



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca
in Filosofia
ciclo XXXVII

Tesi di Ricerca

Materia e Morte
Leopardi: tra Gentile e Heidegger
SSD: FIL/01

Coordinatore del Dottorato
ch. prof. Fabrizio Turoldo

Supervisore
ch. prof. Davide Spanio

Dottorando
Marco Calzavara
Matricola 857292

Premessa.

Morte, atomo, dolore. Verso Leopardi

§1. Deinós, áporos.

Prometeo, nonostante sia riconosciuto da Kratos – il quale comanda ad Efesto di inchiodarlo sul ciglio del dirupo – “bravo a divincolarsi anche nelle situazioni più impossibili”¹, sa che non potrà liberarsi dalla morsa delle catene volute da Zeus; nonostante egli sia *deinós*², ossia “terribile”, in quanto abile, dotato di una eccezionale capacità di trovare una via d’uscita – una soluzione, uno stratagemma – sa che di fronte alla necessità sarà egli stesso a dover *cedere*: «bisogna che io sopporti il destino meglio che posso, perché, lo so, non si può lottare contro la forza di Ananke, non si può lottare con la Necessità»³. Ed egli è *deinós* come Priamo⁴, secondo le parole della nuora Elena, ma soprattutto è *deinós* come Parmenide, agli occhi di Platone, che fa dire a Socrate: «Parmenide mi pare essere, per usare la formula di Omero, “venerando e insieme terribile”», *aidóios* e *deinós*. Degno di venerazione, ma anche, insieme, in grado di suscitare terrore.

Umberto Curi ha opportunamente messo in luce come in Eschilo – così come in Sofocle – «la *deinótes* è attribuita a un personaggio, [...] la cui caratteristica principale è indicata nella capacità di “trovare strade”, anche là dove procedere nel cammino appaia impossibile»⁵. Ciò che a noi pare importante sottolineare, nella prospettiva introduttiva al presente lavoro che qui assumiamo, è che

¹ Eschilo, *Prometeo*, a cura di Davide Susanetti, Feltrinelli, Milano 2010, vv. 58-59.

² Sulla questione si veda U. Curi, *op. cit.*, pp. 75-77.

³ *Prometeo*, vv. 103-105.

⁴ Omero, *Iliade*, III, 172.

⁵ Curi, *Op. cit.*, p. 76.

d'altra parte *deinótes* è riferita ad un personaggio⁶, Parmenide, che non è colui il quale sa trovare una via d'uscita, *póros*, di fronte alla difficoltà, e che dunque sa *diaporéin*, ma è al contrario colui il quale *pone* l'*aporia* stessa – la mancanza di vie d'uscita a cui stringerà il discorso filosofico davanti alla sentenza «L'essere è, il nulla non è»⁷. «Terribile» è dunque tanto chi trova il giusto espediente, quanto chi dell'espediente ne indica l'impossibilità: *deinós* è Prometeo in grado di trovare la via, e *deinós* è Parmenide in grado di porre la via insuperabile.

Una circostanza, questa, che si rivela quantomai fertile prestando ascolto al discorso di Emanuele Severino, per il quale Eschilo e Parmenide rappresentano il momento aurorale della filosofia occidentale, la quale sorge come *ontologia* – in maniera implicita in Eschilo, in maniera esplicita in Parmenide, che appunto evoca l'essere come *assoluta opposizione al nulla*. Ma cosa significa «ontologia» in questo frangente? Essenzialmente una sola cosa, decisiva: che «l'essere è posto come un uscire dal niente e ritornarvi»⁸. Si rende necessaria, a questo proposito, una precisazione. Perché se da un lato «ontologia» rimanda alla posizione assoluta dell'essere, di radice parmenidea, dall'altro essa rimanda, come suggerisce Severino, alla sovrapposizione dell'*interpretazione* fenomenologica a quella assoluta opposizione, sì che da una parte l'essere è posto come l'assoluta opposizione al nulla, ma dall'altro si ritiene, assistendo al *divenire* delle cose del mondo, al loro venire alla luce e al loro dipartirsi, che queste vadano nel nulla, e dunque che dal nulla vengano. Avremo modo di tornare in maniera approfondita sulle

⁶ «Personaggio» nella misura in cui l'eleate compare nei dialoghi platonici.

⁷ Parmenide, *Poema sulla natura*, presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di Giovanni Reale, Saggio introduttivo e Commentario filosofico di Luigi Ruggiu, Rusconi, Milano 1991, Fr. 6.

⁸ E. Severino, *Il gioco. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989, p. 87.

questioni evocate da Severino, e sia dunque sufficiente, per ora, tener fermo il punto concernente l'ontologia.

Un punto decisivo, poiché ci consente di cogliere e insieme di sciogliere la questione relativa alla duplicità di *deinós*. Dicevamo infatti che il Prometeo di Eschilo è «*deinós*» in quanto capace di trovare una strada, una via d'uscita. Prometeo sa trovare una via d'uscita perché è il preveggenete, capace di vedere in anticipo (*pro-mêtis*) – e infatti conosce il futuro in tutti i suoi particolari, *sa* che contro la forza della Necessità, una forza su cui il pensiero filosofico apporrà il proprio sigillo e che si proporrà di custodire, nulla può tentare, per cui l'unico atteggiamento possibile è sopportare. Prometeo ha «amato troppo gli uomini». Egli agisce in loro favore, contro Zeus che «appena seduto sul trono di suo padre [...] voleva farli scomparire tutti per far nascere una nuova stirpe»⁹; per questo viene condannato all'inestinguibile pena dello strazio: questa è la punizione per avere avuto il «coraggio» di «impedire che il genere umano finisse *annientato* nell'Ade».

Qual è questo gesto d'amore nei confronti del genere umano? Quale la causa del suo eterno tormento? Com'è noto, Prometeo ha avuto pietà degli uomini, dando loro «un privilegio che era degli dei»: il titano nasconde la scintilla, sorgente del fuoco, nella cavità d'una canna per darla in dono agli uomini. «Tutte le arti, tutte le tecniche sono venute da lì: il fuoco è stato il loro maestro»¹⁰. È stata forse sufficiente questa sola volontà di salvare l'umano dall'estinzione per scatenare le ire di Zeus? Chiede infatti il coro a Prometeo «non ti sei spinto ancora oltre? Non hai fatto qualcos'altro?». Eccoci così alla questione per noi centrale; il titano ammette, rispondendo alle

⁹ *Prometeo*, vv. 225-235 e seguenti.

¹⁰ *Ivi*, vv. 110-111.

Oceanine: «gli uomini avevano davanti agli occhi il giorno della loro morte e io li ho liberati»¹¹.

Prometeo *libera* gli uomini dallo scorgere il proprio destino mortale, *mè proderkesthai móron*; egli fa sì che l'umano non *veda* la parte che gli è stata assegnata, dunque che non pre-veda la propria fine – Prometeo rende allora cieco l'uomo, nascondendogli la coincidenza della propria nascita con quella della propria morte. Gli umani, «poveretti che vivono alla giornata», possono così guardare alla propria nascita senza vedere che insieme a loro è nata la propria morte – possono pensare la propria generazione *senza cogliere* che questa coincide con la generazione della morte stessa. I mortali sono dunque “curati” da questo male attraverso un *phármakon* – così si esprime il coro – e questo farmaco è la *speranza*: «li ho colmati di speranze – dice Prometeo – così si illudono senza vedere quello che li aspetta»¹².

Il dono è allora un inganno, così come il farmaco è veleno: *dôron* è *dólos*¹³, che permette ai mortali *ephémeroi* di non pensarsi come tali, di non fissare la mente sul proprio *móros*, sul proprio destino – *móros* è infatti *móira*, in cui riecheggia *meiromai*, il partecipare e l'aver parte, e indica pertanto la *parte* di vita assegnata a ciascun mortale, il destino, il *già detto* del fato. Ma non solo sulla *propria* parte il mortale non tiene fisso lo sguardo; il mortale distoglie lo sguardo anzitutto ed essenzialmente dall'essere *esso stesso parte*, e dunque dalla morte che, come tale, rende parte, *finisce*; una circostanza, questa, su cui avremo modo di tornare in seguito in maniera approfondita.

Così Prometeo dona ai mortali una capacità indispensabile, l'unica vera *techne* autenticamente necessaria, quella dell'*oblio*, un

¹¹ *Ivi*, vv. 247-249.

¹² *Idem*, v. 250.

¹³ U. Curi, *Via di qua. Imparare a morire*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 80; ma anche A. Tagliapietra, *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 115.

dimenticare che è «un non vedere essenzialissimo, dunque, una cecità che ‘riguarda’ la radice dell’esserci del mortale»¹⁴. Ciò che viene donato all’umano non è la capacità *tecnico-pratica* di sopravvivere – una sopravvivenza resa possibile dall’utilizzo del fuoco, dunque una sopravvivenza che è capacità di superare le difficoltà che via via incombono sul cammino: la fame, il freddo, la malattia... – ma è essenzialmente l’*inganno*¹⁵, l’*apáte*, controparte di *dólos* e contrario di *alétheia*. Certo, i mortali erano come dei fanciulli, prima del possesso della *techne*. «Facevano tutto senza alcun criterio», non sapevano calcolare, ossia *prevedere*, l’alternarsi delle stagioni, progettando raccolta, accumulo, cura dei frutti della terra e del legname: «avevano occhi e non erano capaci di vedere, sentivano senza capire, erano come le ombre di un sogno»¹⁶. Ma la tecnica donata loro da Prometeo è, come abbiamo detto, troppo più debole di *Ananke*, la necessità – e *Ananke* è qui l’inappellabile decreto delle Moire, che stabiliscono la *parte* di vita d’ogni mortale: notiamo allora che l’umano, di fronte alla Necessità, nonostante l’agire tecnico, *non smette* di essere come un fanciullo. Di fronte alla morte l’occhio del mortale *non vede*, l’orecchio sente ma *non capisce*: nella morte l’umano *rimane* ombra di un sogno.

Ciò significa, dunque, che per il mortale la necessità coincide con l’essere parte, ossia con la morte, ‘sì che «l’unico limite che la stirpe mortale incontra, l’unica *strada* che non può percorrere, l’unico passaggio che essa è incapace di superare, restando dunque *áporos*, è la morte»¹⁷. *Deinós* è Prometeo, in quanto capace di superare qualsiasi aporia – *qualsiasi*, ma non quella della morte, la necessità invincibile. Contro questa *Ananke* l’unica via percorribile dall’umano è distogliere lo sguardo dalla meta: è agire *come se* questa necessità non ci fosse.

¹⁴ M. Cacciari, *Dell’inizio*, Adelphi, Milano 1990, p. 437.

¹⁵ Cfr.

¹⁶ Vv. 445-450.

¹⁷ U. Curi, *Via di qua*, p. 77.

«*Pantopóros áporos*: due parole che compaiono nel verso 360 dell'*Antigone* di Sofocle. Si riferiscono all'uomo. Egli è *pantopóros*, cioè “capace di percorrere tutte le vie”; e, insieme, è *áporos*, cioè “privo di una via”, “senza scampo” perché, qualsiasi via egli percorra, “non può sfuggire alla morte” e “perviene al nulla che lo attende” (vv. 360-362)»¹⁸. L'*aporia* chiude qualsiasi via d'uscita, spalancando al mortale l'abisso del nulla.

¹⁸ E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 2009, p. 144.

§2. Anánke, Móira.

La morte è l'annientamento del mortale. L'uomo nasce sorgendo dal nulla; vive cercando di mettersi al riparo dall'incombere del nulla; muore tornandovi: questo il senso inaudito e angoscioso dato all'umana vicenda dal neonato pensiero filosofico – un pensiero filosofico che, stando a Severino¹⁹, nasce come evocazione del significato *assoluto* del nulla come *opposto* all'Essere, e insieme come rimedio al contraccolpo che l'umano, il quale diviene a pieno titolo *il mortale*, subisce pensandosi come sospeso, *oscillante* su quel nulla. Ma queste altro non sono se non «opinioni dei mortali, nelle quali non vi è vera certezza»²⁰, stando alle parole dell'altro *deinós*, Parmenide.

Come dicevamo, il «terribile», «tremendo» quanto «venerando» eleate è colui che *pone* l'aporia con cui la ragione filosofica avrà a che fare nel suo dispiegarsi. Parmenide pone il divieto inaggirabile, pronuncia la sentenza dalla quale non vi è via d'uscita: «è necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è»²¹. Se ciò a cui l'aporia prometeica alludeva era l'irrevocabilità della morte – una morte che in Eschilo indica l'uscire dall'Essere, ossia l'annientamento *totale*, da cui non è possibile ritorno –, in Parmenide l'aporia indica proprio l'*impossibilità* di tale morte.

«Questo non potrà mai imporsi» (*mépote*, una negazione assoluta): «che siano le cose che non sono!»²² (*einai mè eónta*, letteralmente potremmo dire «l'essere i non essenti»). Non vi è un “tempo”, per così dire, in cui i non essenti siano. In questo tempo vi è trascinato l'umano che segue la consolidata abitudine di *interpretare* –

¹⁹ Approfondiremo la questione più avanti (Cfr. § *Archè, Tháuma*).

²⁰ Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. 1 v. 29.

²¹ Ivi, fr. 6 vv. 1-2.

²² Ivi, fr. 7, v. 1.

e dunque non di *sapere* – l'andirivieni dell'esperienza come un annientamento, che crede di nascere e morire: in questa via «l'occhio non vede», «l'orecchio rimbomba», proprio come quello dell'umano troppo amato da Prometeo. La tecnica non salva e non può salvare il mortale a cui Prometeo dona l'inganno, perché egli rimane impotente di fronte alla Necessità della morte – una Necessità annientante, che annichilisce. Gli «uomini a due teste», «sordi e ciechi a un tempo», «dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa e non la medesima cosa»²³ sono invece posti di fronte ad una Necessità – seguendo la via della Verità, «la via che "è"», giudicando con la ragione l'*élenchos* fornito²⁴ – che è la negazione perentoria di quell'annientamento.

Proprio in questa differenza risiede – o meglio, *pare* risiedere – l'aporia parmenidea: se l'essere è, se *solo* dell'essere si può *affermare* «che è», cosa possiamo affermare, ossia pensare, di tutto ciò che non è direttamente essere? Che ne è del mondo? Che ne è di Dei, titani, mortali? Storicamente, la risposta a questa domanda è stata: «nulla, errore, opinione» - e non ci chiederemo ora se Parmenide abbia davvero voluto screditare in tale perentoria maniera l'infinita varietà e ricchezza dell'esperienza, e nemmeno indagheremo a fondo le ragioni che portarono il discorso filosofico, Platone *in primis*, su questa via ermeneutica. Il responso dei sensi *testimonia* il differire; il responso del logico sancisce l'unicità monolitica dell'essere, attraverso l'esclusione del contraddittorio non-essere. Pare ci si trovi dinnanzi al bivio: la mancanza di vie d'uscita è proprio *credere* che questo sia un bivio, ossia che il responso dei sensi *non sia* il responso del logico. Per dirla con Vernant: «la dottrina di Parmenide segna il momento in cui è proclamata la contraddizione fra il divenire del mondo sensibile – il

²³ Ivi, fr. 6, vv. 7-10.

²⁴ Ivi, fr. 7, v. 5.

mondo ionico della *physis* e della *g nesis* – e le esigenze logiche del pensiero. [...] Il pensiero di trova separato, come con un colpo d'ascia, dalla realt  fisica»²⁵. Che la via dei mortali, «uomini a due teste», *d kranoi*, non sia allora solo, semplicemente, imboccare un sentiero, rivolgendo il pensiero – o l'occhio l'orecchio la lingua – all'altro? Non   forse credere che *due* siano i sentieri?

Guardando attraverso il logos – atto che propriamente   il *theorèin* – i «segni indicatori», *s mata*, si vede l'essere come «ingenerato» «imperituro», poich  «  un intero nel suo insieme»²⁶. L'essere   dunque il Tutto che non ha *parti*: non   *parte*. Non ha provenienza n  destinazione, non passa; non sorge dal nulla e al nulla non   diretto, ma nemmeno sorge dall'essere e all'essere si dirige, poich  «n  il nascere n  il perire concesse a lui la Giustizia»²⁷. *D ke* tiene salde le catene dell'essere, non ne allenta i ceppi: Giustizia   la stessa legge dell'essere, che   e non pu  non essere. Verr  un tempo in cui le catene agli arti di Prometeo verranno allentate, perch  cos  hanno stabilito le Moire; ma non verr  mai un tempo in cui la saldezza dei legami dell'essere venga sciolta, perch  questa saldezza   la stessa *Anánke*, che secondo *D ke* viene tenuta dalla *Moir *.

Abbiamo ricordato, in precedenza, come Prometeo riconosca l'inutilit  di lottare contro la Necessit ; ma quella a cui si riferisce il titano   una Necessit  che, come fa notare Ruggiu²⁸, agisce dall'esterno, e il cui operare   inintelligibile – *vuolsi cos  col  dove si puote*, avrebbe potuto dire il preveggen- te, che in questo senso vede s 

²⁵ J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 413-414. Ma   doveroso notare che in Parmenide non vi   alcuna *contraddizione*, propriamente, *tra* la logica e l'esperienza sensibile: l'essere  ; il mondo sensibile, che appunto non   essere, non  . Dal punto di vista del Parmenide "storico", per cos  dire, questa non   affatto una contraddizione.

²⁶ *Ivi*, fr. 8, vv. 2-4.

²⁷ *Ivi*, vv. 14-15.

²⁸ L. Ruggiu, *Parmenide. Nostos: L'essere e gli enti*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 74.

in anticipo il contenuto dell'avvenire, ma non la *ragione* dell'accadere tenuta in serbo dalle Moire e dalle Erinni vendicatrici. Nessuna separazione, nessun «colpo d'ascia», dunque, che separi la verità dell'essere dal mondo sensibile: per Ruggiu «*Anánke* diviene espressione della irrefragabilità della legge, che si impone su uomini e dei senza distinzione [...]; si impone su ogni ente e non consente ad alcuna realtà di cadere preda del nulla né ad alcun aspetto di affermarsi come momento privilegiato in relazione ad altri aspetti dell'essere»²⁹. La legge inviolabile dell'Essere è la stessa legge inviolabile del sensibile, e questa è lo stesso *lógos* manifesto: *Anánke* è *Móira*, potere e autorità a cui *nulla* può sottrarsi, ma è altresì *Péitho*, espressione di razionalità che stringe e imbriglia con la forza della *persuasione*. «Necessità razionale e razionalità necessaria»³⁰.

Se dunque la *Móira* a cui fa riferimento Prometeo è il tralucere del significato stesso della morte – «"Destino di morte", ecco il senso vero e proprio del concetto di impartire e spartire che è presente nel nome di *Móira*»³¹, una morte su cui non hanno potenza neppure gli dèi –, quella indicata da Parmenide è al contrario il manifestarsi di un senso inaudito dell'essere, tale per cui «la nascita si spegne, e la morte rimane ignorata»³².

La recentissima traduzione ad opera di Laura Gemelli-Marciano suona «così la nascita *si estingue* e della morte *non c'è più alcuna nuova*»³³, in cui possiamo ascoltare quel senso di cambio di prospettiva, o meglio, di radicale sconvolgimento del senso dell'essere che l'eleate compie nei confronti della prospettiva mitica – un cambio

²⁹ *Ivi*, p. 75.

³⁰ *Ivi*, p. 76.

³¹ W. F. Otto, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, Adelphi, Milano 2004, p. 264.

³² Parmenide, *Poema*, fr. 8 v. 21.

³³ L. Gemelli-Marciano, *Presocratici, Volume II. Sentieri di sapienza da Velia ad Agrigento: da Parmenide a Empedocle*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 2024, p. 53.

di prospettiva e uno sconvolgimento il cui senso, finora esposto, *non è* tuttavia condiviso da Gemelli-Marciano, per la quale la «presunta “dimostrazione” del fatto che l’essere non può nascere né perire» non alluderebbe tanto ad una coerenza logica, quanto ad una pratica di «carattere performativo», sicché «incatenare e legare sono termini tecnici della magia il cui scopo è quello di immobilizzare l’individuo contro cui si dirige l’incantesimo, o per intero o in alcune parti del corpo *o nei suoi pensieri* [corsivo nostro] in modo che non possa compiere le azioni che si riproponeva o che cada completamente in balia di colui che pronuncia le parole magiche»³⁴. Pertanto, secondo la filologa, la «prova vera» che «esilia», nella prospettiva parmenidea, nascita e morte non sarebbe quel *élenchos* – che ella traduce parimenti con «prova» – del frammento 7, indicante la confutazione del non essere, ma «un mezzo per incatenare il pensiero e il suo oggetto e immobilizzarli, vale a dire un metodo di concentrazione che opera con il potere costrittivo e persuasivo dei suoni e della parola magica», tale per cui «nell’*Aletheia* non è dunque importante la teoria [...]. È importante invece il metodo con cui la dea conduce nel *kouros* l’esperienza dello stato di immobilità, eternità e completezza, tipico dell’essere, agendo sul suo pensiero con la magia della parola e dimostrando così in forma concreta e tangibile la potenza di *Peitho* al servizio di Verità»³⁵.

Nella traduzione di Reale ciò che esilia, ciò che «scaccia lontano» nascita e morte non è una *prova*, ma «una vera certezza», che della prova è *conseguenza*: confutato il non-essere, poiché «è necessario il

³⁴ *Ivi*, p. 19.

³⁵ *Ivi*, p. 20. Ragon per cui, nel commento (a pagina 387), la filologa cita interi passi di J.H. Austin, *Zen and the Brain. Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, in cui l’autore riporta «l’esperienza personale sull’“uno” avuta con un maestro Zen»; passi che infatti sarebbero «significativi per l’interpretazione di questi versi e del frammento parmenideo in generale».

dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è»³⁶, da questa confutazione sorge una *pístis álethés*, che dunque è risultato di una dimostrazione. Una sorta di consapevolezza nuova, appunto, in virtù della quale il responso dei sensi muta – della morte *non vi è più notizia*. La morte – l'esser parte della parte – non è più manifesta *nel modo in cui lo era*. *Anánke* stringe i legami dell'essere, nell'essere, con l'essere: *Anánke* è *Dike* e *Móira*, destino e giustizia, per cui l'essere è unico, «rimandando identico e nell'identico, in sé medesimo giace e in questo modo rimane là saldo»³⁷. Il Tutto è la sua parte. La morte, *il* mutamento per eccellenza, presentava «un lato terribile [...] che si manifesta[va] attraverso la negazione e la privazione»³⁸, ma con Parmenide «nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché la Sorte [*Móira*] lo ha vincolato ad essere un intero e immobile»³⁹. Con Prometeo era la morte ad essere senza via d'uscita: con Parmenide, senza via d'uscita è l'essere.

³⁶ Parmenide, *Poema*, fr. 6 cit.

³⁷ *Ivi*, vv. 28-29.

³⁸ K. Kerényi, *Religione antica*, Adelphi, Milano 2001, p. 182.

³⁹ Parmenide, *Poema* fr. 8, vv. 36-37.

§3. Anánke, Átomos idéa

Il contraccolpo che il pensiero filosofico subisce, di fronte alla coerenza *logica* della Necessità parmenidea, è cruciale. Perché, come dicevamo, l'inviolabile dettato eleatico pone un'aporia – *l'aporia*. L'essere – che è e non può non essere – da una parte; gli enti – le *cose* del mondo, che manifestamente divengono, *sono e non sono* – dall'altra. Dell'Essere, ingenerato imperituro immobile e senza fine, non si può *pensare* né dire che nasca e che muoia; ma che ne è delle ore, dei giorni, delle stagioni, che *evidentemente* appaiono per scomparire e ricomparire, ma delle quali non si può pensare né dire propriamente *che sono*, se non illusione, errore, opinione? Come ricomporre, insomma, quella frattura che quel «colpo d'ascia» ha prodotto tra il mondo e l'Essere?

Trasferendo la Necessità sul mondo, o sovrapponendo il mondo a quella Necessità – in ogni caso, si tratta di *moltiplicare* la Necessità, che dalla monolitica immobilità dell'Essere dovrà sparpagliarsi, per così dire, nella moltitudine degli enti. Bisogna, in altri termini, ripensare il mondo alla luce della Necessità eleatica. Ma il mondo è il teatro del cangiante, dell'instabile, dunque del molteplice: è la *phýsis*, regno del *phýomai*, del nascere, della generazione, dunque della morte – come *accordare* l'Uno ai molti?

Seguendo Democrito e il suo maestro Leucippo, anzitutto affermando *la non illusorietà* dei *phainómena*, ciò che si manifesta, ciò che appare: la *phýsis* diviene il regno tanto dell'Essere quanto del non essere. «Accordando le sue dottrine con i fenomeni [...] Leucippo stimava di poter portare argomenti che, accordandosi con la sensazione, non privavano *gli esseri* [corsivo nostro] né della generazione né della corruzione né del movimento né della

molteplicità»⁴⁰, caratteristiche, queste ultime, attestate incontrovertibilmente dall'*esperienza*. Questi argomenti, com'è noto, sono l'esistenza dell'*átomos idéa* e del Vuoto, dell'Essere e del non essere. Essere che è *originariamente* molteplice, tanto quanto il non-essere che appunto l'essere divide, moltiplicandolo.

Atomo è infatti il nuovo nome dell'essere, in quanto forma indivisibile e priva di parti; priva di parti e priva di *qualità*, è dunque l'originario *quantitativo* – una circostanza, questa, da non perdere di vista, sulla quale vorremmo porre tutta l'attenzione e sulla quale torneremo in seguito. Perché con l'atomismo, nel tentativo di passare oltre l'aporia eleatica, si inizia a considerare l'essere essenzialmente come *estensione*, ovvero come ciò che occupa uno *spazio*, ossia il vuoto: l'essere è ciò che si muove – *diviene spazialmente* – nel non essere, estensione vuota.

Ciò che si muove nello spazio è dunque l'essere; in uno spazio – Zenone *docet* – che non è infinitamente divisibile. La divisione dello spazio si arresta all'indivisibile, l'atomo: il limite del non-essere è l'essere. La posizione che l'atomo occupa nel vuoto è ciò che lo identifica, ovverosia ciò che lo differenzia rispetto alla moltitudine infinita degli atomi: ogni atomo ha infatti una propria forma e *un proprio naturale movimento*, e con queste proprietà si dispone tridimensionalmente formando una *catena*, la quale ingenera *qualità fenomeniche*; più catene formano un aggregato, un corpo percepibile sensibilmente. Dunque «tramite il vuoto avvengono il dissolvimento e la corruzione, così accade per l'accrescimento, causato dal fatto che i solidi sottentrano negli spazi vuoti dei corpi già esistenti»⁴¹.

⁴⁰ Atomisti antichi, *Testimonianze e frammenti*, a cura di Matteo Andolfo, Rusconi, Rimini 1999, 67 A 7, p. 103.

⁴¹ *Ibid.*

La Necessità rimane un carattere intrinseco, immanente l'Essere; ma contrariamente alla *ánanke* parmenidea, che decretava l'impossibilità del non-essere, la necessità atomistica determina la traiettoria di movimento dell'atomo, vale a dire che *implica* e decreta l'essere del non-essere: se il tono del discorso atomistico avesse ascendenza religiosa arcaica, potremmo dire che la *Móira*, assegnata ad ogni atomo, sarebbe la sua traiettoria.

Ad ogni modo, quest'ascendenza non c'è; e infatti la Necessità dell'essere diviene la necessità della *materia*, che «Democrito identifica con l'impenetrabilità, con il moto e con l'urto della materia»⁴², caratteristiche costitutive dell'atomo, e pertanto «la Necessità coincide totalmente con la natura stessa degli atomi e, di conseguenza, di tutta la realtà»⁴³.

Ciò significa, allora, che anche nell'atomismo nascita e morte «sono state cacciate lontane»: non si nasce *dal* nulla, e morire non è cadere *nel* nulla. Nascere e morire significa, potremmo dire, *attraversare* il nulla: nascere è assumere una certa composizione, vale a dire una certa composizione atomica che è il risultato di una traiettoria che si muove *nel* nulla – nel vuoto, nel non-essere –, così come morire è perdere quella certa composizione atomica – che daccapo, si muove nel nulla ma non si annulla. L'Essere – l'infinità degli atomi – preesiste eternamente alla nascita, così come eternamente si conserva alla morte: questa la dinamica che sorge come *póros* nell'inaggirabile decreto parmenideo.

⁴² *Ivi*, 68 A. 66, p. 175.

⁴³ *Ivi*, p. 493n.

§4. Arché, Tháuma.

Compiuto un passo oltre l'aporia eleatica, grazie all'atomismo democriteo, compiamo ora un passo... indietro; torniamo infatti alla «maggior parte di coloro che per primi filosofarono»⁴⁴.

Perché se è vero che «la filosofia nasce grande»⁴⁵, ossia nasce in relazione al significato del Tutto – un Tutto che è *phýsis*, regno della generazione, ma che più originariamente è l'Essere stesso⁴⁶ – è altresì vero che il senso del Tutto è, come tale, indissolubilmente legato al senso del Nulla. Il senso del Tutto è, in certo modo, il senso del Nulla – come ciò che, appunto, il Tutto lascia fuori di sé.

Volgere lo sguardo ad un nuovo senso del Tutto è così volgere lo sguardo ad un nuovo senso del nulla. Ma ad esser nuovo, in questa vicenda, è anche lo sguardo che a queste novità si indirizza: lo sguardo della *verità*. Tradizionalmente, questo sguardo veritativo viene fatto muovere a partire dal mito – una circostanza, questa, condivisa e approfondita da Severino⁴⁷. Ma «come è stato più volte ribadito negli ultimi anni, non esiste in realtà, per lo meno fino al IV secolo a.C., un corrispettivo greco per designare quel fenomeno che noi qualifichiamo come mito. Il greco *mythos*, ancora nel IV secolo a.C., non è portatore di quella radicale contrapposizione a *logos* che gli è stata spesso attribuita»⁴⁸. Infatti «se *mythos* e l'aggettivo derivato

⁴⁴ Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2009, p.15, A 3 983b 6/7.

⁴⁵ E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, Rizzoli, Milano 2015, p. 21.

⁴⁶ «*phýsis* è costruita sulla radice indoeuropea *bhu*, che significa essere, e la radice *bhu* è strettamente legata (anche se non esclusivamente, ma innanzitutto) alla radice *bha*, che significa “luce” (e sulla quale è appunto costruita la parola *saphes*)» (*Ivi*, p. 27).

