima fondamentale d’ogni vero filosofo linguista»<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> *Zib.* 1702.

<sup>72</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cit., vol. I, p. 535.

<sup>73</sup> *Zib.* 2127.

## IL LEOPARDI PERSUASO DI ALDO CAPITINI

Daniele Taurino

1. *L'infinito*, oltre a essere il titolo di una delle più celebri poesie di Giacomo Leopardi, è anche uno dei punti archimedei della sua poetica filosofica: sia se con esso s'intenda quel moto dell'immaginazione che apre agli spazi celesti e a tutto ciò che è illimitato, posto fuori da una dimensione specificamente umana, sia se con esso ci si riferisca a quel movimento dell'immaginazione che ha a che fare con la consapevolezza del limite, l'amara coscienza della propria inadeguatezza. L'ipotesi di ricerca del saggio qui proposto parte dal riconoscimento di questo intreccio di prospettive ed esamina il dinamismo interpretativo di una particolare "figura" – quella del *Persuaso* di Aldo Capitini – che dapprima la lettura di Leopardi contribuisce a formare nel pensiero del filosofo perugino, poi da questi viene adoperata per rileggere la visione filosofica del poeta recanatese, fino a fare paradossalmente di Leopardi stesso una sorta di *exemplum* del persuaso.

Il filosofo italiano della nonviolenza, infatti, ha sempre apertamente dichiarato nelle sue opere l'in-

fluenza decisiva del pensiero e della poesia di Leopardi<sup>1</sup>. E non mancano innumerevoli intrecci biografici, sui quali torneremo: i primi studi di letteratura italiana alla Normale con Attilio Momigliano, culminati successivamente con un saggio dal titolo *Svolgimenti interni della poesia leopardiana*<sup>2</sup>, la rilettura leopardiana attraverso Michelstaedter, l'amicizia con Walter Binni. L'intenzione è di provare a meglio comprendere questa influenza, attraverso la lente *infinita* dell'immaginazione, nel suo nucleo specificamente filosofico. Da un lato, tenendo presente il fatto che i termini in gioco di infinito, natura, ragione, immaginazione, illusione etc. subiscono durante tutto l'arco di svolgimento del pensiero del Recanatese costanti ridefinizioni e spostamenti di significato; dall'altro, che il termine immaginazione ci suggerisce già esemplarmente che non

<sup>1</sup> Sulla precoce influenza leopardiana, in particolare rispetto alla poesia, di Capitini rimando a S. Gentili, *Infinito e serenità: il giovane Capitini legge Leopardi (1928-1929)*, «Il Ponte», 74 (2018), 4, pp. 33-52. Tale influenza perdurerà nel tempo toccando tutta la produzione leopardiana e portandolo ad assumere vere e proprie tesi di critica letteraria.

<sup>2</sup> A. Capitini, *Svolgimenti interni alla poesia leopardiana*, «Aretusa», 10 (1945), pp. 20-30. Poi in Id., *Educazione aperta*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 224-236. Capitini coglie nella poesia leopardiana un movimento che lo conduce dalla maturità "platonica" degli *Idilli* alla maturità "pratica" propria del ciclo di Aspasia e della *Ginestra*. Con Momigliano aveva invece discusso la tesi di laurea *Realismo e serenità in alcuni poeti italiani (Iacopone, Dante, Poliziano, Foscolo, Leopardi)*, il 10 novembre 1928 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa (conservata dattiloscritta presso l'Archivio di Stato); e poi l'anno successivo, con pieni voti e lode, una tesi di perfezionamento sempre alla Normale su *La formazione dei Canti del Leopardi*.

esistono risposte preesistenti alle sfide poste dall'incrocio tra le biografie individuali e la storia delle idee<sup>3</sup>. Si tratta di un tentativo – qui parziale – di indagare il movimento che conduce Capitini dall'interpretazione letteraria della poesia leopardiana al suo “uso” filosofico<sup>4</sup>. Accordandoci alla prospettiva approfondita da Massimiliano Biscuso nel recente volume sulle figure del leopardismo filosofico italiano del Novecento – secondo la quale ripercorrere e indagare gli “usi” di Leopardi può aiutare a meglio comprendere la storia della filosofia italiana del secolo breve – non ci soffermeremo in questo paragrafo sul Capitini poeta lettore delle liriche leopardiane, ma su temi e connessioni più squisitamente filosofici. Certo, il filosofo perugino si avvale di queste letture, prende i testi leopardiani e li risemantizza in un nuovo contesto teorico, inserendoli nella trama della filosofia della compresenza e della nonviolenza. Il nodo centrale rimane allora cercare di chiarire quali elementi di tale contesto teorico Capitini intende rafforzare tramite l'innesto della visione leopardiana. Nella storia del leopardismo filosofico

<sup>3</sup> «Dopo che l'uomo è divenuto stabilmente infelice [...], dopo ch'egli ha conosciuto sé stesso e le cose, tanto più addentro che non doveva, e dopo che il mondo è divenuto filosofo, l'immaginazione veramente forte, verde, feconda, creatrice, fruttuosa, non è propria se non de' fanciulli [...] l'animo del poeta [...] ogni volta che si abbandona all'entusiasmo [...] si rivolge all'affetto, al sentimento, alla malinconia, al dolore» (*Zib.*, 725-727).

<sup>4</sup> A cui il lettore può certamente aggiungere nel conto anche l'“uso” dell'autore che qui scrive. Sulla differenza tra “interpretazione” e “uso” rimando per brevità alla nota 2 in M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, manifestolibri, Roma 2019, p. 7, testo al quale si rinvia nella sua interezza.



italiano del Novecento, come scrive Biscuso, quello di Leopardi:

È apparso a molti il pensiero più potente che la nostra tradizione culturale recente offriva a chi volesse pensare la crisi senza ridurla a un negativo che si facesse momento dialettico della inevitabile e trionfante positività<sup>5</sup>.

Capitini sentì certamente nel profondo questa necessità di pensare la crisi, fin dagli anni giovanili egli gracilissimo di costituzione negli anni della retorica nazionalista della Prima guerra mondiale, e ancor più drammaticamente con l'avvento del fascismo. Il parere di chi scrive è che in questa storia degli usi/interpretazioni di Leopardi, il filosofo perugino abbia diritto a una "casa", non soltanto come una postilla su Michelstaedter, ma con una sua peculiare autonomia: in qualche modo origine e collettore di quel vero e proprio "caso Leopardi", intorno al quale grazie ai contributi critici di Binni e Luporini<sup>6</sup> fiorì una rinnovata stagione di interessi e approfondimenti; e sicuramente come contributo originale, seppur per certi versi ardito,

<sup>5</sup> Ivi, p. 9.

<sup>6</sup> Per mettere un altro tassello agli intrecci biografici: il primo tentativo di un'edizione *omnia* delle opere di Capitini, avviato dopo il decennale della sua morte, vede il coordinamento scientifico di Walter Binni, Norberto Bobbio e Cesare Luporini: il piano editoriale prevedeva cinque volumi ma ne uscirono soltanto due e tardivamente (1992, 1994). Tutti e tre erano stati giovani frequentatori delle clandestine lezioni antifasciste di Capitini a Perugia e aderenti alle posizioni liberalsocialiste da lui elaborate con Calogero.

nell'ottica di una riattualizzazione e radicalizzazione delle posizioni filosofiche leopardiane.

2. L'importanza dell'incontro con Capitini per lo sviluppo del leopardismo di Binni è certamente più valorizzata dallo stesso critico letterario che dai suoi commentatori. I due perugini già si conoscevano quando Binni approdò alla Normale di Pisa nell'estate del 1931, trovandovi la confortante presenza del segretario-economista Capitini, che tale rimarrà fino alla rottura pubblica con Gentile e il fascismo nel 1933. Così, durante l'estate del 1932 Binni cominciò a esercitarsi nell'interpretazione dei *Canti*, nell'edizione, curata da Alfredo Straccali, che era presente nello studiolo di Capitini, e li assimilò «minutamente, canto per canto, assorbendo anche gli stimoli di quelle annotazioni del maestro-amico [Capitini], fertilissime di intuizioni eccezionali»<sup>7</sup>. Anche molti anni dopo, nel saggio introduttivo all'edizione di *Tutte le opere* di Leopardi, da lui curata per Sansoni, Binni citerà esplicitamente Capitini, osservando come egli avesse appieno recepito alcuni aspetti del sistema leopardiano:

Si pensi almeno, in Italia, a posizioni come quella di Aldo Capitini (da *Vita religiosa* a la *Compresenza dei morti e dei viventi*) che tanto deve alla lezione leopardiana di denuncia di insensibilità della natura («l'acqua di una piena copre ugualmente un sasso

<sup>7</sup> W. Binni, *Ricordo di Aldo Capitini*, in Id., *La tramontana a Porta Sole*, Morlacchi, Perugia 2007, p. 160 e segg. Cfr. anche A. Capitini-W. Binni, *Lettere 1931-1968*, a cura di L. Binni e L. Giuliani, Carocci, Roma 2008.

e il volto di un bimbo» in *Vita religiosa*, Bologna 1942, p. 11) e del rifiuto dell'idea di Dio come partecipante di una realtà chiusa e crudele<sup>8</sup>.

In un discorso tenuto a Perugia il 13 settembre 1973<sup>9</sup> all'inaugurazione della Sagra Musicale Umbra con una composizione di Valentino Bucchi su testi poetici di Capitini da *Colloquio corale* e *Atti della presenza aperta*, Binni non soltanto rimarca il debito di «sollecitazioni profonde» alla sua formazione, ma connette la «teoria mai separata dalla prassi» di Capitini, illuminata dalla forza della persuasione, alla nota zibaldonica 1557 «il sentimento senza la persuasione è nullo», sottolineando che il perugino «avrebbe potuto dire ciò anche dell'azione e aggiungere che la persuasione è nulla se non è esercitata coerentemente nella prassi, nell'azione».

Per quanto riguarda l'altro protagonista della “svolta del '47”, Cesare Luporini, Pareyson ha osservato<sup>10</sup> come sia possibile parlare di un influsso di Capitini sull'autore del celebre *Leopardi progressivo*: oltre ai

<sup>8</sup> W. Binni, *Leopardi poeta delle generose illusioni e dell'eroica persuasione*, in *Introduzione a G. Leopardi, Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1969, vol. I, p. XLIX, nota 3. Ripubblicato con aggiunte e il nuovo titolo di *La protesta di Leopardi* nel volume omonimo.

<sup>9</sup> W. Binni, *Aldo Capitini e il suo “Colloquio corale”*, nel supplemento al n. 4 dei «Quaderni della Regione dell'Umbria», Perugia 1974, che comprende anche il testo autobiografico di Capitini *Attraverso due terzi del secolo*.

<sup>10</sup> L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1950, p. 42: «Cesare Luporini si pone alla confluenza dell'idealismo italiano, del bergsonismo e della filosofia dell'esistenza, nel suo pensiero rivivono alcune delle “esperienze” più vere di Michelstaedter e di Capitini».

lavori giovanili, vanno ricordati gli *Elementi di un'esperienza religiosa*, di poco precedenti a *Il pensiero di Leopardi*, il primo importante intervento leopardiano di Luporini<sup>11</sup>. A partire dal 1936 Luporini maturò convinzioni etico-politiche vicine alle posizioni liberalsocialiste, proprio collaborando, tra gli altri, con Capitini e Binni. Quest'ultimo ricorda significativamente come Leopardi si presentasse loro, in quel particolare momento storico,

come un punto eccezionale di riferimento, come il massimo interlocutore dei nostri problemi, l'alto esempio di una lucida posizione di pessimismo e di lotta, il supremo contestatore-poeta di contro prima alle chiusure fasciste e poi alle ideologie della classe borghese che si poneva d'ostacolo alle nuove forze veramente progressive e democratiche<sup>12</sup>.

Così trova a nostro avviso il suo pieno contesto la citazione di Leopardi che, come osserva Biscuso<sup>13</sup>, Luporini espungerà dai successivi lavori: si tratta della nota dello *Zibaldone* del 12 agosto 1823 che ben si accoppia alla coscienza appassionata della propria finitezza, tema caro a Capitini: «Niuna cosa maggiormente dimostra la grandezza e la potenza dell'umano intelletto, né l'altezza e nobiltà dell'uomo, che il poter

<sup>11</sup> A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1937; C. Luporini, *Il pensiero di Leopardi*, in AA.VV., *Studi su Leopardi*, Belforte & C., Livorno 1938, pp. 41-69.

<sup>12</sup> W. Binni, *Leopardi. Scritti 1969-1997*, Il Ponte, Firenze 2014, p. 210.

<sup>13</sup> M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., p. 95. Si rimanda allo stesso testo, pp. 89-115, per la parabola dell'interpretazione luporiniana di Leopardi.

l'uomo conoscere e interamente comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza»<sup>14</sup>.

Tuttavia, è probabilmente sull'uso del termine “persuasione” riferito al Recanatese che i tre autori si intrecciano e differiscono allo stesso tempo, in particolare poiché per Capitini non si tratta di un termine isolato e interscambiabile, ma di uno dei dispositivi concettuali più potenti di tutta la sua filosofia. All'impostazione che gli derivava da Michelstaedter, egli aggiunge l'orizzonte della nonviolenza e apre alla figura del persuaso la possibilità di cambiare il mondo, di venire ai ferri corti non soltanto con la propria vita, ma anche con la realtà così com'è, con tutto il suo portato di ingiustizie e violenze. In altre parole, Capitini ha cercato la qualità specifica di quell'Azione, di quell'attività (*energheia*) attraverso cui solo è possibile fare esperienza della persuasione stessa, nella sua duplice veste – che può essere solo “rettoricamente” sdoppiata – dell'essere persuaso (*arghia*) e del persuadere (beneficare, dare)<sup>15</sup>. E ci è riuscito anche grazie a un diverso uso della lezione leopardiana: dal sostare nella solitudine e nella sofferenza, come posizioni propriamente filosofiche, lo sguardo si apre oltre l'antropologia, la politica e la storia, negando ogni illusoria immaginazione di un ritorno all'età dell'oro o a una condizione originaria che garantirebbe la salvezza. Su questa linea Capitini identifica un tratto essenziale del pensiero leopardiano: la sua totale rinuncia ad appoggiarsi a qualunque elemento sovrumano, essendo in

<sup>14</sup> *Zib.* 3171.