⁴⁷ *Op. Cit.*

⁴⁸ L. Gemelli-Marciano (a cura di), *Presocratici, Volume I. Sentieri di sapienza attraverso la Ionia e oltre. Da Talete a Eraclito*, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2023, p. XXVI.

mythodes assumono in parte una connotazione negativa, questo riguarda non tanto i contenuti essenziali, quanto la forma del racconto: *mythodes* è ciò che viene abbellito con artificio poetico per attrarre l'uditorio, ma possiede, comunque, un suo nucleo di verità⁴⁹: ciò riguarda innanzitutto gli avvenimenti del passato, i grandi racconti della storia, con i quali si tramandano gesta e fondazioni di stirpi, città, tanto la guerra di Troia come la mitologia tebana.

Non a caso «diverso è il discorso sugli dèi e sulle cose invisibili che, per i Greci del V secolo a.C., sono i fenomeni celesti e le “cose sottoterra”, l'Ade e l'aldilà»⁵⁰, due ambiti su cui il responso era esclusiva mansione del poeta, «l'anonimo rappresentante dell'ispirazione delle Muse e l'annunciatore della leggenda del passato»⁵¹. Ebbene, proprio questi sono gli ambiti sui quali la nascente filosofia inizia a posare lo sguardo – quello sguardo *nuovo* a cui facevamo riferimento poc'anzi. Come dire, dunque, *verità* intorno a queste regioni, le quali se non appartengono all'Essere, ad ogni modo a questo conferiscono, nell'orizzonte prefilosofico, il suo significato più decisivo?

Attraverso una parola – un pensiero – che non si lasci smentire; e il contenuto – o meglio, uno dei contenuti – di questo pensiero che non si lascia smentire, in coloro che per primi filosofarono, suona, seguendo Aristotele, «*dal nulla non si genera nulla*». Se dunque accostiamo questo assioma al senso del Tutto, a cui la filosofia inizia a guardare in maniera nuova, ecco che a questo sguardo s'impone il contenuto secondo cui, possiamo dire, tutto, ogni cosa si genera dal Tutto: questa, essenzialmente, la dinamica a cui allude la parola *archè* – origine, principio, centro – pronunciata dall'antica voce di Anassimandro.

⁴⁹ *Ivi*, p. XXVII.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967, p. 13.

Phýsis aiei sōzoméne, per i primi pensatori greci: «una tale realtà [l'*arché*] si conserva sempre». Ma accogliendo l'invito di Severino, «traducendo con maggior precisione, si deve dire: l'*arché* è “sempre salvo”»⁵². Ciò da cui il principio è sempre salvo è l'estremo rischio, la minaccia più grave per ciò che è: il nulla. L'*arché* è la scaturigine di tutto, e insieme è ciò a cui tutto ritorna: l'inizio è la fine nell'andamento *circolare* del principio – un circolo che tutto abbraccia e tutto comprende, il Tutto. Così come Dioniso è «*archetipo* della vita indistruttibile»⁵³, l'eterna vita del cosmo – *zōé*, in cui «risuona la vita di tutti gli esseri viventi»⁵⁴, una parola e un'idea che «raramente ha contorni, se pure esistono, ma in compenso ha il suo sicuro opposto in *thánatos*, la morte»⁵⁵–, l'*arché* a cui guardano i primi filosofi è l'eterno sovrastare il provenire e l'andare degli enti. L'*arché* è il *superstite*⁵⁶ d'ogni morte, l'indistruttibile vita del Tutto.

Eppure l'umano *muore*. L'umano è *parte* di questo ciclo eterno, e infatti «le parti mutano, il tutto è immutevole»⁵⁷. Come parte del Tutto, l'umano vive una vita «indistruttibile»; ma come parte in-sé, l'umano è preda della distruzione o, meglio, è *destinato* alla distruzione – una distruzione che la filosofia, evocando un senso inaudito dell'Essere, non tarda ad associare al Nulla, che dell'Essere è controparte *assoluta*. La distruzione diviene così l'*annientarsi* della vita: la morte è cadere nel nulla assoluto.

Vi è dunque *qualcosa* che muore e *qualcosa* che non muore: qualcosa che cade irrimediabilmente nel nulla, e qualcosa che *torna* al principio. Una circostanza, questa, che abbiamo visto agire nella

⁵² E. Severino, *La filosofia antica e medievale*, p. 39.

⁵³ K. Kerenyi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1992.

⁵⁴ *Ivi*, p. 18.

⁵⁵ *Ivi*, p. 19.

⁵⁶ Cfr. D. Spanio, *Superstitio*, in Id., *Serietà della contraddizione*, Aracne, Roma 2024, pp. 173-190.

⁵⁷ Anassimandro, Fr. 12 A1 DK.

teoresi atomistica, letta come tentativo di oltrepassare l'aporia eleatica mantenendone la forza logica "costrittiva". Ebbene, ora l'aporia si sposta proprio su quel qualcosa *che muore*, ossia che cade nel nulla: perché ciò che si annienta è ciò che *non può tornare*, in alcun modo: dunque «la filosofia, come pensiero del niente, evoca la forma più estrema del dolore e dell'angoscia»⁵⁸. Essa «di fronte all'angoscia del nulla [...] evoca l'Essere eterno, sempre salvo dal nulla, da cui tutte le cose effimere e divenienti del mondo provengono e in cui, salvandosi, ritornano»⁵⁹; il problema è che «continua però a rimanere angosciante che al nulla resti abbandonato il corpo e ciò che dell'anima sembra più strettamente unito al corpo e a ciò che ognuno sente come più proprio [...]». Con l'evocazione dell'essere e del nulla, il pensiero greco mostra che la vita, come il tempo, è un continuo annientamento di ciò che più preme al mortale»⁶⁰.

L'evocazione del *male* è *insieme* l'evocazione del *rimedio*. E se con Parmenide si fa innanzi il senso inaudito dell'Essere, e dunque del nulla, è con Eschilo che per la prima volta si pensa al rapporto tra *verità* e dolore: la verità è vista da Eschilo come *rimedio* al dolore, quel dolore che viene portato alla luce da Parmenide, ma che è presente implicitamente – e così viene in chiaro il senso di quanto si diceva nella primissima parte della presente *Premessa*, a pagina 2 – nella tragedia eschilea.

La verità è indicata da Eschilo come forma suprema per fronteggiare il dolore; un dolore *nuovo* anch'esso, «tanto più angosciante quanto più nuovo è il volto che assume la morte»⁶¹. Ma se la verità è *rimedio* al dolore, e questo dolore è essenzialmente legato all'annientamento assoluto che è la morte – «*páthei máthos... kyriós*

⁵⁸ E. Severino, *La filosofia antica e medievale*, p. 41.

⁵⁹ E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 38.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibidem.*

échein», che Severino traduce «il sapere ha potenza sul dolore»⁶² – ciò non significa che la verità del sapere abbia potenza sulla morte, e che dunque in certo modo possa annientare l'Annientatrice. No: «la vera liberazione dal dolore non significa eliminare la morte annientante [...] ma significa riuscire a vedere con verità [...] Zeus, cioè il Senso essenziale del Tutto. [...] Nel senso essenziale del Tutto l'essenza del Tutto è infatti da sempre e per sempre salvata dalla morte (*phýsis aiei sōzoméne*) [...]. Il sapere salva dall'angoscia della morte, perché mostra che il senso essenziale del Tutto “è sempre salvo” dalla morte»⁶³.

Quel *thaumázein* da cui, seguendo Aristotele⁶⁴, nasce la filosofia non è dunque una semplice «meraviglia» che l'umano prova di fronte a qualsiasi *áporá* – tra le quali Somma è la morte –, ma è «il terrore, l'angoscia»⁶⁵; lo stesso terrore e la stessa angoscia provati dal mortale *prima* del dono prometeico, quel terrore che «confonde» e «rende folli». È lo *tháuma* che Prometeo aiuta a dimenticare con le illusioni; lo *tháuma* che la filosofia legge in controluce *páthos*, per scacciarlo con verità.

Lo stesso dolore su cui Leopardi invita a posare lo sguardo, come contenuto *incontrovertibile* della verità: una verità “prometeica” che da cacciatrice diviene preda: il «rimedio» serve ora *contro* la Verità, che è lo stesso dolore. Il rimedio diviene l'*illusione*.

⁶² E. Severino, *Il giogo*, p. 36.

⁶³ *Ivi*, p. 64.

⁶⁴ *Metafisica*, A2, 983a 13.

⁶⁵ E. Severino, *Il giogo*, p. 350.

Parte I

Leopardi

§ 1. La sconfitta di Prometeo

Il titano Prometeo «ha amato troppo gli uomini». Per questo, come abbiamo visto, ha donato loro il fuoco, la *techne* suprema. Il Prometeo eschileo ha «liberato» l'umanità, la quale «aveva davanti agli occhi» il giorno della propria morte – egli ha regalato all'umano l'illusione, l'inganno.

La figura del preveggenete, figlio di Giapeto, compare anche nell'opera di Leopardi, sebbene relativamente tardi e in maniera, diciamo, accidentale – l'*Operetta*⁶⁶ a cui il personaggio mitologico dà il titolo, *La scommessa di Prometeo*, viene scritta da Leopardi il 30 aprile e l'8 maggio del 1824, e nello *Zibaldone*⁶⁷ non vi sono ricorrenze del nome: quando Leopardi scrive su Eschilo non menziona né fa riferimento alla vicenda del castigo e del supplizio subiti dal titano. Una vicenda, tuttavia, ben nota a Leopardi.

Il contenuto dell'*Operetta* è celebre: il collegio delle Muse indice un concorso, destinato agli dèi, per premiare l'invenzione più bella o fruttuosa, mettendo un palio una corona d'alloro. Tre risultano dapprima i vincitori: Bacco per il vino, Minerva per l'olio, Vulcano per la pentola economica, ma nessuno, per vari motivi, accetta il premio. Premio che viene dunque reclamato da Prometeo, il quale ha presentato al concorso il modello di terra con cui ha formato i primi uomini – secondo una tradizione che risale ad Iginio e Apollodoro⁶⁸.

⁶⁶ G. Leopardi, *Operette Morali*, a cura di Cesare Galimberti, Guida, Napoli 1998. Questa è l'edizione di riferimento, d'ora in poi abbreviata in *OM*.

⁶⁷ G. Leopardi, *Zibaldone*, a cura di Rolando Damiani, Mondadori, Milano 2022. Faremo riferimento a questa edizione, d'ora in poi abbreviata in *Zib.*, ma il numero di pagina segnalato farà riferimento all'autografo – quando presente, verrà segnalata anche la data.

⁶⁸ *OM*, p. 171.

Il titano si lamenta con Momo – «figlio della Notte, fratello della Morte, del Sonno e del Lamento, personificazione del biasimo e dello scherno»⁶⁹ - il quale però non crede che l'uomo sia l'invenzione migliore. Il titano vuole convincerlo, e gli propone una scommessa: planeranno su tutti e cinque i continenti e troveranno «manifesti argomenti che l'uomo sia la più perfetta creatura dell'universo». Iniziano dal Nuovo Mondo, l'America, dove trovano un «selvaggio» intento a mangiare il proprio figlio; passano poi al Vecchio Mondo, l'Asia, dove una donna, ebbra, sta per essere cremata insieme al cadavere del marito, com'è d'uso rituale; giungono infine a Londra, dove trovano un uomo che, «per tedio della vita»⁷⁰, ha ucciso i propri due figli prima di rivolgere la pistola contro di sé – ma non prima d'aver raccomandato ad un parente il suo cane. A questo punto, Prometeo riconosce la sconfitta e paga la scommessa.

L'assenza della figura del titano nella produzione leopardiana, e dunque quella «accidentalità» di cui dicevamo, ha a che fare essenzialmente con la concezione che in Leopardi si delineò del mito⁷¹ fin dalla primissima giovinezza – dalle *Dissertazioni filosofiche*⁷² del 1812, dalla *Storia dell'astronomia*⁷³ del 1813 e dal *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*⁷⁴ di due anni successivo, opere nelle quali il mito e la mitologia valgono per pregiudizio e superstizione (nonché, innanzitutto, per politeismo) fino al *Discorso di un italiano intorno alla*

⁶⁹ OM, p. 172 n29.

⁷⁰ OM, p. 187.

⁷¹ Sull'argomento si veda P. Girolami, *L'Antiteodicea. Dio, dei, religione nello «Zibadone» di Giacomo Leopardi*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1995; si veda anche il recente volume *Il mito ripensato nell'opera di Giacomo Leopardi*. Atti del convegno internazionale di Aix-en-Provence, 5-8 febbraio 2014, Mimesis, Milano-Udine 2022.

⁷² G. Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di Tatiana Trivelli, Editrice Antenore, Padova 1995.

⁷³ G. Leopardi, *Storia dell'astronomia dalla sua origine fino all'anno MDCCCXII*, La vita Felice, Milano 2014.

⁷⁴ G. Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, Einaudi, Torino 2003.

*poesia romantica*⁷⁵ in cui «sono rovesciate e volte al positivo»⁷⁶ le valutazioni del mito delle prose precedenti: il mito è, per il Leopardi che discute sulla poesia romantica e accomuna la fantasia degli antichi a quella dei fanciulli, qualcosa di benefico, che *inganna* senza dolo, che *illude* diletta. Tramonta, così, la dimensione apologetica, nella quale il giovanissimo Leopardi era impegnato nella salvaguardia dell'ortodossia cattolica; il Dio cristiano ha lasciato un vuoto che, in questo tratto del discorso leopardiano, viene – temporaneamente – colmato dalla possibilità di *creazione* di nuovi miti.

Il tempo del mito indica il tempo in cui «la *maraviglia* tanto grata a noi che spessissimo desideriamo di poter credere per poterci maravigliare, continuamente ci possedeva [...]; quando tutto era nuovo e disusato, né trascuravamo nessun accidente come ordinario, *né sapevamo il perché di nessuna cosa, e ce lo fingeamo a talento nostro*, e a talento nostro lo abbellivamo»⁷⁷. Il tempo, in altri termini, in cui all'aristotelico *thaumázein* l'umano rispondeva senza il ricorso all'incontrovertibile evocato dalla filosofia, che appunto mira alla *conoscenza*, ossia a *sapere la causa*, quel «perché» che ci «fingeamo a talento nostro» – e infatti per Aristotele «bisogna pervenire allo stato d'animo contrario»⁷⁸ alla meraviglia, conoscendo. Il tempo del mito è – era –, in questo senso, il tempo della poesia.

All'oscillazione segue, invero, un assestamento. Dalla superstizione alla dilettevole illusione poetica, Leopardi *constata* l'impossibilità di questa dilettevole illusione, proprio a causa del sopravvenuto «imperio dell'intelletto»⁷⁹, la signoria della filosofia che

⁷⁵ G. Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, con una antologia di testimonianze sul Romanticismo, Cappelli Editore, 1970; d'ora in poi DPR.

⁷⁶ L. Felici, *L'Olimpo abbandonato. Leopardi tra «favole antiche» e «disperati affetti»*, Marsilio, Venezia 2005, p. 23.

⁷⁷ DPR, p. 21 [corsivi nostri].

⁷⁸ Aristotele, *Metafisica*, 983a 16.

⁷⁹ DPR, p. 25.

conosce e *dispiega* le cause. Le ardenti immaginazioni sono definitivamente tramontate, e Bruto morente ne è la simbolica rappresentazione – l'uomo torna a fissare il proprio destino di morte, sottoposto alla *moira* e ad *anánke*, ferrea: «Preme il destino invitto e la ferrata/necessità gl'infermi/schiavi di morte»⁸⁰. Non solo: inizia a farsi avanti l'ipotesi di un *fallimento* dell'operato di Prometeo, e irrompe nella poesia e nella riflessione leopardiana una questione che diverrà, presto, centrale e in certo modo onnicomprensiva: la questione del male e del dolore. «A voi, fra quante/stirpi il cielo avvivò, soli fra tutte,/figli di Prometeo, la vita increbbe»⁸¹.

È dunque ormai irrimediabilmente passata «la bella età, cui la sciagura e l'atra/face del ver consunse»⁸²; la fanciullezza del singolo e dell'universale sono ormai cadute a causa della *verità* «atra», ossia «funesta», «luttuosa» - «atra» è aggettivo riferito alla morte⁸³ nell'*Inno ai Patriarchi*, composta pochi mesi dopo *Alla primavera*, e ancor prima nel *Bruto minore*, composta poco prima, nel dicembre del 1821. La filosofia si rivela dunque *mortale* per il mito, pertanto «vòte/son le stanze d'Olimpo»⁸⁴; e se vuota è la magione di Zeus, vuota sarà a maggior ragione la rupe del Caucaso.

Cionondimeno, Prometeo è il protagonista di un'*Operetta* che, come abbiamo iniziato ad indicare, rappresenta «un *hapax* e non solo dal punto di vista formale»⁸⁵, come fa giustamente notare Folin seguendo l'indicazione di Galimberti. *La scommessa di Prometeo* è infatti

⁸⁰ G. Leopardi, *Canti*, Edizione critica di Emilio Peruzzi con la riproduzione degli autografi, Rizzoli, Milano 1981, VI, *Bruto Minore*, vv. 31-33. Questa l'edizione di riferimento; d'ora in poi C.

⁸¹ *Ivi*, vv. 70-73.

⁸² C., VII, *Alla primavera, o delle favole antiche*, vv. 12-13.

⁸³ C., VIII, *Inno ai Patriarchi*, v. 110.

⁸⁴ C., VII, *Alla primavera*, vv. 81-82.

⁸⁵ A. Folin, *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, Marsilio, Venezia 1996, p. 111.

l'unica, insieme al *Dialogo d'Ercole e di Atlante*⁸⁶, a presentare nel titolo un rimando diretto all'orizzonte mitico, reso esplicito nominando i personaggi che alla tradizione mitica appartengono.

Ma se il *Dialogo* segue, nel tono e nello svolgimento, un modello integralmente luciano, ne *La scommessa* – ferme restanti le evidenti tracce di Luciano nella figura di Momo⁸⁷ – la figura di Prometeo *ribalta* le conclusioni del *Prometeo* di Luciano, in cui il titano «esce dalla disputa implicitamente glorificato per l'eccellenza della sua opera»⁸⁸, e questo *anche* grazie alla versione del mito data da Platone, che Leopardi legge intensamente tra il novembre del 1822 e l'aprile del 1823 – come attestano gli elenchi delle letture⁸⁹. Nel *Protagora*, infatti, Platone introduce degli elementi di novità, rispetto alle versioni del mito date da Eschilo – a cui ci siamo riferiti nella *Premessa* – e prima di lui da Esiodo. Ripercorriamo il passo platonico.

Vi era un tempo in cui esistevano gli dèi ma non le stirpi mortali. Poiché però anche per queste giunse il tempo predestinato alla nascita, gli dèi, nel cuore della terra, le plasmarono di terra e fuoco mescolandovi anche quegli elementi che con la terra e con il fuoco si combinano. Al momento di farle uscire alla luce, ordinarono a Prometeo e a Epimeteo di assegnare e distribuire le capacità in modo conveniente a ciascuna specie. Epimeteo però chiese a Prometeo di poter fare la distribuzione lui solo: «quando avrò terminato, disse, tu controllerai». E, dopo averlo persuaso, procedette. [...] Senonché, non

⁸⁶ *Operetta* nella quale compare in nota, apposta da Leopardi, un riferimento al Prometeo eschileo: «Con tutto che Atlante il più delle volte sia detto sostenere il cielo, vedesi nondimeno nel primo libro dell'Odissea, vers. 52 e seguenti, e nel *Prometeo* d'Eschilo, v. 347 e seguenti, che dagli antichi si fingeva eziandio che egli sostenesse la terra» (*OM, Dialogo d'Ercole e di Atlante*, n5).

⁸⁷ Il riferimento è al *Zeus tragedo* di Luciano Samostata.

⁸⁸ *OM*, p. 167.

⁸⁹ Per gli *Elenchi di letture leopardiane* faccio riferimento a *Zibaldone di Pensieri*, a cura di Giuseppe Pacella, 3 Volumi, Volume terzo, *Apparato – Note – Bibliografia – Indici*, Garzanti, Milano, 1991, pp. 1135-1172.

essendo un gran sapiente, a un certo punto Epimèteo si accorse di aver esaurito le capacità a favore degli esseri privi di parola, per cui la specie umana rimaneva ancora sprovvista ed egli non sapeva come rimediare. [...] Perciò, non sapendo quale via di sopravvivenza trovare per lui, Promèteo ruba a Efesto e ad Atena il sapere tecnico e con esso il fuoco – infatti senza fuoco era impossibile acquisire e usare tale sapere – e lo porta all'uomo. In tal modo quest'ultimo ottenne il sapere necessario alla vita quotidiana, ma non ancora il *sapere politico*, che si trovava presso Zeus. [...] Da allora l'uomo ha una risorsa per la vita, mentre si narra che in seguito al furto Promèteo, per colpa di Epimèteo, fu punito con una condanna⁹⁰.

Da questa prima parte della narrazione compiuta da Protagora notiamo che Prometeo non è ribelle nei confronti di Zeus per amore dell'umano; la ribellione al dettato divino è conseguenza della condotta poco oculata di suo fratello Epimeteo – ma a ben vedere anche, e soprattutto, dello stesso Prometeo, il quale perde, in certo modo, la propria caratteristica di pre-veggenza: come avrebbe potuto, infatti, da pre-vidente, non pre-vedere l'esito nefasto a cui la divisione dei compiti avrebbe portato?

Ad ogni modo, il furto del fuoco e la conseguente punizione divina non sono sufficienti per la sopravvivenza della stirpe umana. Prosegue il racconto:

poiché inoltre l'uomo fu fatto partecipe di sorte divina, unico tra gli esseri viventi credette per prima cosa negli dèi e iniziò a innalzare statue in loro onore. Ben presto poi articolò abilmente la voce e le parole, e si procurò abitazioni, vesti, calzature, giacigli e sostentamento dalla terra. Pur così provvisti, tuttavia, agli inizi gli uomini abitavano divisi – non esistevano città – perciò, essendo molto

⁹⁰ Platone, *Protagora*, a cura di Maria Lorenza Chiesara, BUR, Milano 2010, 320c-322a.

più deboli degli animali feroci, morivano a causa di questi ultimi: le tecniche produttive che possedevano, infatti, li soccorrevano adeguatamente nel procurarsi il cibo, ma non nel combattere le fiere, perché essi non possedevano l'arte politica della quale fa parte il combattere. Allora cercarono di unirsi e di trovare salvezza fondando città. Ma anche quando si radunavano, continuavano a commettere ingiustizie uno contro l'altro, sempre perché non conoscevano l'arte politica [...]. A quel punto Zeus, temendo che la nostra stirpe scomparisse del tutto, mandò Ermes a portare agli uomini il senso del rispetto e del giusto, perché fossero posti a fondamento delle città e favorissero i vincoli di amicizia. Ermes chiese a Zeus in quale modo dovesse dare agli uomini il senso del giusto e del rispetto [...]. «A tutti», rispose Zeus, «in modo che tutti ne partecipino»⁹¹.

All'umano la tecnica – *entéchnos sóphia* – non basta: essa è troppo più debole di *Anánke*, ma insieme è anche troppo più debole dell'arte politica, *politike téchne* – più debole d'altra forza, senza dubbio. Prometeo non riesce ad evitare l'estinzione del genere umano, e appare così sconfitto e punito da Zeus, il quale, dunque, appare come l'unico che agisce mosso autenticamente dall'amore per l'umano – egli, infatti, *teme* la scomparsa della nostra stirpe.

Il Prometeo raffigurato da Platone, a confronto col fiero e sofferente titano eschileo, è un titano miope e sconfitto, così come quello messo in scena da Leopardi; non solo il titano dell'*Operetta* non è il pre-vidente, ma nemmeno pare essere provvisto delle tecniche che egli stesso ruba ad Efesto e Atena secondo il racconto platonico: egli infatti reclama il premio – e da ultimo *si ribella agli dei – per coprirsi*, ossia per una delle ragioni per le quali è stato necessario il suo intervento riparatore in seguito alla svista di suo fratello. Non solo: giunti a Popaian, nel Sud America, i due personaggi scorgono intorno

⁹¹ *Ivi*, 322b-c.

«molti segni di abitazione umana», «vestigii di cultura per la campagna» - “tracce di coltivazione”, parafrasa Galimberti –, nonché «alcune che parevano sepolture», vale a dire segni di cultura⁹², indizi di *civiltà*. Nonostante questi segni, i due non percepiscono alcuna presenza umana: «soltanto qualche ossa d'uomini di tratto in tratto» e piante e animali; sicché non può essere stato lo scatenarsi della *natura* ad aver annientato gli umani, risparmiando, non si sa come, il resto dei viventi – come non arriva a pensare Prometeo, ma come invece ritiene Momo. Ad annientare gli umani è stata la guerra – una guerra a cui Leopardi neanche accenna, a cui solo allude attraverso il dubbio di Momo. Un tema dapprima lasciato sullo sfondo, la cui presenza aleggia, impalpabile, nella solitudine animale della scena; un tema però pronto a deflagrare nell'incontro con il «selvaggio».

A far scomparire gli umani dalla scena è stata dunque la guerra. Quella stessa guerra che, nel mito platonico, Zeus *dona* agli umani tramite la *politike téchne*, proprio perché non in grado di difendersi dalle fiere – che sole, invece, occupano lo scenario dell'*Operetta*. L'arte politica non solo non aiuta l'umanità a sopravvivere, ma ne cagiona al contrario la morte; l'umano aveva davanti a sé il giorno della propria morte, una visione da cui il Prometeo eschileo «libera»; ora il titano non può evitare che la vita dell'umano sia un costante, invano tentativo di superarla e allontanarla – in ogni caso, un quotidiano averci a che fare, ma soprattutto *inevitabile*, nella prospettiva leopardiana, come attestano moltissime pagine dello *Zibaldone*. L'uomo, infatti, potrebbe in questo mondo esser felice, vivendo naturalmente, e come le bestie, cioè senza grandi né singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre, più o meno, uguale e temperata – eccetto gli

⁹² Cfr. E. Morin, *L'uomo e la morte*, Erickson, Trento, 2014.

infortuni che possono essere nella sua vita [...] – insomma come sono felici le bestie quando non hanno sventure accidentali ec.⁹³

Le bestie da una parte sono la minaccia che porta Zeus a temere per l'estinzione dell'umano; dall'altra, sono presentate da Leopardi quasi come un modello a cui tendere – nonché «fortunate», stando al *Bruto minore*⁹⁴, poiché libere di *togliersi la vita*, senza che una «legge arcana» o un «tenebroso ingegno», la ragione moderna, si oppongano. Un modello però irraggiungibile, poiché non

siamo più capaci di questa felicità da che abbiamo conosciuto il *voto delle cose* e le *illusioni* e il *niente* di questi stessi piaceri naturali del che non dovevamo neppure sospettare: tout homme qui pense est un être corrompu, dice il Rousseau, e noi siamo già tali.

Corrotto dal sapere, dunque, è l'umano – che non ha più di fronte a sé il momento della propria morte: ora l'umano ha davanti a sé le *illusioni*, il vuoto delle cose, che però *sa come tali*⁹⁵: ecco così che allora gli si *rivela* la morte, che continua a stargli davanti, e, insieme, le illusioni si *svelano* come tali. A nulla può nemmeno giovare l'arte politica, poiché

la natura non può nel suo primitivo disegno aver considerata, né ordinata altra società nella specie umana, se non simile più o meno a quella che ha posta in altre specie, vale a dire una *società accidentale*, e nata e formata dalla passeggera identità d'interessi, e sciolta col mancare di questa; ovvero durevole, ma lassa o vogliamo dir larga e *poco ristretta*, cioè di tal natura che giovando agli interessi di ciascuno individuo in quello che hanno tutti di comune, non pregiudichi agl'interessi o inclinaz. particolari in quello che si oppongono ai generali. Cosa che accade nelle società dei bruti, e non può accadere

⁹³ *Zib*, 56.

⁹⁴ *C.*, VI, *Bruto minore*, v.62.

⁹⁵ Una questione su cui torneremo in maniera approfondita più avanti.

mai in una società, così unita, *ristretta*, precisa e determinata da tutte le parti, come è quella degli uomini⁹⁶.

E infatti

una società stretta di uomini, al comune degli individui che la compongono, nuoce assai più che non farebbe in niun'altra specie; considereremo la guerra, male affatto inevitabile in una società stretta di uomini, e niente accidentale [...]. E come la guerra nasca inevitabilmente da una società stretta qual ch'ella sia, notisi che non v'ha popolo sì selvaggio e sì poco corrotto, il quale avendo una società, non abbia guerra, e continua e crudelissima. Videsi questo, per portare un esempio, nelle *selvatiche nazioni d'America*⁹⁷.

Le stesse «selvatiche nazioni d'America» tra le quali sono giunti Momo e Prometeo. Pare dunque chiaro ed inevitabile, per Leopardi, che la guerra sia «il destino della politica»⁹⁸, della «società stretta» che lega l'uomo all'uomo, il più «vitale» degli esseri viventi. Il più vitale, ovvero il più dotato di «amor proprio, e quindi necessariamente ciascun individuo umano ha più odio verso gli altri individui sì della sua specie sì dell'altre»⁹⁹, e pertanto

dir *società stretta*, massime *umana*, è contraddizione, non solo rispetto alla natura ec. ma assolutamente, rispetto a se stessa, ne' termini, e rispetto alla nozione di queste parole¹⁰⁰.

La sconfitta di Prometeo porta alla *contraddizione* – un'altra questione su cui torneremo in maniera approfondita più avanti. Per ora sia sufficiente soffermarsi sulla circostanza per cui né il furto delle tecniche ad Atena, né il furto del fuoco ad Efesto – che nell'*Operetta*

⁹⁶ *Zib.* 873.

⁹⁷ *Zib.* 3790 (corsivi nostri).

⁹⁸ U. Curi, *Pensare la guerra. L'Europa e il destino della politica*, Dedalo, Bari 1999, p. 41.

⁹⁹ *Zib.* 3773 (corsivi nostri).

¹⁰⁰ *Zib.* 3787.

occorre ad ardere viva una vedova – bastino a *salvare* la stirpe umana, come narrato nel *Protagora*.

Se nella tonalità dell'*Operetta* immediato ed esplicito pare il riferimento a Voltaire¹⁰¹, che infatti Leopardi legge poco prima di scrivere l'*Operetta*¹⁰², meno esplicito, ma non meno importante pare il riferimento, nell'ordito narrativo, al mito presentato da Platone.

C'è infatti un ulteriore elemento, presente nella narrazione platonica, che è in certo modo l'elemento cardine dell'*Operetta*. Come ha notato Curi, «in Platone l'intervento di “colui-che-vede-prima” si rende necessario come rimedio ad una precedente “insipienza”, e dunque come inizio di *un'evoluzione progressiva* nelle vicende del genere umano»¹⁰³. Ebbene, la disfatta di Prometeo, che paga a Momo la scommessa «senza curarsi di vedere le due parti di mondo che rimanevano», è per Leopardi la disfatta – ma ancor più a fondo bisognerebbe dire la originaria *inconsistenza* – stessa dell'idea di progresso e «perfettibilità» dell'umano, come appare straordinariamente evidente *anche* dalla circostanza per cui, subito dopo il ritrovamento dei cadaveri dell'omicidio/suicidio, «Momo stava per congratularsi con Prometeo sopra i buoni effetti della civiltà, e sopra la contentezza che appariva ne risultasse alla nostra vita»¹⁰⁴.

¹⁰¹ Voltaire, *Candido o l'ottimismo*, Rusconi, Milano 2021.

¹⁰² *Indici di letture leopardiane*, in Zibaldone, cit., 152 p. 1149.

¹⁰³ U. Curi, *Endiadi. Figure della duplicità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 161.

¹⁰⁴ OM, p. 188. Ciononostante, si è sostenuto che Leopardi «non solo crede al progresso di elementi particolari del mondo umano, come scienza, tecniche, filosofia, linguaggi, ecc., ma crede a un *generale progresso dell'incivilimento* che traversa i cicli di civiltà e barbarie, inteso in senso assai preciso *di un andar avanti*» (C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 61). Questa tesi appare in effetti un «capovolgimento di elementari dati obiettivi» (M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2020, p. 273), anche considerando che, come fa notare Bruni, «nel 1993 tornò alla luce una lettera di Leopardi a Charlotte Bonaparte, nella quale si legge: “*Quant a moi, Vous savez que l'état progressif de la société ne me regarde pas de tout. Le mien, s'il n'est pas retrograde, est éminemment stationnaire*”», un «colpo decisivo sferrato da Leopardi stesso» allo «stereotipo del Leopardi “progressivo”» (R. Bruni, *Nota*, in M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, p. 372).

Attraverso la narrazione di un'altra versione del mito, Leopardi narra il fallimento del mito platonico – e, in generale, la morte di *ogni* mito. Ma se la disfatta di Prometeo è la disfatta dell'idea di *progresso* del genere umano, ciò non significa che a porre rimedio a questo insuccesso sia, come nel mito platonico, l'avvento di un Dio – né, tantomeno, il ritorno di *molti* dèi, frutto della «fervida immaginazione» praticata e praticabile solo in un mondo ormai scomparso. *Nemmeno* un Dio ci può salvare.

La scommessa di Prometeo rappresenta pertanto un *unicum*, come si diceva, in quanto punto di *svolta* del percorso speculativo delle *Operette*. La fine del mito apre infatti le porte a figure «sempre meno “astrali”, meno “mitologiche”, più corposamente “moderne”: Fisico e Metafisico, Natura e Islandese, Parini, Federico Ruysch, Filippo Ottonieri, Colombo e Gutierrez»¹⁰⁵. Potremmo dire, simbolicamente, che lascia spazio alla filosofia, che di quella fine è responsabile.

Non a caso, infatti, Prometeo, di fronte al manifestarsi della smentita del proprio proposito, ovvero che l'umano sia il prodotto più perfetto dell'universo, *si stupisce*¹⁰⁶. L'umano ha davanti a sé la propria morte, la propria mortalità: Prometeo, da abitatore di quella «bella età» ormai consunta dalla ragione, prova *meraviglia* di fronte alla morte: si stupisce di come l'umano – il *mortale* –, sua creatura, si rapporta alla morte, che non è più solo *sua*, né più lo immobilizza – la devastazione

¹⁰⁵ A. Folin, *Pensare per affetti*, p. 115.

¹⁰⁶ Concordiamo con Folin, secondo cui «il sentimento dominante che anima il Prometeo leopardiano nelle domande rivolte al Selvaggio e al Famiglio è lo stupore» (A. Folin, *Pensare per affetti*, p. 120). Uno stupore che Leopardi narra, senza dubbio, con espedienti e tempi “ironici” – innalzando, socraticamente ciò che vuole confutare –, la cui eco luciana è, come già detto, innegabilmente presente; ma non per questo Prometeo ne esce delineato come «essenzialmente comico», come sostiene Costa (che attribuisce al Prometeo leopardiano un'essenza comica in contrasto al Prometeo pavesiano, «essenzialmente tragico», nel recente *La figura di Prometeo nelle riscritture di Leopardi e di Pavese*, in *Contaminazioni leopardiane*, a cura di Olmo Andrea Calzolari, Alessandra Aloisi, Emanuela Tandello, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 167-182.). Con le categorie di Costa, diremmo: il Prometeo è comico *in quanto* tragico.

e l'ignominia di guerra cannibalismo omicidi rituali infanticidi suicidi. Certo, il titano non è filosofo, e appunto alla meraviglia non segue una *ricerca delle cause*: il *thaumastón* è infatti una smentita della propria convinzione, la perfezione della propria creatura. La sconfitta di Prometeo è così *anche* la sconfitta dell'*illusione* di poter superare la morte.

§2. «Glissez, mortels, n'appuyez pas»

La sconfitta di Prometeo è la sconfitta delle illusioni; è la *morte* del mito, l'impossibilità del ritorno delle «favole antiche». Un passaggio, dunque, dall'antico al moderno, che abbiamo visto essere patrocinato, se non direttamente causato, dalla *filosofia*. Ciò che Leopardi narra nella prosa tanto poetica quanto filosofica¹⁰⁷ delle *Operette morali*, e in particolare nella *Scommessa di Prometeo*, del 1824, sulla quale ci siamo soffermati, è preceduto da un'annotazione nello *Zibaldone* che rivela, *in interiore*, quel che l'autore poi iscriverà a livello storico-epocale. Scrive infatti Leopardi, il 1 luglio 1820:

nella carriera poetica il mio spirito ha percorso lo stesso stadio che lo spirito umano in generale. Da principio il mio forte era la fantasia, e i miei versi erano pieni d'immagini, e delle mie letture poetiche io cercava sempre di profittare riguardo alla immaginazione. Io era bensì sensibilissimo anche agli affetti, ma esprimerli in poesia non sapeva. Non avevo ancora meditato intorno alle cose, e della filosofia non aveva che un barlume, e questo in grande, e con quella solita illusione che noi ci facciamo, cioè che nel mondo e nella vita ci debba esser

¹⁰⁷ «Un libro d'argomento profondo e tutto filosofico e metafisico», «un'opera che vorrebb' esser giudicata dall'insieme, e dal complesso sistematico, come accade di ogni cosa filosofica, benché scritta con leggerezza apparente» (G. Leopardi, *Lettere*, a cura e con un saggio introduttivo di Rolando Damiani, Mondadori, Milano 2015, p. 715; 496. *Ad Antonio Fortunato Stella*, Recanati, 6 dicembre 1826. D'ora in poi *Let.*, seguito dal numero dell'epistola, dal destinatario e dalla data, quando presente). Ma d'altra parte, aggiunge Leopardi, «l'intenzione mia fu di far *poesia in prosa*, come s'usa oggi» (*L.*, 716. *A Monaldo Leopardi*, Firenze, 8 luglio 1830; corsivo nel testo).

sempre un'eccezione a favor nostro. Sono sempre stato sventurato, ma le mie sventure d'allora erano piene di vita, e mi disperavo perché mi pareva (non veramente alla ragione, ma ad una saldisima immaginazione) che m'impedissero la felicità, della quale altri credea che godessero. Insomma il mio stato era allora *in tutto e per tutto quello degli antichi*.[...]La mutazione totale in me, e il passaggio dallo stato antico al moderno, seguì si può dire dentro un anno, cioè nel 1819. Dove privato dell'uso della vista, e della continua distrazione della lettura, cominciai a sentire la mia infelicità in un modo assai più tenebroso, cominciai ad abbandonar la speranza, a riflettere profondamente sopra le cose [...] a *divenir filosofo di professione* (di poeta ch'io era), a *sentire* l'infelicità certa del mondo, *in luogo di conoscerla*, e questo anche per uno stato di languore corporale, che tanto più mi allontanava dagli antichi e mi avvicinava ai moderni. [...] così si può ben dire che in rigor di termini poeti non erano se non gli antichi, e non sono ora se non fanciulli, o giovanetti, e i moderni che hanno questo nome, *non sono altro che filosofi*. Ed io infatti non divenni sentimentale, se non quando perduta la fantasia divenni insensibile alla natura, e tutto dedito alla ragione e al vero, in somma filosofo¹⁰⁸.

Ciò non significa, però, che le mitologie siano venute meno. È finita la stagione della grande poesia, del mito, delle amene illusioni; è tramontata l'epoca della Natura, in cui «gli inventori delle prime mitologie (individui o popoli) non cercavano l'oscuro per tutto, eziandio nel chiaro»¹⁰⁹. A sorgere sono allora le mitologie della *ragione*, il cui nume tutelare è, originariamente, Platone: «Gli inventori delle ultime mitologie, i platonici, e massime gli uomini dei primi secoli della nostra era, decisamente cercavano l'oscuro nel chiaro, volevano spiegare le cose sensibili e intelligibili, colle non intelligibili e non

¹⁰⁸ *Zib.* 143-144.

¹⁰⁹ *Zib.* 4238.

sensibili»¹¹⁰. Da una parte l'antico, regno d'una Natura in cui la poesia è «materiale e fantastica e corporale»; dall'altra l'inesorabile degradazione del moderno, guardiano di una natura in cui la poesia è «trasmutata» in «metafisica e ragionevole e spirituale», che «strascina dal visibile all'invisibile e dalle cose alle idee»¹¹¹. E infatti

Le prime mitologie non avevano misteri, anzi erano trovate per spiegare, e far chiari a tutti, i misteri della natura; le ultime sono state trovate per farci creder mistero e superiore alla intelligenza nostra anche quello che tocchiamo con mano, quello dove, altrimenti, non avremmo sospettato nessun arcano. [...] Le une gaie, le altre tetre¹¹².

«Tetre», le ultime mitologie, in quanto governate dalla ragione, che «spiritualizza» le cose umane spiegando il chiaro con lo scuro, l'evidente col mistero. Una ragione che dunque non rischiara, ma rabbuia; svela, ma adombra. «Introdotta la ragione nel mondo tutto a poco a poco, e in proporzione de' suoi progressi, divien brutto, morto, monotono»¹¹³: analizza, ossia separa, *astrae*, e dunque rende «morto» ciò che *separa*, questa la sua «tetraggine». «L'analisi delle cose è la morte della bellezza o della grandezza loro, e la morte della poesia»¹¹⁴.

Se dunque storicamente la fine del mito antico, l'epoca della Natura e delle *grandi* illusioni, è decretata dall'avvento della filosofia, tetra volontà di verità, in Leopardi la «conversione filosofica» coincide con la consapevolezza dell'irreversibilità di quella condizione, e, insieme, col delinearsi del suo particolare *materialismo*. La polemica contro le ideologie della ragione, il platonismo e il cristianesimo – anche se in certo modo, come vedremo, potremmo dire che la filosofia

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *DPR*, p. 7.

¹¹² *Zib.* 4239. (Recanati, 12 dicembre 1826).

¹¹³ *Zib.* 1028. (11 maggio 1821).

¹¹⁴ *Zib.* 1234 (28 giugno 1821).

stessa è un mito della ragione – caratterizza dunque la genesi e la forma del materialismo leopardiano, e ancora: come ha opportunamente fatto notare Mario Andrea Rigoni, «materialismo e polemica antirazionalistica, in Leopardi, fanno tutt'uno, e anzi l'una cosa fonda e giustifica l'altra», dove per “ragione” si intende «principio di quella “spiritualizzazione” che è l'essenza stessa della civiltà moderna: pratica della separazione, del distacco e dell'arbitrio metafisico»¹¹⁵. «Ragione» è dunque, per Leopardi, ciò che Gentile, sulla scia di Hegel che “rovescia” Kant, chiamerà «intelletto»: ciò che separa, allontana, *astrae* – ma avremo modo di tornare sulla questione.

Per ora torniamo sull'irreversibilità della condizione umana per Leopardi, ossia sull'impossibilità di un ritorno alla condizione mitica; perché una volta sorta la ragione, questa non può tramontare? O meglio: perché una volta venuta meno l'età del mito, della natura, del corpo, questa *non può tornare*?

Anzitutto perché, per dirla con Folin, «lo *snaturamento* è *naturale*»¹¹⁶: è la Natura stessa che dà all'umano lo *strumento* che lo condanna ad oltrepassarla senza possibilità di ritorno. Una circostanza, questa, che Leopardi pensa anche attraverso la rilettura del *peccato originale*, e che, seguendo ancora Rigoni, il quale a sua volta accoglie l'osservazione di Rensi¹¹⁷, aiuta far luce sulla genesi del materialismo che, contemporaneamente a questa rilettura, andava in Leopardi delineandosi. Infatti

Questa decadenza o corruzione in luogo di consistere in quella della ragione, fu anzi cagionata dal sapere, giacché l'uomo allora *seppe* quello che prima non sapeva, e non avrebbe saputo né dovuto sapere,

¹¹⁵ M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, p. 32n/33.

¹¹⁶ A. Folin, *Pensare per affetti*, p. 24.

¹¹⁷ Secondo cui quella di Leopardi è una «ribellione della ragione alla natura, dello spirito al corpo» (G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991, p. 101).

cioè di essere nudo. Quando *aprirono gli occhi*, come dice la Genesi, allora *conobbero* di esser nudi, e si vergognarono della loro natura (contro quello che prima era avvenuto); e decadde dallo stato naturale, o si corrupe. Dunque *l'aprir gli occhi*, dunque il *conoscere* fu lo stesso che decadere o corrompersi; dunque questa decadenza fu decadenza di natura, non di ragione o cognizione.¹¹⁸

«Aprire gli occhi», dunque vedere, «conoscere» è corrompersi; *theorèin* è decadere. Il gesto fondamentale della filosofia è per Leopardi l'autentico peccato originale e *originario* della ragione, un vedere che, *à la* Prometeo¹¹⁹, *sovrasta* le cose del mondo conoscendone la causa, l'origine, il *perché*; non, dunque, un vedere con gli occhi della Natura, ma un vedere con gli occhi della ragione, che tende a sovrastare le cose, e, sovrastandole, le *svela*. Del resto, non è forse il *vedere* proprio del *theorèin* il gesto primigenio di separazione, dunque *differenziazione*, operato dalla filosofia?

Come per Orfeo, il cui *guardare* lo condanna ad una irreparabile perdita – il permanere nell'Ade dell'amata Euridice –, l'aprire gli occhi è per l'umano una separazione senza rimedio, una caduta per cui non vi è ritorno. Ma se allacciassimo il discorso leopardiano al prosieguo del racconto di *Genesi*, ebbene, potremmo e dovremmo dire che l'aprire gli occhi, dunque il conoscere, consegna l'umano alla separazione totale, assoluta, che è la *morte*; vale a dire, fuori dal discorso biblico, che decadendo l'umano *non diviene*, ma *si sa mortale*.

Volendosi sostituire a Prometeo – volendo *conoscere*, *sapere*, e *non potendo fare altrimenti* – l'umano *vede* la propria morte, il proprio esser mortale; ma questa volontà non è un atto di *hybris* di cui si macchiano

¹¹⁸ *Zib.* 399-400 (corsivi nel testo).

¹¹⁹ «*Pro-mētheüs* è il *pro-ex-epístasthai*, il saper pre-vedere incontrovertibilmente il Senso del Tutto, cioè il raccogliersi di tutte le cose nell'unità immutabile del divino» (E. Severino, *Il Giogo*, p. 188).

donne e uomini, e dunque non è una *colpa* derivante dal voler oltrepassare dei limiti imposti – non a caso a Ulisse, icona cristallina dell’astuzia e della ragione, Leopardi preferiva Achille, emblema della forza e del vigore¹²⁰. Dell’inesorabile degradazione della felicità primigenia dell’umanità, operata dalla ragione, è rea unicamente la Natura, che *dota* l’umano della ragione e insieme lo costituisce *contraddittoriamente*, ossia strutturalmente incapace di raggiungere la felicità, il piacere, che costitutivamente, infinitamente desidera – tutte questioni, queste ultime appena esposte, su cui torneremo e su cui ci soffermeremo.

Per ora rimaniamo nei pressi di quell’impossibilità suddetta, quel naturale snaturamento: ebbene, esso è naturale proprio perché è conseguenza diretta della Natura, che dota l’umano del mezzo attraverso cui *prendere coscienza* di quella naturale impossibilità di raggiungere la felicità. Questa la ragione per cui «il miglior uso ed effetto della ragione e della riflessione, è distruggere o minorare nell’uomo la ragione e la riflessione, e l’uso degli effetti loro»¹²¹. E ancora,

la ragione, la quale per fare grandi effetti e decisi progressi ha bisogno di quelle stesse disposizioni naturali ch’ella distrugge o n’è distrutta,

¹²⁰ «Siccome l’uomo in ogni tempo, malgrado qualsivoglia spiritualizzazione e qualunque alterazione della natura, sono sempre mossi e dominati dalla materia assai più che dallo spirito, ne segue che i pregi materiali e gli Eroi, dirò così, materiali dell’Iliade, riescano e sieno per sempre riuscire più amabili e quindi più interessanti degli Eroi spirituali e de’ pregi morali divisati negli altri poemi epici. E che Omero, ch’è il cantore e il personificatore della natura, sia per vincer sempre gli altri epici, che hanno voluto essere (qual più qual meno) i cantori e i personificatori della ragione. (Perocché veramente gli Eroi dell’Iliade sono il tipo perfetto del grand’uomo naturale, e quelli degli altri poemi epici del perfetto grand’uomo ragionevole, il quale in natura e secondo natura, è forse ben sovente il più piccolo uomo).» (*Zib.* 3615, 3-6 ottobre 1823). Poco prima Leopardi si era soffermato su Ulisse, scrivendo che «le qualità nelle quali Ulisse eccede, sono in gran parte altrettanto forse odiose quanto stimabili» (*Zib.* 3601).

¹²¹ *Zib.* 1163 (13 giugno 1821).

l'immaginazione e il sentimento. Facoltà generalmente e naturalmente parlando incompatibili con lei, massime dovendo esser questa e quelle in grado sommo. Vedete quanto sieno naturali i grandi progressi della ragione, quanto la natura gli abbia favoriti nel fabbricar l'uomo, quanto sia facile e naturale il conseguimento della pretesa perfezione umana. Laddove l'immaginazione e il sentimento non hanno alcun bisogno della ragione. E siccome, sebben questa e quelle sieno qualità naturali, nondimeno quelle si ponno considerare come più proprie della natura, più generali, più perfetti modelli di essa, meglio armonizzati con lei, più singolarmente proprie dell'uomo e delle nazioni e de' tempi naturali, de' fanciulli ec. Così vedete la gran superiorità della natura sulla ragione, e su tutto ciò che l'uomo si procura, si fabbrica, si perfeziona da se stesso e col tempo¹²².

Sebbene la ragione sia una facoltà naturale, è *meno naturale* dell'immaginazione e del sentimento: anzitutto perché queste non hanno bisogno della ragione, mentre questa, al contrario, ha bisogno di quelle per imporre il proprio imperio; un imperio per Leopardi arido, poiché «la filosofia e l'uso della pura ragione» hanno «istecchito e isterilito questa povera vita», consistendo «tutto il bello di questo mondo nella immaginazione»¹²³. È quest'ultima considerazione a condurre Leopardi, pochi mesi dopo, ad una conclusione che non abbandonerà per tutto il suo itinerario di pensiero, e che abbiamo anticipato poco sopra. Una pagina che dunque merita d'esser riportata per intero:

quel detto scherzevole di un francese *Glissez, mortels, n'appuyez pas* a me pare che contenga tutta la sapienza umana, tutta la sostanza e il frutto e il risultato della più sublime e profonda e sottile e matura filosofia.

¹²² *Zib.* 1879 (5-6 ottobre 1821).

¹²³ *Zib.* 111 (30 aprile 1820).

Ma questo insegnamento ci era già stato dato dalla natura, e non al nostro intelletto né alla ragione, ma all'istinto ingenito ed intimo, e tutti noi l'avevamo messo in pratica da fanciulli. Che cosa adunque abbiamo imparato con tanti studi, tante fatiche, esperienza, sudori, dolori? E la filosofia che cosa ci ha insegnato? Quello che da fanciulli ci era connaturale, e che poi avevamo dimenticato e perduto a forza di sapienza; quello che i nostri incolti e selvaggi bisavoli, sapevano ed eseguivano senza sognarsi d'esser filosofi, e senza stenti né fatiche né ricerche né osservazioni né profondità ec. Sicchè la natura ci aveva già fatto saggi quanto qualunque massimo saggio del nostro o di qualsivoglia tempo; anzi tanto più, quanto il saggio opera per massima, che è cosa quasi fuori di sé; noi operavamo per istinto e disposizione ch'era dentro di noi, ed immedesima colla nostra natura, e però più certamente e immancabilmente e continuamente efficace. Così l'apice del sapere umano e della filosofia consiste a conoscere la di lei propria inutilità se l'uomo fosse ancora qual era da principio, consiste a correggere i danni ch'essa medesima ha fatti, a rimetter l'uomo in quella condizione in cui sarebbe sempre stato, s'ella non fosse mai nata. E perciò è utile la sommità della filosofia, perché ci libera e disinganna dalla filosofia.¹²⁴

Glissez, mortels, n'appuyez pas – scivolate, mortali, non premete. Non fate forza. Il verso del poeta francese Pierre Charles Roy, stampato su una incisione settecentesca di Nicolas de Larmessin¹²⁵, titolata *Hiver*¹²⁶, è l'ultimo di quattro, che suonano «*Sur un mince cristal, l'hiver conduit vos pas;/ le précipice est sous la glace./ Telle est de vos plaisirs la légère surface:/ glissez, mortels, n'appuyez pas*».

¹²⁴ *Zib.* 304-305 (7 novembre 1820).

¹²⁵ Come segnalato da Damiani nel *Commento* allo *Zibaldone*, Mondadori, Milano 2022, p. 1715.

¹²⁶ Attualmente al *Louvre* (<https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl020521630>), l'incisione a bulino raffigura tre personaggi: un uomo che pattina e una donna intenta a calzare i pattini, aiutata nell'operazione da un altro uomo.

Il detto è per Leopardi «scherzevole», sebbene contenga tutta la sapienza umana, il culmine della filosofia. L'atmosfera è, in effetti, del tutto "leopardiana": il sottile cristallo su cui l'inverno conduce i passi dei mortali è la leggera superficie dei loro piaceri; da qui l'invito a non premere, a non usare forza, poiché sotto il ghiaccio, il sottile strato del piacere, vi è il precipizio. Se l'inverno è metafora dell'età della ragione, esso è anzitutto ciò che preannuncia la morte – a cui, sì, seguirebbe la rinascita della Primavera: ma abbiamo visto come per Leopardi questa primavera sia una favola antica. L'inverno, dunque, è solo ciò che rende sottile, dunque estremamente fragile, la superficie dei piaceri umani; ma d'altra parte, esso è non di meno ciò che consente di *sovrastare* il precipizio, ciò che permette ai mortali di scivolare. Il problema è che la ragione è sia ciò che permette di sovrastare, sia, al contempo, ciò che preme, per infrangerla, la fragile superficie; l'invito che Leopardi fa proprio – «scivolatene, non premete» – è infatti quello che chiede di non andare a fondo, di non inoltrarsi in quel precipizio da cui non vi è ritorno – di non rompere la superficie delle cose, come appunto la ragione filosofica, separando, fa.

Ma questo insegnamento ci era già stato fornito dalla natura, diciamo così, "prefilosoficamente": le cose del mondo *sono* le cose del mondo, e la *physis* è il loro apparire, il loro manifestarsi immediato che nulla nasconde, nulla adombra e che, soprattutto, a null'altro rimanda all'infuori della semplice, *naturale* presenza – ciò che appunto «da fanciulli ci era connaturale», e che abbiamo *dimenticato e perduto* a forza di ragione¹²⁷. Per questo è per Leopardi necessario *tornare* a scivolare sulla superficie del mondo, senza premervi alla ricerca di

¹²⁷ Sembra qui alludere, in certo modo, Leopardi, a ciò che Hegel, pressappoco negli stessi anni, indicava come «identità immediata di certezza e verità» (E. Severino, *Istituzioni di filosofia* p.9); e tuttavia non ad un realismo ingenuo rimanderebbe la posizione leopardiana, quanto invece ad una originaria coappartenenza *sentita*, ma *non dedotta* di soggetto e mondo esperito, proprio perché non vi è *separazione* tra interno ed esterno.

essenze iperuraniche nascoste o sotterranei, sostanziali fondamenti: la situazione in cui l'umano sarebbe sempre stato se la filosofia non fosse mai nata.

Questo l'ordine incalzante di considerazioni che sfoceranno nel verdetto inappellabile di Eleandro, autentico *alter ego* di Leopardi, nell'*Operetta* che chiude l'edizione del 1827¹²⁸, secondo cui

Quelle verità che sono la sostanza di tutta la filosofia, si debbono occultare alla maggior parte degli uomini; e credo che facilmente consentireste che debbano essere ignorate o dimenticate da tutti: perché sapute, e ritenute nell'animo, non possono altro che nuocere. Il che è quanto dire che la filosofia si debba estirpare dal mondo. Io non ignoro che l'ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta, si è, che non bisogna filosofare. Dal che s'inferisce che la filosofia, primieramente è inutile, perché a questo effetto di non filosofare non fa bisogno d'esser filosofo; secondariamente è dannosissima, perché quella ultima conclusione non vi s'impara se non alle proprie spese, e imparata che sia, non si può mettere in opera; non essendo in arbitrio degli uomini dimenticare le verità conosciute, e deponendosi più facilmente qualunque altro abito che quello di filosofare. In somma la filosofia, sperando e promettendo a principio di medicare i nostri mali, in ultimo si riduce a desiderare invano di rimediare a se stessa¹²⁹.

Dimenticare le verità conquistate dalla ragione non è nell'arbitrio dell'umano: saputosi mortale, esso non può dimenticare, non può volgere lo sguardo altrove. Anche questa è la sconfitta di Prometeo: l'umano *non può non sapere*. Orfeo *sceglie, decide* di voltarsi e

¹²⁸ «se mai opera dovesse essere senza prefazione, questa lo *dovrebbe* in particolar modo. Nondimeno ho voluto supplire col Dialogo di Timandro e di Eleandro [...] il qual Dialogo è nel tempo stesso una specie di prefazione, ed un'apologia dell'opera contro i filosofi moderni. Però l'ho collocato nel fine. Quivi è dichiarato, a me pare, abbastanza lo spirito di tutta l'opera» (*Let.*, 459. *Ad Antonio Fortunato Stella*, Bologna 16 giugno 1826)

¹²⁹ *OM*, *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, p. 428.

guardare: l'umano non sceglie, è *condannato*. L'unico espediente che può risolvere questa situazione aporetica è per Leopardi dismettere la filosofia, abbandonare la ragione: di fronte all'aporia a cui ha condotto il sapere, l'unico rimedio è tornare indietro.

Ma non è forse, questo tornare indietro, un percorrere la via tracciata dalla ragione? Non è quest'abbandono della ragione *opera* della ragione stessa?

§3. «La pura e nuda verità»: il dono che inganna.

Il gesto con il quale si vuole abbandonare la ragione è un gesto compiuto dalla ragione. Attraverso l'atto con cui vuole sbarazzarsi di sé, la ragione si riafferma. In questo sta, potremmo dire, l'essenziale “monolitica” ambivalenza della natura leopardiana, che dona ingannando, e inganna donando.

Il tema è un'altra costante dell'itinerario di Leopardi, che fin dalle prime pagine dello *Zibaldone* riflette sulla costituzione delle illusioni: «le illusioni sono in natura, inerenti al sistema del mondo, tolte via affatto o quasi affatto, l'uomo è snaturato. [...] La ragione è un lume; la natura vuol essere illuminata dalla ragione non incendiata»¹³⁰. Come abbiamo già avuto modo di vedere, questo “incendio” risulterà poi per Leopardi inevitabile, anche se ancora nel 1820¹³¹, il nostro afferma che

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 conoscere 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

¹³⁰ *Zib.* 22.

¹³¹ Si può «supporre cautamente che le pagine 15-29 appartengano al 1818», stando ad alcuni «indizi significativi, benché non probanti», segnalati «in particolare da Levi e Pacella» (F. D'Intino, L. Maccioni, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Carocci, Roma 2016, p. 12). Le prime cento pagine, infatti, non sono datate. Supponiamo, dunque, che la pagina citata in precedenza sia del 1818.

vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, e certezza acquistata¹³².

In tale tratto della riflessione leopardiana appare come la disputa tra la natura e la ragione veda, in qualche modo, la natura in posizione di vantaggio: le illusioni risorgono, e sono presenti anche laddove paiono mancare. E questo anche dopo la compiuta conversione filosofica di cui abbiamo parlato in precedenza: il passaggio merita d'esser riportato per intero, inframezzato da brevi commenti.

[*Gli scrittori*] per poter rappresentare efficacemente quello stato dell'uomo, e per conseguenza sentissero ed avessero quasi per le mani il nulla delle cose, tuttavia si prevalevano del sentimento stesso di questo nulla per mendicar gloria, e quandopiù era vivo in loro il sentimento della vanità delle illusioni, tanto più si prefiggevano e speravano di conseguire un fine illusorio, e col desiderio della morte vivamente sentito, e vivamente espresso, non cercavano altro che di procurarsi alcuni piaceri della vita. E così tutti i filosofi che scrivono e trattano le miserabili verità della nostra natura, e ch'essendo *privi d'illusioni* in fondo, non cercano poi altro veramente col loro libro che di crearsi, e godersi alcuni illusorii vantaggi della vita¹³³.

Il sapere – e il sentire – pare che in fondo nulla possano, nei confronti delle illusioni. E infatti, prosegue la pagina dello *Zibaldone*,

tant'è: la natura è così smisuratamente più forte della ragione, che ancorché depressa e indebolita oltre a ogni credere, pure gli resta abbastanza per vincere quella sua nemica, e questo negli stessi seguaci suoi, e in quello stesso momento in cui la predicano e la divulgano; anzi con questo stesso predicare e divulgar la ragione contro la natura, la danno vinta alla natura sopra la ragione.

¹³² *Zib.* 213-214.

¹³³ *Zib.* 215.

Quello che diventerà in seguito un «dramma metafisico»¹³⁴ è, a quest'altezza del discorso leopardiano, un "duello", se non apertamente una *guerra*, che vede vittoriosa la natura contro la «nemica» ragione, che pure è suo prodotto. La ragione, in certo modo, si ribella alla natura.

L'uomo non vive d'altro che di religione e d'illusioni. Questa è proposizione esatta e incontrastabile: Tolta la religione e le illusioni radicalmente, ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare (giacché i fanciulli massimamente non vivono d'altro che di illusioni) si ucciderebbe infallibilmente di propria mano, e la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere per necessità ingenita, e sostanziale¹³⁵.