<sup>15</sup> Sulla questione mi permetto di rimandare al mio contributo *La via della Persuasione con Carlo Michelstaedter ed Aldo Capitini*, «Educazione democratica», 8 (2014), pp. 15-34.

lui «essenziale questo porre la realtà dell'uomo scissa da ogni principio divino o metafisico, e anzi contro di essa»<sup>16</sup>; ma con un ulteriore sforzo immaginativo rende concrete le figure di quest'operazione: gli ultimi, i sofferenti, gli impediti, i colpiti, gli annientati si trasformano nel punto dal quale protestare contro la realtà così com'è ora.

Ho sofferto acutamente nel vedere, proprio al centro della mia attenzione, che c'è chi è colpito dalla realtà com'è ora: l'ammalato, l'esaurito, lo stolto, il morto, e mi sono messo in rapporto – attraverso il tu a quell'infelice – con una realtà che non lo escluda e lo tenga unito con altri esseri che sono nati (realtà di tutti), e lo renda uguale e lo compensi, sviluppandosi anche lui nella cooperazione ai valori, come chi è sano, vigoroso, vivente (compresenza). Questa apertura alla compresenza si può chiamare religiosa, se «religione» è vivere un rapporto [...] con l'«altro». E l'apertura religiosa è pratica, perché la realtà della compresenza non la posso conoscere scientificamente come le parti della realtà attuale, ma la posso vivere mediante impegni in atto, nel tu-tutti che le rivolgo<sup>17</sup>.

Meraviglia che negli studi capitiniani non sia ancora stata valorizzata a sufficienza l'influenza che la poesia e il pensiero di Leopardi hanno avuto nella costruzione delle teorie del perugino, tanto che tutti i suoi

<sup>16</sup> A. Capitini, *La realtà di tutti*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Protagon, Perugia 1998, p. 176.

<sup>17</sup> A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 11.

lavori filosofici se ne nutrono vitalmente<sup>18</sup>. Un esempio emblematico può essere tratto dal secondo volume di *Educazione aperta*, ultimo libro la cui pubblicazione fu curata da Capitini stesso prima della morte. Per mettere in forma argomentativa filosofica la sua concezione de *La realtà di tutti*, Capitini parte dai vv. 21-24 delle *Ricordanze* di Leopardi<sup>19</sup>, che per il perugino esprimono meglio d'ogni prosa il senso di distacco dalla felicità, dalla perfezione e dall'assoluto, che l'uomo talvolta soffre acutamente, il dramma interno per cui egli sente con angoscia un'assoluta differenza tra lo stato in cui si trova e un altro in cui potrebbe, vorrebbe o dovrebbe essere. Da questo sentimento si sviluppa un senso di inadeguatezza del singolo verso la realtà, che ben può mutare nell'indignazione imprescindibile per qualsiasi teoria del cambiamento: anche qui Capitini rende vivido questo stato nell'immaginazione del lettore attraverso dei versi leopardiani («Ma non è cosa in terra | Che ti somigli; e s'anco pari alcuna | Ti fosse al volto, agli atti, alla favella, | Saria, così conforme, assai men bella»<sup>20</sup>). Infine, altri versi di Leopardi, stavolta dal *Risorgimento*<sup>21</sup>, concretizzano per Capitini l'immagine del dualismo palpitante tra un'aspirazione infinita e una realtà limitata; dualismo

<sup>18</sup> Più approfondita è stata l'analisi dell'influenza di Leopardi sulla produzione poetica di Capitini; oltre al già citato contributo di Gentili vd. P. Sargentini, *Aldo Capitini Poeta*, Guerra, Perugia 2003.

<sup>19</sup> «Di quel lontano mar, quei monti azzurri, | Che di qua scopro, e che varcare un giorno | Io mi pensava, arcani mondi, arcana | Felicità fingendo al viver mio!».

<sup>20</sup> *Alla sua donna*, vv. 19-22.

<sup>21</sup> «Mancano, il sento, all'anima | Alta, gentile e pure, | La sorte, la natura, | Il mondo e la beltà» (vv. 153-156).

che, abbandonato ogni sentire proprio del Romanticismo, prefigura il suo scioglimento nella realtà di tutti: una infinita presenza al valore, cui l'amore aggiunge instancabilmente possibilità di vita e azioni<sup>22</sup>.

A fronte di questo modo di procedere dell'argomentazione filosofica capitiniana, la maggior parte degli studiosi<sup>23</sup>, pur registrando l'interesse letterario e gli studi universitari dedicati al poeta recanatese, non è andata oltre la parafrasi di quanto lo stesso Capitini dice sulla sua «conversione» degli anni 1918-19 nello scritto autobiografico *Attraverso due terzi del secolo* e in altri passi delle sue opere:

Autodidatta accuratissimo, in condizione di povertà per le grammatiche e i classici che compravo ad uno ad uno, sottoponevo la mia gracile costituzione fisica (che mi aveva risparmiato il servizio militare e la guerra) ad uno sforzo che mi portò all'esaurimento e alle continue difficoltà del sonno e della digestione; così, oltre il classicismo letterario e quasi filo-

<sup>22</sup> A. Capitini, *Educazione aperta*, vol. II, cit., pp. 3-8.

<sup>23</sup> È il caso non isolato delle prefazioni di Mario Martini alla riedizione delle opere del perugino a cura della Fondazione Aldo Capitini e delle due pur accurate biografie intellettuali su Capitini: G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero*, Bresci editore, Torino 1988; F. Truini, *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, Il Margine, Trento 2011. D'altra parte, Zanga ricorda (G. Zanga, *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero*, cit., p. 74) come non mancasse mai nelle orazioni pubbliche di Capitini qualche citazione di Leopardi e ravvede (ivi, p. 107) un'eco della condanna leopardiana della natura matrigna nelle argomentazioni di Capitini a favore del vegetarianesimo come rottura dell'ordine naturale; mentre Truini accenna (F. Truini, *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, cit., p. 137) all'intreccio leopardiano sul tema della festa.



logico, la conoscenza della Bibbia e la vicinanza al Leopardi, acquisiti in quegli anni anche l'esperienza della finitezza umana, del dolore fisico, dell'inattività sfinita in mezzo alle persone attive, un'esperienza che, con la componente della costruzione culturale, era la componente della ricerca etico-religiosa, già da anni indipendente dalla religione tradizionale<sup>24</sup>.

Eppure, non può essere un caso se lo stesso Capitini in un dialogo con Guido Calogero nel 1963 sulla rivista «La Cultura», costretto alla sintesi, definisce il suo sistema filosofico «kantiano-leopardiano»<sup>25</sup>. Bisogna però subito premettere che Capitini quando studia un autore – e ciò vale in questa sede per Leopardi, ma in altre per Gandhi, Kant o Hegel – non mira a un'operazione filologica, ossia a un esame critico staccato dalla propria vita. Per lui interpretare è sempre riattualizzare, così come il conoscere il mondo è sempre connesso con il volerlo cambiare. Gli interessa in primo luogo capire, ma soltanto per afferrare quell'essen-

<sup>24</sup> A. Capitini, *Attraverso due terzi del secolo*, in Id., *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. Schippa, Protagon, Perugia 1992, p. 3. Originalmente apparsi in «La Cultura», 6 (1968), 10, pp. 457-473. È il profilo autobiografico che Capitini scrive nell'agosto del 1968, a due mesi dalla morte (19 ottobre). «Penso di stendere ora alcune pagine intitolate *Attraverso due terzi di secolo!*», scrive da Perugia il 16 agosto all'amico Walter Binni, inviandogli il 21 agosto il dattiloscritto, datato 19 agosto. Il 16 agosto ne ha proposto la pubblicazione a Guido Calogero sulla sua rivista, «La Cultura», dove sarà pubblicato postumo. Capitini ha dunque scritto *Attraverso due terzi del secolo* in pochi giorni, lavorando sdraiato per attenuare il dolore della malattia per cui sarà fatalmente operato in ottobre.

<sup>25</sup> A. Capitini, *Apertura e dialogo*, in Id., *Educazione aperta*, vol. I., La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 7.

ziale di una posizione teorica che gli permetta poi di inquadrarla nella più ampia storia della cultura e/o di integrarla nella concezione personale che pian piano va formandosi. Così si può capire come l'itinerario formativo capitiniano coniughi lo studio letterario di Leopardi con il riconoscimento di sé come *persuaso* sulle orme di Michelstaedter, da cui prese il termine e che declinò da subito anche in senso antifascista e nonviolento (raccolse i pensieri di quegli anni in *La persuasione religiosa*, che ebbe solo una circolazione clandestina tra gli amici).

Tra le poche eccezioni negli studi capitiniani<sup>26</sup>, Federica Curzi considera la poesia di Giacomo Leopardi e la visione del mondo in essa presente tra le fonti dirette della filosofia di Capitini, senza fermarsi alla sola enunciazione del dato di fatto. In questo senso Leopardi costituisce non solo una passione degli studi giovanili, ma diventa una presenza costante, una «chiave di lettura che gli permetterà, a volte, di com-

<sup>26</sup> L'eccezione più corposa per quantità mi pare C.F. Pedretti, *Approssimarsi alla compresenza: Aldo Capitini e Giacomo Leopardi*, in Id. *Spirito profetico ed educazione in Aldo Capitini*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 392-441. Pedretti si focalizza molto sull'aspetto dell'educazione letteraria e sul confronto con Gentile, riguardo la correlazione tra le filosofie di Capitini e Leopardi la imputa «al complesso maturare del pensiero leopardiano, che non soltanto implica un compenetrarsi di motivi civili ed eroici e di motivi idillici e sentimentali fin dalle prime esperienze poetiche, ma insinua una persistente tensione all'interno di quella stessa produzione giovanile che già ne spinge gli elementi verso un suggestivo orizzonte religioso non confinato nella pura contemplazione, ma impegnato sul piano della prassi, capace di un'originale commistione con il campo dell'arte e, in particolare, volto ad assegnare un nuovo significato ed un'alta valenza educativa alla dimensione della forma» (ivi, p. 410).

piere quel salto in avanti nel superamento di posizioni filosofiche inadeguate alla proclamazione di una realtà liberata»<sup>27</sup>. Gli studi letterari e critici sono il fondamento necessario per uno «uno sviluppo in senso etico-religioso» delle tematiche leopardiane, sviluppo che mira a rintracciare nel poeta recanatese l'esistenza di una tensione interiore verso la possibilità di una realtà diversa, liberata dai limiti della morte e della violenza, a farne appunto un preludio di *Persuasio*. Allo stesso tempo il sentimento leopardiano d'insufficienza verso la realtà così come essa è e la sua protesta contro una natura matrigna costituiscono per Capitini il nastro di partenza per accedere a una nuova comprensione del mondo. Dal particolare punto di vista di una serena accettazione del limite, di *questa siepe che da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo esclude*, Capitini può immaginare lo spazio infinito dell'apertura non-violenta. Il contributo più peculiarmente filosofico che il perugino scorge nel «travaglio spirituale leopardiano è nella tensione che conduce dalla non accettazione di una realtà insufficiente alla ricerca – vissuta nel suo umano soffrire, spezzarsi, amare, imbattersi nei limiti e nella morte – di una liberazione»<sup>28</sup>, di una realtà che non accetti la morte come dato, che non sia rassegnata alla legge del pesce grande che mangia il pesce piccolo, al fatto che «l'acqua di una piena copre egualmente un sasso e il volto di un bimbo»<sup>29</sup>.

La soggettività che scaturisce da questo movimento dischiude alla sua immaginazione una realtà

<sup>27</sup> F. Curzi, *Vivere la nonviolenza. La filosofia di Aldo Capitini*, Cittadella, Assisi 2004, p. 26.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, pp. 26 e segg.

<sup>29</sup> A. Capitini, *Vita religiosa*, Cappelli, Bologna 1942, p. 11.

corale e multidimensionale, in cui finito e infinito si compenetrano e così anche la formula auto-definitoria del “kantiano-leopardiano” assume le sembianze di un percorso di recupero della finitezza che non abbia come suo mortale esito il contraltare di un assoluto trascendente. E aggiungo: se Capitini da Leopardi ha imparato a sentire il finito e immaginare l'infinito, dall'approfondimento della ragion pratica ha appreso la possibilità per l'umano (che lui estese a tutti gli esseri) di partecipare sia del finito che dell'infinito: questa *compresenza*, che ha origine nell'atto poetico del Tu, è il nucleo del suo argomentare filosofico. In altre parole, Capitini *usa* l'atto poetico leopardiano – certamente non solo quello, ma anche Hegel e altri – per ricucire lo iato tra sensibile e intelligibile<sup>30</sup>.

3. Appare ormai chiaro, quindi, che anche gli *Svolgimenti interni alla poesia leopardiana* non vanno considerati un esercizio di critica letteraria estrinseco alla maturazione filosofica di Capitini, ma contengono già quegli elementi leopardiani capaci, nelle intenzioni del perugino, di rafforzarne il contesto teorico<sup>31</sup>. Tant'è

<sup>30</sup> In una lettera a Walter Binni del 26 agosto 1967 Capitini si definisce non senza una punta di ironia «come Leopardi, un razionalista fin quanto si riesce ad esserlo. (Me lo disse Ginzburg: altro che mistico, sei un razionalista)» (cfr. A. Capitini, *Agli amici. Lettere 1947-1968*, Edizioni dell'Asino, Roma 2011, p. 48).

<sup>31</sup> Così scrive, nel contesto di una critica all'utilitarismo: «tutte quelle cose che il Leopardi chiamava virtù, sono state per molti anni per me tema di ricerca» (A. Capitini, *Educazione aperta*, vol. I, cit., p. 100). Riprendendo la medesima critica in Id., *Educazione aperta*, vol. II, cit., p. 279, cita come ammonimento per il campo utilitaristico i vv. 59-65 de *Il pensiero dominante* di Leopardi.

che Capitini stesso inserisce il saggio, pressoché immutato, nell'ultima opera da lui pubblicata in vita, il secondo volume di *Educazione aperta*, in cui raccoglie e porta a compimento il suo rivoluzionario programma pedagogico. L'inserimento è giustificato dall'Autore in apertura del capitolo dedicato all'educazione letteraria che ha tra i suoi valori più importanti «vedere che il Bello può avere una nascita faticosa, accertare che il meglio è venuto dopo, luminosamente in seguito a ricerca. Per questo faccio seguire un saggio sulle correzioni nella poesia del Leopardi»<sup>32</sup>. In questo saggio Capitini ravvede in Leopardi un movimento teorico che lo porta da una iniziale posizione platonica a una pratica, movimento che per il Recanatese va inteso in senso più ideale che cronologico:

Il conte Giacomo Leopardi che nasce, più di ogni altro poeta, entro la tradizione più tradizionalistica, la più nobile, clericale, paesana, filologica, esce dalla superiorità del suo palazzo in *A Silvia* dove Silvia e lui sono proprio sullo stesso piano, entro la giovinezza, la primavera, il canto, il comune destino, e così si avvia alla *Ginestra*, e ad affermare un vangelo ultrailuministico e ultrarisorgimentale, di una socialità prometeica e innocente<sup>33</sup>.