Ecco che in questa pagina del 1820 viene in luce una questione che sarà poi *decisiva* nella riflessione di Leopardi: la natura fa sorgere nell'umano le illusioni *per tenerlo in vita*. L'illusione è lo strumento utile affinché l'umano non si tolga la vita¹³⁶, dopo che la ragione ha mostrato la nullità, ossia la vanità di tutte le cose – dunque della vita stessa e, da ultimo, della ragione stessa che non può oltrepassare questa nullità. Prosegue pertanto Leopardi:

ma le illusioni, come ho detto, durano ancora a dispetto della ragione e del sapere. È da sperare che durino anche in progresso: ma certo non c'è più dritta strada a quello che ho detto, di questa presente condizione degli uomini, dell'incremento e divulgamento della filosofia da una parte, la quale ci va assottigliando e disperdendo tutto quel poco che ci rimane; e dall'altra parte la mancanza positiva di quasi

¹³⁴ Secondo le parole di Adriano Tilgher, secondo cui «a prima vista l'antitesi tra quei due antagonisti del dramma metafisico leopardiano sembra totale e inconciliabile» (A. Tilgher, *La Filosofia di Leopardi*, Nino Aragno Editore, Torino 2018, p. 36).

¹³⁵ *Zib.* 216.

¹³⁶ Sul tema è centrale il volume di R. Garaventa, *Il suicidio nell'età del nichilismo. Goethe, Leopardi, Dostoevskij*, FrancoAngeli, Milano 1994 (su Leopardi in particolare, pp. 127-174).

tutti gli oggetti d'illusione, e della mortificazione reale, uniformità, inattività, nullità ec. di tutta la vita. Le quali cose se ridurranno finalmente gli uomini a perder tutte le illusioni, e le dimenticanze, a perderle per sempre, ed avere avanti gli occhi continuamente e senza intervallo la pura e nuda verità, di questa razza umana non resteranno altro che le ossa, come di altri animali di cui si parlò nel secolo addietro. Tanto è possibile che l'uomo viva staccato affatto dalla natura, dalla quale sempre più ci andiamo allontanando, quanto che un albero tagliato dalla radice fiorisca e fruttifichi.¹³⁷

Il prometeico *phármakon* della speranza cura, ma anche infetta; guarisce, ma anche avvelena: «libera dalla morte, ma non perché possa cancellarla, bensì perché *spinge gli uomini a guardare altrove*»¹³⁸, come abbiamo visto. Così l'illusione leopardiana è proprio quel «non vedere essenzialissimo»¹³⁹ che distoglie lo sguardo del mortale dalla verità: «gli umani avevano di fronte agli occhi il giorno della loro morte e io li ho liberati», diceva Prometeo, donando loro «cieche speranze» - «cieche», che non vedono la morte, la quale dunque viene dimenticata. E alle «dimenticanze» fa riferimento appunto Leopardi, ovvero al rischio di perderle per sempre per mano della filosofia, a causa della quale l'umano ha «davanti agli occhi continuamente e senza intervallo la pura e nuda verità» *svelata* dalla ragione, e sulla quale la ragione impone di mantenere lo sguardo: la nullità di tutte le cose, e la nullità per così dire “suprema”, dell'atto annullatore che è la morte. Le

¹³⁷ Zib. *Ibid.* (18-20 agosto 1820). La pagina si chiude in maniera dolcemente amara: «sogni e visioni. A riparlarsi di qui a cent'anni. Non abbiamo ancora esempio nelle passate età, dei progressi di un incivilimento smisurato, e di un snaturamento senza limiti. Ma se non torneremo indietro, i nostri discendenti lasceranno questo esempio ai loro posteri, se avranno posteri». Dolceamara, dicevamo, a leggerla oggi; perché di lì a cent'anni di «incivilimento smisurato», il mondo sarebbe appena uscito dall'abominio della Prima guerra mondiale, per scivolare lentamente nel baratro della seconda.

¹³⁸ U. Curi, *Via di qua*, p. 86.

¹³⁹ M. Cacciari, *Dell'inizio*, p. 437.

illusioni servono al futuro, per distogliere lo sguardo dalla *fine* di questo: il punto oltre il quale il futuro *non è*.

La natura, dunque, dona alla stirpe umana le illusioni, grazie alle quali questa può distogliere lo sguardo dalla nullità di tutte le cose – anche, e soprattutto, del proprio futuro; la natura non dona però queste illusioni «perché troppo ama» l’umano, il quale così *conserva* la propria vita – ci soffermeremo sulla questione più avanti.

La natura inganna, mostra Leopardi, e insieme a questo inganno “dona” anche lo strumento attraverso il quale svelarlo; ma forse non è questo il punto di maggior dolo, perché a ben vedere vi è anche un ulteriore, più sottile inganno: ed è quello di pensare che dalla ragione si possa, in qualche modo, tornare indietro. Un inganno tutto interno, per così dire, alla ragione; ma pur sempre da imputare alla natura.

Anche la ragione, dunque, pare essere un dono che inganna, tal quale le illusioni che essa stessa distrugge: è un dono che inganna, perché *non toglie la contraddizione*, non la supera – la mostra.

§4. Sullo sguardo. Il «genio»: la «saviezza», la «verissima pazzia»

Se la ragione *mostra* la contraddizione ciò significa, *in primis*, che la contraddizione dalla ragione è *vista*, e ancora, che la contraddizione è qualcosa che *può esser visto*. Più a fondo, potremmo aggiungere, che la contraddizione sia mostrata significa che la contraddizione è.

Prima di soffermarci intorno a quest'ordine di questioni, per inoltrarci sulla via delle *conseguenze* di questa contraddittorietà, è bene sondarne le ragioni, che riguardano una parte fondamentale dell'itinerario speculativo dello *Zibaldone*. L'argomento della contraddizione tra essere e morte è infatti un solo tassello dello straordinario mosaico zibaldoniano, e così proprio come in un mosaico, l'importanza di un pensiero è commisurata anche, sebbene non esclusivamente, alla propria posizione, ossia dalla relazione che intrattiene con gli altri, precedenti e successivi. È lo stesso Leopardi, in certo modo, a suggerirlo: «la scienza della natura non è che scienza di rapporti. Tutti i progressi del nostro spirito consistono nello scoprire i rapporti»¹⁴⁰. La domanda a cui ora dovremmo rispondere è dunque: *chi* scopre questi rapporti? e come? Risposto a queste domande, potremo rispondere alla domanda che guida questo tratto della ricerca: *chi* vede la nullità delle cose? A chi appare? *Che sguardo* è quello che vede la morte?

¹⁴⁰ *Zib.* 1836 (4 ottobre 1821).

A tutta prima sembrerebbe, questa capacità di «scoprire i rapporti», una prerogativa della ragione, per eccellenza facoltà di discernere, determinare, analizzare. Ma questo è vero solo parzialmente: perché in gioco, in questa dinamica, è per la maggior parte l'*immaginazione*.

Chi non ha o non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, di eroismo, di illusioni vive e grandi, di forti e vere 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, di corta vista, di colpo d'occhio assai debole, di penetrazione scarsa, per diligente, paziente e sottile e dialettico, e matematico ch'ei possa essere; non conoscerà mai il vero, si persuaderà e proverà colla possibile evidenza cose falsissime ec. ec.¹⁴¹

Senza l'immaginazione non si può esser filosofi, per Leopardi. Tutt'al più dei filosofi dimezzati, che dimostrano mediante un'evidenza solamente *possibile*, non necessaria – e che da ultimo, dunque, non dimostrano affatto; infatti l'evidenza «possibile» dell'argomentazione dimostra «cose falsissime». Eppure «la facoltà immaginativa può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono»¹⁴² - ragion per cui l'immaginazione è per Leopardi l'unica fonte di piacere per l'umano, proprio in quanto è capace di figurarsi infiniti piaceri che rispondono, come possono, all'infinito desiderio di piacere.

D'altra parte, Leopardi mette in guardia sull'opportunità di innestare, diciamo così, l'immaginazione *sulla* ragione:

¹⁴¹ *Zib.* 1833 (4 ottobre 1821).

¹⁴² *Zib.* 167.

la mancanza delle vive e grandi illusioni spegnendo l'immaginazione lieta aerea brillante e insomma naturale come l'antica, introduce la considerazione del vero, la cognizione della realtà delle cose, la meditazione ec. e dà anche luogo alla immaginazione *tetra* astratta metafisica, e derivante più dalle verità, dalla filosofia, dalla ragione, che dalla natura, e dalle vaghe idee proprie naturalmente della immaginazione primitiva. Come è quella dei settentrionali, massime oggidì, fra' quali la poca vita della natura, dà luogo all'*immaginativa fondata sul pensiero*, sulla metafisica, sulle astrazioni, sulla filosofia, sulle scienze, sulla cognizione delle cose, sui dati esatti ec. immaginativa che ha piuttosto che fare colla matematica sublime che colla poesia¹⁴³.

Tetra, l'immaginazione fondata sulla ragione, come «tetre» abbiamo visto essere le ultime mitologie, anch'esse fondate sulla ragione. Se dunque non è l'immaginazione a doversi istituire a partire dalla ragione, sarà la ragione, al contrario, a doverlo fare, al punto da avvicinare, fino quasi ad identificare, il grande filosofo al grande poeta; fermo restando che tra le due, ragione e immaginazione, corre una essenziale inimicizia.

Quanto l'immaginazione contribuisca alla filosofia (*ch'è pur sua nemica*), e quanto sia vero che *il gran poeta in diverse circostanze avria potuto essere un gran filosofo*, promotore di quella *ragione ch'è micidiale al genere da lui professato*, e viceversa il filosofo gran poeta, osserviamo. Proprietà del vero poeta è la facoltà e la vena delle similitudini [...]. L'animo in entusiasmo, nel caldo della passione qualunque ec. ec. scopre vivissime somiglianze fra le cose. Un vigore anche passeggero del corpo, che influisca sullo spirito, gli fa vedere dei rapporti fra cose disparatissime, trovare dei paragoni, delle similitudini astrusissime e

¹⁴³ *Zib.* 275-276 (14 ottobre 1820), corsivi nostri.

ingegnosissime (o nel serio o nello scherzoso), gli mostra delle relazioni a cui egli non aveva mai pensato, gli dà insomma una facilità mirabile di ravvicinare e rassomigliare gli oggetti delle specie le più distinte, come l'ideale col puro materiale, d'incorporare vivissimamente il pensiero il più astratto, *di ridur tutto a immagine*, e crearne delle più nuove e vive che si possa credere.[...]Tutte facoltà del gran poeta, e tutte contenute e derivanti dalla facoltà di scoprire i rapporti delle cose, anche i menomi, e più lontani, anche delle cose che paiono le meno analoghe ec. Or questo è tutto il filosofo: facoltà di scoprire e conoscere i rapporti, di legare insieme i particolari, e di generalizzare¹⁴⁴.

Facoltà del grande poeta e del grande filosofo è istituire rapporti; ma presupposto di questa istituzione è *vedere* questi rapporti, che legano le cose anche lontanissime tra loro – e iniziamo a notare che per esemplificare la massima lontananza Leopardi utilizzi «l'ideale» e il «puro materiale». Infatti quel «vigore anche passeggero» facilita la capacità di *dare corpo* al pensiero, di mostrarlo, di ridurre tutto a *immagine* – immagine anche della *voce*, come suona il titolo di una mirabile analisi di D'intino, una voce che infatti è «strumento della dimenticanza (o ritrattazione) del vero»¹⁴⁵, ragion per cui Isocrate, allievo di Gorgia, viene identificato al «mezzo filosofo» in quanto «ancora legato alla retorica e alla sofistica come arte del discorso eloquente e persuasivo»¹⁴⁶, e non, dunque, legato alla *dimostrazione* e all'argomentazione. Vorremmo allora qui mettere in luce, solo di passaggio, che ad essere dimezzata è la filosofia, e non il filosofo. Ossia: il «filosofo dimezzato», che non ha immaginazione e capacità di illusioni vive e grandi, *non è* il propugnatore della «mezza filosofia»,

¹⁴⁴ *Zib.* 1650 (7 settembre 1821), corsivi nostri.

¹⁴⁵ F. D'intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia 2009, p. 50n.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 112.

quella «compatibile coll'azione, e che anzi può cagionarla», «madre di errori ed errore essa stessa», «molla di quella poca vita e movimento popolare d'oggi. Trista molla, perché sebbene errore, e non perfettamente ragionevole, non ha la sua base nella natura»¹⁴⁷. Il «mezzo filosofo», quello che «combatte le illusioni perché è illuso», ossia «crede che questo mondo sia o possa essere veramente qualcosa, e qualcosa di bello»¹⁴⁸, non è Catone o non è Cicerone o «altri antichi filosofi e patrioti allo stesso tempo», nei quali «la mezza filosofia, non già la perfetta filosofia, cagionava o lasciava sussistere l'amor patrio e le azioni che ne derivano»¹⁴⁹. Torneremo sulla questione più avanti.

Per ora torniamo sull'immaginazione, che riduce a *immagine*, dunque rende visibile, i rapporti tra cose. Questa riduzione avviene, per Leopardi, quasi come una *mania*, «in un punto di straordinario e passeggero di vigore corporale, di entusiasmo, di disperazione, di vivissimo dolore o passione qualunque, di *pianto*, di quasi ubbriachezza», e chi è «in quello stato vede tali rapporti, passa da una proposizione all'altra così rapidamente, ne comprende così vivamente e facilmente il legame, accumula in un momento tanti sillogismi e così ben legati e ordinati che e così chiaramente concepiti che fa d'un salto la strada di più secoli»¹⁵⁰. In effetti, proprio come «il vero poeta lirico, vale a dire l'uomo infiammato dal più pazzo fuoco, la cui anima è in totale disordine», scopre e manifesta «altissime verità», chi usa la facoltà immaginativa «in un momento di esaltamento» coglie «le più reali e sublimi verità», «i misteri più nascosti, gli abissi più cupi della natura, i rapporti più lontani o segreti, le cagioni più inaspettate o

¹⁴⁷ *Zib.* 520-521 (17 gennaio 1820).

¹⁴⁸ *Zib.* 1715 (16 settembre 1821).

¹⁴⁹ *Zib.* 522.

¹⁵⁰ *Zib.* 1975-1976 (23 ottobre 1821).

remote, le astrazioni più sublimi», rivelate «all'uomo come per un lampo improvviso»¹⁵¹.

In questa *mania* i rapporti le cagioni gli abissi *si rendono visibili*. Allo sguardo di chi? Abbiamo detto del filosofo che usa l'immaginazione, ma che non instaura questa sulla filosofia, bensì filosofa – stabilisce rapporti – mediante, attraverso, e diremmo quasi a partire da, l'immaginazione. Mettiamo in chiaro e teniamo ben fermo questo punto: la filosofia *rimane* cognizione del vero, non cessa di esserlo nella *mania* immaginativa – chiamiamola così – e «il pensatore» è colui che

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 filosofia sarebbe trivialissima, e meschinissima, e non otterrebbe nessun risultato. Lo scopo della *filosofia* (in tutta l'estensione di questa parola) è il trovar le ragioni delle verità. Queste ragioni non si trovano se non nelle relazioni di esse verità, e col mezzo del generalizzare¹⁵².

Il filosofo si occupa delle relazioni, ossia delle *ragioni* delle verità; e se poeta e filosofo *coincidono*, nella visione *immediata* dei rapporti, tuttavia per Leopardi «ci sono tre maniere di vedere le cose»

Una è la più beata, di quelli per li quali esse hanno anche più spirito che corpo, e voglio dire degli uomini di *genio* e sensibili, ai quali non c'è cosa che non parli all'immaginazione o al cuore, e che trovano da per tutto la materia di sublimarsi e di sentire e di vivere, e un rapporto continuo coll'infinito e coll'uomo, e una vita indefinibile e vaga, in

¹⁵¹ *Zib.* 1855- 1856 (5-6 ottobre 1821).

¹⁵² *Zib.* 946-947 (16 aprile 1821), corsivo nel testo.

somma di quelli che considerano il *tutto sotto un aspetto infinito* e in relazione con gli slanci dell'animo loro¹⁵³.

«La più beata», la visione del genio coglie le cose nel loro rapporto con l'infinito, ossia con il tutto, e, insieme, la relazione con il tutto che ha lo stesso cogliere poetico, vale a dire: lo sguardo del genio, nel vedere il rapporto tra il tutto infinito e le cose, coglie anche il proprio guardare. Non a caso, «l'infinito silenzio» e la «profondissima quiete», il genio compara – lega – allo stormire del vento tra le piante; da questa comparazione al genio «sovvien l'eterno, / e le morte stagioni, e la presente / e viva, e il suon di lei», ossia al genio *si manifesta* il rapporto con il tutto infinito; «e il naufragar m'è dolce in questo mar»¹⁵⁴ – il naufragare è dolce, proprio perché la visione del genio è la più beata. Fermo restando che l'infinito è, in certo modo, una finzione, e meglio sarebbe chiamarlo «indefinito»¹⁵⁵; un concetto, ad ogni modo, estremamente vicino ad *ápeiron*.

La seconda maniera, «la più comune», è quella di coloro per i quali

le cose hanno corpo senza aver molto spirito, e voglio dire degli uomini volgari (volgari sotto il rispetto dell'immaginazione e del sentimento, e non riguardo tutto il resto, p. e. alla scienza, alla politica ec. ec.) che senza essere sublimati da nessuna cosa, trovano però in tutte una realtà, e le considerano quali elle appariscono, e sono stimate comunemente in natura, e secondo questo si regolano¹⁵⁶.

¹⁵³ *Zib.* 103 (20 gennaio 1820), corsivo nostro.

¹⁵⁴ *C.*, XII *L'infinito*.

¹⁵⁵ «L'infinito si riduce ad essere *l'immaginazione di ciò di cui non si sanno o non si scorgono i confini*, che peraltro esistono, anzi definiscono tutto ciò che si dà in questo mondo, perché non c'è individualità che non abbia limite: l'infinito non è insomma altro che l'indefinito, o, come ancora dirà Leopardi nel 1827, “un'illusione ottica” (M. A Rigoni, *Il materialismo romantico di Leopardi*, cit., p. 35).

¹⁵⁶ *Zib.*, 103.

Questa è per Leopardi la maniera «più naturale», che «senza dar grande risalto al sentimento dell'esistenza riempie però la vita, di una pienezza non sentita, ma sempre uguale e uniforme». Più naturale, dunque più felice, proprio perché considera le cose come appaiono, ovvero senza sublimazioni. Ma soprattutto questa maniera non sente la nullità di tutte le cose, prerogativa “privilegiata”, questa, del filosofo:

la terza e la sola funesta e miserabile, e tuttavia *la sola vera*, di quelli per cui le cose non hanno né spirito né corpo, ma son *tutte vane e senza sostanza*, e voglio dire dei filosofi e degli uomini per lo più di sentimento che dopo l'esperienza e la *lugubre cognizione delle cose*, dalla prima maniera passano di salto a quest'ultima senza toccare la seconda, e trovano sentono da per tutto il nulla e il vuoto, e la vanità delle cure umane e dei desideri e delle speranze e di tutte le illusioni inerenti alla vita per modo che senza esse non è vita¹⁵⁷.

¹⁵⁷ *Ibid.* Damiani, nel *Commento*, invita a considerare come «la tripartizione leopardiana sembri corrispondere a quella, propria dello gnosticismo, tra gli spirituali, gli illici e gli uomini psichici» (G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., p. 1694). A notare consonanze con lo gnosticismo, in Leopardi, fu anzitutto Cesare Galimberti, che sottolinea come «nelle *Operette Morali* la sua visione si tinge di colori non più “cristiani” ma “gnostici”, espressi da un costante senso di estraneità al mondo, che si traduce qualora in quadri mitologici», per subito annotare: «basteranno le virgolette a precisare che di cristiano e di gnostico vivono in Leopardi solo certi motivi, in ogni caso reinterpretati fino al rovesciamento, qualche volta, dei significati originari?» (C. Galimberti, *Un libro metafisico*, introduzione a G. Leopardi, *Operette Morali*, cit., p. XVI). Una sottolineatura accolta e sviluppata da Gaetano Lettieri, che nel suo recentissimo e ponderoso lavoro sostiene che «è proprio l'apocalittica, nichilistica disdetta cristiana della natura e del mondo, interpretato come luogo di caduta e gnostica alienazione, a dischiudere la matura visione leopardiana dell'esistenza, riconosciuta come desiderio vano e infelice, esperienza di insensatezza, dolore, morte» (G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, Marsilio, Venezia 2024, p. 74; dove l'autore rimanda all'opera di Galimberti da noi citata, nonché opportunamente a P. Girolami, *L'antiteodicea*, cit., in particolare al capitolo «Nel segno di Arimane», pp. 133-172). Segnaliamo, inoltre, una “*summa*” sulla questione, di C. Galimberti, *Le ‘fonti orientali’. Consonanze con motivi religiosi ereticali e non cristiani*, in G. Leopardi, a cura di A. Frattini, *Il problema delle ‘fonti’ alle radici della sua opera*, Nuova Coletti, Roma 1990, pp. 17-40; lavoro, quest'ultimo, citato anche da Franco Ferrucci, anch'egli concorde nel ritenere [quello della Natura leopardiana] «un pensiero di ispirazione decisamente gnostica» (F. Ferrucci, *Il moto, la quiete: Leopardi e il principio di contraddizione*, «Lettere Italiane», 44 (1992), pp. 579-597: 582).

La «sola vera» maniera di guardare alle cose, quella del filosofo, e insieme la «sola funesta e miserabile», proprio perché la verità dello sguardo è la verità del contenuto. Tornato a riva, dopo il dolce naufragio – che allora è tanto dolce quanto funesto, poiché implica il ritorno –, il genio fissa gli occhi sulle cose, che fuori dal loro rapporto al tutto infinito – *astratte*, dunque, con un linguaggio che sarà proprio della «tetra» filosofia – rivelano la propria nullità. Fuori dal rapporto con il tutto infinito, le cose si rivelano «vane e senza sostanza», senza un “fondamento” che le lega le une con le altre; l’unico legame tra le cose, all’occhio della ragione, è il legame con il nulla.

Lo sguardo della ragione, dunque, non vede che morte – tiene fisso lo sguardo sulla propria morte, l’effimero prometeico. Uno sguardo che conduce alla follia,

perché chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla veriss. e certiss. delle cose, in maniera che la successione e varietà degli oggetti e dei casi non avesse forza di distorlo da questo pensiero, sarebbe passo assolutamente, giacché volendosi governare secondo questo incontrastabile principio ognuno vede quali sarebbero le sue operazioni¹⁵⁸,

ossia l’inazione totale, l’impossibilità a vivere. La coscienza della finitezza è la coscienza della nullità, che opprime e sovrasta l’agire nel mondo, il vivere. Infatti anche per Leopardi, come in Eschilo, «è certissimo che tutto quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza, la quale è contraria direttamente alla ragione»¹⁵⁹. Prometeo regala l’oblio, mescola la visione con l’occultamento, poiché, con Leopardi, la «ragione pura e

¹⁵⁸ *Zib.* 104

¹⁵⁹ *Ibid.*

senza mescolanza è fonte immediata e per sua natura di *assoluta e necessaria pazzia*»¹⁶⁰.

Ma in questa pagina Leopardi aggiunge una questione oltremodo interessante, perché riguardo questa «assoluta e necessaria pazzia» aggiunge che questa «sarebbe una verissima pazzia, ma la pazzia la più ragionevole della terra, anzi la sola cosa ragionevole, e la sola intera e *continua* saviezza». Savio, *veramente* savio, sarebbe dunque colui che guarda fisso la verità, la nullità delle cose, ‘sì che allora il pazzo è colui che guarda fisso la verità – il pazzo più ragionevole della terra, appunto. «Da ciò si vede come la *saviezza comunemente intesa*» – e *comunemente* la saviezza è associata alla ragione –, che pertanto «possa giovare a questa vita, sia più vicina alla natura che alla ragione, stando fra ambedue e non mai come si dice volgarmente con questa sola». La saviezza comunemente intesa, che possa dunque giovare alla vita, è vicina alla natura, ossia è distrazione, poiché la ragione è fonte, *causa* della pazzia. Il vero savio è il vero pazzo, dice esplicitamente Leopardi nel 1820; il quale insieme, dunque, sostiene anche che la distrazione *non può* essere continua, «la sola intera e *continua* saviezza» essendo, appunto, «la considerazione» e il «sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose». L’illusorio rimedio della «saviezza comunemente intesa» è destinato a cadere.

Così la saviezza è follia, nel ribaltamento operato da Leopardi; una circostanza che ha in certo modo evidenziato, ma su cui stranamente, potremmo dire, non si è soffermato Emanuele Severino, che proprio in Leopardi vede colui il quale apre l’ultimo tratto di quella via inaugurata da Eschilo e Parmenide, a cui abbiamo fatto riferimento nella *Premessa* al presente lavoro. Se Eschilo «apre il cammino dell’Occidente», in quanto «pensa per primo che la verità

¹⁶⁰*Ibid.*

immutabile *sia* il rimedio del dolore provocato dall'annientamento della vita», «Leopardi per primo pensa che la verità *sia* appunto l'annientamento della vita e delle cose, e che quindi non può essere il rimedio del dolore», poiché «la verità è il dolore»¹⁶¹. Eschilo e Leopardi sono per Severino l'origine e il termine del percorso scaturito dall'evocazione del senso del “nulla”, e dunque del senso dell’“essere” – percorso che abbiamo detto non esser altro che la *filosofia*. Per questo motivo «non si può dunque perdere di vista il rapporto essenziale che unisce e insieme divide Eschilo e Leopardi»¹⁶²; un rapporto che è tanto più essenziale se si considera la circostanza per cui questo sentiero, inaugurato e concluso dai due «maestri del nulla»¹⁶³, è il luogo in cui, e a partire dal quale, si è sviluppata l'intera civiltà occidentale: gli stessi concetti di “civiltà”, di “sviluppo”, ma invero lo stesso concetto di “concetto” sono categorie che traggono il proprio significato essenziale dalla propria appartenenza a quel percorso. Il *fil rouge* che lega i due maestri è infatti la stessa «anima dell'Occidente: la dominazione del nulla sull'intero sviluppo della nostra civiltà»¹⁶⁴, che per Severino ha un solo, preciso nome: nichilismo.

Ora, scendendo un poco in profondità riguardo a quella “stranezza” circa il mancato approfondimento severiniano, dobbiamo evidenziare che per il filosofo bresciano il nichilismo è *follia*. «La follia estrema è la persuasione che le cose – cioè gli enti, i non-niente – siano niente. Questa è anche la definizione più diretta e fondamentale della parola “nichilismo”»¹⁶⁵. Non semplicemente follia, ma *follia estrema*.

¹⁶¹ E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 2005, p. 7.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ivi*, p. 8. Un epiteto fortunato, se sei anni dopo la pubblicazione de *Il nulla e la poesia* (la cui prima edizione è del 1990) Franco Volpi, nell'importantissima opera *Il nichilismo*, potrà rivolgersi a Leopardi descrivendolo come «sublime maestro del nulla» (F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p.5).

¹⁶⁴ E. Severino, *Ivi*.

¹⁶⁵ E. Severino, *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 2008, p. 72.

Ricordiamo le parole di Leopardi: «chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose [...] sarebbe pazzo assolutamente». Ma dicevamo anche che questa pazzia è per Leopardi la verità: le cose *sono nulla*, un nulla *verissimo e certo*, sia delle cose, sia dello sguardo che sulle cose si poggia. Eppure le cose *sono* nulla – sentiamo un’eco lontana d’una disarmonia, di un’*aporia* esposta nella nostra *Premessa*. Un disaccordo che lo stesso Severino invita in certo modo ad accostare alla pazzia “clinicamente” intesa dalla psicanalisi, che sempre più tende «a scoprire l’origine delle malattie mentali in qualcosa di più profondo delle pulsioni sessuali e del meccanismo dell’inconscio freudiani», vale a dire «l’aspetto esistenziale» di «sicurezza ontologica»¹⁶⁶, utilizzando la terminologia di Laing. Ciò che è qui per noi importante non è tanto ripercorrere i passaggi delle argomentazioni laingiane, quanto invece porre l’attenzione su due questioni. La prima: il nichilismo è per Severino la follia estrema, la *persuasione* che le cose siano niente. La seconda: la malattia mentale, per Laing, sorge in una situazione di «insicurezza ontologica». Pertanto,

in questa prospettiva, la contrapposizione tradizione tra il mondo dei sani (dei «normali») e il mondo dei folli e degli anormali tende a scomparire. Perché, da un lato l’insicurezza ontologica non può essere considerata un «errore» rispetto alla «sicurezza ontologica», ossia all’atteggiamento di chi si sente esistente e ben distinto dalle altre persone e dal mondo circostante; dall’altro lato, nella «insicurezza ontologica» dello schizofrenico *si rispecchia nel modo più adeguato e più lucido ciò che l’uomo è effettivamente divenuto nella realtà storica contemporanea*¹⁶⁷.

¹⁶⁶ E. Severino, *Techne. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano 2010, pp. 246-247.

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 247-248 (corsivo nostro).

Il folle, dunque, nell'età contemporanea, rispecchia per Severino l'atteggiamento profondo, la persuasione fondamentale della civiltà occidentale – che proprio in Leopardi ha la propria essenza: «l'autentica filosofia dell'Occidente, nella sua essenza e nel suo più rigoroso e potente sviluppo, è la filosofia di Leopardi»¹⁶⁸. Se dunque la verità dice la nullità di *tutte* le cose, come, secondo ragione, essere *ontologicamente sicuri*? In nessun modo, risponde Leopardi. Solo la distrazione e la dimenticanza possono *illusoriamente* sostituire questa sicurezza, all'infuori della *mania* poetica del genio-filosofo. È per questo che Leopardi, agli estremi confini di quella persuasione nichilistica che per Severino è l'intera civiltà occidentale, giunge a *riconoscere che la follia è la sola intera e continua saviezza* – la saviezza comunemente intesa è invece la distrazione, l'illusione.

L'esistenza delle nevrosi determina vaste ripercussioni nella configurazione degli ordinamenti sociali e nel comportamento degli individui psichicamente normali. Ma quale diventerebbe l'ampiezza di quelle ripercussioni, se si riuscisse a scoprire che la nientificazione delle cose – l'esser persuasi che esse siano un niente e il viverle come un niente – non è circoscritta, nella storia dell'uomo, alle nevrosi individuali [...]? Che senso avrebbe il mondo in cui viviamo se la nientificazione delle cose non fosse semplicemente la caratteristica delle nevrosi, ma costituisse l'essenza dominatrice e il pensiero essenziale di un'intera epoca storica, l'orizzonte all'interno del quale si sviluppa la totalità storica di ciò che chiamiamo civiltà occidentale?¹⁶⁹

Se riuscissimo a scoprirlo, potremmo anzitutto dire, insieme ad un ventunenne Leopardi, che la saviezza è follia – in un senso che Severino, certo, direbbe *essenzialmente* diverso da quel dire che giunge

¹⁶⁸ E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 7.

¹⁶⁹ E. Severino, *Techne*, cit., p. 253.

oltrepassata la persuasione del nichilismo, ma tant'è: in questa circostanza risiede il nostro interesse, su cui abbiamo detto che Severino non si sofferma.

Perché quando il filosofo bresciano commenta, nel primo lavoro dedicato a Leopardi, la pagina 104 dello *Zibaldone* su cui si siamo trattenuti, sottolinea sì che

la “saviezza” è l’illusione, che distoglie lo sguardo dalla verità, e che «invece di condurre l’uomo alla “saviezza” (ossia a ciò che sembra interamente consistere “nell’uso intero della ragione”, cioè nell’usare interamente la ragione), la ragione lo rende “pazzo assolutamente”¹⁷⁰.

Ma questa saviezza indicata da Severino, vorremmo notare, è quella che Leopardi nel passaggio ha indicato come “saviezza comunemente intesa”, e non quella che identifica alla «verissima pazzia», che è appunto dismettere l’illusione. Una circostanza oltremodo interessante, si diceva, perché all’interno del discorso filosofico severiniano avrebbe potuto rappresentare un’importante spia della coscienza che il nichilismo ha di sé¹⁷¹ - una spia che, ad ogni modo, per Severino, in Leopardi sarà lucente nella considerazione della nullità di tutte le cose. Una coscienza tale, diremmo, concludendo questo breve ma importante *excursus*, da riconoscere l’identità di saviezza e follia.

¹⁷⁰ E. Severino, *Il nulla e la poesia*. p. 65.

¹⁷¹ «Pensare che l’essere esce e ritorna nel niente significa pensare che l’essere è niente. Questo pensiero rimane nell’inconscio dell’Occidente. Leopardi lo tocca senza guardarlo, indietreggiando dinanzi all’annientamento delle cose» (E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 341), perché «il nichilismo *non* si vede come nichilismo, come persuasione che l’ente sia niente» (E. Severino, *Alethéia*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, p. 415; sulla questione del nichilismo nel discorso severiniano si veda, chiaramente, l’intero volume). Da quanto abbiamo provato a mostrare, invece, pare che Leopardi l’abbia guardato, e anzi, diremmo: lo sguardo del genio è *questo guardare*.

Siamo partiti dalla questione dell'immaginazione, facoltà per Leopardi fondamentale per il poeta e il filosofo, i quali, nella *mania* immaginativa sono lo stesso, per giungere alla maniera di vedere del filosofo e del poeta; il filosofo e il poeta *coincidono* nel genio. Ciò su cui vorremmo porre l'attenzione, ora, è la differenza tra il genio e il filosofo, tra la prima maniera e la terza, a cui poco sopra abbiamo accennato. Perché sembra che ad una questione non sia stata data, salvo errore, per cui siamo pronti a rettificare, la dovuta importanza¹⁷², ed è questa: il genio considera il tutto sotto un aspetto infinito, *e in relazione con gli slanci dell'animo suo*. Vale a dire che nel genio vi è una sorta di autocoscienza, di riflessività, di ritorno a sé: come dicevamo, nello sguardo del genio è compreso il proprio guardare, e paradossalmente il genio è dunque l'autentico *speculativo*, che appunto *si riflette* nel rapporto con il tutto – pone se stesso in questa vicenda, e in questo si sublima, sente, vive¹⁷³. Cosa sarebbero, infatti, quegli «slanci dell'animo loro», se non appunto sguardo, “mirazione”? È

¹⁷² Stefano Biancu, in un suo notevole saggio, sottolinea però che «lo sguardo del poeta, insomma, *vede* le cose “insensate” animate di vita umana: attraverso un procedimento mitopoietico, riconosce *senso* alle cose. Il poeta coglie le cose non in se stesse, ma in rapporto a sé: *vede* la somiglianza, la comune partecipazione di sé e delle cose ad un unico senso» (S. Biancu, *L'ontologia poetica di Giacomo Leopardi*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Vol. 95, 2 (2003), pp. 233-258: 241)»

¹⁷³ Di tutt'altro avviso pare essere Massimo Donà, secondo cui il genio «non patisce alcuno scacco», e «non può patirlo solo per un motivo: perché ha rinunciato ad interrogarsi. Come a dire che, in quanto poeti, non si è più *soggetti di conoscenza*[...] il poeta, cioè, si fa cosa tra le cose. E non domanda. Non si interroga più animato dalla speranza di trovare delle risposte; ossia di rinvenire, prima o poi, un senso positivo (che mai potrà essere rinvenuto) che possa fungere da credibile risposta alle nostre domande» (M. Donà, *Di fantasmi, incantesimi e destino. Emanuele Severino, ultimo calligrafo della verità*, InSchibboleth, Roma 2023, p. 322; qui l'autore riprende e discute le tesi espresse nel capitolo III, *Il canto della mimesi*, in M. Donà, *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Bompiani, Milano 2013, pp.175-234). Al contrario, Natoli sostiene: «In Leopardi c'è interrogazione. Non è troppo dire che in lui vi è una “poetica del domandare”. È la dimensione rivelativa della poesia: la domanda abissale che spesso non trova risposta e si muta in ascolto dell'imponderabile. Non più istanza individuale e soggettiva, ma poesia metafisica.» (S. Natoli, A. Prete, *Dialogo su Leopardi*, cit., pp. 24-25).

«sedendo e *mirando*», infatti, che il poeta si finge, si foggia l'infinito, quella "illusione *ottica*".

Il filosofo, al contrario, non si sublima: trova e sente dappertutto il vuoto, ma il suo sguardo si ferma alle cose, in queste e nel loro nulla si esaurisce, si arresta, si annichila. Lo sguardo del filosofo *vede* solo le cose, la loro nullità. Non si solleva da questo, ma guarda fisso: *svela* la natura, la conosce, la profana. La ragione cerca il vero, e dunque *vuole* conoscere la natura; la ragione, insomma, *ha oggetti*, le cose che conosce, su cui si trattiene e analizza, computa, sillogizza. È a questa ragione che appare la nullità di tutte le cose. Ma accanto a questa, o forse sarebbe meglio dire "prima" e "sopra", vi è quella ragione mossa dall'immaginazione, ossia il genio, unione e coincidenza di poesia e filosofia, che *vede*, in certo senso, questa ragione: il genio, diciamo "la ragione poetica", è *oggetto a sé*, e dunque può mettere in relazione il proprio sentire, il proprio vivere, alla natura, alle cose e considerare il tutto sotto un aspetto infinito: è a questo sguardo che rapporta e lega, che appare la contraddizione tra il tutto infinito e l'infinito nulla, tra la vita e la morte, tra l'essere e il nulla.

Il genio, dunque, *conosce* in questo senso la natura, come sottolinea Folin, «non perché, alla maniera romantica, la fantasia del soggetto sia in grado di scoprire alcunché, ma perché la natura stessa è immagine: il "poetico" non è un'attribuzione che il soggetto assegna alla natura, ma è un "modo di essere" della natura stessa» - *il modo di essere della natura, aggiungeremmo*¹⁷⁴, che il filosofo *deve* conoscere, se non vuol essere solo «dimezzato» nella propria «analisi»:

¹⁷⁴ Motivo che porta Rigoni a parlare di «estetizzazione», poiché se la natura è immagine, essa è altresì materia, e dunque «la poesia non è poesia se non in quanto e materiale: ma ciò presuppone che la materialità sia, a sua volta, una struttura estetica» (M. A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, cit., p. 55). Dello stesso avviso Natoli, che sottolinea: «la poesia è parola. E, quindi, in primo luogo, materia, suono, figura: è sensibilità, *aistesis*. Il poetico opera nel sensibile» (S. Natoli, A. Prete, *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p.10).

la detta analisi in ordine alla filosofia, 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. Ma come può fare tale analisi colui che non conosce perfettamente tutte le dette cose per propria esperienza, o non le conosce quasi punto?

Vale a dire: come può il filosofo conoscere *senza* prima esser passato dal primo modo di vedere, che all'analisi, diciamo così, fornisce il materiale? Come può il filosofo, per dirsi propriamente tale, non essere *genio*, leopardianamente inteso? Infatti

La più fredda ragione benché *mortal nemica* della natura, non ha altro fondamento né principio, altro soggetto di meditazione. Speculazione ed esercizio che la natura. *Chi non conosce la natura, non sa nulla*, e non può ragionare, per ragionevole ch'egli sia. Ora colui che ignora il poetico della natura, ignora una grandissima parte della natura, anzi *non conosce assolutamente la natura*, perché non conosce *il* suo modo di essere¹⁷⁵.

Il luogo in cui appare la contraddizione della morte è, così, anzitutto l'unione di poesia e filosofia; lo sguardo che vede questa contraddizione è lo sguardo del genio.

¹⁷⁵ *Zib.* 1834-1835 (4 ottobre 1821).

§5. «All'apparir del vero»: la contraddizione, la morte, il rimedio.

Passata «di salto» dalla visione del genio, la ragione può *indicare* la contraddizione, ossia mostrare il nulla, la nullità di tutte le cose: essa tiene fisso lo sguardo del mortale sulla propria nullità. Essa *scopre*, svela, e da ultimo *indica* la morte – lascia apparire il vero, annientando le illusioni.

«All'apparir del vero / tu, misera, cadesti: e con la mano / la fredda morte ed una tomba ignuda / mostravi di lontano»¹⁷⁶. Gli ultimi versi di *A Silvia*, canto dell'aprile del 1828, mostrano il crollo della speranza al sopraggiungere della verità; i contorni della speranza però si rarefanno, fino ad assumere le sembianze della compianta Silvia. Entrambe chiamate in scena da quel «tu», Silvia e la speranza indicano, nel ricordo di Leopardi – «di lontano», appunto – il destino dell'umano: la morte, il vero.

Se la morte è il vero, questo vero è d'altra parte indicato da Leopardi, nel 1823, come «contraddizione»:

La natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita, e procura in tutti i modi la vita, e tende in ogni sua operazione alla vita. Perciocchè ella esiste e vive. Se la natura fosse morte, ella non sarebbe. *Esser morte, son termini contraddittorii*. S'ella tendesse in alcun modo alla morte, se in alcun modo la procurasse, ella tenderebbe e procurerebbe contro se stessa¹⁷⁷.

¹⁷⁶ C., *A Silvia*, vv. 60-64.

¹⁷⁷ *Zib.* 3813 (31 ottobre 1823).

«La natura è vita», e dunque principio e fine d'ogni suo gesto è la vita stessa; qui la morte è contraddizione in quanto la natura ama sé, a sé tende e in sé ha il proprio fine, come del resto tutti i viventi. Dobbiamo ora iniziare a considerare che con “natura” Leopardi indica ciò che in greco suona *phýsis*¹⁷⁸, ovverosia *essere*¹⁷⁹: l'essere, in quanto tale, è in contraddizione con il nulla, *non è* il nulla. La morte è contraddizione in quanto *identifica* l'essere, la vita, con il nulla, la morte; morendo, il vivente diventa nulla. Se la natura fosse morte, non sarebbe: *phýsis aiei sōzoméne*, usando le parole di Aristotele¹⁸⁰, una natura che «si conserva sempre», nella traduzione di Reale; ma che, con Severino, diremmo «sempre salva» dal nulla, dalla morte.

Quello che noi chiamiamo natura non è principalmente altro che l'esistenza, l'essere, la vita, sensitiva o non sensitiva, delle cose. Quindi non vi può esser cosa né fine più naturale, né più naturalmente amabile e desiderabile e ricercabile, che l'esistenza e la vita, la quale è quasi tutt'uno colla stessa natura, né amore più naturale, né naturalmente maggiore che quel della vita¹⁸¹.

¹⁷⁸ «Per i più antichi pensatori greci la natura – *phýsis* – è la sorgente: sorgente di tutte le cose, ma anche di sé stessa. E al tempo stesso, come diranno i latini, *natura naturans* e *natura naturata*. Perciò non è assolutamente un oggetto che sta di fronte ad un soggetto, e neppure un luogo da cui si proviene per distaccarsene, perché semmai è un luogo in cui si sta, o meglio una realtà di cui si è parte. in quanto sorgente, la natura deve essere intesa sia come matrice e generatrice del tutto, sia come atto in cui il tutto è tratto fuori dalla matrice ed è generato. *Phýsis* da *phyo*, transitivo, che significa “genero”, ma anche da *phyomai*, intransitivo, “vengo al mondo”, “nasco”, o, semplicemente, “sono”» (S. Givone, *I presocratici. Ritorno alle origini*, il Mulino, Bologna 2022, p. 30).

¹⁷⁹ «Quando i primi filosofi chiamano *phýsis* ciò che essi pensano, non si rivolgono a una parte o a un aspetto dell'essere, ma all'essere stesso, in quanto esso è il Tutto che avvolge ogni parte e ogni aspetto; e non si rivolgono all'essere, in quanto esso si nasconde e si sottrae alla conoscenza, ma all'essere che si illumina, che appare, che si mostra, e che in questa sua luminosità è assolutamente innegabile» (E. Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, cit., p. 27).

¹⁸⁰ Aristotele, *Metafisica*, cit., A 3, 983 b 13.

¹⁸¹ *Zib.* 3814 (31 ottobre 1823).

Natura è essere, esistenza; essa è la vita delle cose. Ma ecco che il discorso leopardiano subisce un lieve sussulto, e nell'identità di natura, esistenza, vita s'apre una feritoia, tale per cui la vita diviene «*quasi* tutt'uno colla stessa natura», preannunciata da quel «principalmente». Se allora la vita è *quasi* tutt'uno con la natura, quale dei due poli sopravanza l'altro? La vita eccede la natura, o la natura oltrepassa la vita? Vi è della vita che non è natura, o vi è della natura che non è vita? O ancora: vi è "qualcosa" che travalica natura e vita? Per rispondere è necessario percorrere ancora delle pagine leopardiane; le domande, dunque, non paiano eluse.

La felicità non è che la perfezione il compimento e il proprio stato della vita, secondo la sua diversa proprietà ne' diversi generi di cose esistenti. Quindi ell'è in certo modo la vita o l'esistenza stessa, siccome l'infelicità in certo modo è lo stesso che morte, o non vita, perché vita non secondo il suo essere, e vita imperfetta, ec. quindi la natura, ch'è vita, è anche felicità¹⁸².

Natura è essere, vita, ed è anche *felicità*; e l'infelicità, dunque, non è natura, non è vita, non è essere: è morte. Il quadro delineato da Leopardi, qui, appare piuttosto chiaro. Da una parte il *positivo*, potremmo dire: natura, esistenza, vita, essere, felicità, a cui l'esistente, il vivo, l'ente tende – e non può non tendere:

e quindi è necessario alle cose esistenti amare e cercare la maggior vita possibile a ciascuna di loro. E il piacere non è altro che vita ec. e la vita è piacere necessariamente, e maggior piacere, quanto essa vita è maggiore e più viva. La vita generalmente è tutt'uno colla natura, la vita divisa ne' particolari è tutt'uno co' rispettivi subbietti esistenti. Quindi ciascuno essere, amando la vita, ama se stesso: pertanto non

¹⁸² *Ibid.*

può non amarla, e non amarla quanto si possa il più. *L'essere esistente non può amar la morte*, (in quanto la morte abbia rispetto a lui) veramente parlando, *non può tendervi, non può procurarla, non può non odiarla il più ch'ei possa*, in veruno istante dell'esser suo; per la stessa ragione per cui egli non può odiar se stesso, procurare, amare il suo male, tendere al suo male, non odiarlo sopra ogni cosa e il più ch'ei possa, non amarsi, non solo sopra ogni cosa, ma il più ch'egli possa onninamente pensare. Sicché l'uomo, l'animale ec. ama le sensazioni vive ec. ec. e vi prova piacere, perch'egli ama se stesso¹⁸³.

Dall'altra il *negativo*, la morte, il non-essere, a cui «l'essere esistente» non può tendere – non può amare. Già due anni prima della pagina appena ripercorsa, Leopardi scriveva che «il vivente tende essenzialmente alla vita. La vita è per lui piacevole, e quindi tutto ciò ch'è vivo, venga pur sotto l'aspetto della morte»¹⁸⁴; una tensione, questa sì, autenticamente *innata*, che tanto più è forte, tanto più condanna l'umano all'infelicità.

Dalla mia teoria del piacere segue che per essenza naturale e immutabile delle cose, quanto è maggiore e viva la forza, il sentimento, l'azione e l'attività interna dell'amor proprio, tanto è necessariamente maggiore l'infelicità del vivente, o tanto più difficile il raggiungimento d'una tal quale felicità.

La teoria del piacere, che Trabattoni opportunamente invita a considerare «una vera e propria monografia filosofica [...] primo documento eloquente della conversione annunciata»¹⁸⁵ – quella conversione filosofica di cui abbiamo detto –, sancisce uno iato tra il *desiderio* di piacere e il piacere raggiunto, e in questo iato gioca un

¹⁸³ *Ibid.* corsivi nostri.

¹⁸⁴ *Zib.* 2018 (30 ottobre 1821).

¹⁸⁵ F. Trabattoni, *Sentire e meditare. Leopardi fra vita, letteratura e filosofia*, Carocci, Roma 2025, p.36.

ruolo fondamentale, ancora una volta, l'immaginazione. In breve, il desiderio di piacere è un desiderio innato, connaturato al vivente – ad *ogni vivente*. Ogni vivente è tale perché desidera, e desidera anzitutto sé, la propria autoconservazione, ma, diciamo così, attraverso il *piacere*: questo è ciò che Leopardi chiama «amor di sè». Il *fine* del desiderio non è semplicemente l'autoconservazione¹⁸⁶, ma questa è un *mezzo* attraverso cui poter provare piacere. Il desiderio pertanto non ha un oggetto definito, ma è desiderio *del* piacere, ossia desiderio infinito e indefinito, che «non ha limiti per durata» e «non ha limiti per estensione»¹⁸⁷. Ora, l'immaginazione sposta, per dir così, l'infinito dal desiderio al piacere desiderato, creando così quello iato, quella sproporzione incolmabile tra il desiderio e la sua *impossibile* soddisfazione, giacché il piacere è sempre, necessariamente, finito.

Per questa ragione, dunque, maggiore è l'amor proprio, maggiore l'infelicità - «Va', figliuola mia prediletta, che tale sarai tenuta e chiamata per lungo ordine di secoli. Vivi, e *sii grande e infelice*», dice infatti la Natura all'Anima, nell'esordio del *Dialogo della Natura e di un'Anima*, composta nell'aprile del 1824. Un dialogo, questo, decisamente interessante per il nostro tema, poiché spia d'un "mutamento" nel discorso filosofico leopardiano¹⁸⁸. L'anima, infatti, in chiusura del dialogo, chiede alla Natura di collocarla nel vivente «più imperfetto», vale a dire quello dotato «di minore vitalità e sentimento», poiché conscia che l'immortalità promessa dalla Natura è una immortalità ingannevole, fittizia – essa consiste nella *gloria*, simulacro ormai sbiadito della reale, *materiale* felicità irrealizzabile.

¹⁸⁶ Cfr. A. Aloisi, *La filosofia*, in F. D'Intino, M. Natale (a cura di), *Leopardi*, Carocci, Roma 2018, pp. 101-124: 107-110.

¹⁸⁷ *Zib.* 165.

¹⁸⁸ Si veda ad esempio S. Solmi, *Studi leopardiani*, Adelphi, Milano 1987, pp. 99-120.

ANI. Dunque alluogami, se tu m'ami, nel più imperfetto: o se questo non puoi, spogliata dalle *funesti doti che mi nobilitano*, fammi conforme al più stupido e insensato spirito umano che tu producessi in alcun tempo.

NAT. Di cotesta ultima cosa io ti posso compiacere; e sono per farlo; poiché tu *rifiuti l'immortalità*, verso la quale io t'aveva indirizzata.

ANI. E in cambio dell'immortalità, *pregoti di accelerarmi la morte il più che si possa*.

NAT. Di cotesto conferirò col *destino*.¹⁸⁹

Dalle ultime battute dell'*Operetta* ricaviamo due dati decisamente significativi, legati l'uno all'altro – dei segnali di mutamento, come dicevamo poco sopra, che ci permettono di rispondere alla domanda, rimasta finora in sospeso, intorno a quel «quasi» insinuatosi nell'identità di natura e vita.

Il primo dato riguarda l'ultima battuta del dialogo, dove la Natura chiama in scena il «destino»; la Natura fa appello ad una necessità ulteriore, ad un decreto a cui essa stessa deve obbedire, e soprattutto ad un ordinamento sul quale non ha potere – *Anánke* è una forza contro cui non si può combattere, come direbbe Prometeo. Possiamo qui sentire un'eco del poema parmenideo, che dell'eleate restituisce però parole e nomi in maniera capovolta, poiché *Anánke* è sì *Móira*, ma questo legame non è ciò che estingue la morte, bensì ciò che la decreta, ed ecco dunque il secondo punto: la morte, in questo tratto del discorso leopardiano, è qualcosa di desiderabile. È possibile desiderare la morte. Il positivo può tendere, può volere, *può amare* il negativo, e anzi, aggiungeremmo: desiderare il negativo – la morte, il non essere – è la sola *ragionevole* propensione, se il positivo – essere, vita – perde il proprio carattere centrale, vale a dire ciò che lo fa

¹⁸⁹ OM, p. 149 (corsivi nostri).

tendere a sé, ciò che lo muove e lo riferisce a sé: la felicità, il piacere, il bene. L'antico apoftegma silenico si rivela essere la "nuova", moderna verità.

Questo per una ragione essenziale, che rappresenterebbe in certo modo il cuore del nostro discorso, che pare non essere stata adeguatamente messa in rilievo: la necessità del destino, del fato, verrà attribuita alla natura, ossia alla *materia*, insieme alla contraddizione della *morte*, che nel fato non troverà più spiegazione, causa, provenienza; una ragione che vorremmo mettere in luce tornando nuovamente indietro, ad una pagina leopardiana del 1820. Già qui, Leopardi, opera una separazione tra Natura e Dio, «Religione» - ciò che quattro anni dopo chiama «Destino».

La filosofia e la natura de' tempi e della vita presente s'ha per capital nemica della Religione, ed è vero. Contuttociò se l'uomo doveva esser filosofo, far della ragione quell'uso che ora ne fa, conoscere tutto quello che ora conosce, e generalmente s'egli doveva vivere come ora vive, e se i tempi dovevano essere quali ora sono, *o il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio*, o bisogna necessariamente ammettere una Religione¹⁹⁰.

La ragione "scopre" la morte, vede la nullità di tutte le cose: vede la contraddizione tra le "cose" e la morte, tra l'essere e il nulla. Ma questa contraddizione non può abitare, per così dire, l'essere, la natura, il «*sistema*» mediante il quale e "dentro" il quale le «cose», gli enti, stanno, si tengono insieme, sono. La contraddizione *deve* provenire – o meglio: la contraddittorietà deve essere *causata* – da un'altra regione, che stia oltre i confini del «sistema della natura e delle cose»; e cosa può *stare* oltre i confini dell'essere? Prosegue Leopardi:

¹⁹⁰ *Zib.* 364 (1 dicembre 1820) (corsivi nostri).

perché se l'uomo doveva essere necessariamente infelice, come ora accade, ne segue che al primo nell'ordine degli enti, *è meglio il non essere che l'essere*, ne segue che l'uomo non solo non solo non deve amare né conservare la sua esistenza, ma distruggerla; in maniera che la sua stessa esistenza rinchiuda non dirò un germe né un principio di distruzione, ma quasi una *distruzione formale e completa*; ne segue che la vita ripugna alla vita, l'esistenza all'esistenza, giacché l'uomo non verrebbe ad esistere se non per cercare di non esistere, *quando conoscesse il suo vero destino*. La qual cosa è *un'assurdità e una contraddizione sostanziale e capitale nel sistema della natura*¹⁹¹.

Vedere la morte, conoscere il proprio vero destino, non paralizza l'umano come nella vicenda prometeica: se il nulla è la vera patria degli enti, è bene tornarvi quanto prima possibile - «varcare al più presto le porte dell'Ade e giacere sotto un tumulto alto»¹⁹². Una contraddizione, questa; *sostanziale e capitale*, per cui ne va del sistema stesso.

Per lo contrario se l'uomo non doveva essere quale ora è, se la natura l'aveva fatto diversamente, se gli aveva opposto ogni possibile ostacolo al conoscere quello che ha conosciuto e al divenire quello ch'è divenuto, allora dallo stato presente dell'uomo, e dalle assurdità che ne risultano, non si può dedurre nulla intorno al vero, naturale, primitivo ed immutabile ordine delle cose; come se un animale si rompe una gamba, non se ne può dedurre nulla intorno all'ordine generale, perché questo è un inconveniente particolare. Così lo stato presente dell'uomo, e le assurdità sue, dovranno esser considerate come una particolarità indipendente dall'ordine e dal sistema generale e destinato, e costante, e primordiale. Che se anche non c'è più

¹⁹¹ *Zib.* 365 (corsivi nostri).

¹⁹² Teognide, *Elegie*, a cura di Franco Ferrari, Rizzoli, Milano 2016, p.143, vv. 425-428.

rimedio per l'uomo, nemmeno per chi si tagli una gamba, o sia schiacciato da una pietra, c'è più rimedio. *Basta che il male non sia colpa della natura*, non derivi necessariamente dall'ordine delle cose, *non sia inerente al sistema universale*; ma sia come un'eccezione, un inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell'uso del detto sistema¹⁹³.

Il male non dev'essere inerente al sistema: deve essere un *caso*, un'eccezione, che come tale ha la propria ragione *oltre* il sistema – oltre il tutto, dunque *nel nulla*. O si ammette necessariamente una Religione, la quale riscatta, in una dimensione ultraterrena, l'impossibile felicità terrena dell'umano – e che dunque “salva” dalla contraddizione il sistema della natura – oppure è necessario pensare come casuale l'irrompere del male, del non essere, dell'infelicità all'interno del sistema della Natura.

Ora, lo spazio aperto tra la Natura e il caso, e ancor prima nell'ipotesi della Religione, tra la Natura e Dio, è lo spazio che “ospita” nel pensiero di Leopardi la contraddizione – quantomeno, ne ospita la ragione, la causa. Uno spazio che si andrà sempre più assottigliando, come abbiamo iniziato a vedere con il *Dialogo della Natura e di un'anima*. Del male, in questo primo momento appena visto, bisogna chiederne ragione al caso: dunque, meglio, il male *non ha ragione*. È un caso, un'eccezione, un inconveniente. Qui la morte è vista ancora, in certo modo, come “naturale”, come un fatto da indagare sia dal punto di vista scientifico-fisiologico, o comunque in un orizzonte sensistico¹⁹⁴,

¹⁹³ *Zib.* 365-366 (corsivi nostri).

¹⁹⁴ «Il buffon Hist. Nat. De l'homme, combatte coloro i quali credono che la separazione dell'anima dal corpo debba essere dolorosissima per se stessa. A' suoi argomenti aggiungi questo, che forse è il più concludente. Se volessimo considerare l'anima come materiale, già non si tratterebbe più di separazione, e la morte non sarebbe altro che un'estinzione della forza vitale, in qualunque cosa consista, certo facilissima a spegnersi. Ma considerandola come spirituale, è ella forse un membro del corpo, che s'abbia a staccare, e perciò con gran dolore? O non piuttosto i legami

sia dal punto di vista “religioso” – in questo primo momento, infatti, Leopardi è alle prese con l’abbandono definitivo della religione, e la morte è indagata come passaggio da *questa* vita ad un’*altra* vita¹⁹⁵. Ma la morte sarà ben presto compresa all’interno della natura. Riprendendo i temi delle pagine zibaldoniane citate poco sopra, l’anno dopo Leopardi scrive:

a quello che ho detto altrove per iscusar gl’inconvenienti accidentali che occorrono nel sistema della natura, aggiungete che, talvolta, anzi spessissimo, essi non sono inconvenienti se non relativi, e la natura gli ha ben preveduti, ma lungi dal prevenirgli, li ha per lo contrario inclusi nel suo grand’ordine, e disposti a’suoi fini¹⁹⁶.

La natura *vede* il male, l’inconveniente accidentale, ma non lo previene: lo sfrutta invece per i suoi fini, che tendono tutti, necessariamente a sé.

tra lo spirito e la materia, qualunque sieno, certo non sono materiali, e l’anima non si svelle come un membro, ma parte naturalmente quando non può più rimanere, nello stesso modo in cui una fiamma si estingue e parte da quel corpo dove non trova più alimento, nel che, per dire un’immagine, noi non vediamo né ci figuriamo neanche astrattamente nessuna violenza e nessun dolore sia nel combustibile sia nella fiamma. La morte nell’ipotesi della spiritualità dell’anima non è una cosa né positiva né negativa, non una forza che la stacchi dal corpo, ma un impedimento che le vieta di rimanervi, posto il quale impedimento, l’anima parte da sé, perché manca il come abitare nel corpo, non perché una forza violenta ne la stradicchi o rapisca. Giacchè se l’anima è spirito, non bisogna considerarla come parte del corpo, ma come ospite di esso corpo, e tale che l’entrata e l’uscita sua sia facilissima leggerissima e dolcissima, non essendoci mica nervi né membrane ec. che ve la tengano attaccata, o catene che ve la tirino quando deve entrarvi. E quando v’entra, la cosa è insensibile, e l’uomo certamente non se ne avvede; così la sua uscita dev’essere insensibile, e tutta diversa dalla nostra maniera di concepire. Come l’uomo non s’accorge né sente il principio della sua esistenza, così non sente né s’accorge del fine, né v’è istante determinato per la prima conoscenza e sentimento di quello né di questo» (*Zib.* 281-283. 17 ottobre 1820). Quattro giorni dopo, Leopardi aggiunge: «l’uomo non si avvede mai precisamente del punto in cui egli si addormenta»

¹⁹⁵ 116; 292

¹⁹⁶ *Zib.* 1530 (20 agosto 1821).

La natura è *madre benignissima del tutto*, ed anche de' particolari generi e specie che in esso si contengono, ma non degli individui. Questi servono sovente a loro spese al bene del genere, o della specie, o del tutto, al quale serve pure talvolta con proprio danno la specie o il genere stesso. È già notato che *la morte serve alla vita*, e che l'ordine naturale, è un *cerchio di distruzione, e di riproduzione, e di cangiamenti regolari e costanti quanto al tutto, ma non quanto alle parti*, le quali accidentalmente servono agli stessi fini ora in un modo ora in un altro. Quella quantità di uccelli che muore nella campagna coperta di neve, per mancanza di alimenti, la natura non gl'ignora, ma ha i suoi fini in questa medesima distruzione, sebben ella non serva immediatamente a nessuno. Per lo contrario la distruzione degli animali che fanno gli uomini o altri animali alla caccia, serve immediatamente i cacciatori, ed è un inconveniente accidentale, e una disgrazia per quei poveri animali; ma inconveniente relativo, e voluto dalla natura, che gli ha destinati per cibo ec. ad altri viventi più forti¹⁹⁷.