Soffermarsi su questo movimento, la cui interpretazione non è certo esente da possibili critiche, è indispensabile per comprendere come Capitini possa usare il suo Leopardi, ormai persuaso, nella comparazione

<sup>32</sup> Ivi, p. 216.

<sup>33</sup> A. Capitini, *Svolgimenti interni alla poesia leopardiana*, cit., pp. 29-30; anche in Id., *Educazione aperta*, vol. II, cit., p. 235.

con altri pensatori, per far emergere la potenzialità di quel di più che egli sente di aggiungere ai testi del poeta. Proviamo a fare un paio di esempi.

Parlando della contrapposizione filosofica tra le concezioni della storia vivente e le concezioni del nulla, Capitini prende come paladino delle prime Benedetto Croce e a questi mette di contro proprio Leopardi, mostrando come soltanto dalla posizione di quest'ultimo – che ha indicato «l'infinita vanità del tutto e lo spegnersi di ogni atto, pur caro» senza rinchiudersi in un «nichilismo inerte, ignavo e insensibile» – sia possibile il superamento del dualismo<sup>34</sup>. Così, arriva a dire nel capitolo della *Compresenza* intitolato *Più del mondialismo dei viventi*:

La protesta per il passo della morte è più religiosa che la sua accettazione, e il Leopardi è più religioso del Croce. Dal Leopardi possono venire le aperture pratiche religiose, dal Croce può venire il servizio ai valori. Il Croce è greco-europeo, perché la civiltà europea porta al suo sommo l'affermazione dei valori. Il Leopardi comprende questi (le virtù), ma cerca gl'individui, e li vede morire, non li trova più, sono i morti. È aperto, dunque, al tu; in potenza ci sono le aperture pratiche religiose. Come si può arrivare a capire la compresenza se non ci si apre al tu-tutti, e non si protesta contro i colpi che la realtà dà loro? Finché siamo davanti a una società-realtà come è questa, non ci si può borghesizzare e accet-

<sup>34</sup> Cfr. A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., pp. 131-132.

tare i modi con i quali essa si manifesta. Ci si pone in una posizione di protesta-rivoluzione<sup>35</sup>.

La domanda che Capitini inserisce nel ragionamento non ha bisogno di una risposta, ma pensiamo che possa essere anche ben parafrasata in: “Come si può arrivare a capire la filosofia della compresenza se prima non si capisce il modo in cui Capitini interpreta e usa Leopardi?”.

Il secondo caso di confronto che qui proponiamo non è oppositivo, ma un rafforzamento e una chiarificazione di posizioni. Secondo il filosofo perugino, quando Mazzini afferma che l’universo non potrà risorgere se non grazie agli sforzi concordi di tutti i mortali, egli non fa altro che concretare l’augurio della *Ginestra* di Leopardi<sup>36</sup>. E ancora Mazzini, esprimendo in campo politico-sociale «la supremazia dell’ideale nel dramma della vita», non nel senso di prevedere che si realizzerà, ma di garantire l’attuazione nella realtà di questo «ideale inteso in modo più largo e messo nel moto del progresso, non esclusivamente questo o quell’ideale politico e particolare. Anche qui il Mazzini è vicino al Leopardi, e realizza il sogno di lui: che la virtù, che l’alto sentire, che lo slancio ideale, fossero realtà più valide di questa realtà avversa»<sup>37</sup>.

4. Degli usi concettuali di Leopardi – e quindi degli elementi filosofici che Capitini trasfigura nel suo contesto teorico-pratico – qualcosa si è già detto. Prima di concluderei vorrei però indugiare su due termini gene-

<sup>35</sup> Ivi, p. 131.

<sup>36</sup> Cfr. A. Capitini, *Educazione aperta*, vol. II, cit. p. 297.

<sup>37</sup> Ivi, p. 311.

rativi della filosofia di Capitini: il primo, la *Festa*, che è il punto di congiunzione tra persuasione, nonviolenza e compresenza; il secondo, il *Tu*, che ne è l'atto fondativo.

Il punto di partenza è sempre il contrasto con il mondo, l'insufficienza della realtà («E d'un celeste fuoco | Disprezzo è la mercé» scrive Leopardi nel *Risorgimento*, citazione ripetuta in Capitini): ma anche se sia pessimismo sia ribellismo sono monchi della *pars construens*, senza un tale sentimento di contrasto con il mondo non è possibile procedere con un «animo del costruire»<sup>38</sup>. Infatti, in ogni individuo c'è un'antitesi che dall'interiorità si specchia nella realtà di tutti i giorni, quella tra la festa e i giorni feriali:

È un'antitesi intima e cara al sentimento, per la quale nella festa tutto è diverso, la casa, la luce, le siepi della campagna; e anche in noi c'è una pacatezza solenne, una disposizione alla mitezza, a sorpassare i contrasti, a non portare nel drammatico le innumerevoli asprezze e avversità e difficoltà del vivere. C'è nella festa qualche cosa di misterioso, di indefinibile e non circoscrivibile con la misura del pensiero: la sostanza stessa della realtà appare diversa, la trama dell'aria e del vibrare, l'aprirsi della sensibilità; siamo in qualche cosa di *altro*, c'è una presenza diffusa<sup>39</sup>.

Di cosa allora rimane deluso l'animo di Leopardi?<sup>40</sup> Si risponde Capitini: dell'immaginazione che l'ha trat-

<sup>38</sup> A. Capitini, *Nuova socialità e riforma religiosa*, Einaudi, Torino 1950, p. 86.

<sup>39</sup> A. Capitini, *Italia nonviolenta*, Libreria Internazionale di Avanguardia, Bologna 1949, p. 95.

<sup>40</sup> Cfr. A. Capitini, *Educazione aperta*, vol. I, cit., p. 34: «Prima c'è il Kant e c'è il Leopardi, che è triste davanti alla festa perché



to in inganno perché la festa sembra autorizzare al sogno di una felicità alta, di uno stato di beatitudine terrena. In quel sogno il poeta effonde «il desiderio di uno stato misteriosamente nuovo e indicibile» che rende doloroso il ritorno al calendario, quando la realtà della festa torna a mimetizzarsi nei giorni scanditi dal lavoro. Da una parte abbiamo la struttura dei giorni ordinari, che è quella «di sonante intreccio drammatico di attività», dall'altra la struttura capovolta dei giorni di festa, nei quali «dal silenzio e dalla sospensione emerge un atto, un gesto, un insieme di suoni, che hanno il valore di rivelazione, di celebrazione, di liturgia. Questo capovolgimento è da tenere ben presente per comprendere l'intimo valore della festa e per vedere il punto a cui essa può essere portata anche da noi»<sup>41</sup>. Il problema del poeta, ciò che non riesce a superare, è lo stordimento che si porta addosso dai giorni di lavoro, e così nella “domenica di festa” gli pare di toccare il vuoto della realtà «che gli era fatto meglio conoscere da un passo solitario nella via, dal suono di un organetto, da un raggio di sole cadente, più triste del consueto. Egli non sentiva che quel vuoto dall'agire, quel silenzio tra gl'individui, era una presenza religiosa»<sup>42</sup>. È proprio nell'intimo di questi sfasamenti che Leopardi non ha esitato, osserva Capitini, nel pronunciare il tu a Silvia e il tu alla «lenta ginestra». Ma è il *Canto notturno d'un pastore errante nell'Asia* a configurarsi soprattutto come «canto del filiale e fraterno tu; e il tu è più che alla luna». Un tu che ha la funzione di «risolvere e superare tre cose: la rappresentazione paradisiaca,

“Nerina ora non gode”».

<sup>41</sup> A. Capitini, *Italia nonviolenta*, cit., pp. 95-96.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. 96-97.

il fare ragionato, il romanticismo eroico»<sup>43</sup>. Capitini lo spiega ancor più chiaramente in una lettera a Binni da Cagliari, il 13 giugno 1963:

Non ci fu il tempo che chiarissi al COR quello che accennai, e che non è nuovo: il recupero che il Leopardi fa in situazioni di pieno sentire (“non chiamerò spietato chi lo spirar mi dà”), e in quadri di suprema armonia (paesaggi e altro). E ripeto: il valore grandissimo di questo essersi appuntato verso il *tu*, come nessun altro nella poesia italiana. Il *Tu* con la maiuscola preferisce vanificarlo, e metterci il nulla, l'infinito, il silenzio; al *tu* limitato dà, perciò, tutto il rilievo che può. Restava da chiarire filosoficamente un problema di realtà; e il punto è tutto lì<sup>44</sup>.

Il *Tu* con la maiuscola è l'atto del *Tu* che sta alla base dell'orientamento nonviolento, grazie al quale soltanto quotidianamente si rinnova il miracolo della nascita («La mia nascita è quando dico un tu», scrive Capitini poeta in *Colloquio corale*), non ha una direzione predefinita, non può essere scelto: si rivolge a ciascuno individualmente, ma tenendo presenti i tutti.

<sup>43</sup> Cfr. A. Capitini, *Svolgimenti interni alla poesia leopardiana*, cit., pp. 24-25. Anche Id., *Educazione aperta*, vol. II, cit., p. 229.

<sup>44</sup> Contenuta in A. Capitini, *Agli amici*, cit., p. 36. Le sottolineature, qui rese con il corsivo, sono di Capitini. “La religione del Leopardi” è una lezione ricorrente nei cicli di incontri organizzati da Capitini per lo sviluppo del *Centro d'Orientamento Religioso* a Perugia. Per una trattazione più estesa del tema della festa, che ne contempla anche le implicazioni pedagogiche e sociali, il rimando è a G. Falcicchio, *I figli della festa. Educazione e liberazione in Aldo Capitini*, Levante, Bari 2009.

Così Leopardi “protesta”<sup>45</sup>, non accetta la realtà così com’è, non accetta che la natura umana venga quotidianamente strappata ai suoi alti sentimenti, proprio in virtù del fatto che «non si rassegna a che Silvia non canti più, a che Nerina non veda più la primavera»<sup>46</sup>. A questa impostazione, abbiamo visto, Capitini fa la sua libera aggiunta: la persuasione che attraverso atti di nonviolenza si possa pagare il proprio debito con la violenza, e, sviluppandosi in crescente nonviolenza verso gli esseri, rimediare alla crudeltà della natura e trasformarla progressivamente; così ogni atto di nonviolenza è anche un atto di speranza in una trasformazione della cruda forza della natura. Quella contrapposizione assoluta tra le due posizioni, della compresenza come salvezza e della Natura come distruzione dei singoli individui (che essa produce, secondo il detto leopardiano: «madre in parto ed in voler matrigna»), si attenua, argomenta Capitini, se viene visto nella compresenza un dinamismo, alla cui punta estrema sta la trasformazione della Natura “secondo la compresenza”.

È con questa tensione del Tu che Capitini «tutti abbraccia con vero amor»<sup>47</sup> come parte di quell’u-

<sup>45</sup> «E il Leopardi faceva la sua protesta, non con baldanza ma con candore, contro ogni potere esterno, arbitrario, crudele. Bisognava che questa contrapposizione fosse sempre meno pura ribellione e sempre più fondazione di valori, assunzione di responsabilità, e da separazione tra l’uomo e Dio diventasse trasferimento di valore e di responsabilità: altrimenti l’uomo restava quello che era sotto il Dio arbitrario e in funzione di quello», scriveva Capitini nel 1950 (Id., *Nuova socialità e riforma religiosa*, cit., p. 125).

<sup>46</sup> Ivi, p. 100.

<sup>47</sup> *La ginestra*, vv. 130-131.

mana compagnia, degna solo se “confederata”, cui il poeta-filosofo recanatese allude nella *Ginestra*. Qui, alla ricerca di un nuovo modello di esistenza etica, Leopardi – con un’azione di una potenza paragonabile nella cultura italiana a quella che Giordano Bruno compie nella *Cabala del cavallo pegaseo* – abbatte ogni differenza e costruisce un ponte che giunge direttamente alla sponda estrema degli esseri senzienti: il fiore. È la ginestra che sola, protestando contro la realtà-deserto, prefigura la “festa” di una futura alleanza e rende possibile immaginare altri paesaggi. Ed è questa una delle immagini che ha in mente Capitini nel descrivere la “persuasione alla compresenza” nella sua opera filosoficamente più complessa:

Il Leopardi non ritenendo possibile che una sola realtà, serve i valori e si apre al tu-tutti (tanto che ne fa un problema non solo del destino proprio, o di Silvia o Nerina o la donna bella nel sepolcro), e protesta quindi, e vorrebbe lasciare questa realtà che non si adegua agli esseri, che è matrigna: al massimo propugna l’unità di tutti, l’amore tra tutti e perfino «una grande alleanza contro alla natura» che comprenda non solo gli esseri intelligenti, ma anche i bruti cioè i subumani<sup>48</sup>.

Naturale contraltare ne è una nota zibaldonica del 13 aprile 1827, scritta da Leopardi in preparazione della *Lettera a un giovane del XX secolo* dove viene posto il tema della possibile modificazione dei rapporti fra le specie e con la natura, tema molto caro al

<sup>48</sup> A. Capitini, *La compresenza dei morti e dei viventi*, cit., p. 132.

filosofo perugino. Come ancor più caro gli è il tema della guerra, da antimilitarista qual era; anche su questo punto la sua riflessione può trovare in Leopardi un sostegno, anche dal punto di vista dell'analisi<sup>49</sup>. Per il poeta recanatese l'interesse politico è sempre indissolubilmente legato a questioni morali, e lo dimostra allorché, rifacendosi alla tradizione del pensiero politico settecentesco, pone il problema del governo delle nazioni, chiedendosi quale sia il modo migliore di giovare al pubblico interesse, alla pubblica utilità: egli riconosce nel binomio libertà-uguaglianza il massimo bene da perseguire, escludendo qualsiasi tipologia di "società stretta". Analogamente, per Capitini una "società aperta" è una comunità che tende all'infinito e che grazie a questo si apre all'immaginazione di nuovi mondi possibili, nello sforzo continuo dell'esercizio del potere di tutti per garantire a ciascuno il massimo di libertà e il massimo dell'uguaglianza: l'abisso in cui nella storia, ripetutamente, questo sforzo naufraga è quello della guerra. Leopardi ne condivide la tragicità e anzi afferma che con essa viene a cadere ogni analogia tra la specie umana e «qualsivoglia altra specie conosciuta, sia animale o inanimata, sia d'animali insocievoli o de' più socievoli dopo l'uomo»<sup>50</sup>. La *ratio* politica, l'interesse utilitaristico per la quale la guerra è sempre possibile si dispiega come astrazione dal vivente e dal Tu: in questa astrazione c'è la radice

<sup>49</sup> Su una possibile polemologia contenuta nello *Zibaldone* si rimanda al contributo di R. Bruni, *Leopardi, la guerra moderna e la tendenza all'estremo*, in N. Turi (a cura di), *Raccontare la guerra. I conflitti bellici e la modernità*, Firenze University Press, Firenze 2017, pp. 207-214.

<sup>50</sup> Cfr. *Zib.* 1390-1393.

stessa della violenza<sup>51</sup>. Una volta che questa radice è stata riconosciuta, cade ogni tentativo di giustificare la guerra, chiamandola con i diversi nomi di “diritto”, “strategia”, “giustizia”, “missione di pace”:

Se davanti alle forze della Natura non ci si è mossi con il programma che la lotta e la loro utilizzazione fosse per tutti, «fra sé confederati» diceva il Leopardi, si è persa la tensione a trovare il punto della trasformazione della Natura al servizio di tutti, come singoli: chi dà la morte, non può rimproverare la Natura di preparare la nostra morte<sup>52</sup>.

Capitini e Leopardi hanno coscienza dei limiti dell'esistenza umana e sanno interrogare la vita e la morte perché avvertono che «niuna cosa maggiormente dimostra la potenza dell'intelletto umano che il poter l'uomo comprendere e sentire la propria piccolezza»<sup>53</sup>. Tutti e due cercando di andare oltre la logica oppositiva delle concezioni dualiste, operano in via incrementale, per aggiunte; assumono toni che sono stati variamente intesi “profetici” e che li hanno spinti sulla strada di una riforma della religiosità: e di tutti e due, in varie forme, i testi, sebbene così lontani nel tempo, vengono messi all'*Indice dei libri proibiti*. Li lega anche la forma dell'elaborazione filosofica così strettamente legata alla poesia – pur con le dovute differenze –, intesa come atto conoscitivo sia preliminare che interno allo svolgimento del pensiero. Abbiamo poi visto anche

<sup>51</sup> Cfr. C. Veronese, *Etica animalista ed ecologica in Giacomo Leopardi*, «Appunti Leopardiani», 8 (2014), 2, pp. 5-6.

<sup>52</sup> A. Capitini, *Il potere di tutti*, Guerra, Perugia 1999, p. 94.

<sup>53</sup> *Zib.* 3171.

come l'uso filosofico che Capitini fa degli elementi leopardiani rafforzi un messaggio propositivo in ambito etico-sociale, portato alle radicali conseguenze dalla prospettiva nonviolenta. Non è tanto il fatto che la "natura matrigna" della *Ginestra* leopardiana può essere radicalmente superata soltanto dalla compresenza orientata alla nonviolenza, quanto il fatto che il Leopardi persuaso di Capitini fonda la possibilità della nonviolenza sul sentimento della natura matrigna che è da trasmutare in una realtà liberata. Non sarà un caso se nella raccolta poetica *Atti della presenza aperta* ritroviamo un versetto che, in forma di domanda (ma di domanda retorica, la cui risposta è senz'altro "sì"), sembra far un dolente controcanto al versetto di Giovanni («E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce»), antifrasticamente posto in epigrafe alla *Ginestra* di Leopardi. Scrive a sua volta Capitini: «Non bastavano le tenebre a far dubitare della luce?». Ancora una volta un barlume di risposta può arrivarci da una lettera che il filosofo perugino invia a Binni, il 19 ottobre 1962:

In questi giorni [...] pensavo che assolvevo un debito fondamentale della mia vita, che sta in rapporto alla posizione del Leopardi (a parte la felicità, colore che gli viene dal Settecento); muovere filosofia, religione, politica, per la finitezza degli esseri; il Leopardi ha cantato dolorosamente il loro sparire, di tutti, anche del passero; io ho cercato di guardare se veramente spariscono, e di muovere (come è del Novecento) la prassi. Basta questo per giustificare una fatica<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Contenuta in A. Capitini, *Agli amici*, cit., p. 34.

La capacità di immaginare propria del poeta viene tesa all'infinito dal filosofo nello sforzo di pensare modalità diverse, migliori e meno violente di interazione tra gli esseri umani fra loro, con le altre specie e con la natura. Il coraggio di rischiare e intraprendere strade nuove, a partire dall'elaborazione di alcuni principi basilari, si abbina in Leopardi e Capitini a una visione di crescente consapevolezza, di coscienza appassionata della propria finitezza: così si apre l'infinito, si schiudono all'immaginazione del futuro i limiti, gli errori, le pratiche che noi stessi abbiamo abbracciato o sostenuto, e che oggi possiamo a buona ragione considerare violente; e pertanto rifiutare e superare, con la forza di un fiore<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Tanto che Pietro Pinna, che portò avanti con Capitini e dopo la sua morte il lavoro per la nonviolenza organizzata, amava ripetere (anche a me) che formalmente avevano dovuto dare al Movimento Nonviolento uno statuto, ma che il vero manifesto degli amici e delle amiche della nonviolenza non poteva che rimanere la *Ginestra* di Leopardi.





LA COMUNITÀ IMMAGINATA:  
L'IDEA DELLA RELAZIONE SOCIALE  
TRA SCETTICISMO, MATERIALISMO E POLITICA  
IN RENSI E LEOPARDI

Franco Gallo

Ne *Le ragioni dell'irrazionalismo* Giuseppe Rensi dedica un importante capitolo alla “teoria della pazzia”, nel quale relativizza i concetti di sanità e devianza mentale (per dirla in termini moderni). Rensi sostiene che la migliore approssimazione alla piena sanità mentale, coincidendo con il puro empirismo e l'esercizio rigoroso del pensiero astratto, finirebbe per recidere ogni rapporto del concreto pensiero umano con «tutto quello che più pressantemente importa alla nostra vita spirituale»<sup>1</sup>.

In un più tardo testo (*Le ragioni dell'irrazionalismo* esce nel 1933)<sup>2</sup>, *La Morale come pazzia*, Rensi è portato, non a caso, ad attrarre sul quadro in fondo cristiano-paolino della pazzia creativa la capacità della persona di proporre innovazione etica e valoriale<sup>3</sup>;

<sup>1</sup> G. Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 140.

<sup>2</sup> Editto presso Guida, Napoli.

<sup>3</sup> G. Rensi, *La morale come pazzia*, a cura e con introduzione di A. Montano, Mattia&Fortunato Editori, Napoli 2006 (ed. or. a

in questo quadro nessun fattore etico sembra potersi qualificare come fondamento di una relazione sociale orientata alla comune negoziata determinazione dell'agire, né ciò varia rispetto a prese di posizione più antiche proprie di una fase di forte presenza di Rensi nel dibattito politico<sup>4</sup>.

In Rensi infatti è sempre presente un'idea della relazione tra le posizioni individuali mediate nel corpo sociale che è di sapore schmittiano<sup>5</sup>, legata alla tesi dell'opposizione permanente e non negoziabile tra le diverse assunzioni di valore. Rensi non condivide affatto un pensiero caratteristico della generazione, prevalentemente inquadrata nello storicismo, a cui biograficamente pure apparteneva: ossia che vi sia una reale dimensione di accomunamento degli uomini in un quadro storico-generazionale che ponga loro, insieme ai problemi peculiari della loro moralità, anche la strumentazione culturale e teorica per affrontarli come collettività.

cura di A. Tilgher, prefazione di a.f. [A. Fersen], Guanda, Parma 1942); cfr. soprattutto pp. 98-101 e 112-116.

<sup>4</sup> Cfr. «Perché la vita politica fosse razionale, occorrerebbe l'unanimità, e non nella fantasia o nell'arbitrio, ma nella realtà di fatto. Ciò è impossibile; dunque l'irrazionale del puro imperio, della coartazione, della mera autorità è indispensabile e sempre presente» (Id., *La filosofia dell'autorità*, La Vita Felice, Milano 2013 [ed. or. Sandron, Palermo 1920], p. 125). Si vedano anche le notevoli pp. 92-96 in Id., *La morale come pazzia*, cit.

<sup>5</sup> I limiti della sovrapponibilità tra la posizione schmittiana e quella di Rensi sono evidenziati, tuttavia, con pertinente riferimento alla diversa prospettiva gnoseologica di fondo, da F. Mancuso, *Aporie dell'autorità e della democrazia. Politica, diritto, filosofia in Giuseppe Rensi*, in F. Mancuso, A. Montano (a cura di), *Irrazionalismo e impoliticità in Giuseppe Rensi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 51-70, *passim*, ma soprattutto pp. 65-66.

A differenza di altri spiriti coevi, l'accomunamento generazionale come dimensione portante dell'identità è completamente negato da Rensi, e con esso anche la natura sostanziale del legame sociale; l'eticità condivisa con un gruppo sociale e culturale di appartenenza, che ancora Heidegger assume *de facto* come destino della "generazione", viene trasformata dall'approccio rensiano attraverso uno sguardo scettico che relativizza prima di tutto ogni patriottismo e ne fa soltanto una sorta di miopia congenita dell'agire umano nella storia<sup>6</sup>. Né d'altronde sfuggono alla relativizzazione rensiana anche le diversità dei "costumi" e delle pratiche sociali, ineluttabilmente ricondotte a un *aliter sed eadem*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. Id., *Frammenti di una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, Orthotes, Napoli-Salerno 2011 (ed. or. Guanda, Parma 1937), pp. 94-95; per un confronto su posizioni antitetiche vd. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Auflage. Niemeyer, Tübingen 2006, § 74 e, per limitarne la leggibilità in esclusivo ingenuo senso nazional-patriottico, il commento di T. Sheehan, reperibile a [https://www.academia.edu/24936041/HEIDEGGER\\_ON\\_HISTORICITY\\_AND\\_SCHICKSAL\\_IN\\_SEIN\\_UND\\_ZEIT\\_74?auto=download](https://www.academia.edu/24936041/HEIDEGGER_ON_HISTORICITY_AND_SCHICKSAL_IN_SEIN_UND_ZEIT_74?auto=download), Xi Tengsi Tsinghua University, Beijing 2016 (consultato il 07.01.2020 – che poi altro orizzonte concretamente Heidegger non abbia saputo elaborare, è un altro tema); in Italia almeno le pagine esemplari di R. Serra in *Esame di coscienza di un letterato*: «Dietro di me son tutti fratelli, quelli che vengono, anche se non li vedo o non li conosco bene. Mi contento di quello che abbiamo di comune, più forte di tutte le divisioni. Mi contento della strada che dovremo fare insieme, e che ci porterà tutti egualmente: e sarà un passo, un respiro, una cadenza, un destino solo, per tutti» (*Scritti di Renato Serra*, a cura di G. De Robertis e A. Grilli, Le Monnier, Firenze 1939, p. 411).

<sup>7</sup> G. Rensi, *Le ragioni*, cit., pp. 131-134. Nel medesimo volume segue, non a caso, un capitolo sulla condizione statica della natura umana, con il logico corollario della negazione della storia.

Rensi giunge così a sostenere che quei legami sociali di doverosità patriottica o di eticità di classe, che vengono immaginati come fondamenti valoriali del cambiamento politico innescato dalle azioni dell'uomo, in realtà non hanno alcuna capacità di influire sui fatti stessi.

In primo luogo essi si avvicinano continuamente nella storia, appannaggio di ogni tipo di ideologia, stato o regime<sup>8</sup>.

Inoltre in un mondo sempre più parmenideo, sulla base di quella che è in fondo una lettura prevalente e possibile della concezione del mondo elaborata dalla teoria della relatività, i fatti sono già là; il futuro non è l'esito imprevedibile del cambiamento dovuto all'azione incalcolabile degli individui, ma semplicemente il manifestarsi nella sequenza spaziotemporale di ciò che già è che non può che essere così<sup>9</sup>.

Rispetto a questo punto, massima è la distanza dall'antropologia leopardiana, fondata sul concetto di conformabilità, che ha un carattere ancipite non significando soltanto decadenza, e sulla lettura dello sviluppo della condizione storica umana come esito del caso e delle vicende delle diverse tecniche e non della ripetizione inerte dello schematismo naturale.

<sup>8</sup> G. Rensi, *Frammenti*, cit., p. 109.

<sup>9</sup> Ivi, p. 117. Non deve stupire la compresenza in Rensi di tre diverse e apparentemente contraddittorie asserzioni: quella testé commentata, quella che la storia è caso, e quella che la storia è ripetizione; cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, con una nota di R. Chiarenza, Adelphi, Milano 1991 (ed. or. Corbaccio, Milano 1937), capp. VIII e VIII, pp. 167-218. Unitariamente l'essere appare a Rensi come una catena di ragioni sufficienti dispiegate nel tempo-spazio, prive di giustificazione teleologica e come tali volte a riproporre, con variazioni minime, un *cliché* sempre omogeneo. Vedi al proposito anche Id., *Lettere spirituali*, prefazione di L. Sciascia, a cura e con nota bio-bibliografica di R. Chiarenza,

La vita politica dunque non è mai esito dell'azione delle masse, ma solo opera degli individui eccezionali che quelle masse manovrano e coartano<sup>10</sup>. Non esiste nessuna autentica efficace azione storica delle opinioni, delle correnti, delle linee di pensiero che attraversano e agitano le collettività.

Ora si capisce bene come l'ostilità allo storicismo idealistico porti Rensi a negare la dimensione di ciò che si sarebbe definito allora "spirito" o "spirito dei popoli"; ma la critica finisce per perdere, chiaramente, la capacità di cogliere quegli elementi di storia della mentalità e delle formazioni sociali collettive che, del resto, erano estranee originariamente anche all'avvicinamento reniano al socialismo, orientato piuttosto alla dimensione movimentistica e attivistica.