Ora la morte *serve* alla vita. Accanto a questo rilievo, centrale per il nostro discorso, vorremmo per ora solo sottolineare che questa struttura ciclica del sistema della natura, che presenta indubbie affinità con la struttura holbachiana¹⁹⁸, diventerà, com'è stato fatto notare da Timpanaro¹⁹⁹, lo stesso capo d'accusa che Leopardi muoverà contro la Natura – nonché, d'altra parte, il centro del materialismo leopardiano.

Ad ogni modo, ciò su cui vorremmo far battere l'accento è che, quando la morte è interna, per così dire, alla natura – e dunque non è

¹⁹⁷ *Zib.* 1531 (20 agosto 1821) (corsivi nostri).

¹⁹⁸ «Tale è il corso costante della natura; questo è il cerchio eterno che tutto ciò che esiste è costretto a descrivere. È così che il movimento fa nascere, conserva per qualche tempo e successivamente distrugge le parti dell'universo, le une con le altre, mentre la somma dell'esistenza rimane sempre la stessa» (P.H.T. D'Holbach, *Sistema della natura*, a cura di Antimo Negri, Utet, Torino 2013, p. 86.).

¹⁹⁹ *Natura, dei, fato*, cit.

ancora vista come contraddizione – il male, l'infelicità, sono *ancora*, «spessissimo», frutto del *caso*.

Quando invece il male e l'infelicità appaiono a Leopardi come necessità strutturalmente appartenenti all'ordine della Natura, e dunque da questa direttamente causate, la morte diviene, come abbiamo detto, qualcosa di desiderabile, e desiderato *senza contraddizione*: se l'essere è male, non è contraddittorio volere la contraddizione che identifica l'essere al nulla. Ma come abbiamo visto, la contraddizione della morte è sì *interna* alla Natura, ma è anche una contraddizione di cui è necessario chieder ragione al «destino», ad una necessità *superiore* o *ulteriore* alla Natura. Se la natura è *essere*, e questo è in contraddizione con la morte, e parimenti nella natura *non può esservi contraddizione*, da ciò ne deriva che dunque la natura è, in certo modo, in contraddizione col destino, che “regola”, “stabilisce” la morte.

Il dado è tratto: caduta anche la necessità del destino, come residuo di quel platonismo che allude ad una *preesistenza* delle idee alle cose, e concessa la contraddittorietà di essere e morte, questa è necessitata ad investire, inglobandola, la natura stessa, collocandosi al *centro* del sistema. Le caratteristiche del fato, la sua necessità, saranno ricomprese all'interno della natura: la necessità del fato diverrà la necessità della natura, che sarà dunque *materia*. *Anánke* è *móira*, e diverrà *phýsis*; la natura che ricomprende in sé il fato è la materia. Così, vorremmo suggerire, la ragione di ciò che comunemente, con una formula ormai consolidata, si indica come passaggio da una fase di «pessimismo storico» ad una di «pessimismo cosmico», altro non è che la “traslazione”, per così dire, della contraddizione della morte dall'esterno all'interno dell'Essere – dalla periferia al centro del sistema della Natura. Morte e male si congiungeranno *nella* Natura, e la morte potrà mostrarsi, «all'apparir del vero», anche come *rimedio*.

§6. «L'orribile mistero»: la Natura, la contraddizione, la «mostruosità».

Lo spazio apertosi tra la Natura e il caso è lo spazio che ha “ospitato”, nel pensiero di Leopardi, la contraddizione; e abbiamo preannunciato, nel paragrafo precedente, che questo spazio sarebbe poi andato via via a stringersi, sino a scomparire, per essere infine compresa, la contraddizione, *all'interno* della Natura. Abbiamo inoltre visto come, parimenti, *un altro spazio* si sia aperto, nella teoresi leopardiana, proprio nelle stesse pagine dello *Zibaldone* in cui è emersa la contraddittorietà di essere e morte, le 3813-14. Lì si dice che «la vita [...] è *quasi tutt'uno colla stessa natura*».

Ci siamo a tal proposito chiesti se uno dei due poli della disuguaglianza sopravanzasse l'altro – sia, per così dire, in verticale, sia, all'opposto, in orizzontale; abbiamo iniziato a chiederci, in altri termini, se questa disuguaglianza alludesse in certo modo ad una trascendenza, o al contrario riportasse la vicenda del Tutto ad una radicale immanenza. Con gli elementi esposti nel paragrafo precedente – la contraddizione della morte, la nullità di tutte le cose e l'infelicità costitutiva dell'umano – potremmo iniziare a rispondere, propendendo per l'ultima ipotesi prospettata, quella riguardante la “immanenza”. Per rendere ragione di questa risposta, inoltriamoci dunque in quel «quasi», quella crepa tra natura e vita.

Anzitutto, torniamo sui tre termini²⁰⁰ che vengono da Leopardi identificati alla natura, ossia esistenza, vita, essere. Abbiamo percorso le implicazioni dell'identificazione di natura ed essere, soprattutto per quanto riguarda la contraddizione tra essere e morte – dunque, tra natura e morte; abbiamo poi visto che nell'identità di natura e vita si è insinuato, nel discorso di Leopardi, un «quasi» che – iniziamo a dire – non solo differenzia natura e vita, ma differenzia, “allontana” e distingue altresì natura ed *esistenza*, come per primo ha ben notato Luporini²⁰¹, nonché dall'*essere*.

²⁰⁰ Usiamo “termini” in senso non tecnicamente leopardiano. Quella della differenza tra “termini” e “parole” è infatti un'altra grande questione leopardiana, che non possiamo qui affrontare con la cura che meriterebbe. Limitiamoci a dire che per Leopardi i «termini» sono quelli propri del linguaggio scientifico, nonché quelli della lingua greca, e così si chiamano «perché determinano e definiscono la cosa da tutte le parti» (*Zib.* 109) – ragion per cui, quest'ultima, i termini sono da evitare per il letterato e il poeta (cfr. C. Galimberti, *Linguaggio del vero in Leopardi*, Olschki, Firenze 1959; e il capitolo *La linguistica* di G. Basile in *Leopardi*, a cura di F. D'Intino e M. Natale, cit., pp. 167-181).

²⁰¹ «La distinzione tra *vita* ed *esistenza* è un punto sul quale non mi pare si siano sufficientemente fermati gli studiosi del L., e che invece ha messo in rilievo per i fini del suo studio prima e meglio di tutti il Luporini», afferma Sansone (M. Sansone, *Leopardi e la filosofia del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*. Atti del I convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1962), Olschki, Firenze 1964, pp. 133-174: 148). Su questa scia si muove il rilievo di C. Galimberti, secondo cui «nella sottolineatura dell'antitesi esistenza-vita consiste anche la parte più valida del saggio di C. Luporini» (*OM*, p. 207n). Cosa scrive Luporini? Anzitutto che «al *vitalismo* di Leopardi, molto più che al suo materialismo (come ha giustamente osservato il Tilgher) sono inizialmente legati i temi emozionali più generalmente noti del suo pensiero, felicità, piacere, desiderio, speranza, noia, dolore, compassione, e perfino quello della religione», per poi aggiungere in nota che «l'opera di Tilgher è ricca di acute osservazioni particolari, anche se presenta un'interpretazione complessiva di Leopardi completamente errata, statica e arbitrariamente frantumata negli argomenti presi in considerazione; e quel che è peggio, ricondotta a concezioni personali dell'autore e a suoi gladiatorii [sic] atteggiamenti polemici, del tutto estranei a Leopardi» (C. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 67n). Ora, «il Leopardi s'immerge tutto in questo suo vitalismo ben presto s'imbatte nella contraddizione intrinseca di ogni puro vitalismo», quella che «si stabilisce in rapporto al millenario problema della felicità [...] se l'aumento di sensibilità rende accessibili maggiori gioie, esso, ben più largamente [...] procura gioie e sofferenze e incurabile infelicità. [...] Ma il Leopardi non si arresta alla contraddizione del vitalismo, al rilievo di essa [...]» ma egli «svolge la contraddizione. Il termine “natura” che fin'allora s'era praticamente identificato con quello di “vita”, gli si duplica in *vita* ed *esistenza* e in questo sdoppiamento, nell'ostilità e contraddizione tra i due termini, egli trova il vero senso di quella contraddizione» (*Ivi*, p. 68).

«La vita è il *sentimento dell'esistenza*»²⁰². Il sentimento è una «disposizione naturale», come l'immaginazione e la ragione; ma che, insieme all'immaginazione, non ha bisogno della ragione – che al contrario ha bisogno delle altre due. Ricordiamo

L'impotenza, e la contraddizione che involve in se, ed introduce nell'uomo, e nell'ordine delle cose umane, la ragione, la quale per fare grandi effetti e decisi progressi ha bisogno di quelle stesse disposizioni naturali ch'ella distrugge o n'è distrutta, l'immaginazione e il sentimento. Facoltà generalmente e naturalmente parlando incompatibili con lei, massime dovendo esser questa e quelle in grado sommo.

Natura non è *tout court* vita, dunque, perché questa è anzitutto *sentimento*²⁰³. Che la vita sia sentimento dell'esistenza comporta, d'altra parte, che la vita sia esistenza, ma in quanto sentita: l'esistenza *sentita* è la vita, e vivere è *sentire* l'esistenza.

Il sentimento è ciò che lega esistenza e vita; ma ricordiamo altresì che Leopardi cominciò a «*sentire* la *sua* infelicità in modo assai più tenebroso», ad «abbandonare la speranza, a *riflettere* profondamente sopra le cose [...] a diventar filosofo di professione (di poeta ch'era), a *sentire l'infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla*», nella sua conversione filosofica: «io infatti non divenni *sentimentale*, se non quando perduta la fantasia divenni *insensibile alla natura*, e tutto

²⁰² *Zib.* 3923 (27 novembre 1823), corsivo nostro.

²⁰³ Potremmo iniziare a rilevare che la questione del “sentimento” sarà una questione centrale e decisiva nell'edificazione dell'edificio speculativo gentiliano, nonché della lettura che del recanatese dette Gentile, il quale, certamente, riprende il tema da Rosmini, sì che si potrebbe a tutta prima supporre che il “sentimento” leopardiano poco abbia a che fare con la trattazione gentiliana. Anche a tal proposito potremmo iniziare a rilevare che così non è: ad ogni modo sono questioni, queste, a cui dedicheremo la seconda parte del lavoro.

dedito alla ragione e al vero, in somma filosofo»²⁰⁴. Inoltre, Leopardi parla di «*sentimento* della nullità di tutte le cose»²⁰⁵.

Egli, dunque, sente e riflette; sente, *in luogo* di conoscere. Ciò su cui vorremmo porre l'attenzione è che il sentimento allude, in certo modo, ad una sorta di autocoscienzialità, così come l'uso dell'immaginazione da parte del genio-filosofo, che considera il tutto sotto un aspetto infinito, in relazione però *con gli slanci dell'animo suo*. Sente e *riflette*: nella "riflessione" suona in maniera incontestabile un ritorno a sé dell'immagine, dell'idea della visione – una flessione, appunto, verso l'origine del gesto. Una circostanza ancor più lucente quando considerata in opposizione al "conoscere" – che, puntualizziamo subito, non significa estromettere dal contesto la ragione – dove risuona invece una intenzionalità, un dirigersi del tutto, diciamo così, "esterno". In «conoscere», insomma, l'accento batte sulla direzione esterna del gesto, e al contrario in «sentire» l'accento batte sulla direzione interna, in certo senso una *provenienza*. Più che opportunamente, riteniamo che Trabattoni abbia richiamato l'attenzione sul fatto che «"Sentimento" non *vada* inteso in senso romantico, ma piuttosto con riferimento a un "sentire" di ascendenza settecentesca, certo non incompatibile né con il materialismo né con l'uso esclusivo della ragione», e che dunque rimandi ad una «anteriorità del sentire sul conoscere e sulla ragione»²⁰⁶; dove però questa anteriorità è sì una «precedenza cronologica che non esclude affatto (e anzi implica) l'uso della ragione come strumento di verifica»²⁰⁷ tale per cui Leopardi «conosce *perché* sente, *in quanto* sente»²⁰⁸, ma è una anteriorità *interna* alla ragione – e infatti Leopardi

²⁰⁴ *Zib.* 144 (1 luglio 1820).

²⁰⁵ *Zib.* 165.

²⁰⁶ F. Trabattoni, *Sentire e meditare*, cit., p. 37.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 36.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 38.

diventa filosofo quando inizia a *sentire*, ad *appropriarsi*, e dunque a partecipare, della nullità di tutte le cose. È questa essenzialità del sentimento alla ragione, la causa del dramma irreparabile tra la ragione e la Natura, a cui Leopardi si riferiva nel *Dialogo della Natura e di un'anima* – l'anima infatti era destinata dalla Natura ad essere *grande*, dunque *infelice*; “grande”, ossia eccellente: «l'eccellenza delle anime importa maggior intensione della loro *vita*; la qual cosa importa maggior *sentimento* dell'infelicità *propria*»²⁰⁹, e infatti «l'amor proprio e la l'infelicità sono in proporzione diretta del *sentimento* della vita», in senso soggettivo, perché appunto «la vita è il sentimento dell'esistenza», e

Questo è tutto in quella parte dell'uomo, che noi chiamiamo spirituale. Dunque la maggiore o minor vita, e quindi amor proprio e infelicità, si dee misurare dalla maggior forza non del corpo ma dello spirito[...]. Di più la forza del corpo rende l'uomo più materiale, e quindi propriamente parlando, men vivo, perché la vita, cioè il sentimento dell'esistenza, è nello spirito e dello spirito [...] e la materia (cioè quella parte delle cose e dell'uomo che chiamiamo materia) non vive, e il materiale non può essere vivo, e non ha a che fare con la vita, ma solo colla esistenza, la quale considerata senza vita, non è capace di amor proprio né di infelicità. Così la materia non è capace di vita, e una cosa, un'azione, una sensazione ec. quanto più è materiale, tanto è men viva²¹⁰.

Dal che risulta chiaro come “vita”, che è sentimento, riguardi anzitutto lo “spirito” inteso in termini di interiorità, sapere, dunque di vita “interiore”, che è comunque, inesorabilmente, sapere la propria infelicità.

²⁰⁹ OM, pp.143-144.

²¹⁰ Zib. 3292-3294.

Se nel sentimento vi è questa tendenziale “appropriazione” a cui abbiamo fatto riferimento con il termine di autocoscienza – termine che chiaramente non compare in Leopardi, ma il cui significato, abbiamo provato a mostrare, comunque traluce – allora la vita è l’esistenza di cui ci si appropria: vivere è appropriarsi dell’esistenza, è *sentire* l’esistenza, dove appunto “sentire” implica, mediatamente, “sentire *come propria*”.

L’esistenza è, dunque, quella regione dell’essere – stante che natura, esistenza, vita fanno *tutte* riferimento all’orizzonte dell’essere – a cui la vita, il sentimento, non giunge: con la dovuta cautela, potremmo dire che l’esistenza è *pura*, non toccata dalla coscienza, che appunto a sé non può *tornare*. Vivere è esistere “sensitivamente”, razionalmente – fermo restando, ancora, che conoscere è per Leopardi una faccenda “sensistica”, legata anzitutto al fatto fisico, materiale, corporeo. L’esistenza è allora la regione dell’essere *pre*-coscienziale, o forse meglio, *oltre*-coscienziale, in cui non vi è coscienza: esistere è il puro uscire da sé, senza a sé tornare – pura exteriorità senza ragione, sia causa che coscienza. L’esistenza è l’essere *senza* coscienza: è la *parte* dell’essere non cosciente.

Che ne è, a questo punto, della Natura? Il giorno dopo aver scritto che «la vita è il sentimento dell’esistenza», Leopardi torna sulla questione, specificando che «la natura non è vita, ma esistenza, e a questa tende, non a quella»²¹¹. La natura è esistenza, a questa tende: la natura, dunque, tende *a sé*, e questa tensione è tutta esteriore, inconscia, diremmo *cieca*. La natura è pura estroflessione, e la sua “tensione” a sé non è pertanto una riflessione, quanto invece una continua, sempiterna attività di posizione di sé: inesausta ed inesauribile sorgente, la natura riversa sé, perpetuandosi.

²¹¹ *Zib.* 3936 (28 novembre 1823).

Da una parte abbiamo così la vita, la porzione d'esistenza che è sentita, autocosciente; e dall'altra la pura esistenza, la natura, quel «cerchio di distruzione e riproduzione, e di cangiamenti regolari e costanti quanto al tutto» che essa stessa è; «ma non quanto alle parti», che sono appunto quelle parti di vita a cui la natura *non tende*.

La strada è ormai sgombra: il terreno speculativo di Leopardi è appianato, così che possa attuarsi il capovolgimento del contenuto delle pagine dello *Zibaldone* del 31 ottobre 1823 – un capovolgimento che, con un linguaggio estraneo a Leopardi quanto alla lettera, ma forse non del tutto quanto al contenuto, potremmo dire *dialettico*. Lì si diceva che

La natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita, e procura in tutti i modi la vita, e tende in ogni sua operazione alla vita. Perciocch'ella esiste e vive. Se la natura fosse morte, ella non sarebbe. Esser morte, son termini contraddittorii. S'ella tendesse in alcun modo alla morte, se in alcun modo la procurasse, ella tenderebbe e procurerebbe contro se stessa. [...]quindi [la felicità] ell'è in certo modo la vita o l'esistenza stessa, siccome l'infelicità in certo modo è lo stesso che morte, o non vita²¹².

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la contraddizione della morte si sposta *nella* natura, e abbiamo visto poco sopra che la natura, infatti, *non tende alla vita*: la natura *non è vita*, sicchè

La materia (cioè quella parte delle cose e dell'uomo che non più peculiarmente chiamiamo materia) non vive, e il materiale non può esser vivo, e non ha a che far colla vita, ma solo colla esistenza, la quale considerata senza vita, non è capace d'amor proprio né d'infelicità.

²¹² *Zib.* 3813-3814 (31 ottobre 1823).

Così la materia non è capace di vita, e una cosa, un'azione, una sensazione ec. quanto più è materiale, tanto è men viva²¹³.

Il sentire, prodromo della ragione, è così la radice dell'infelicità, la condanna inappellabile dell'umano: e se vivere è sentire, allora vivere è essere infelici – si può dire che “essere” equivalga a vivere infelici. Separata la natura dalla vita, la morte *cessa di essere contraddizione* dal punto di vista della natura – ma non per la ragione, “condannata” alla vita –, per divenire cifra dell'essere. “Esser morte, son termini *equivalenti*”, potremmo parafrasare.

Dunque la vita è un male e un dispiacere per se, poiché la privazione di essa in quanto si può è naturalmente piacere. Infatti la vita è naturalmente uno stato violento, poiché naturalmente priva del suo sommo e naturale bisogno, desiderio, fine, e perfezione che è la felicità. E non cessando mai questa violenza, non v'è un solo momento di vita sentita che non sia senza positiva infelicità e positiva pena e dispiacere²¹⁴.

Da un primo momento, in cui essere e morte sono contraddittori, Leopardi passa ad un secondo momento, in cui l'essere si identifica al male; il risultato di questi due momenti, che abbiamo appena visto, non è però il *toglimento* o il *superamento* della contraddizione, con Hegel; ma è al contrario la sua posizione definitiva, così che quello delle cose e dell'esistenza viene a delinearsi, in Leopardi, come un «orribile mistero», per cui sono «insufficienti, e anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione», anzitutto la *bebbiotate*

²¹³ *Zib.* 3924 (27 novembre 1823).

²¹⁴ *Zib.* 4074-4075 (20 aprile 1824).

*arché*²¹⁵, il *principium firmissimum*, che dice «Non può una cosa essere e non essere»²¹⁶.

Il principio di non contraddizione, somma custodia logica dell'essere, viene smentito e dichiarato *falso* e impotente. Sorto come garante supremo della logicità – dunque, da ultimo, garante dell'incontrovertibile *verità*, non contaminata né suscettibile di *smentita*, ossia di *annullamento* – del mondo, il principio viene da Leopardi sconfessato, proprio in nome del responso di quel mondo che, agli albori della filosofia, pareva attestare – ma non avrebbe *logicamente* potuto – il presentarsi della contraddizione. È con Platone, *insieme* e *contro* Parmenide che la filosofia inizia a farsi carico della consistenza ontologica del mondo, rinnovando, e dunque infrangendo, il divieto eleatico – questo, ascoltando Spanio, «l'invito platonico a sottoporre a tortura (*basanizo*) il *logos* di Parmenide, per costringerlo a dire quello che esso non ha saputo dire: l'essere, che è non essendo»²¹⁷. Ma nella vicenda platonica, iniziamo a considerare, «si trattava di *risemantizzare* l'essere, adottando una logica capace di aderire, pur senza risolvervisi, al dominio fenomenologico»²¹⁸, mentre in Leopardi questa risemantizzazione (ché questa è, da ultimo, la sua operazione) sembra alludere ad un capovolgimento dei poli in questione. Percorriamo le pagine 4099 e 4100, dove si compie l'inversione negativa della natura esposta nella pagina 3813 – dove Leopardi scriveva appunto che «Esser morte son termini contraddittorii».

Quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento e ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di

²¹⁵ Aristotele, *Metafisica*, cit., 4, 3, 1005 b13.

²¹⁶ *Zib.* 4099 (2 giugno 1824).

²¹⁷ D. Spanio, *La serietà della contraddizione*, Aracne, Roma 2024, p. 18.

²¹⁸ *Ivi*, p. 19.

poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio Non può una cosa essere e non essere, *pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura.*

Anzitutto rileviamo che Leopardi presenta il principio di non contraddizione come quel principio per cui ne va del discorso e del ragionamento, come principio cardine della ragione, ma *non lo riporta*, alla lettera, in una delle versioni che Aristotele invece delinea nel quarto libro della *Metafisica*²¹⁹, bensì in una versione di Tommaso d'Acquino, già frequentata nel 1811, ad appena dodici anni, nelle sue *Dissertazioni filosofiche*, e desunta di seconda mano dal manuale di Jacquier, *Institutiones philosophicae*. Qui il giovanissimo Leopardi, esponendo i fondamenti dell'ontologia, in apertura delle *Dissertazioni metafisiche* scrive:

un essere non può sussistere insieme, e non sussistere. È questo un assioma proposto dallo *Stagirita* Filosofo, e dall'*Angelico Dottor* delle scuole come principio di cognizione, al quale per mezzo de' *Logici* argomenti possano esser ridotti i pertinaci oppugnatori della verità, e costretti, o a dimostrarne la falsità, ciò, che impossibile è per se stesso, o a darsi finalmente per vinti²²⁰.

²¹⁹ «è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto»; «è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia»; «e se non è possibile che i contrari sussistano insieme in un identico soggetto [...], e se un'opinione che è in contraddizione con un'altra è il contrario di questa, è evidente che è impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta veramente che una stessa cosa esista e, anche, che non esista: infatti, chi si ingannasse su questo punto, avrebbe ad un tempo opinioni contraddittorie» (Aristotele, *Metafisica*, cit., ., 4, 3, 1005 b18-33).

²²⁰ G. Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di Tatiana Crivelli, Antenore, Padova 1995, p. 60. Qui Crivelli annota che Leopardi «continua a utilizzare il testo di Jacquier, di cui compendia ora il Cap. 1, *De principiis Ontologiae*, art. 1 *De principio contradictionis* (Met. I, p. I *Ontologia*, 3-4)», che infatti suona: «*feri non potest, ut idem simul sit, ac non sit*»: *Propositio hanc dicitur "principium contradictionis"*; nimirum contradicere sibimetipsi dicitur, qui idem simul esse, et non esse pronuntiat. *Principium illud Aristoteles, et deinde Scholastici omnes adhubuerunt instar axiomatis maxime generalis*. Propositionum contradictoriarum naturam in *Logica* jam explicavi,

Principio di cognizione, quello di non contraddizione è principio di cui è impossibile *dimostrare per se stesso* la falsità – è appunto “assioma”, e come tale *va solo mostrato*, si mostra da sé, non è *risultato* di una dimostrazione. Non è infatti alla sola cogenza logica che Leopardi si affida per di-mostrare, ora sì, la falsità di tale principio, ma bensì all'*evidenza* fenomenica, all'apparire, al presentarsi delle contraddizioni nel mondo. Il principio «*pare*» - che è certo un sembrare, ma anzitutto è un mostrarsi – «assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni *palpabili* che sono in natura»: la logica nell'*urto* con il tangibile – *palpabile* – fenomenico, vacilla, per cadere inesorabilmente. Prosegue la pagina 4100:

l'essere effettivamente, e il non potere in alcun modo essere felice, e ciò per impotenza innata e inseparabile dall'esistenza, anzi pure il non poter non essere infelice, sono due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all'uomo e a ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza.

L'impossibilità d'essere felici, e la necessità d'essere infelici sono *verità*, e sono dimostrate e certe – parlando del sapere di Teofrasto, questione su cui torneremo, Leopardi nel 1820 diceva che egli «lo faceva servire [il sapere] come Aristotele, alla ragione, per discorrere delle cose sul *fondamento del vero e dell'esperienza*»²²¹. Quella «madre comune di tutte le nostre idee», l'«esperienza che deriva dalle nostre sensazioni», a loro volta «sole nostre maestre [che] c'insegnano che le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano

quae ad Metaphysicam pertinent hic adjungam. (...) *De Veritatis criterio* jam sermonem habui in Logica, et questionis statum clare exposui *S. Thomas Aristotelem secutus primum principium statuit axioma istud: "impossibile est, idem simul esse, ac non esse"*» (*Ivi, Raccolta antologica*, p. 406).

²²¹ *Zib.* 351.

assolutamente stare», sicché «nessuna idea o cognizione o idea ci deriva da un principio anteriore all'esperienza»²²²:

vale a dire che un primo e universale principio delle cose, o non esiste, né mai fu, o se esiste o esistè, non lo possiamo in niun modo conoscere, non avendo noi né potendo avere il menomo dato per *giudicare delle cose avanti le cose*, e conoscerle *al di là del puro fatto reale*²²³.

Ora, l'esperienza *attesta* delle contraddizioni, che sono *evidenti, palpabili*; queste contraddizioni sono inoltre dimostrate dalla teoria del piacere, che nel tratto del discorso leopardiano a cui ci stiamo riferendo (1824) mostra l'inevitabilità dell'infelicità umana; le contraddizioni sono attestate dall'esperienza, e dai principi che su questa si basano. Alcune contraddizioni, insomma, sono vere.

Or l'essere, unito all'infelicità, ed unito necessariamente e per propria essenza, è cosa contraria dirittamente a se stessa, alla perfezione e al fine proprio che è la sola felicità, dannoso a se stesso e suo proprio inimico. Dunque l'essere dei viventi è in contraddizione naturale essenziale e necessaria con se medesimo. La qual contraddizione apparisce ancora nella essenziale imperfezione dell'esistenza (imperfezione dimostrata dalla necessità di essere infelice, e compresa in lei); cioè nell'essere, ed essere per necessità imperfettamente, cioè con esistenza non vera e propria.

«Essere per necessità imperfettamente, cioè *con esistenza non vera e propria*»: l'essere è necessariamente imperfetto come essere, *è e non è*; l'essere, sta suggerendo qui Leopardi, instaura dei legami con la vita - «l'essere dei viventi» - che lo pone in *diretta e immediata* contraddizione

²²² *Zib.* 1339-1340.

²²³ *Zib.* 1341-1342 (18 luglio 1821).

con sé. *attraverso* la vita, dunque, l'essere è in contraddizione con sé: la vita è il mezzo mediante il quale l'esistenza, l'essere, *va contro di sé*, si nega, si annienta – si pensa, si crede e si conosce come annientabile, pertanto come niente.

Di più che una tale essenza comprenda in se una necessaria cagione e principio di essere malamente, come può stare, se il male p. sua natura è contrario rispettivamente delle cose e perciò solo è male?

Se «male» significa esser contrario all'essenza della cosa – ma come si stabilisce, deduce, guadagna questa essenza? –, e l'essenza della cosa è il male, allora l'essenza della cosa è essere contraria all'essenza della cosa: il cortocircuito compiuto dalla ragione è compiuto. Vediamo infatti come nella premessa del sillogismo – male significa esser contrario all'essenza della cosa – la ragione guardi ad una «essenza delle cose» che *ancora* non è il male, ma bensì una essenza, diciamo così, *naturale* delle cose. Se dunque l'essenza del larice è gemmare, crescere e rinnovarsi – essenza data dal «puro fatto reale» - «male» sarà dunque per il larice ciò che è contrario alla sua gemmazione, crescita e rinnovamento. Ma eccoci alla seconda premessa del sillogismo, nella quale alla prima essenza, quella cosiddetta naturale, si aggiunge, sovrapponendosi, una seconda essenza, che potremmo dire razionale – dunque naturale *corrotta* – che della prima è *essenzialmente* il contrario. La ragione, scoprendo e conoscendo l'*arido* vero, contagia irreparabilmente l'essenza naturale delle cose. La *phýsis* è *contagiata* dal nulla, attraverso la ragione.

Se l'essere infelicamente non è essere malamente, l'infelicità non sarà dunque un male a chi la soffre, né contraria e nemica al suo subbietto, anzi gli sarà un bene poiché tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente. Chi può

comprendere questa mostruosità? Intanto l'infelicità necessaria de' viventi è certa. E però secondo tutti i principi della ragione ed esperienza nostra, è meglio assoluto ai viventi il non essere che l'essere. Ma questo ancora come si può comprendere? Che il nulla e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa?

Nel caso dell'umano, l'essenza è l'essere felici, tendere alla felicità amando la vita attraverso anzitutto sé: la felicità e il piacere mediante l'amor proprio. Ma questo è impossibile: come abbiamo visto, l'amor proprio è causa diretta dell'infelicità – e del resto, lo sarebbe anche della felicità. Se l'essenza dell'umano, dunque, è l'impossibilità di essere felici, e l'essenza delle cose è il male, ne deriva che l'essenza dell'umano è la *possibilità* di essere felici. E ancora, più esplicitamente, considera Leopardi, se l'essenza dell'umano è l'infelicità – e dunque viene trasposta direttamente la seconda premessa della ragione corrotta nella prima – e il male è l'essenza delle “cose” – iniziamo ora a mettere in luce la circostanza per cui l'umano, come tale, è “cosa” come tutti i viventi – allora l'essenza dell'umano, l'infelicità, diventa un *bene*. L'infelicità diventa *la felicità dell'umano*, il suo bene. Una contraddizione, appunto, e per di più dimostrata: una mostruosità. Infatti

è certissimo che nella natura delle cose si scuoprono mille contraddizioni in mille generi e in mille qualità, non delle apparenti, ma delle dimostrate con tutti i lumi e l'esattezza la più geometrica della metafisica e della logica; e tanto evidenti per noi quanto lo è la verità della proposizione Non può una cosa a un tempo essere e non essere. Onde ci bisogna rinunciare alla credenza o di questa o di quelle. E in ambo i casi rinunzieremo alla nostra ragione²²⁴.