Che non si tratti soltanto di una deriva del tardo Rensi scettico e irrazionalistico, lo testimonia il poderoso capitolo *L'inesistenza del popolo* che ha un valore centrale ne *La filosofia dell'autorità*, testo dell'epoca della parziale convergenza del Rensi conservatore con l'avvento del fascismo; «popolo», scrive Rensi, non è che un nome collettivo che ci permette di considerare unitariamente gruppi di individui secondo un bisogno comodistico del momento; e con ciò non vale né più né meno dei concetti che designano invece le classi sociali<sup>11</sup>. Non vi è un elemento fattuale profondo che debba farci pregiare l'identità italiana piuttosto che quella borghese, proletaria etc.; concetto che inevitabilmente dimostra, insieme ad altri tratti, la lontananza

Adelphi, Milano 1987 (ed. or. Bocca, Milano 1943), *Lettera XX*, pp. 107-111, in particolare p. 109.

<sup>10</sup> Ivi, p. 136.

<sup>11</sup> Id., *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 153-166.

prima e ultima del pensiero conservatore di Rensi da quello fascista<sup>12</sup>.

L'isostenia<sup>13</sup> delle posizioni morali, l'irrilevanza valoriale ultima delle identità storico-politiche, la dimensione centrale nella storia dell'individuo eccezionale: tutto converge verso la tesi dell'impossibilità originaria dell'accomunamento degli individui in istanze sociali e politiche omogenee. La dimensione sociale appare quasi epifenomeno privo di solida identità soggiacente.

Rensi sostiene anzi che solo eccezionalmente vincoli obiettivi di ordine culturale o economico sospingano un numero significativo di individui ad agire come masse omogeneamente orientate (sempre al netto della natura fenomenica e nominalistica di tali concetti). Un caratteristico capitolo dei *Principi di politica impopolare* delinea un quadro dell'agire umano nel quale, contro i semplicismi del riduzionismo economicistico

<sup>12</sup> Cfr. sul tema T. Gazzolo, *Giuseppe Rensi fascista? Note biografiche e scritti politici (1919-1923)*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 42 (2012), 2, pp. 331-355 (doi: 10.1436/38792). Il testo analizza con estremo acume il punto di contatto tra Rensi e il fascismo (la reazione al parlamentarismo e all'azione disgregatrice dei corpi intermedi sindacali) e il punto di frizione (per il conservatore Rensi questa reazione deve appoggiarsi all'autorità costituita della monarchia, per il fascismo invece farà leva sul partito e quindi sulla democrazia di massa). Gazzolo analizza anche l'oscillazione di Rensi sul vero fondamento dell'invocata autorità monarchica (non più strettamente ancorata alla tradizione, ma, in quanto reagisce alla sfida del disordine socialista e al caos politico, di natura affine al *principe* che per fortuna e virtù costruisce e mantiene lo Stato). Su quest'ultimo aspetto vedi G.M. Barbuto, *Nichilismo e stato totalitario*, Guida, Napoli 2007, p. 17.

<sup>13</sup> Il concetto è discusso in particolare nel terzo capitolo di G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, La Vita Felice, Milano 2011 (ed. or. Formiggini, Roma 1926).

e deterministico, i singoli individui sono spinti a far parte, in modo simultaneo, di un numero vario se non incalcolabile di affiliazioni con altri; e gli stessi movimenti principali, quello religioso e quello economico, si confondono e mescolano tra di loro senza permettere né appartenenze né distinzioni nette<sup>14</sup>.

L'accomunamento morale e politico è dunque illusorio, puramente immaginario<sup>15</sup>. Né il popolo né la classe esistono: lo scetticismo rensiano opera su queste come su tutte le altre dimensioni di identificazione valoriale, gnoseologica, politica, religiosa, affermando da un lato la positività del fatto, dall'altro l'irrazionalità del conferimento di senso che l'uomo opera nei confronti del fatto. Che tutto già sempre sia lì, che sia già anche immutabile nella sua (per noi) dimensione futurativa, non ha altra ragion d'essere se non quella di essere così; la costruzione immaginaria di percorsi di senso, di valore, di razionalità del decorso della storia si spiega come debolezza dell'intelletto umano, con la persistenza di un «livello infantile» della capacità di comprendere<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> G. Rensi, *Principi di politica impopolare*, introduzione di P. Beltramin, La Vita Felice, Milano 2015 (ed. or. Zanichelli, Bologna 1920), pp. 47-54 (da un articolo del 1919).

<sup>15</sup> Cfr. G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, a cura di N. Emery, Castelveccchi, Roma 2014 (ed. or. Zanichelli, Bologna 1919, I ed.; 1921, II ed.), pp. 156-157, sul tema del concetto di popolo come «convenzionale e simbolica designazione d'un gruppo di fenomeni», insieme di «gruppi *disformi* di individui *disformi*», del tutto impalpabile se nemmeno il suo elemento costitutivo primo, l'individuo, è già non sostanza ma nome simbolico di un insieme di rappresentazioni e di fenomeni. Il testo riproduce la seconda edizione del volume rensiano.

<sup>16</sup> Id., *Frammenti*, cit., p. 130.



Si può qui, solo implicitamente, individuare una tesi essenziale che rimane in filigrana nel pensiero di Rensi. La peculiarità del punto di vista filosofico, accessibile a pochi, non può in alcuna misura essere mediata e partecipata dalle istituzioni sociali ed educative; né lo Stato, con la sua forza organizzativa, né la dimensione comunitaria con le sue dinamiche espressive, comunicative economiche etc. riescono a dare all'individuo accesso e/o partecipazione alla razionalità filosofica o all'incivilimento morale; il che appunto sarebbe impossibile, poiché il senso di quelle forze collettive è quello di manifestazioni dell'assurdo e dell'improvvido.

Dunque non vi è una partecipazione possibile, mediante un sistema di istituzioni sociali e pratiche, a un contenuto morale e razionale che la filosofia individui ed espliciti; né l'arte, la religione, la politica o la cultura, fino a quando sono affermazione del senso di processi mondani, sono esenti dall'inanità del tutto (essendo piuttosto fughe occultanti dalla verità ultima del male e dell'errore).

Ma anche le dottrine egualitarie ed eversive, come il socialismo, non vanno in direzione della riconquista di un livello di umanità più alto; non si fanno eredi, per il Rensi degli anni Venti e seguenti, che di atavismi materialistici, di propensioni animali volte alla soddisfazione di istinti acquisitivi e di potere. Il movimento socialista opera per costituire la nuova baronia privilegiata di un ceto, al di sopra della legge e del diritto, a svantaggio di tutti gli altri<sup>17</sup>.

Il mondo contemporaneo appare così alla luce della ragione filosofica rensiana non spazio fervido di *politeismo dei valori*, in contrasto vitale e in continua intera-

<sup>17</sup> Cfr. Id., *Principi*, cit., pp. 44-45.

zione sintetica e politica gli uni con gli altri, bensì mondo dell'*isostenia* delle posizioni di forza che affermano non *valori* (che non esistono) ma *diritti*, tutti egualmente esigibili e pertanto tutti pariteticamente validi fino a quando l'autorità della legge non li scevererà<sup>18</sup>.

Come in Leopardi, si è verificata una *strage delle illusioni*; ma questa strage si estende, per Rensi, all'intera dimensione del mondo antico, a ogni tratto della mentalità contemporanea e insomma a tutto il decorso storico umano; non c'è spazio per la distinzione di va-

<sup>18</sup> Come Rensi escluda la coerenza di un'etica della pluralità materiale dei valori, si vede bene da diversi testi; in particolare ne *La morale come pazzia*, cit., pp. 89-91, si espone la necessaria antinomia tra le esperienze di piacere che debbono accompagnare il perseguimento soggettivo del valore e dunque dalla certa conflittualità delle diverse prospettive individuali di etica materiale dei valori. A Rensi sembra quindi completamente estranea l'idea che il piacere, proprio in quanto mediato dalla produzione e dal consumo dei beni, possa essere oggetto di un'esperienza che viene a costituire una dimensione sempre più condivisa di gusto e di inclinazione. Ciò anche per la sua corrosiva critica del linguaggio, di cui a *Lettere spirituali*, cit., pp. 32-36, e le sue convinzioni in materia di scepsti estetica, la cui espressione più efficace si trova forse nella trattazione sintetica svolta da Rensi nei *Paradossi d'estetica e Dialoghi dei morti*, Corbaccio, Milano 1937, dove la relazione tra i diversi pareri estetici viene ricondotta alla medesima dimensione polemica di quelli etici, religiosi e politici con concisa chiarezza (cfr. ivi, p. 34). Nel maggiore G. Rensi, *La scepsti estetica*, Zanichelli, Bologna 1919, viene esplicitata la natura accidentale del costituirsi dei canoni e delle tradizioni, non mancandovi un puntuale uso di Leopardi mediante un richiamo al *Parini* (ivi, pp. 220-222); più problematicamente Rensi sostiene anche che, reso incerto anche sulle proprie pretese dalla potenza della scepsti, «il nostro isolato giudizio si sente nuovamente per forza sospinto a cercar la conferma di sè stesso nel consenso degli altri» (ivi, p. 224).

lore di determinate esperienze umane, che in Leopardi rimane quanto meno come dato storico e come ipotesi problematica di riappropriazione.

Neppure si salva la forma primaria di socializzazione, quella dei rapporti coniugali e parentali iscritti fin nel cuore della costituzione affettiva della famiglia, che Rensi, in un testo sotto molti aspetti segnato dall'acquiescenza a pregiudizi ideologici, svolge invece con acume cogliendone gli elementi repressivi e le certe conseguenze infelicitanti<sup>19</sup>.

A distinguere pertanto lo scetticismo renziano da quello leopardiano stanno due temi: uno, la natura prevalentemente storico-culturale, e non intelletto-gnoseologica, dello scetticismo leopardiano<sup>20</sup>; l'altro,

<sup>19</sup> «[...] ogni sforzo per la costruzione d'una comunità che sia, oltre indipendentemente dal durare di questi bisogni [i bisogni della prole, F.G.], spiritualmente intensa, intima e permanente, a nient'altro conduce che ad infrangimenti, disinganni e delusioni» (G. Rensi, *Critica dell'amore e del lavoro*, Etna, Catania 1935, p. 66). Di qui l'idea che la famiglia umana, come quella animale, potrebbe forse meglio dissolversi dopo l'accudimento della prole. Il testo contiene altresì una critica serrata dell'idea che l'amore, affettivo e sessuale, possa essere foriero di accomunamento umano e felicità.

<sup>20</sup> Ho sostenuto in altra sede come in Leopardi lo scetticismo è in realtà anche sempre *dissolvimento della metafisica negativa*, in quanto quest'ultima è esito conforme di un medesimo dottrinarismo razionalistico che, non potendo o volendo dedurre il mondo da Dio, dal mondo induce allora gnosticamente una potenza negativa che ne sia fondamento e in ultima analisi ragione (per quanto deforme e umanamente odiosa). La posizione scettica in Leopardi funge allora da contraltare critico sia alla tesi della *razionalità metafisica* dell'universo, sia a quella del *fondamento ontologico* del male (cfr. F. Gallo, *Conseguenze morali dello scetticismo in Rensi e in Leopardi: un confronto*, «il cannocchiale», 44 (2019), 1-2, pp. 191-214).

il diverso valore di quel carattere primitivo, infantile e sorgivo, dell'immaginazione proprio ai fini della possibilità dell'ordine sociale e morale.

Pur convergendo in fondo anche Leopardi sull'idea di un positivismo assoluto del fatto, il mondo leopardiano rimane lucreziano, largamente indeterminato, a fronte di quello rensiano raggelato nel parmenidismo della sua incomprendibilità sfingea. E il concetto di scienza in Leopardi, anche per ovvie ragioni storiche, porta con sé una minore invadenza teorico-previsiva rispetto al sistema dei fatti.

Quanto all'immaginazione, occorre notare in primo luogo che lo statuto ontologico dell'etica, in Rensi, si pone come necessariamente irrazionale<sup>21</sup>; l'applicazione sistematica del decorso razionale e del consequenzialismo teorico di un'etica filosofica ai fatti del mondo produce, in situazioni concrete, quegli esempi ben noti (come Socrate o Trasea Peto) in cui atti moralmente eccellenti sono anche fallimenti realissimi, e ai migliori individui toccano le sorti peggiori; senonché, per Socrate, Trasea Peto o anche Gesù, una fine preannunciata non toglie l'obbligo di sposare pienamente una posizione etica a quel punto logicamente insostenibile. Si origina qui la dimensione nuova del gesto esemplare, folle agli occhi del mondo e concepibile appunto solo per «pazzia»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. la notevole rassegna in G. Rensi, *Critica della morale*, Etna, Catania 1935, che conclude, in realtà, che sono possibili bensì diverse forme dottrinali consequenziali, ma che la loro unilateralità le rende inapplicabili ai singoli casi; una stessa «causistica morale», poi, sarebbe ancora insufficiente dato che tutti i casi sono diversi l'uno dall'altro (ivi, pp. 170-171).

<sup>22</sup> Cfr. sul tema T. Ottobrini, *Prodromi all'etica filosofica della polis: tra l'aretologia di Solone e l'ermeneutica di Giuseppe*

La pazzia però non è immaginazione comune, propria di tutti gli uomini, ma appunto solo di pochi spiriti, intrinsecamente lontani dagli altri e rari nel tempo.

Anche in Leopardi la morale, ove fosse strettamente utilitaristica e consequenziale, sarebbe incapace di stringere alcun vero legame umano; ma il nesso teorico attorno al quale ruota il tema dell'immaginazione in Leopardi è molto più grande e variegato di quanto accada in Rensi e permette una valutazione dell'agire umano dove, senza che nulla venga tolto alla dimensione di distanziamento critico dalla *Zivilisation*, vengano anche preservate differenziazioni storico-sociali dei suoi contenuti, elementi di articolazione del suo funzionamento che si sottraggono alla "notte in cui tutte le vacche sono nere" dove lo scetticismo rensiano sospinge ogni affermazione umana di valore.