²²⁴ *Zib.* 4100-4101 (2 giugno 1824).

Dal *fatto* che il dolore e l'infelicità appaiano, e siano in maniera incontrovertibile presenti in natura – infatti si *sente* e quindi *conosce* il dolore e la nullità di tutte le cose, che è *contraddizione* – Leopardi afferma o, meglio, constata, l'*esistenza della contraddizione*. La contraddizione è *evidente*, manifesta, «palpabile»: *quindi*, il principio di non contraddizione è falso. Se la realtà non è preceduta o custodita da un principio che regoli, assecondandolo o *costringendolo*, l'andirivieni delle “cose” – che, iniziamo a dire, sono “cose” proprio in quanto *vanno* e *vengono* –, allora inizia a farsi chiaro, nel pensiero di Leopardi, che l'unico principio a cui la realtà *deve* e può sottostare, per non essere quel “sogno” indicato da Platone, è l'andirivieni stesso, che manifesta, in modo innegabile, la contraddizione. Anticipata solamente dal nulla – «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» –, la realtà è il rivelarsi stesso della contraddizione, proprio perché è il supposto tale principio «primo ed universale» a doversi uniformare – *omologare* – al «puro fatto reale», unico *criterio* per «giudicare le cose».

Il fenomeno, l'apparire delle cose è dunque la legge a cui la logica deve uniformarsi: il fenomeno della contraddizione si dà, *di conseguenza* il principio di non contraddizione è falso. Nata cercando di accordare il responso fenomenico al precetto inviolabile del *lógos*, la filosofia ha così cercato di riscattare il mondo da quella rarefazione fantasmatica a cui l'Essere eleatico l'ha condannato senza appello; ma sulla via di questo riscatto, essa ha escogitato per il mondo una seconda, definitiva condanna, tanto più letale quanto più inconsapevole, *separando* la realtà dalla sua ragion d'essere, e, in fondo, separandola da sé, *creando*, dunque, il presupposto affinché questa necessitasse d'esser tratta in salvo, resa coerente, *incontraddittoria*. Già nel 1821 Leopardi scriveva:

non v'è che la Religione (assai più favorita e provata dalla natura che dalla ragione) la quale puntelli il misero e crollante edificio della presente vita umana, ed entri di mezzo per metter d'accordo alla meglio questi due incompatibili ed irreconciliabili elementi dell'umano sistema, ragione e natura, esistenza e nullità, vita e morte²²⁵.

Al culmine di questa vicenda di ricomposizione, diciamo così, si situa appunto Leopardi, che *rovescia* la dinamica eleatica della filosofia attuando, insieme, il tentativo di superamento dell'aporia parmenidea compiuto dall'atomismo: Leopardi trasferisce il carattere di *necessità*, proprio dell'Essere, alla materia – come vedremo –, sicché il manifestarsi della materia, il *fenomeno*, diviene criterio con cui giudicare la realtà e la stessa logica; ma la natura, in quanto esistenza, è cieca, e dunque l'essere, come vita, ossia esistenza *sentita*, rimane accidentale, fino ad identificarsi col nulla.

La *phýsis* è sì l'essere eterno, ma la parte di natura che è esistenza sentita, coscienza, *vede* – questione che affronteremo nel prossimo paragrafo – che quella, eterna, è dal proprio punto di vista *nulla*, sicché la morte non resta ignorata, ma diviene l'unico modo di superare la contraddizione. La logica non stringe più i legami dell'Essere. Solidale con Platone, sotterraneamente, è dunque Leopardi, nel tentativo di far corrispondere *lógos* e mondo – anche se il ruolo dominante, in questa vicenda, viene assunto dal mondo –, ma l'esito a cui conduce la separazione platonica è lo stesso, *ma saputo*, a cui giunge Leopardi: la nullità di tutte le cose che il *lógos*, ragione fattasi mondo, constata, sancendo la *realtà* della contraddizione.

Come ha precisamente rilevato Severino, che vede segretamente convogliata nel concetto di “divenire” l'essenza del

²²⁵ *Zib.* 1981-1982 (23 ottobre 1821).

nichilismo, «il pensiero di Leopardi, non inferisce, in nome dell'innegabilità del principio di non contraddizione, che la coscienza della nullità *e del divenire delle cose* è falsa; ma, all'opposto, in nome dell'evidenza della nullità, del divenire e dell'infelicità dell'essere, inferisce l'esistenza reale della contraddizione»²²⁶, così che «il pensiero di Leopardi è il rovesciamento dell'eleatismo: per l'eleatismo il divenire è contraddizione, quindi è inesistente; per Leopardi il divenire è esistente e dunque la contraddizione è esistente»²²⁷. Anche se, per lo stesso Severino, questo non è un rovesciamento simmetrico, «perché per l'eleatismo il divenire è, *in quanto tale*, contraddizione, mentre per Leopardi il divenire è contraddizione in quanto si ha coscienza di esso, e la coscienza (la ragione) sorge accidentalmente nel divenire dell'esistenza e della natura primitiva (“sistema della natura”)»²²⁸.

Per chiarire questa circostanza, è necessario sciogliere alcuni nodi relativi al termine “divenire”, in cui, come abbiamo detto, vengono condensate *diverse* questioni del pensiero di Leopardi, e per farlo dovremo riferirci, brevemente, al primo dei volumi che Severino dedica a Leopardi, proseguendo in certo modo un discorso iniziato nel §4 – sciogliere questi nodi, riteniamo, potrà aiutare a chiarire e, in certo modo, assestare il nostro discorso.

Ne *Il nulla e la poesia*, Severino scrive, esplicando il senso secondo cui per Leopardi «tutto è nulla», che «le cose esistenti erano state e torneranno ad essere nulla; ma, in questo loro esserlo state ed esserlo in futuro, *sono* nulla. “Tutto è nulla” perché tutto si annulla, e “dal nulla *scaturiscono* le cose che sono” (*Cantico del gallo silvestre*). Le cose esistenti sono nulla perché il divenire appartiene alla loro essenza²²⁹». Notiamo,

²²⁶ E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 357.

²²⁷ *Ibid.*, p. 358.

²²⁸ *Ivi.*

²²⁹ E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p.24, corsivo nostro.

subito, una lieve ma importante stonatura, perché il testo del *Cantico del gallo silvestre* citato da Severino suona «dal nulla *scaturiscono* le cose che sono», mentre nel testo di Leopardi – perlomeno in tutte le varie edizioni delle *Operette Morali* che abbiamo avuto modo di consultare – il testo presenta il verbo al passato remoto: «dal nulla *scaturirono* le cose che sono». Una stonatura lieve, dicevamo, ma importante, perché «scaturirono» dice qualcosa su ciò che è accaduto, ma tace su ciò che sta accadendo e sul *se* stia continuando ad accadere – circostanze, queste, su cui vuol far battere l'accento Severino, che proprio nello scaturire *ex nihilo* invita a riconoscere l'essenza del divenire, motivo per il quale l'esistenza di cui Leopardi parla nella nota conclusiva al *Canto*, la quale «parlando filosoficamente» «mai non è cominciata, non avrà mai fine», è per Severino «il *divenire infinito della natura*, la “natura ognor verde”»²³⁰. Pertanto, l'esistenza del divenire, cioè del divenire infinito della natura che è «lo scaturire dal nulla e ritornarvi, da parte delle “cose esistenti”» viene per Severino espressa da Leopardi nel modo quanto più trasparente possibile «all'essenza dell'Occidente», che come abbiamo detto è questa stessa persuasione: «che le cose esistenti siano nulla».

«Nel modo più trasparente possibile», ma non abbastanza affinché la nullità delle cose esistenti venga considerata come *contraddizione*: «L'Occidente non scorge che, pensando ad un tempo in cui le cose son nulla, pensa che le cose, in quanto cose, *sono nulla*; pensa che l'essente, in quanto non niente, è niente; pensa e approva il culmine della follia»²³¹, e dunque pensa la propria essenza, e insieme *se ne mantiene lontano*, «perché quando gli fosse consentito di [...] scorgerne i tratti autentici vedrebbe in essa la *propria* follia [...], vedrebbe che la propria essenza è il culmine della

²³⁰ E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., p. 17.

²³¹ *Ivi*, p. 26.

“contraddizione”»²³². Cosa che appunto, Leopardi non fa e *non può fare*: egli «riesce a pensare e a dire che, poiché le cose si annullano ed escono dal nulla, esse *sono* nulla», ma in ciò non vedrebbe alcuna contraddizione. Il rilievo severiniano permane anche nel secondo volume dedicato a Leopardi, *Cosa arcana e stupenda* – uscito a sette anni di distanza dal primo (uscito nel 1990) –, dove, nel capitolo titolato, non a caso, “*La contraddizione e il nichilismo*”, l’autore sostiene che il recanatese «si porta sulla linea più avanzata della coscienza che l’Occidente può avere di se stesso, ma non la oltrepassa». E *perché* non la oltrepassa? Perché «che nella distruzione e nel divenire l’essere divenga nulla e quindi sia nulla, non è per il pensiero di Leopardi una contraddizione che non può esistere. La contraddizione che non può esistere non è, in *P* 365, l’identificazione dell’essere e del nulla [...], ma è che la distruzione e l’annientamento dell’esistenza siano qualcosa di interno all’esistenza stessa», sicché «il pensiero di Leopardi avrebbe portato alla luce la contraddizione dell’essenza autentica del nichilismo, solo se avesse visto che la contraddizione che non può esistere è che l’essere, nel divenire, divenga nulla e dunque *sia* nulla»²³³.

Il “problema”, per Severino, è così che in Leopardi la contraddizione non può esistere *nella* natura – nell’esistenza, diremmo – come tale, ma esiste nell’essere in quanto ragione, ossia vita, esistenza sentita, come se fosse la ragione, in certo modo, a *creare* la contraddizione e non a *rilevarla*²³⁴ – del resto anche in Parmenide, in certo modo, la contraddizione investe il mondo delle differenze *nella misura in cui* appare l’identità di essere e pensiero, donde il divieto di pensare ciò che non è. Ad ogni modo, la contraddizione che non

²³² *Ivi*, p. 27.

²³³ E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 348-349.

²³⁴ Ma sugli sviluppi del tema dobbiamo rimandare ad un altro, fondamentale volume, che qui non possiamo affrontare, E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

può esistere in natura, che Leopardi a pagina 3813 indica con «*esser morte son termini contraddittorii*», è la contraddizione di cui, come abbiamo visto, è necessario chieder conto al *fato*, che è una “regione” esterna alla natura, nel tratto del discorso leopardiano a cui facciamo riferimento. Sicché è l’opposto di quanto ritiene Severino, che invero si riferisce ad una pagina precedente, la 365, quando dice che «il criterio in base al quale Leopardi afferma l’inesistenza di questa contraddizione [l’annientamento dell’esistenza come *interno* all’esistenza] non è che l’essere è posto come nulla, ma che l’essere ha in sé e non fuori di sé il principio del proprio annullamento»²³⁵.

Insomma, una volta che appare la contraddizione, e la contraddizione appare sì al genio, come abbiamo visto, è necessario considerare che d’altra parte la contraddizione appare *nella* natura, e si *svela* come *essere morte*, termini indicati come contraddittorii, di modo che la morte, come vedremo nel prossimo paragrafo, diviene il *fine* dell’esistente – un fine necessitato dall’esistenza. Comunque, è senza dubbio vero, all’interno del discorso di Severino, che «se il pensiero di Leopardi affermasse che la nullità dell’essere è una contraddizione che non può esistere, si porterebbe al di fuori del nichilismo, cioè della fede fondamentale dell’Occidente»²³⁶; ma ciò su cui vogliamo porre l’attenzione è proprio il fatto che Leopardi ha *precisamente* affermato che la nullità dell’essere è una contraddizione che non può esistere, come contenuto della proposizione “*esser morte son termini contraddittorii*” – *ma, tuttavia*, esiste: questa la “mostruosità”. Non può che destarci una particolare meraviglia, dunque, constatare, nelle pagine dense e preziose che Severino dedica a Leopardi circa la questione della contraddizione e del nichilismo, l’assenza della frase su cui ci siamo concentrati, “*esser morte son*

²³⁵ E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, *ibid.*

²³⁶ *Ivi*, p. 351.

termini contraddittorii” – anche dove la pagina viene citata e discussa, in questo frangente, la frase subisce un’elisione; l’unico luogo in cui viene riportata è nel capitolo titolato «*La società*», dove, giustamente, si sottolinea il legame tra la distruzione e l’infelicità, rimarcando che i due sono termini contraddittori «perché l’essere è volontà di essere, e la volontà di essere è tale solo in quanto nasconde a se stessa il proprio fallimento, cioè la propria nullità e vanità»²³⁷. Ma non è forse, la ragione, essa stessa volontà d’essere?

Il rilievo è difficilmente contestabile, anche da chi, come Rigoni, ha infatti sostenuto, con piena ragione, che «uno dei significati del *nichilismo* leopardiano consiste nel riconoscimento, insieme doloroso e polemico, che la vita si è svuotata di ogni valore e contenuto, riducendosi ad assomigliare alla morte, anzi “a diventare tutt’uno con questa”²³⁸»; lo stesso Rigoni che, stavolta senza alcuna ragione – perlomeno mostrata – annota che «il motivo per il quale, su questo tema [il nichilismo], non cito [*citandoli*] i saggi su Leopardi di Emanuele Severino risiede nel fatto che essi, come si dice, hanno del buono e del nuovo, ma il buono non è nuovo e il nuovo non è buono: servono, per chi ne avesse la curiosità, a illustrare l’imbarazzante pensiero egolatrico [*sic*] di Severino, piuttosto che il pensiero di Leopardi»²³⁹.

Senza dubbio inoltrarsi nella lettura severiniana di Leopardi è *impossibile*, pena gravi fraintendimenti, come pare essere quello di Rigoni, senza conoscere, a valle, il discorso filosofico di Severino, così che ci si trova, in questo caso, nella condizione in cui per conoscere Leopardi attraverso Severino – ammettendo e non concedendo che questa operazione sia possibile, e soprattutto non concedendo che

²³⁷ *Ivi*, p. 402.

²³⁸ M. A. Rigoni, *Il materialismo romantico di Leopardi*, La scuola di Pitagora, Napoli 2018, p. 87.

²³⁹ *Ibid.*

porre la questione in questi termini sia sensato, poiché, ad esempio, *nel discorso* di Rigoni conosciamo sia Leopardi sia Rigoni – è necessario conoscere preventivamente Severino. Discorso, questo, che a ben vedere vale, o dovrebbe valere, per ogni filosofo, la cui lettura di altri filosofi si configura inevitabilmente, talvolta più intensamente, talvolta meno, come *uso* – circostanza che ha ben sottolineato Biscuso²⁴⁰, che critica Severino proprio sulla questione della contraddizione, sostenendo che «la contraddittorietà non possa per Leopardi istituirsi [...] per i motivi addotti da Severino, ma perché gli opposti giudizi della natura sono dati da due differenti rispetti, cioè dal punto di vista dell'esistente e dell'esistenza»²⁴¹, circostanza, quest'ultima, su cui torneremo nel prossimo paragrafo. Nella stessa direzione di Biscuso si muove la critica di Trabattoni²⁴², che analizzando la lettura severiniana di Leopardi conclude che «la contraddizione leopardiana rimane. E purtroppo non è una contraddizione che possa essere tolta o negata (come vorrebbe Severino) semplicemente applicando le procedure della logica e dell'argomentazione»²⁴³, perché «il piano logico-ontologico in cui si muovono le indagini di Severino e del tutto diverso dal piano della dolorosa drammaticità dell'esperienza in cui è invece interamente contenuta la riflessione di Leopardi»²⁴⁴; una differenza, quest'ultima,

²⁴⁰ M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, ManifestoLibri, Roma 2019.

²⁴¹ *Ivi*, p. 196n.

²⁴² F. Trabattoni, *Lo Zibaldone e l'interpretazione di Leopardi di Emanuele Severino*, in *Leopardi oltre la letteratura. Lo Zibaldone nella cultura contemporanea*, a cura di O. Bellifemine, R. Bruni, L. Masi, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, pp. 73-90.

²⁴³ *Ivi*, p. 90.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 84. Lo stesso Trabattoni, in un precedente saggio critico, sostiene che «lo stupefacente parmenidismo di Severino si regge sulla considerazione che il divenire è contraddittorio, e perciò egli deve in qualche modo offuscare la distinzione moderna tra logica (ambito in cui accade la contraddizione) e ontologia (ambito in cui le cose divengono)», e per questo «il pessimismo esistenziale denunciato da Leopardi non si può ricondurre alla contraddizione severiniana inerente al divenire delle cose»; dunque, «il pessimismo leopardiano non ha origine da una posizione di

che tende ad essere appianata, o quantomeno smussata, nell'analisi di Bruni, che evidenzia opportunamente come nel pensiero leopardiano circa la contraddizione, a differenza di Hegel «non esistano conciliazioni possibili tra i contrasti dell'esistenza, e la realtà contraddittoria dell'essere *sia* illustrata in tutta la sua irriducibile tragicità»²⁴⁵. Ad ogni modo, «*Wer groß denkt, muß groß irren*»²⁴⁶ – chi pensa nella grandezza, nella grandezza deve errare.

Nell'ordine delle questioni sulle quali abbiamo appena fatto cenno, nelle discussioni qui sopra, ci muoveremo nel prossimo paragrafo.

nichilismo filosofico riguardo l'essere o la verità delle cose, ma da ben concrete riflessioni sulla felicità e sul piacere» (F. Trabattoni, *La filosofia di Leopardi: tra Platone e Severino*, ACME, Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano, Volume LII- II – Maggio-Agosto 1999, pp.251-263: 262-263). A questo proposito, domandiamo: le riflessioni sulla felicità e sul piacere non riguardano l'essere o la verità delle cose?

²⁴⁵ R. Bruni, *Da un luogo alto. Su Leopardi e il leopardismo*, Le Lettere, Firenze 2014, p. 95.

²⁴⁶ M. Heidegger, *Dall'esperienza del pensare*, in F. Cassinari, *Il pensiero poetante. La produzione lirica heideggeriana (1910-1975)*, Mimesis, Milano 2000, p. 154.

§7. «Misterio grande»: la morte, l'esistenza, l'esistente.

Le illusioni – le Idee, gli dèi – muoiono d'una morte *diversa* da quella di cui muoiono le cose del mondo. La morte della cosa – la morte della vita – indica l'esser stato, e sancisce un «*mai più*» - la morte consegna la cosa all'esistenza “pura”, se l'esistente abbiamo detto esser esistenza *sentita*; la consegna al «nulla» e all'«*eterno*», verso cui l'umano prova «orrore e timore» che «si manifesta da per tutto»²⁴⁷, così come nella mente di Leopardi «fanciullo»: «*è partito per sempre – per sempre? Sì: tutto è finito rispetto a lui: non lo vedrò mai più: e nessuna cosa sua avrà più niente di comune colla mia vita*»²⁴⁸. La morte, da una parte per l'umano «sospirato obbligo», dall'altra «sempre stringe / all'uomo il cor dogliosamente»²⁴⁹, per cui «certo ha chi more invidiabil sorte / a colui che la morte / sente de' cari suoi»²⁵⁰.

tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ultimo, desta sempre *naturalmente* nell'uomo un sentimento di dolore, e di malinconia. Nel tempo stesso eccita un sentimento piacevole, e piacevole nel medesimo dolore, e ciò a causa dell'infinità dell'idea che si contiene in queste parole *finito, ultimo*,^{ec}²⁵¹.

²⁴⁷ *Zib.* 644 (11 febbraio 1821)

²⁴⁸ *Zib.* 645

²⁴⁹ *C*, XVIII, *Consalvo*, vv. 5; 36-37.

²⁵⁰ *C*, XXX, *Sopra un basso rilievo antico sepolcrale, dove una giovane morta è rappresentata in atto di partire, accomiatandosi dai suoi*, vv. 79-81.

²⁵¹ *Zib.* 2251 (13 dicembre 1821).

Parole, non “termini”, e dunque *poetiche*, «finito» e «ultimo»; che vaghe, rimandano infatti all’*infinito* che dischiude il limite a cui alludono: «l’idea dell’eternità entra in quella di ultimo, finito, passato, morte, non meno che in quella d’infinito, interminabile, immortale»²⁵². L’idea dell’eternità entra in quella della morte, e in certo modo vi si confonde; la morte, eterna essa stessa, come termine della vita apre all’infinito del nulla. Quella delle cose è una morte “in avanti”, diciamo così: è una morte che proietta e rimette al futuro – nulla eterno, certo, ma pur sempre un nulla eterno *che segue* la morte. Eppure quel nulla eterno ha anche *preceduto* la cosa: per questo la morte delle cose sancisce, come abbiamo detto, un *esser stato*, rispecchiato in quel “mai più”.

La morte dell’illusione, al contrario, è una morte che proietta al passato: il passato del *non esser mai stato* – un non essere *mai* stato che tuttavia pare investire anche le *cose*, se “tutto è nulla”. Ad ogni modo, “morire” per l’illusione significa “esser conosciuta”; saputa come tale, l’illusione *non è più* ciò che è, ossia *non è mai stata*: la verità. Il tramontare dell’illusione è il sorgere della verità, così che “l’apparir del vero” è il sorgere, in Leopardi, di un *non ancora*, che è tanto più tragico quanto più è irrealizzabile *nonostante* la poesia, poiché la ragione *vede* che ciò che l’illusione indicava *non è mai stato*, e non potrà mai essere *definitivamente*. Sarà, con la poesia, ma solo momentaneamente:

le opere di genio [...] ad un’anima grande [...] servono sempre di consolazione, raccendono sempre l’entusiasmo, e non trattando né rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta. [...]Lo stesso conoscere l’irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande è

²⁵² *Zib.* 2451 (30 maggio 1822).

una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima, quando questa conoscenza si trova nelle opere di genio²⁵³.

«*Morti sono tutti gli dèi*»²⁵⁴, e «non stiamo forse vagando come attraverso un *infinito nulla?* non alita su di noi lo *spazio vuoto?*»²⁵⁵ domanda infatti «*l'uomo folle*» di Nietzsche²⁵⁶. Così come l'umano di Prometeo non avrebbe potuto, con quello che con Leopardi potremmo chiamare lo sguardo della ragione, non guardare fisso la propria *mortalità*, ora l'umano di Leopardi *non può*, con quello sguardo,

²⁵³ Zib. 259-260.

²⁵⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 2000, p. 88.

²⁵⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977, p. 163.

²⁵⁶ La letteratura critica sui rapporti tra Nietzsche e Leopardi è pressoché sterminata. Ci limiteremo pertanto a segnalare solo gli studi direttamente consultati, a partire da G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, VitaFelice, Milano 2013 (1920), pp.88;74. Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, Castelveccchi, Roma 2021 (1921), pp. 263 ssg. C. Galimberti, *Di un Leopardi "patrocinatore del circolo"*, Sigma, n. 8, dic. 1965, pp. 23-42; Id., (a cura di) *intorno a Leopardi*, Il Melangolo, Genova 1992. A. Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno*, Le Lettere, Firenze 1994 (dove un intero paragrafo è dedicato alla *Letteratura critica sul rapporto Nietzsche-Leopardi*, a cui rimandiamo totalmente per le indicazioni bibliografiche più datate); B. Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1974, p. 184. S. Solmi, *Studi leopardiani*, Adelphi, Milano 1984, p. 62. A. Folini, *Pensare per affetti*, cit., pp. 131-154.; Id., *Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, Venezia 2008, pp. 181-187. S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 152-154. A. Carrera, *Nietzsche e Leopardi. Per una critica della modernità*, in *Giacomo Leopardi. Estetica e poesia*, a cura di E. Speciale, Longo, Ravenna 1992, pp. 13-36; Id., *La favola e il mondo vero. La questione della verità in Leopardi e Nietzsche*, in Aa.Vv., *Giacomo Leopardi poeta e filosofo*, Atti del convegno dell'Istituto Italiano di cultura (New York, 31 marzo-1 aprile 1998), a cura di A. Carrera, Cadmo, Firenze 1999, pp. 81-108. T. Dahlkvist, *Nietzsche and the philosophy of Pessimism. A study of Nietzsche's relation to the pessimistic tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, Uppsala, Uppsala University Press 2007. F. D'intino, *L'immagine della voce*, cit., p. 67 sgg. S. Brogi, *Nessuno vorrebbe rinascere. Da Leopardi alla storia di un'idea tra antichi e moderni*, ETS, Pisa 2012 pp. 155-189 (con un'altra raccolta bibliografica a pagina 203, alla quale rimandiamo nuovamente). L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016 (qui vi sono moltissimi rimandi a Nietzsche, e dunque segnaliamo solo il capitolo II, *La svolta*, pp.539-680, nelle cui note vi è una ricchissima bibliografia sul tema, a cui rimandiamo totalmente per i titoli che non abbiamo consultato – la maggior parte dei quali, comunque, sono presenti nella bibliografia di Capitano nelle pagine 643-644) R. Bruni, *Da un luogo alto*, cit., in particolare il capitolo *La tragedia antica e l'ombra di Dioniso*, pp. 58-82. M.A. Rigoni, *Alcune osservazioni su Nietzsche e Leopardi*, in *Il materialismo romantico di Leopardi*, cit., pp. 123-132. M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, La scuola di Pitagora, Napoli 2019, il capitolo *Nietzsche e il pessimismo di Leopardi*, pp. 147-194.

non guardare il vuoto lasciato dalla morte degli dèi; ma non li abbiamo uccisi noi – o meglio, li abbiamo uccisi *noi in quanto ragione*. La morte di Dio è la morte dell'illusione, ma la morte dell'illusione è la morte della sua nascita: che l'illusione muoia significa, da ultimo, che essa non è mai nata, *non è mai stata*, se a *stare*, propriamente, è la verità e *solo* la verità. E cos'è, ancora, questa verità? Non la logica, come abbiamo detto, perché è venuto meno, in questo tratto del discorso leopardiano, il principio di non contraddizione, la facoltà stessa di fare e concepire discorsi e ragionamenti. *Venuto meno*, ossia dichiarato *falso* – alla luce di quale vero, di quale verità?

Quella «non finta, ma viva», il cui volto è «mezzo tra bello e terribile», che si riafferma nell'atto stesso in cui la si nega: «io sono quella che tu fuggi», risponde la Natura all'Islandese, nell'omonimo dialogo²⁵⁷, dov'è in opera quello che potremmo definire un vero e proprio *élenchos* da parte della Natura. «tanto più si allontanano dalla felicità, quanto più la cercano», gli umani: tanto più cercano di allontanarsi dalla natura, quanto più ne vanno a fondo, riaffermandola, perché, abbiamo visto, *l'esistenza non è vita, sic et simpliciter*: da questa si distingue, e a questa in certo modo si oppone. La Natura non è solo vita, così come la vita non è *tutta* la Natura. Dunque la vita può credere di essere “condannata” ad un «perpetuo disagio», tale da portare l'Islandese a polemizzare con la Natura, colpevole di dare «ciascun giorno un assalto e una battaglia formata a quegli abitanti, non rei verso di te di nessun'ingiuria». Una polemica che diventa molto presto un'accusa:

io non mi ricordo aver passato un solo giorno della vita senza qualche pena; laddove io non posso numerare quelli che ho consumati senza

²⁵⁷ OM, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, (le citazioni riportate prima della nota provengono da pp. 234-235).

pure un'ombra di godimento: mi avveggo che tanto ci è destinato e necessario il patire, quanto il non godere; tanto impossibile il viver quieto in qual si sia modo, quanto il vivere inquieto senza miseria: e mi risolvo a conchiudere che tu sei nemica scoperta degli uomini, e degli altri animali, e di tutte le opere tue; che ora ci insidii ora ci minacci ora ci assalti ora ci pungi ora ci percuoti ora ci laceri, e sempre o ci offendi o ci perseguiti; e che, per costume e per istituto, sei carnefice della tua propria famiglia, de' tuoi figliuoli, e, per dir così, del tuo sangue e delle tue viscere. Pertanto rimango privo di ogni speranza²⁵⁸.

La teoria del piacere leopardiana diviene nel *Dialogo* il capo d'imputazione che l'Islandese rivolge alla Natura – ma come abbiamo avuto modo di vedere, quello della Natura è un *dono che inganna*: è la Natura stessa, a ben vedere, ad accusarsi, per mezzo della vita, ma l'Islandese non se ne avvede; a giudicare, in questo processo *impossibile*, non può che essere la stessa vita, poiché l'esistenza, la Natura accusata – che dovrebbe altresì esser *giudice* – è del tutto ignara e indifferente delle *sorti* della vita.

«Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra?», risponde infatti la Natura: «se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei». La «intenzione» della Natura non è la felicità della vita, ma nemmeno d'altra parte l'infelicità, una circostanza che intensifica la requisitoria dell'Islandese, posto di fronte alla *mancanza di senso*, la definitiva caduta dell'illusione:

t'ho io forse pregato di pormi in questo universo? O mi vi sono intromesso violentemente, e contro tua voglia? Ma se di tua volontà, e senza mia saputa, e in maniera che io non poteva sconsentirlo né ripugnarlo, tu stessa, colle tue mani, mi vi hai collocato: non è egli

²⁵⁸ OM, p. 243.

dunque ufficio tuo, se non tenermi lieto e contento in questo tuo regno, almeno vietare che io non vi sia tribolato e straziato, e che l'abitarvi non mi nocca? E questo che dico di me, dicolo di tutto il genere umano, dicolo degli altri animali e di ogni creatura²⁵⁹.

Una condanna a cui l'Islandese si sente sottoposto *in quanto innocente*: egli non ha chiesto d'esser *parte* dell'esistenza, non ha voluto nascere, *sa* che il mondo non è «fatto e ordinato» in «servizio degli uomini», e *crede*, all'opposto, «espressamente per tormentarli»; ma la requisitoria contro la Natura ora investe anche «gli altri animali» e ogni «altra creatura». Dall'umano, la richiesta di senso posta dall'Islandese è passata al creato, e così anche il punto da cui giunge la risposta della Natura s'innalza, fino a comprendere la vicenda dell'universo:

tu mostri di non aver posto mente che la vita di questo universo è un *perpetuo circuito di produzione e distruzione*, collegate ambedue tra se di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il qual sempre che cessasse l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento.