Leopardi fonda la coesione del corpo sociale su *illusioni*, certo, ma anche su *affetti*. Di questi ultimi, diremo brevemente che essi hanno una matrice ancora anteriore a quella dell'immaginazione, promanando dalla dimensione gregaria della specie e originandosi dalla *compassione*, un «moto naturale» dell'animo che assieme all'*amor proprio*, e al *timore per la distruzione* di ciò che è caro e buono, forma una triade di potenti affetti originari. Patire insieme, e insieme impedire che il male accada, sono due dimensioni di natura<sup>23</sup>

*Rensi sull'intellettualismo socratico*, «Syzetesis», 5 (2018), 2, pp. 329-343 (vedi anche a <https://www.syzetesis.it>); per il riferimento a Cristo cfr. p. 340. Sulla lettura del *Trasea*, peraltro, mi permetto di rimandare a F. Gallo, *Conseguenze*, cit., nota 15 (cfr. G. Rensi, *Trasea, contro la tirannia*, prefazione di A. Poggi, Corbaccio Dall'Oglio, Milano 1948).

<sup>23</sup> Cfr. *Zib.* 517-519. Per cui «Quello che ho detto in parecchi pensieri della compassione che eccita la debolezza, si deve con-

alle quali lo scetticismo del fatto rensiano non attribuisce alcuna particolare distinzione. O non è forse vero che la morale può sussistere, creativamente, solo come pazzia? E che per il resto, si coltivano devianze individuali minime dal costume del proprio tempo, cosicché si apre uno spazio enorme, e apparentemente deserto, tra l'idiosincrasia individuale e la creatività etica assoluta?

Questo spazio intermedio è in effetti quello leopardiano delle illusioni, di quei valori e simboli attraverso i quali la cultura e la società si rappresentano come incarnazioni dotate di senso oltre la caducità della vita individuale o oltre gli orizzonti materiali e animali della vita.

Leopardi, come Rensi, non ha in simpatia nessuno di questi (piccoli oppure grandi) orizzonti valoriali, ma nondimeno il suo percorso di relativizzazione degli stessi è diverso, caratterizzato non da un'analisi

siderare massimamente in quelli che sono forti, e che sentono in quel momento la loro forza, e ne' quali questo sentimento contrasta coll'aspetto della debolezza o impotenza di quel tale oggetto amabile o compassionevole: amabilità che in questo caso deriva dalla sorgente della compassione, quantunque quel tale oggetto in quel punto non soffra, o non abbia mai sofferto, né provato il danno della sua debolezza. [...] L'uomo forte ma nel tempo stesso magnanimo, deriva senza sforzo e naturalmente dal sentimento della sua forza un sentimento di compassione per l'altrui debolezza, e quindi anche una certa inclinazione ad amare, e una certa facoltà di sentire l'amabilità, trovare amabile un oggetto, maggiore che gli altri. Ed egli suol sempre soffrire con pazienza dai deboli, piuttosto che soverchiarli, ancorché giustamente» (*Zib.* 940-941). Uomini secondo *natura*, appunto, come si dice nel dialogo tra Plotino e Porfirio; e l'intervenire di Plotino contro il ventilato suicidio di Porfirio nella nota *Operetta* è proprio dato dall'agire di questo moto naturale descritto nella pagina zibaldonica.

storica monocorde, ma da una lettura più complessa della diversità delle vicende dei popoli e delle loro identità collettive. Da vero materialista, verrebbe da dire da *materialista della seconda natura*, Leopardi accetta e accentua infatti le analisi storico-psicologiche sulle collettività storiche europee che le sue fonti gli consegnano, e le approfondisce con finezza soprattutto in relazione all'Italia.

Rensi nega l'esistenza del popolo, e la consistenza obiettiva delle dimensioni immaginarie proprie della cultura collettiva è dissolta dalla sua posizione scettico-individualistica; nell'approccio leopardiano, che indubbiamente è diversamente orientato, la rilevazione di diverse matrici ideologiche e comportamentali non è soltanto un'astratta classificazione comodistica, ma una vera e propria serie di proprietà emergenti della vita collettiva dove gli aggregati hanno forza e vigore oltre l'individuo.

Le pagine di Leopardi sono molte e note, ma vale la pena riportarne alcune. Leggiamo per esempio la celebre caratterizzazione dei popoli meridionali:

Ma questa è appunto la proprietà dei popoli meridionali, famosa presso gli scrittori filosofici moderni, massime stranieri. Somma disposizione all'attività, ed al riposo: egualmente atti a guerreggiare valorosamente e disperatamente, ed a trovar piacevole e cara la pace, ed anche abusarne, ed esserne ridotti alla mollezza, e all'inerzia. Tante risorse trovano questi popoli nella loro immaginazione, nel loro clima, nella loro natura, che la loro vita è occupata internamente, ancorchè neghittosa e nulla all'esterno. *Leur vie n'est qu'un rêve*, dice la Staël. Tanta è l'attività della loro anima, che questa come è capacissima

di condurli ad una somma attività nel corpo (anzi alla sola vera attività esterna, perchè la sola che abbia il suo principio nell'attività interiore, come si vede nel paragone fra i soldati meridionali, e i settentrionali, che sono operosi piuttosto come macchine ubbidienti ad ogni impulso, che come viventi) così anche li dispensa dall'attività del corpo, e ne li compensa, ogni volta che questa manca: trovando essi bastante vita nel loro interno, nel loro individuo. [...] (quantunque, offerta l'occasione, l'attività del corpo, ch'è l'effetto dell'entusiasmo e dell'immaginazione, o che allora è forte e viva, quando proviene da questi principii, prorompe vivamente; eccetto se l'assuefazione non ha di troppo intorpiditi certi popoli, come l'italiano<sup>24</sup>.

A differenza di un'idea di storia come ripetizione di schematismi sempre identici, in Leopardi emerge inoltre, e precocemente, una tipizzazione del comportamento umano rispetto alla teleologia della vita e al punto centrale in essa ricoperto dall'immaginazione, dalla ragione oppure dall'equilibrio senza particolari preponderanze dell'una o dell'altra<sup>25</sup>.

La comunità, necessariamente anche immaginata (perché l'immedesimazione con altri è sempre caratterizzata dalla transazione, dalla condivisione di segni, gesti e parole), in Leopardi risente sempre di una possibile propensione emotiva originariamente aperta verso l'altro e simpatetica, mentre in Rensi una dimensione polemologica e individualistica originaria appare insuperabile per cui è impossibile ogni comu-

<sup>24</sup> *Zib.* 622-623.

<sup>25</sup> *Zib.* 102-104.



nità senza mediazione istituzionale<sup>26</sup>. Tale mediazione però è strutturalmente autoritaria.

Rispetto al modello riduzionistico dell'analisi sociale e politica di Rensi, il procedimento leopardiano muove da una base comparativistica di psicologia della cultura, che contestualizza il caso italiano non nello scenario universale della guerra o dell'assurdo metafisico, bensì nella concretezza della complessione materiale della sua storia evolutiva e comunitaria. Il seguente precoce testo leopardiano infatti porrebbe anche il problema, dal punto di vista renziano, della legittimità stessa del concetto di popolo qui invocato:

Del resto che la forza e fecondità dell'immaginazione 1. come rende facilissima l'azione, così spessissimo renda facile l'inazione, 2. sia cosa ben diversa dalla profondità della mente, la quale per lo contrario conduce all'infelicità, è manifesto per l'esempio de' popoli meridionali, segnatamente degl'italiani, rispetto ai settentrionali. Giacché gl'italiani 1. come una volta per il loro entusiasmo figlio di un'immaginazione viva e più ricca che profonda, erano attivissimi, così ora una delle cagioni per cui non si accorgono o almeno non si disperano affatto di una vita sempre uniforme, e di una perfetta inazione, è la stessa immaginazione ugualmente ricca e varia, e la soprabbondanza delle sensazioni che ne deriva,

<sup>26</sup> Qualche oscillazione verso un diverso approccio, che sembra salvare uno spazio spontaneo di socialità produttiva anteriore allo Stato e alla sua autorità organizzativa, in realtà non manca soprattutto nel Rensi tardo, in polemica contro il fascismo e in tensione teorica con il movimento del proprio pensiero nel senso mistico-negativo.

la quale gl'immerge senza che se n'avvedano in una specie di *rêve*, come i fanciulli quando son soli ec. cosa continuamente inculcata dalla Staël, laddove i settentrionali non avendo tal sorgente di occupazione interna atta a consolarli, per necessità ricorrono all'esterna, e divengono attivissimi. 2. la profondità della mente, e la facoltà di penetrare nei più intimi recessi del vero dell'astratto ec. quantunque non sia loro ignota a cagione della loro sottigliezza, prontezza e penetrazione, (che rende loro più facile il concepimento e la scoperta del vero, laddove agli altri bisogna più fatica, e perciò spesso sbagliano con tutta la profondità) contuttociò non è il loro forte, e per lo contrario forma tutta l'occupazione e quindi l'infelicità dei settentrionali colti (osservate perciò la frequenza de' suicidi in Inghilterra) i quali non hanno cosa che li distraga dalla considerazione del vero. (V. p.143-144.)<sup>27</sup>.

Ciò implica dunque che per quanto una comunità si possa anche fondare sull'immaginazione, e non sugli affetti, questa comunità è fragile e frivola se quell'immaginazione non si riconnette in qualche modo agli affetti (almeno) dell'amor proprio<sup>28</sup> e al bisogno reciproco di riconoscimento.

<sup>27</sup> *Zib.* 176-177.

<sup>28</sup> Su questo punto sono importanti le considerazioni di F. Scrivano: «Quell'assenza di amor proprio degli italiani che Leopardi denuncia, infatti, è una cosa impossibile. Perché non si può eliminare un sentimento primordiale: una civiltà può manifestarlo in tutta la brutale presenza ed essenza, lasciarlo correre libero verso qualsiasi degenerazione, concedergli di prendere le forme più strane e inquietanti. Ma non può eliminarlo né ferirlo. Gli italiani non hanno nulla di masochistico o di autolesivo: sempli-

La ragione di fondo dell'ineffettualità del sistema italiano dei costumi, che è solo affettazione ed egoismo, sta nella privazione di forza affettiva della nostra vita nazionale. Una pagina zibaldonica coglie il tema in riferimento alla poesia:

*Ma la vera causa per cui gl'italiani, a differenza di tutti gli altri, non conoscono oggidì altra poesia che la immaginativa, e della sentimentale sono affatto digiuni, ve la dirò io. In quest'ozio, in questa noia, in questa frivolezza di occupazioni, o piuttosto dissipazioni, senza scopo, senza vita, in somma senza né patria né guerre né carriere civili o letterarie né altro oggetto di azioni o di pensieri costanti, l'italiano non è capace di sentir nulla profondamente, né difatto egli sente nulla. Tutto il mondo essendo*

cemente non sanno valutare ciò che sarebbe conveniente, anzi si rifiutano di farlo, si ostinano a praticare una soggettività incontrollata e incontenibile. Per cui la liberazione dell'amor proprio sta nella sua costante mortificazione, e consiste forse nel creare le condizioni per palparne la sua esistenza violenta, la reattività un po' dolorante, che è atto di non sottomissione, di ribellione, di insofferenza [...]. Nessuno ha più la possibilità di costruire un conflitto interno alla società, facendo valere il sé in unione con altri, e quindi è destinato a precipitare in completa solitudine, nemico del prossimo» (Id., *Le conseguenze del disamore nel Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli [sic, F.G.] italiani di Giacomo Leopardi*, «Revista de la Sociedad Española de Italianistas», 11 (2015-2017), pp. 205-218, soprattutto pp. 214-215, testo online a <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6433093&orden=0&info=link>, consultato il 20.01.2021). Scrivano conclude che «la differenza tra il comportamento degli italiani e quello degli altri europei, che ancora mostrano di avere un po' di coesione sociale, non nasce da una causa diversa: sono solo due modi di reagire alla stessa desolazione spirituale che contraddistingue l'età moderna» (*ibidem*).

filosofo, anche l'italiano ha tanto di filosofia che basta e per farlo sempre più infelice, e per ispegnergli o vero intorpidirgli l'immaginazione, di cui la natura l'avrebbe dotato; ma non quanta si richiede a conoscere intimamente le passioni, gli affetti, il cuore umano, e dipingerlo al vivo; oltre che quando anche potesse conoscergli, non saprebbe dipingergli, giacché bisogna convenire che all'italiano d'oggi manca la massima parte di quello studio ch'è duopo per iscrivere cose, come son queste, difficilissime. [...] *così agl'italiani d'oggi, persone, come ho detto, che non sentono, e non hanno bastante cognizione del cuore umano, è molto più facile il genere immaginativo, che alla fine è cosa arbitraria, e dove si può anche abbagliare, come ha fatto l'Ariosto, di quello che il sentimentale dove bisogna seguire esattamente e passo passo la natura ed il vero, e dove il cuore di ciascuno, è prontissimo e acutissimo e rigoroso giudice della verità o falsità, della proprietà o improprietà, della naturalezza, o forzatura, della efficacia o languidezza ec. delle invenzioni, delle situazioni de' sentimenti, delle sentenze, delle espressioni ec. E la facoltà immaginativa si può in qualche modo fingere, o forzare, o almeno comandare: la sensitiva non mai*<sup>29</sup>.

Gli Italiani, costretti a fondare una comunità immaginaria e non di affetti, essendo incapaci di sentire, sono quindi lontani dalla vera natura materiale del fondamento comunitario; la critica leopardiana, come emerge dal *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, investe quella frivola dimensione sociale

<sup>29</sup> *Zib.* 730-733 (corsivi nostri).

che è la stessa sulla quale insiste Rensi quando nega che possa darsi un vero concetto di popolo o di classe con un fondamento ontologico; quell'affaccendarsi e svagarsi intorno a tante cose diverse, interessanti per tradizione, abitudine, mera occasione o convenzione, che portano ciascuno sempre più verso la chiusura in se stesso, o ancor peggio, a diventare succube di questo *habitus*; ma alla fine, dal punto di vista metafisico ultimo, ciò non fa per Rensi una vera differenza<sup>30</sup>.

Ben diverso è nel *Discorso*, ma anche (mediatamente) in un altro essenziale momento del proprio pensiero come il frammento sul *Parallelo della civiltà degli antichi e di quella dei moderni*, il modo in cui Leopardi valuta quel sistema oggettivamente nuovo, individualistico e liberale, che se per Rensi rientra nella ineluttabile ripetizione del medesimo, per Leopardi, che crede realmente alla novità storica e all'effetto del caso sulle vicende umane, costituisce una costellazione storico-fattuale ben delimitata nello spazio e nel tempo.

Scrivo adeguatamente A. Placanica: «Il *Discorso* rinuncia risolutamente ad ogni generale critica allo

<sup>30</sup> «L'annullamento, avvertito giorno per giorno, minuto per minuto. Questo – si lavori, si giuochi, si ozi – è l'unico frutto della vita» (G. Rensi, *Frammenti*, cit., p. 81). Ben diversa la rivolta leopardiana, antiquetistica se ve ne è una, e indipendentemente dalla sua classificabilità come progressiva, democratica o rivoluzionaria. Basti pensare, di contro, all'esito ateistico del pensiero reniano, che si autointerpreta come realizzazione coerente del bisogno insito nelle religioni di abolire egoismo e attaccamento alla vita (cfr. Id., *Apologia dell'ateismo*, prefazione di N. Emery, Castelveccchi, Roma 2013, pp. 112-114; ed. or. Formigini, Roma 1925). A Rensi va riconosciuto tuttavia di saper cogliere, anche nella sua tarda fase frammentistica, alcuni aspetti ribellistici della posizione leopardiana (cfr. per es. Id., *Frammenti*, cit., p. 129).

“stato presente del mondo” [...]. Ci sono delle società dove il connettivo sociale è ormai ristretto a mera lustra e volgare ipocrisia, le quali – come nel caso dell'Italia – servono soltanto a ricoprire un totale sostanzialissimo egoismo, anarchico dispersivo dissolutive; ma ci sono anche delle società – ed è il caso delle nazioni del Nord, a cui appartiene il mondo dell'oggi e, ancor più, del domani – che veramente meritano questo nome, e in cui i valori collettivi sono vivi e vitali»<sup>31</sup>; si tratta di quei valori derivanti dalla metamorfosi moderna dell'ambizione, che si estrinsecano come ricerca di onore, successo, approvazione. In altre parole, quell'individualismo moderno che si esplica nel quadro delle relazioni sociali e professionali tipiche del mondo che, soddisfatti i bisogni *primi*, ruota ora sui bisogni *secondi*<sup>32</sup>.

Questa moderna versione dell'illusione antica della gloria, mediandosi nell'azione del corpo sociale, produce un *costume*, senza il quale la società non può stare insieme; né può fare ciò la politica (l'azione dello Stato), che infatti pur non mancando in Italia non produce, secondo Leopardi, alcun giovamento in termini di costruzione di socialità viva e funzionale.

In Leopardi inoltre, a differenza di quanto accada in Rensi, c'è ancora un momento materiale dello stare in-

<sup>31</sup> A. Placanica, *Leopardi o della modernità*, introduzione a G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, Marsilio, Venezia 1989, p. 68; Placanica elabora di seguito la propria riflessione in relazione al menzionato *Parallelo*, laddove si tratta di interpretare il senso di come la civiltà moderna sia un “risorgimento” che implica la concreta possibilità di recuperare aspetti qualificanti della civiltà degli antichi.

<sup>32</sup> Su tali concetti Leopardi svolge appunto nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* tutta la parte prima.

sieme che è più radicale della dispersione del *divertissement*<sup>33</sup> e indipendente dall'azione accomunante dello Stato: è la materialità dei moti naturali dell'animo, due su tre dei quali, non va dimenticato, sono dotati di possibili effetti prosociali. La comunità vera pertanto non è mai soltanto immaginata, frutto dell'azione in parte casuale in parte storicamente determinata della cultura e dei suoi sistemi simbolici: è sempre possibile un suo fondamento naturale, nonostante la fortissima conformabilità<sup>34</sup> dell'uomo possa deviare gran parte della forza emotiva che ne sta alla base.

Al contrario la trattazione rensiana dell'istinto non perviene mai a coglierne le potenzialità come fattore di socializzazione; da un lato esso appare come forma aggregante sì, ma nel senso della *spersonalizzazione*; dall'altro, limitate alla superficialità fenomenica e alla

<sup>33</sup> Fortissima l'accentuazione rensiana in tale senso; tra le tante possibili, scegliamo questa osservazione: «Tutto ciò che facciamo, scrivere dei libri, fare all'amore ecc. è in fondo, in senso largo, un *passatempo*: un modo di vivere senza pensare alla vita» (G. Rensi, *Frammenti*, cit., p. 138). La dimensione sociale intenzionata da ogni azione umana, amore lavoro cultura, viene così obliterandosi. Davvero la dimensione comunitaria, pur originandosi secondo alcuni spunti rensiani da esigenze convergenti di individui diversi (cfr. Id., *Critica dell'amore*, cit., pp. 206-209, per le tesi sull'origine del ceto plebeo), appare ormai un vero e proprio *by-product* del *divertissement*.

<sup>34</sup> Sui concetti di *conformabilità* e *assuefazione*, che vi si riconnette in uno stretto nesso teorico, cfr. le puntualizzazioni di sintesi rispettivamente di M. Karp, *Conformabilità* (in *Lessico Leopardiano 2016*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Sapienza Università Editrice, Roma 2016, pp. 25-28) e di A. Malagamba, *Assuefazione/assuefabilità* (in *Lessico Leopardiano 2014*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino, S. Gensini, Sapienza Università Editrice, Roma 2014, pp. 29-36).

semplice individuazione di ragioni sufficienti le capacità delle descrizioni scientifiche, la possibilità stessa di comunicare viene messa in discussione dalla natura effettiva del linguaggio, che è traditrice della realtà. Se nella *Prefazione* a Royce<sup>35</sup> del 1911 Rensi espone con apparente simpatia una dottrina idealistica dell'inter-soggettività come dimensione incoativa, originaria, di possibilità di comunanza in Dio delle menti, più avanti i toni si faranno foschi: ne *La filosofia dell'assurdo* da un lato sta l'istinto animale, privo di storia e di distinzione, dove condizione gregaria e adeguatezza irriflessa alla natura fanno sì che tutto, dolore come piacere, non sia che un fatto che è e non uno che dovrebbe o non dovrebbe essere (cioè assiologicamente connotato); dall'altro, senza gradazione di passaggio, la ragione che introduce una disarmonia irricomponibile e l'isolamento individualistico e la sofferenza per ciascuno<sup>36</sup>.

La comunità vera e propria quindi diventa possibile per Rensi solo mediante la rinuncia al nucleo passionale forte della persona, e soltanto come altruismo disinteressato successivo a un vero e proprio annientamento

<sup>35</sup> Cfr. G. Rensi, *Prefazione del traduttore*, in J. Royce, *Filosofia della fedeltà*, Laterza, Bari 1911, pp. V-XXIV.

<sup>36</sup> Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., pp. 98-103. Sulla complessa riflessione rensiana sull'istinto interviene puntualmente C. Stancati, *Oltre la storia e il linguaggio: Giuseppe Rensi e il rifiuto dell'antropomorfismo del mondo*, in I. Pozzoni (a cura di), *Voci di filosofi italiani del Novecento*, IF Press, Morolo 2011, pp. 9-28, soprattutto pp. 25-28. L'autrice, dato il taglio del suo contributo, non ricollega qui il capitolo dei *Lineamenti di filosofia scettica* dove l'istinto, avvicinato al «temperamento», diventa fondamento dell'opzione filosofica di ciascun pensatore che si traduce poi in immaginazione lirica (cfr. G. Rensi, *Lineamenti*, cit., pp. 233-236).



dell'Io<sup>37</sup>, fatti salvi quegli accomunamenti puramente immaginari che sono dati dalla speranza “disperata” e motivati dall'estrema infelicità<sup>38</sup>; mentre in Leopardi si può affermare solo come superamento delle illusioni storicamente ormai ineffettuali e dell'immaginazione (o almeno del suo uso ben preciso, storicamente determinato, reattivo e diversivo), e come recupero di una radice materiale della vita che ci riporta alla contestualità gregaria propria della nostra esperienza di animali finiti.

Sopra questo fondamento diventa possibile *un altro uso politico e costruttivo dell'immaginazione*, che non mi pare vada nel senso della mitopoiesi rinunciando alla dimensione critico-negativa del pensiero filosofico<sup>39</sup>, bensì si fondi esattamente sulla conquista ultima e limitata di questo stesso pensiero: quell'animalità dell'uomo, o quella dimensione gregaria, senza la quale la resistenza alla natura diventa ancor più penosa. Se poi sia contraddittorio nei confronti del quadro morale definito dal *Dialogo di Plotino e di Porfirio* e dall'*Ottontieri* quanto Leopardi verrebbe sostenendo nell'e-

<sup>37</sup> Vedi sul tema D. Fulvi, *La morale come esigenza esistenziale nei pensieri di Giuseppe Rensi e Giovanni Papini*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana. Rivista quadrimestrale della S.F.I.», settembre/dicembre 2014, Nuova Serie num. 213, pp. 27-46, soprattutto pp. 32-33.

<sup>38</sup> Cfr. G. Rensi, *Frammenti*, cit., p. 86.

<sup>39</sup> Va in questa direzione il contributo estremamente acuto di F. Frosini *Leopardi politico*, «Isonomia. Online philosophical journal of the University of Urbino “Carlo Bo”» ISSN 2037-4348, vecchia serie, 2006, 45 pp. (consultato il 22.01.2020: <https://isonomia.uniurb.it/vecchiaserie/2006frosini.pdf>). Segue qualche mia considerazione di dissenso sulle conclusioni di Frosini, rapidamente sunteggiate da chi scrive.

poca della *Ginestra*, dei *Paralipomeni* e dei *Pensieri*, cioè che il machiavellismo di società sia veramente superabile solo attraverso un nuovo appello retorico ed enfatico emulo della cultura antica; se in Leopardi non sia sempre attiva, anche in quest'ultima fase, la tesi essenziale di una nuova politicITÀ dal basso che opera attraverso attenzioni dirette da persona a persona nel quadro del quotidiano, è altro argomento<sup>40</sup>.

Tutto ciò è manifestamente impossibile nella prospettiva rensiana, che anzi vede la dimensione sociale

<sup>40</sup> A questa dimensione dell'attenzione interpersonale dedica spazio rilevante A. Vigorelli, *La "pazienza" di Giacomo Leopardi. Agire e patire: analisi del sistema dello Zibaldone*, Mimesis, Milano 2019, soprattutto nelle pagine conclusive, pp. 318-326. Osservazioni importanti sulla lettura di questa cardinale *Operetta* mi sembra rimangano quelle di M. Biscuso, laddove scrive: «Il radicale materialismo di Plotino/Leopardi rivela i limiti di una concezione razionalistica ed eccessivamente spiritualizzata dell'uomo, propria dei moderni, di cui si fa portavoce Porfirio: le considerazioni della ragione, e il sentimento che da questa scaturisce, non possono durare dinanzi alle ragioni del corpo che riprova gusto per la vita [...]. La gratuità della *philia*, della cura, non può essere definita un inganno, un'illusione o tanto meno un errore di computo, perché inganni, illusioni ed errori ci sono solo per l'intelletto: qui è il "senso dell'animo" che "ci governa". Il senso dell'animo indica la mente in quanto radicata nel corpo e nel senso, non più la ragione che si oppone al corpo e al suo impulso di autoconservazione e di vita: è, in quanto mente, cura per gli altri, per quegli altri che sentiamo appartenere alla nostra vita» (M. Biscuso, *Plotino (e Porfirio)*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, con scritti di G. De Liguori e P. Zignani, manifestolibri, Roma 1999, pp. 206-207). Ritengo di poter aggiungere che l'azione di questo senso dell'animo si esplicherà solo sulla base di un'immedesimazione affettiva nella quale la *parola* fa da ponte, non da machiavellico ostacolo e tranello, tra le persone, perché la relazione è appunto non emulativa o agonistica, ma di cura.

come attraversata o da massificazioni spersonalizzate di individui narcotizzati dal lavoro e dal *divertissement*, o come spazi deserti dove singoli consapevoli del dolore di vivere sono diventati per ciò stesso dissimili dagli altri uomini più di quanto questi ultimi differiscano dalla mera condizione animale<sup>41</sup>. Dove gli stessi singoli consapevoli maturano la convinzione conclusiva che «io stesso [...] ai miei stessi occhi, mi dissipo e scompaio come un'illusione»<sup>42</sup>.

Aniello Montano ha suggerito la possibilità di paragonare la filosofia politica di Rensi a quella di Spinoza, per la comune accentuazione della centralità della forza nella determinazione del potere e dello Stato<sup>43</sup>. Alla luce delle considerazioni svolte e tenendo conto della natura delegittimata del potere, quand'anche tradizionale, nel pensiero di Rensi<sup>44</sup>, sembra ragionevole

<sup>41</sup> Cfr. G. Rensi, *Frammenti*, cit., p. 130. Un Rensi parzialmente divergente si trova nella *Critica dell'amore*: «Il lavoro è contrario all'essenza spirituale dell'uomo, perché è schiavitù, e tale essenza esige solo la libertà del giuoco e della contemplazione» (Id., *Critica dell'amore*, cit., p. 157, corsivi nostri). Sembra qui aprirsi una delle rare accezioni vitali e prosociali del Rensi degli anni Trenta, in un testo mutato sensibilmente per arricchimenti e orientamenti dalla prima edizione in G. Rensi, *Le Antinomie dello Spirito*, Pontremolese, Piacenza 1910 (su ciò vedi quanto dice lo stesso Rensi nella prefazione alla *Critica dell'amore*, cit., pp. 9-11).

<sup>42</sup> G. Rensi, *Frammenti*, cit., p. 95.

<sup>43</sup> Cfr. A. Montano, *Giuseppe Rensi interprete di Spinoza*, «Rivista di Storia della Filosofia», 50 (1995), 1, pp. 117-140.

<sup>44</sup> Il senso dell'affermarsi dello Stato in Rensi muove dall'equivalente sostenibilità di tutte le posizioni e dalla loro incompatibilità, di cui è il risolutore con la forza creativa della propria azione; in Spinoza, per semplificare, dal contratto tra individui non ancora completamente capaci di ragione (che mediano tra di loro in modo simbolico-immaginario) e che aspirano alla libertà di cui lo stato è strumento. Nego, ovviamente, che in Spinoza le posizioni

chiedersi se questo paragone non debba essere limitato, ancor di più, dall'assenza in Rensi di una dimensione valoriale condivisa e condivisibile mediante simboli e pratiche transindividuali. In altri termini, lo studioso veronese di Spinoza è certo politicamente meno spinozista di quanto non lo fosse il poeta-filosofo di Recanati, pur convinti entrambi che la dimensione dell'accomunamento immaginario degli uomini meritasse una critica serrata (del resto, seguendo Althusser, ben presente anche in Spinoza): in Rensi, per smascherare l'inermità di ogni vicenda umana; in Leopardi, alla ricerca di nuovi difficili equilibri dell'esperienza storico-sociale, sospettosi sia della reazionaria metafisica del male sia della facile idealizzazione delle controverse forze del tempo moderno. Equilibri nei quali essenziale sarebbe una transazione sociale comunque fondata su affetti e immaginazione, non l'affermazione autoritaria e giocoforza repressiva del potere.

morali e di interesse possano essere considerate tutte isosteniche. Sulla centralità della dimensione simbolico-immaginaria ai fini della costituzione della compagine politica cfr. l'interessante lettura di sintesi (in particolare tra Vinciguerra, Bove e Althusser) di V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione: note per una ricerca*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 16 (2014), 1, pp. 142-161 e online a <https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/10453/1/MORFINO.pdf> (consultato il 07/01/2020).



## INDICE DEI NOMI

- Albertazzi, L. 218  
Allocca, N. 34  
Aloisi, A. 77, 101, 109  
Althusser, L. 307  
Amato Pojero, G. 203, 205  
Amiel, H.-F. 181  
Amoroso, L. 126  
Apollonio Rodio 136  
Ariosto 299  
Aristotele 115  
Arqués, R. 62, 68, 70, 73  
Ascoli, G.I. 228  
Asor Rosa, A. 60, 204  
Assenza, C. 124
- Badaloni, N. 215  
Balfour, I. 215, 216  
Balzano, M. 79, 80  
Bandini, F. 176  
Barbuto, G.M. 286  
Baudelaire, C. 183
- Beda, il Venerabile 230  
Beissner, F. 126  
Bellucci, N. 58, 109, 233, 302  
Beltramin, P. 287  
Biancu, S. 109, 126  
Bigongiari, P. 20, 62, 83, 185-188, 190  
Binni, W. 28, 254, 256-259, 264, 267, 273, 278  
Biscuso, M. 11, 13-14, 17, 22, 28, 53-54, 66, 73, 82, 84-85, 131, 133-134, 153-154, 159-160, 167-168, 201, 204, 255-256, 259, 305  
Bo, C. 188, 304  
Bobbio, N. 256  
Boi, L. 10, 18, 22, 131  
Bon, A. 177  
Bove, L. 307

- Brancaforte, A. 203  
 Brentano, F. 218  
 Brioschi, F. 57  
 Brodbeck, M. 223  
 Browning, R. 183  
 Bruni, R. 179-180, 276  
 Bruno, G. 275  
 Bucchi, V. 258  
 Bülow, H. von 134  
 Byron, G.G. 230  
  
 Cabanis, P.-J.-G. 232, 238,  
 244  
 Cacciapuoti, F. 73  
 Calderoni, M. 206, 212, 218  
 Callimaco 136  
 Calogero, G. 117, 256, 264  
 Campbell Fraser, A. 231  
 Campioni, G. 135  
 Canaletto 94  
 Canone, E. 238  
 Capitini, A. 253-279  
 Carducci, G. 177, 204  
 Cargnelli, G. 201, 203  
 Cartesio, vedi Descartes, R.  
 Casertano, G. 245  
 Cattaneo, C. 228  
 Cattaneo, F. 151  
 Cavalletto, A. 229  
 Ceccarel, M. 229-230  
 Cellerino, L. 67, 70  
 Celso 134  
 Chiappelli, A. 215  
 Chiarenza, R. 284  
 Chisholm, R.M. 218  
 Chopin, F. 139  
 Cicerone 134  
  
 Colaiacomo, C. 60, 204  
 Colajanni, N. 203  
 Coleridge, S.T. 120  
 Colletta, P. 229  
 Colli, E. 117, 126  
 Colli, G. 117, 126, 132  
 Colombo, C. 98  
 Comba, D. 200  
 Condillac, E.B. de 68, 232,  
 235, 238-239  
 Cori, P. 81  
 Corrado, M. 218  
 Cristofolini, P. 72  
 Croce, B. 158, 179, 182, 199,  
 230-231, 269  
 Cubeddu, I. 245  
 Curzi, F. 265-266  
 Cusano, N. 238  
  
 Dal Pra, M. 215  
 Damascio 114  
 Dante (Alighieri) 35, 116,  
 141-142, 178, 204, 220,  
 254  
 Daumier, H. 93  
 De Brosses, C. 238  
 De Liguori, G. 305  
 De Mauro, T. 245  
 De Poli, M. 238  
 De Robertis, D. 177  
 De Robertis, G. 283  
 De Rose, M. 201  
 Descartes, R. 48, 141, 234,  
 239  
 De Zan, M. 193-194, 198,  
 213  
 Di Meo, A. 74

- D'Intino, F. 13-14, 58, 60,  
75, 99, 109, 113-120, 123,  
127, 233, 302  
Doering, S. 124  
Dondero, M. 53-54  
Dostoevskij, F. 69, 184  
Dovetto, F.M. 251  
Dürer, A. 94
- Eleandro 84-85, 145  
Emery, N. 287, 300  
Empedocle 125-126  
Epicuro 70, 201, 229, 250  
Esposito, R. 82
- Falcicchio, G. 273  
Fasano, P. 140  
Fedi, F. 93  
Felici, L. 23  
Fellin, A. 231  
Ferrari, M. 209, 213, 219  
Ferretti, A. 17, 27  
Ferrucci, C. 36-37, 39, 47  
Fersen, A. 282  
Filone 134  
Flegonte 134  
Formigari, L. 245  
Fornari, M.C. 151-152  
Fortunato, M. 281  
Foscolo, U. 254  
Frattini, A. 238  
Fronterotta, F. 117  
Frosini, F. 304  
Fulvi, D. 304  
Fusinieri, A. 247
- Gaiardoni, C. 79  
Galasso, N. 19, 158  
Galileo 141, 211  
Galimberti, C. 66, 69, 123  
Gallo, F. 14-15, 21, 66, 84-  
85, 281, 290, 292, 305  
Galluppi, P. 70  
Gandhi, M.K. 264  
Garaventa, R. 69  
Garin, E. 194  
Gatti, P. 214-219  
Gazzeri, C. 237-238, 244  
Gazzolo, T. 286  
Genovesi, A. 74  
Gensini, S. 13-14, 28, 33-34,  
43, 45, 49, 58, 73, 82,  
233, 251, 302  
Gentile, G. 15, 19, 81, 157-  
167, 169-172, 214, 257,  
265  
Gentili, S. 254, 262  
Germano, E. 190  
Gerratana, F. 135  
Gersdorff, C. von 133  
Giamblico 114  
Giani, R. 204  
Giordani, P. 57, 59, 93, 134,  
229-230  
Giovanni, evangelista 278  
Girardi, A. 178  
Giuliani, L. 257  
Goethe, J.W. von 15, 69  
Graf, A. 92  
Graziadei, V. 203  
Grilli, A. 283  
Gualandi, G.L. 246



- Hamerling, R. 133  
 Hegel, G.W.F. 122, 264, 267  
 Heidegger, M. 126, 283  
 Hogarth, W. 93  
 Hölderlin, F. 15, 18, 122, 124-127  
 Humboldt, W. von 227
- Iacopone (da Todi) 254
- Jacoppsen, A. 69  
 Jaeschke, W. 122  
 James, W. 215-219  
 Janz, C.P. 133  
 Jerusalem, W. 219
- Kaltenbacher, W. 22  
 Kant, I. 14, 72, 131, 148-149, 210, 264, 271  
 Karp, M. 302  
 Kerényi, K. 123
- Lanaro, G. 193, 215  
 Landi, P. 57  
 Landolfi Petrone, G. 238  
 Lauretano, B. 232  
 Leibniz, G.W. von 141  
 Leopardi, M. 72, 229  
 Lessing, G.E. 90  
 Levi, G.A. 204  
 Lievi, C. 125  
 Limentani, L. 212  
 Li Vigni, F. 22  
 Locke, J. 14, 29, 231, 236-239, 241, 252
- Lo Conti, G. 64  
 Lonardi, G. 96-97  
 Lo Piparo, F. 235-236, 238  
 Loria, G. 203  
 Lucrezio 70, 73-74, 183, 229, 231, 250  
 Luporini, C. 28, 30, 36-37, 45, 256, 258-259
- Mach, E. 208, 211, 213  
 Machiavelli, N. 81-82, 194  
 Madame de Staël 48, 143, 294, 297  
 Malagamba, A. 58, 77-78, 302  
 Mancuso, F. 282  
 Mandruzzato, E. 124  
 Manzoni, A. 81, 159-163, 170, 214  
 Marchesini, G. 224  
 Marcucci, S. 194  
 Marino, S. 151  
 Martinetti, P. 15, 193  
 Martini, M. 261, 263  
 Marzolo, P. 20, 227-236, 238, 240-252  
 Maurer, K. 177  
 Mazzini, G. 270  
 Melchiori, R. 54  
 Melosi, L. 66  
 Michelstaedter, C. 254, 256, 258, 260, 265  
 Migliorini, B. 228  
 Mill, J.S. 211  
 Modenato, F. 218  
 Momigliano, A. 254

- Montale, E. 20, 183-185, 187  
 Montano, A. 281, 282, 306  
 Montesquieu 14  
 Monti, V. 240  
 Montinari, M. 132  
 Morfino, V. 307  
  
 Natale, M. 109  
 Natali, L. 15, 20, 193  
 Naville, A. 210, 213  
 Negri, A. 19, 157-158, 163-168, 170-172  
 Negri, G. 68  
 Neuber, M. 224  
 Neumeister, S. 124  
 Newton, I. 35, 141-142  
 Niehbur, B.G. 73  
 Nietzsche, F. 15, 18-19, 72, 131-137, 139-140, 146-147, 149-150, 154  
 Nordau, M. 200  
 Novalis 15  
  
 Omero 91, 116, 134-135, 141-142, 220  
 Orrù, A. 20, 227  
 Ottobrini, T. 291  
  
 Pacella, G. 23, 54, 232  
 Padoa, A. 199  
 Papini, G. 203, 212, 304  
 Pareyson, L. 258  
 Pascal, B. 48, 199  
 Pedretti, C.F. 265  
 Peirce, C.S. 213, 217-219  
 Pellegrini, P. 134, 230  
  
 Perini Bianchi, I. 125  
 Persio Flacco, A. 240  
 Petzoldt, J. 210  
 Pindaro 15, 137  
 Pinna, P. 279  
 Piperno, M. 109  
 Placanica, A. 300-301  
 Platone 14, 18, 48, 113-119  
 Plotino 114  
 Poggi, A. 292  
 Poli, R. 218  
 Poliziano 254  
 Polizzi, G. 14-15, 73  
 Polledri, E. 124  
 Porfirio 114  
 Pozzoni, I. 303  
 Prato, A. 245, 250-251  
 Predaval Magrini, M.V. 212  
 Premoli, O. 208  
 Prete, A. 188-189  
  
 Quaranta, M. 193, 200, 219  
  
 Raffaello (Sanzio) 139  
 Ranieri, A. 230  
 Rascaglia, M. 73  
 Rensi, G. 15, 20-21, 179-184, 186-187, 190, 281-296, 300-304, 306-307  
 Ricci, U. 194  
 Rigoni, M.A. 54, 62, 143  
 Rizza, C. 199  
 Rohde, E. 133, 135  
 Ronchetti, L. 194  
 Rossi, P. 201  
 Rousseau, J.-J. 48, 79, 202-203

- Royce, J. 303
- Santucci, A. 193, 201, 218
- Sargentini, P. 262
- Savarese, G. 93
- Savoia, L.M. 251
- Scala, M. 124
- Schelling, F. 122, 143
- Schippa, L. 264
- Schmeitzner, E. 150
- Schopenhauer, A. 15, 19, 140
- Schwibach, S. 10, 18, 22, 107
- Sciascia, L. 284
- Scrivano, F. 297-298
- Segneri, P. 93
- Seneca 71, 73-74
- Serra, R. 283
- Severino, E. 19, 86, 157-158, 168-173
- Shakespeare, W. 141, 200, 230
- Sheehan, T. 283
- Silvestri, G. 219
- Sinner, G.R.L. von 134
- Soave, F. 238
- Spinoza, B. 72, 131, 306-307
- Stancati, C. 303
- Stendhal 149
- Straccali, A. 257
- Sully-Prudhomme 183
- Tartaro, A. 78
- Taurino, D. 21, 253
- Terracini, B. 228
- Tilgher, A. 119-120, 179, 282
- Timpanaro, S. 70, 134-135, 153, 229, 231, 250
- Tocco, F. 204
- Tortonese, P. 115, 120
- Tracy, A.-L.-C. D. de 29, 231, 235, 237, 248
- Trevi, E. 23
- Truini, F. 263
- Turi, N. 276
- Vaihinger, H. 224
- Vailati, G. 20, 193-225
- Valgimigli, M. 119
- Valli, D. 188
- Varisco, B. 209
- Velardi, R. 117
- Venturi, G. 19, 175
- Veronese, C. 277
- Viani, P. 229-230
- Vico, G. 72-74, 81, 131
- Vieusseux, G.P. 64
- Vigorelli, A. 14-15, 17, 77, 89, 93, 104, 219, 223, 305
- Villa, G. 206
- Vinciguerra, L. 307
- Volpato, M. 206
- Vossler, K. 158
- Wagner, R. 134, 201
- Weichelt, H. 150
- Wundt, W. 15
- Zanga, G. 263
- Zanotti, F.M. 73-74
- Zignani, P. 305
- Zumbini, B. 204

Il presente volume è dedicato a uno dei concetti centrali dell'universo teorico e poetico di Giacomo Leopardi: l'immaginazione. Indagare l'immaginazione, infatti, significa analizzare i rapporti tra la filosofia e poesia, l'amore, la ricordanza, l'imitazione, il senso dell'animo, e ancora la visione e il segno pittorico, l'attitudine pratica ad agire moralmente e politicamente. Le indagini contenute in questa raccolta di saggi, curata da Ludovica Boi e Sebastian Schwibach, sono rivolte non solo ai testi leopardiani, nell'intento di contribuire a una comprensione più circostanziata e storicamente pertinente del pensiero di Leopardi, ma anche ad alcuni interpreti finora poco studiati (Paolo Marzolo, Giovanni Vailati, Aldo Capitini) oppure qui indagati sotto nuove prospettive (Friedrich Nietzsche, Giuseppe Rensi, Giovanni Gentile, Piero Bigongiari, Toni Negri, Emanuele Severino), arricchendo così la storia del leopardismo filosofico.