«Patire» equivale allora all'esser parte della «vita» dell'universo, vale a dire del suo moto²⁶⁰; smosse *con necessità* dall'inerzia del nulla, a cui la «produzione» allude, le creature patiscono, trascinate nel perpetuo circuito della Natura, per essere definitivamente riconsegnate all'inerzia della morte. È il patire, dunque, a collegare «produzione» e «distruzione», e non come «inconveniente

²⁵⁹ OM, p. 245.

²⁶⁰ «la principal distinzione che la natura ha posto fra le cose animante e inanimate, fra la vita e la morte, cioè la facoltà del movimento», scriveva Leopardi in *Zib*, 1608 (2 settembre 1821).

accidentale» che occorre nel sistema, secondo quanto Leopardi riteneva nelle pagine 1530-1531 che abbiamo visto nel §5. La Natura era definita, in quelle pagine, «madre benignissima del tutto», il cui ordine «è un circolo di distruzione, e riproduzione, e di cangiamenti regolari e costanti quanto al tutto, ma non quanto alle parti». Ad esser mutato non pare, però, solo il punto di vista, così che da quello del tutto, la Natura è benignissima, mentre da quello della parte, la Natura è tiranna; ad esser mutata è la consapevolezza ora raggiunta, in Leopardi, della *coincidenza* di questi due punti di vista, che nelle pagine del 1821 si concepivano come separati.

La vita è esistenza sentita: è lo sguardo che l'esistenza ha su di sé – ma in quanto vita, appunto, poiché l'esistenza come tale *non vede*. Fuori dalla vita, l'esistenza *non ha*, ossia *non è* ragione. Nell'artificio poetico i due sguardi si separano e dialogano, in cerca di una ricomposizione: l'Islandese cerca via via di acquisire il punto di vista della natura, andando alla ricerca della *ragione*, del *perché* del male (dal punto di vista della vita), dell'essere stesso (il punto di vista della natura, che *dalla* vita si identifica al male), della morte (che i punti di vista unisce). È vero, «la prima alba che illuminò il mondo non fu cantata»²⁶¹. Ma gli occhi che vedono *quell'*alba, le orecchie che ascoltano *quel* silenzio, sono gli occhi e le orecchie *della natura*, che vede e ascolta *e parla e pensa* solo ed esclusivamente *tramite* la vita, e sommamente tramite il poeta, il genio. Gli occhi della Natura, allora, sono gli occhi del genio, che vedono che la *Natura non ha occhi* senza i suoi. Cosa succede, infatti, quando lo sguardo della vita vuole oltrepassarsi, per farsi sguardo dell'*esistenza pura*, tale dunque da vedere le ragioni di ciò che ragioni non ha?

²⁶¹ G. Ficara, *Il punto di vista della natura. Saggio su Leopardi*, Il Melangolo, Genova 1996, p.11. Il tema è stato ripreso in *Pensare la natura?*, in *Un mondo "inconcepibile". Saggi su Leopardi e la Natura*, a cura di Chiara Fenoglio, Marsilio, Venezia 2024, pp.15-22.

Dall'umano all'intero creato, il domandare dell'Islandese si dirige all'universo stesso, ossia al livello in cui si è assestata la risposta della Natura, quasi come fosse un'ultima, definitiva e non oltrepassabile giustificazione – un'ultima difesa dalla requisitoria della creatura. Ma questa risposta non soddisfa l'Islandese, che vuole *la ragione* di quelle ragioni (la «conservazione del mondo» l'equilibrio instabile di produzione e distruzione), le stesse che danno «tutti i filosofi».

Poiché quel che è distrutto, patisce; e quel che distrugge, non gode, e a poco andare è distrutto medesimamente; dimmi quello che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che la compongono?

«*A chi piace*»? «*a chi giova*»? L'Islandese sembra cercare un'ulteriorità alla Natura, un "oltre" che renda ragione della «vita dell'universo» - l'esistenza di cui parlavamo poco sopra. Ecco che giunge, *muta*, la voce dell'esistenza:

mentre stavano in questi e simili ragionamenti è fama che sopraggiungessero due leoni, così rifiniti e maceri dall'inedia, che appena ebbero forza di mangiarsi quell'Islandese; come fecero, e presone un poco di ristoro, si tennero in vita per quel giorno.

L'unica ragione dell'esistenza è il proprio svolgersi, secondo quel ciclo di creazione e distruzione delle creature testé esposto dalla Natura. Una Natura che nella chiusura dell'*Operetta* mostra i propri volti, in certo modo gli stadi attraverso cui è stata irrimediabilmente perduta: da una natura, per così dire, "naturale", arcaica, raffigurata nei leoni – sebbene anch'essi sofferenti, «rifiniti e maceri» – e nel vento che «fierissimo» edifica sopra l'Islandese «un superbissimo mausoleo

di sabbia», mummificandolo, ad una natura “moderna”, che è ragione, dunque è *oggetto* di storia, scienza, filosofia: ritrovata da «certi viaggiatori», la mummia, per antonomasia *vita fattasi oggetto*, viene collocata in un museo, mausoleo della natura fattasi storia, a propria volta in una città d’Europa – mausoleo della natura fattasi ragione?

Fin qui si è svolta, come abbiamo visto, l’opposizione di vita ed esistenza; un’opposizione che si è consumata e risolta nell’irriducibilità dell’una all’altra: la vita non può assumere il punto di vista dell’esistenza, perché essa è *già* il punto di vista che l’esistenza ha su di sé, come esistenza *sentita*. Ciò apre, d’altro lato, alla considerazione d’una esistenza *non* sentita, che abbiamo chiamato esistenza *pura* – non “contaminata”, e non contaminabile, dunque, dalla coscienza. Abbiamo inoltre, a tal riguardo, posto la domanda circa la “posizione” di tale esistenza pura, nei confronti della vita, iniziando a rispondere in direzione immanentistica. Le motivazioni di questa risposta vanno approfondendosi.

Perché Leopardi svolge un’ulteriore distinzione, a partire dalla considerazione dei *fini* della Natura e delle creature, proprio approfondendo la questione messa in scena dall’*Operetta* su cui ci siamo soffermati. La contraddizione è stata già affermata: l’unico modo per «spiegare l’orribile mistero delle cose e della esistenza universale (vedi il mio *Dialogo della Natura e di un Islandese*, massime in fine)» è per la ragione quello di abdicare: l’esistenza non si può spiegare. Ma Leopardi compie un passo innanzi, perché questa assenza di spiegazioni *ha* una spiegazione, a cui egli giunge (o meglio, che egli chiarisce, essendovi già giunto) tornando proprio sulla questione della contraddizione quasi un anno dopo da quelle pagine 4099-4100.

La natura, l'esistenza, non ha in niun modo per fine il piacere né la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* p. necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità, e così ciascuna specie presa insieme, e così la università dei viventi²⁶².

Così Leopardi riporta quanto già detto, traducendo però *tutta* la questione in termini di *fine*. Potremmo dire che prima (4099-4100), la contraddizione apparteneva al fenomeno: «l'essere effettivamente, e il non potere in alcun modo essere felice e ciò per impotenza innata e inseparabile dall'esistenza» era infatti una contraddizione “palpabile”, che con un termine estraneo, ma forse non inadeguato, potremmo dire “ontica”. Ora la contraddizione pare investire un altro livello, e pare inerire alla *logica* del fenomeno, la sua ragione intrinseca, il suo *essere* – e potremmo pertanto indicarla come *ontologica*:

contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo della esistenza, contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera: misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità o falsità assoluta, e rinunciando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*.

Da “palpabile”, la contraddizione diviene «evidente» e «innegabile»: la contraddizione si è insinuata nell'*ordine* delle cose, insediata nel *modo* dell'esistenza. «Esistere», per le cose, significa abitare la contraddizione, ossia tendere ad una felicità irraggiungibile. Un «misterio grande», che, come tale, è il suo continuo, perpetuo *non* comprendersi mai definitivamente – non a caso è necessario

²⁶² *Zib.* 4129 (5-6 aprile 1825).

rinunciare «*in certo modo*» al principio di cognizione, che infatti *vede* la contraddizione evidente e innegabile, «spaventevole *ma non men vera*». La terribile “meraviglia” non è più il principio della ricerca del rimedio, il sapere: *Tháuma* è presagio di verità.

Infatti,

la natura tutta, e l'ordine eterno delle cose non è in alcun modo diretto alla felicità degli esseri sensibili o degli animali. Esso vi è anzi contrario. Non vi è neppure diretta la natura loro propria e l'ordine eterno del loro essere. Gli enti sensibili sono per natura enti *souffrants*, una parte essenzialmente *souffrante* dello universo. Poiché essi esistono e le loro specie si perpetuano, convien dire che essi siano un anello necessario alla gran catena degli esseri, e all'ordine e alla esistenza di questo tale universo, al quale sia utile il loro danno, poiché la loro esistenza è un danno per loro, essendo essenzialmente una *souffrance*²⁶³.

La via è ora sgombra, perché ad entrare in crisi sia il concetto stesso di *fine* relativo all'umano. Dall'impossibilità *di fatto* d'esser felici - «l'essere effettivamente e il non poter in alcun modo esser felici»-, Leopardi ha affermato, di conseguenza, la realtà della contraddizione “palpabile” e la falsità del principio di non contraddizione; dopodiché, il discorso si assesta superando l'*impasse* di questa «mostruosità» – non è forse il *monstrum* l'avvertimento di una necessità superiore, a partire da una eccezionalità *innaturale*? – che fa dichiarare *falso* il principio della verità, in tal modo riaffermandolo. L'impossibilità della felicità non è solo un fatto, è un *principio*: la contraddizione appartiene dunque all'ordine delle cose, non solo al presentarsi delle cose – un presentarsi che, allora, non occulta o altera l'ordine delle cose che

²⁶³ *Zib.* 4133 (9 aprile 1825).

manifesta. Pertanto il principio di non contraddizione *non è falso*, ma *bisogna rinunciarvi* per poter posare lo sguardo sulle contraddizioni che appaiono, e non sono più mostruosità, vale a dire che non sono più un evento che manifesta uno squilibrio, un dissesto, un disordine della natura. La contraddizione è lo stesso ordine della natura, e dunque la contraddizione *manifesta l'essere*: le contraddizioni *sono, esistono*, sono *sentite e sapute*, così come, o anzi, *proprio in quanto*, sentito e saputo è il dolore – sentita e saputa è la morte, che lega indissolubilmente questi due aspetti. Da ciò deriva, come abbiamo visto, l'identità di vita e sofferenza: vivere, sentire l'esistenza, è soffrire, patire, perché “sentire” l'esistenza è tendere ad un piacere irraggiungibile – vivere è immettere *il nulla* nell'essere: una questione che solamente indichiamo, per tornare ad occuparcene più avanti.

Stanti queste premesse, Leopardi può dunque affermare che a rigore, il *fine dell'umano*, inteso *come sommo bene*, non può che non esistere:

l'uomo tende ad un fine principale e unico. Ogni suo atto volontario o di pensiero o d'opera è indirizzato a questo fine. Questo fine è dunque il suo sommo bene. E questo sommo bene che è? Certamente la felicità. Sin qui tutti i filosofi sono d'accordo, antichi e moderni. Ma che è, ed in che consiste, e di che natura è la felicità conveniente e propria alla natura dell'uomo [...]? Che cosa è per conseguenza il sommo bene dell'uomo, il fine dell'uomo? [...] Come trovare, come determinare, quello che non esiste, che non ha natura né essenza alcuna, ch'è un ente di ragione? Il fine dell'uomo, il suo sommo bene, la sua felicità non esistono²⁶⁴.

²⁶⁴ *Zib.* 4168.

La felicità, in quanto irraggiungibile, *non esiste*, è un «ente di ragione», e l'umano non va, né potrebbe andarvi, alla ricerca del suo sommo bene *nella* ragione – poiché questa abbiamo visto essere la cagione dei suoi mali, il principio della rovina, il *peccato originale* –, bensì nella natura, ma con un orientamento irrimediabilmente compromesso dalla ragione. La bussola della ragione ha punti cardinali che *non sono* quelli della Natura: e l'umano non può che perdervisi, alla ricerca dell'impossibile, sicché l'umano cerca e tende alla felicità, sommo bene, ma «nel volerlo, cercarlo, desiderarlo, non ha mai saputo né mai saprà che cosa esso sia; e ciò perché il suo sommo bene non esiste in niun modo»²⁶⁵. Da qui Leopardi compie un passo avanti, dicendo che «il fine della natura dell'uomo *esisterà forse in natura*». Esisterà, *forse*. Damiani nota che «nell'autografo era stato dapprima scritto: “non esiste”. È una correzione significativa»²⁶⁶. *Decisamente* significativa, perché quel “forse” indica proprio che l'umano è ragione, e se dunque il fine fosse *in* natura, come qualcosa di esterno alla ragione, questo non potremmo conoscerlo: la Natura è per Leopardi attingibile solo ed esclusivamente attraverso la lente deformante, e in certo modo deformata essa stessa, della ragione, alle cui spalle *non possiamo risalire*. Si potrà, al più, immaginare; ma questo sarà compito – e grazia – del genio.

Il fine della natura dell'uomo, infatti, quello che sarà forse in natura a cui abbiamo appena fatto cenno, *non è* il fine cercato dalla natura dell'uomo: «bisogna ben distinguerlo dal fine cercato dalla natura dell'uomo. Questo fine non esiste in natura, e non può esistere per natura. E questo discorso dovrebbe estendersi al sommo bene di tutti gli animali e viventi²⁶⁷». Il fine non è quello *cercato*, perché a

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Zib.*, cit., p. 1959.

²⁶⁷ *Zib.* 4169 (11 marzo 1826, Bologna).

cercarlo è l'umano mosso e corrotto dalla ragione: l'umano che *pensa* l'infinito e il nulla, e che dunque *non può trovare il cercato*, che in natura non esiste e *per natura non può esistere*.

Il fine dell'umano, il suo bene sommo, non esiste; non è quello cercato, perché quello cercato *non è trovabile*. Tuttavia l'umano *trova*, incontra, vorremmo dire *incappa*, nel proprio fine: il fine è *la fine*, che è tale in relazione ad un *inizio*. Iniziare e finire: questo *il fine* dell'umano. "Umano" che dunque in siffatta vicenda *non è propriamente tale*, vale a dire: l'iniziare e il finire non è il fine dell'umano in quanto umano: propriamente umana è la *constatazione*, la *coscienza* di tale vicenda di cui si è *parte* – a cui, per Leopardi, si è condannati.

L'uomo (e così gli altri animali) non nasce per goder della vita, ma solo per perpetuare la vita, per comunicarla ad altri che gli succedano, per conservarla. Né esso, né la vita, né oggetto alcuno di questo mondo è propriamente per lui, ma al contrario esso è tutto per la vita²⁶⁸.

L'umano perde la propria centralità nel creato, sulla scia della "rivoluzione copernicana"²⁶⁹, e diventa il *mezzo* attraverso cui la Natura compie il proprio *fine*: il fine dell'umano in quanto natura è il fine stesso della Natura, che l'umano sia ragione o meno. Si compie dunque l'ultima, definitiva distinzione e opposizione nel pensiero di Leopardi, dopo quella tra vita ed esistenza.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ All'anno successivo risale infatti la scrittura de *Il Copernico, dialogo*. Per sottolineare e rimarcare ancor di più la superbia dell'umano «nel *Dialogo* leopardiano la rivoluzione è decisa dal Sole e imposta a Copernico, che la subisce e la divulga a malincuore» (C. Galimberti, *OM*, cit., p. 435; nella stessa pagina Galimberti rimanda a Id., *Fontanelle, Leopardi e il dialogo alla maniera di Luciano*, in *Leopardi e il Settecento*, cit., p. 287).

Spaventevole, ma vera proposizione e conchiusione di tutta la metafisica. L'esistenza non è per l'esistente, non ha per suo fine l'esistente, né il bene dell'esistente; se anche egli vi prova alcun bene, ciò è un puro caso: l'esistente è per l'esistenza, tutto per l'esistenza, questo il suo puro fine reale. Gli esistenti esistono perché si esista, l'individuo esistente nasce ed esiste perché si continui ad esistere e l'esistenza si conservi in lui e dopo di lui. Tutto ciò è manifesto dal vedere che il vero e solo fine della natura è la conservazione della specie, e non la conservazione né la felicità degli individui; la qual felicità non esiste neppur punto al mondo, né per gli individui né per la specie. Da ciò necessariamente si dee venire in ultimo grado alla generale, sommaria, suprema e terribile conclusione detta di sopra²⁷⁰.

Si diceva di *Tháuma*, presagio di verità, riferito alla contraddizione dell'ordine delle cose, «spaventevole, ma non men vera». Ora la contraddizione s'è risolta in proposizione, perché per l'esistenza l'assenza e l'irraggiungibilità del fine umano – l'evidente contraddizione dell'ordine delle cose *per le cose* – non è affatto una contraddizione. «Spaventevole» è la proposizione che racchiude, mostrandola come illusione *necessaria sì, ma tutta* umana, la contraddizione evidente e innegabile del dolore, della felicità irraggiungibile. Un dolore che resta, nonostante venga sussunto e immesso nel circolo perpetuo dell'esistenza, che è nascita e morte e morte e nascita – e infatti *tháuma* accompagna questa visione, «l'esistenza *non è per l'esistente*», che è la *conchiusione* di tutta la metafisica.

La distinzione tra vita e natura (esistenza) si è tradotta nella distinzione, che conchiude la metafisica, tra esistenza ed esistente: se la vita è l'esistenza sentita, l'esistente, ciò che esiste, è ciò che *sente*

²⁷⁰ *Zib.* 4169.

l'esistenza. D'altra parte, un'identità che non viene più discussa, e anzi viene approfondita da Leopardi, è quella dell'esistenza e della natura con l'essere (che verrà poi identificato *direttamente* al male): non pare, pertanto, una sovrainterpretazione, affermare che l'esistenza, ossia l'essere, *non è* per l'ente, ciò che è, l'esistente. L'essere *non è* per l'ente; l'ente *è tutto per* l'essere. Ciò significa, altresì, che l'ente è *tutto* essere; ma l'essere *non è tutto ente*: Leopardi mostra chiaramente come vi sia uno *scarto*, una *differenza* tra l'esistenza e l'esistente, che consiste *perlomeno* nella differenza tra il fine e il mezzo – tra la *realizzazione* del fine, e l'attuazione del fine *mediante* il mezzo.

Insieme, l'ente è il *sentimento* dell'essere: la vita è la regione della Natura che ha coscienza di sé, dicevamo; così l'ente è la regione dell'essere che ha coscienza di sé: l'ente è non solo il modo in cui l'essere è, *e diviene*; ma è anche il modo attraverso cui l'essere ha coscienza di sé. Ma se come abbiamo detto l'ente *non è tutto l'essere*, vi è una parte dell'essere che non è coscienza: cionondimeno, questa parte è ciò che appare alla coscienza dell'ente, ed è il *nulla*, «parto della nostra immaginazione»²⁷¹. Cerchiamo di chiarire *perché*.

Tenendo ferma la distinzione tra esistenza ed esistente, ossia tra essere ed ente, che all'inizio della pagina è indicata *anche* come «uomo» e «vita», iniziamo a rilevare che l'esistenza *pone* l'esistente – lo fa essere, lo fa nascere. Dove? *In sé, a partire da sé*. l'esistenza pone l'esistente *non per* l'esistente, ma per porre, perpetuare sé: porre l'esistente è il modo in cui l'esistenza è sé – potremmo dire che l'esistente è il modo d'esistere dell'esistenza. Ora, il modo d'esistere dell'esistente è invece il *patire*, il soffrire, proprio perché l'esistere dell'esistente è teso al raggiungimento di un piacere, mosso da una propria legge individuale e universale, che da ultimo si rivela irraggiungibile. L'impossibilità di

²⁷¹ *Zib.* 4178 (2 maggio 1826).

raggiungere il piacere, come abbiamo rilevato più volte, è causata dall'immaginazione, dall'irruzione dell'infinito nella dinamica desiderante.

L'esistente non può raggiungere la felicità, che pure è il fine – inesistente – a cui il proprio tendere è diretto. L'unica “meta”, per così dire, irrevocabilmente raggiunta dall'esistente, è la stessa esistenza, che viene “toccata” quando l'esistente *non è*. Nella morte si posa la forma dell'esistere, l'esistente “spogliato” dalla vita. La morte riporta l'esistenza alla propria *incoscienza*.

Del resto, la vicenda che vede l'esistente risolversi completamente, senza residui nell'esistenza, è da Leopardi indicata come “conclusione di tutta la metafisica”. Cosa conchiude? «Non v'è quasi altra verità assoluta se non che *Tutto è relativo*. Questa dev'esser la base di tutta la metafisica²⁷²». Tutto è relativo, *tranne* questa proposizione, che è appunto la *base* di tutta la metafisica; ma come si svolge, questa metafisica, che da ultimo si conchiude nella risoluzione dell'esistente nell'esistenza? Essenzialmente nella posizione per cui «Niente preesiste alle cose. Né forme, o idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così o così ec. ec. *Tutto è posteriore all'esistenza*²⁷³», e dunque «l'idea dell'assoluto [...] non ha più ragione alcuna possibile, da che non è innata, *né indipendente dalle cose quali elle sono*, e dall'esistenza²⁷⁴». Questo perché, come abbiamo visto, “sole nostre maestre” sono le *sensazioni*, che pongono capo all'esperienza, dalla quale, “madre di tutte le idee” si ricava unicamente che “le cose stanno così, perché così stanno, non perché debbano assolutamente stare”. Un'esperienza, quella dell'esistente, che dunque non restituisce della realtà quella *giusta* sottomissione ad *Ananke* che la filosofia, al suo

²⁷² *Zib.*, 452 (22 dicembre 1820).

²⁷³ *Zib.*, 1616 (3 settembre 1821), corsivi dell'autore.

²⁷⁴ *Zib.*, 1617-1618 (3 settembre 1821), corsivo dell'autore.

sorgere, si incaricava di custodire *epistemicamente*, e che il legame con un mondo ideale a questa preesistente avrebbe poi, comunque, comportato. No: “nessuna cognizione o idea ci deriva da un principio anteriore all’esperienza”²⁷⁵. Negato questo principio, il sempiterno modello al quale le cose del mondo dovrebbero conformarsi, venendo alla luce, rimane di assoluto solo la relatività. Dunque, le cose, gli esistenti, *non si conformano* o, meglio, si *conformano al nulla*:

In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v’è ragione assoluta perch’ella non possa non essere, o non essere in quel modo ec. e tutte le cose sono possibili, cioè non v’è ragione assoluta perché una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo ec. [...] vale a dire che un primo e universale principio delle cose, o non esiste, né mai fu, o se esiste o esistè, non lo possiamo in alcun modo conoscere, non avendo noi né potendo avere il menomo dato per giudicare delle cose avanti alle cose, e conoscerle al di là del puro fatto reale. [...] certo è che distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio²⁷⁶.

Lo svolgimento della metafisica leopardiana è, insomma, la distruzione delle idee platoniche – in ciò seguendo piste di chiara ascendenza sensistica ed empiristica. Ma questo è solo il primo tratto dello svolgimento, quello che lavora sulla *negazione della precedenza*: l’ultimo tratto è infatti quello svolto negli ultimi paragrafi, in cui Leopardi svolge e consuma quel “dramma” i cui protagonisti sono ora Natura e Ragione, ora Natura e Vita, ora Esistenza ed Esistente: *maschere* della precedenza e della presenza, del tutto e della parte, dell’essere e del nulla. Ricapitoliamo.

²⁷⁵ *Zib.* 1339-1340.

²⁷⁶ *Zib.* 1341-1342.

La base della metafisica è la proposizione “tutto è relativo”, *poiché* – questo lo svolgimento – non vi è precedenza che regoli, predeterminandolo, l’andamento del tutto *nelle sue parti*, le cose, gli esistenti. *Dunque* – questa la conclusione – se il tutto è l’esistenza, questa è *l’unico fine della parte*, che è interamente, come tale, *per il tutto*.

Leopardi sta così sostenendo che l’esistente è *tutto relativo* all’esistenza: l’unico fine, l’unica fondamentale tendenza dell’esistente è l’esistenza, così che di *assoluta* c’è solo *la relatività dell’esistente all’esistenza*. A tutta prima una dissonanza, quando non direttamente una contraddizione: l’unico assoluto è la relazione. Una relazione che, peraltro, è *posteriore* all’esistenza, che dunque è inconoscibile, non potendo noi conoscere le cose esistenti *oltre* il loro esistere di fatto – esistere *attuale*, diremmo con altro linguaggio. E infatti, il principio degli esistenti è *il nulla* – ma non è nulla la relazione col principio. Tutto è posteriore all’esistenza, dunque anche la relazione che lega esistenza ed esistente: la relazione è esistente. Da ultimo, si delinea ancora una volta, svolgendo la *cosa stessa* del discorso leopardiano, la circostanza per cui l’esistenza si pone come il nulla dell’esistente.

Inoltre, se assoluta è solo la relazione che lega esistente ed esistenza, questa *non può essere necessaria* – proprio perché, se *tutto* è posteriore all’esistenza, lo è anche la necessità, affiancata dalla stessa possibilità che non lo sia: potrà tuttavia esser visto, questo legame, *come se* fosse necessario, dallo sguardo dell’esistente. Ma per l’esistente, l’unica relazione autenticamente necessaria con l’esistenza, ossia col proprio nulla, – non assoluta, perché appunto dipendente dal nascere – è *la morte*.

Per concludere questo giro di considerazioni intorno alla «conclusione» del discorso metafisico leopardiano, dobbiamo considerare ancora una volta la circostanza teoretica che lega il principio e l’esistenza, e che vede entrambi essere *individuati* nel *nulla*.

Perché il principio delle cose è il nulla, e tutto è posteriore all'esistenza; va da sé che il *principio* sia ciò a cui *tutto è posteriore*: l'esistenza, ancora una volta, è il nulla dell'esistente. Ma ciò d'altra parte significa che l'esistenza, oltre che fine e risoluzione, è altresì *principio* dell'esistente. E se l'esistente non è altro che l'esistenza "cosciente", l'esistenza è il *principio e fine di sé*, secondo quel concetto di *aseità* che Leopardi incontra nel precocissimo studio per la stesura delle *Dissertazioni metafisiche*²⁷⁷. Lì il concetto è riferito a Dio; da lì ad un decennio, Leopardi inizierà a tradurre quella vicenda in altri termini, distillati, da ultimo, nel termine "esistenza".

Ma "esistenza" è l'altro nome di "materia".

²⁷⁷ G. Leopardi, *Dissertazioni metafisiche*, cit., p. 104.

§8. Il *Gallo* e la Nottola. Il nulla infinito, la materia eterna.

La vicenda dell'esistenza è la vicenda della *materia*. Perché, a questo punto, aggiungere un altro personaggio al già fittamente intrecciato dramma teorico che a mano a mano va a delinearsi, sedimentandosi, nel pensiero di Leopardi, e che egli di conseguenza riversa, combattendovi, nelle pagine dello *Zibaldone*, con cui protesta nei *Canti*, che rappresenta nelle *Operette*?

Perché i versi e le prose sono dei punti in cui il la lettera e la parola s'imprimono, *stando*; ma sono punti in cui il pensiero viene riflesso dalla parola al verso alla parola, e daccapo: *specchi*, prendendo spunto da Biral²⁷⁸, nei quali la *cosa stessa* si offre allo sguardo di Leopardi – e al nostro – secondo differenti punti di vista. A differire è dunque lo sguardo che si posa sulla scena; la sua posizione, la sua origine, e *non* la scena – che pure, d'altra parte, muta senza dubbio anch'essa. Quando lo sguardo di Leopardi si posa sulla «spaventevole» vicenda di produzione e distruzione in cui l'esistenza consiste e in cui l'esistente si risolve, viene in chiaro come in questo perpetuo circolare il fine dell'esistente non sia altro che questo circolare: il fine non c'è, non esiste; il fine non sta fuori dall' insensato, perché doloroso, tramandare l'esistenza. Ma ecco che muovendo lo sguardo, il nucleo di questa vicenda si rispecchia in un nuovo, ulteriore punto di vista: ciò che muove l'esistenza è ciò che muove la *materia*, che allora è un

²⁷⁸ B. Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, cit., p. 128.

sistema meccanico, mosso non da un fine, ma dal proprio interno meccanismo, le proprie leggi.

La materia è l'esistenza "spogliata", per dire così, dei fini; la materia è l'*indifferenza* della Natura, la sua (dell'indifferenza) *ragione ultima*. Non a caso, la materia non viene interrogata; ad essa non vengono poste domande, invettive, ed essa non viene rappresentata, appunto, come *personaggio*, come nota opportunamente Biscuso²⁷⁹. La materia, dopo l'Islandese, è il mausoleo della Natura, che viene matematicamente, geometricamente, fisicamente, chimicamente *conosciuta*, scandagliata, sezionata, analizzata – la materia è, in certo modo, il mausoleo di Dio, la cui morte squaderna un universo *meccanico*, dunque cieco e sordo, di cui l'uomo non è centro ma minuscolo, fragile ingranaggio.

Cieche, typhlós, erano le speranze donate da Prometeo all'umano, al quale oscuravano la propria mortalità. In Leopardi, potremmo dire, la speranza che «misera» cade «all'apparir del vero», coincide, per un attimo, con lo sguardo prometeico, che «il futuro conosce in tutti i particolari», *pánta prouxeústamai*, e dunque *indica* quel destino prima oscurato: la speranza che tramonta *vede* l'indifferenza della natura, la *cecità della materia*, il destino di morte del mortale. La speranza accecava la vista dalla crudeltà degli Dèi, l'imperscrutabilità del fato, la Necessità delle *Móire*: ora la speranza che cade – all'innalzarsi della ragione, ed è in questo movimento che s'incontrano, coincidendo nell'attimo – vede *solo* la morte, che le antiche, temute proprietà dell'ignoto, ora condensa nella materia, natura, esistenza.

«Ciechi mortali» sono altresì coloro che per D'Holbach²⁸⁰ «per l'abitudine fatta loro contrarre congiungono meccanicamente al nome

²⁷⁹ M. Biscuso, *La materia tra sostanza e potenza. Fonti antiche nel Frammento apocrifo*, in *Un mondo inconcepibile*, cit., p. 129

²⁸⁰ Il legame tra Leopardi e D'Holbach è un dato acquisito, ma non troppo frequentato; legame segnalato S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento*

vago di un dio difficile a definirsi» varie «nozioni oscure, contraddittorie, sprovviste di senso»; i ciechi mortali di D'Holbach non vedono che Dio. «Vi *sono* tuttavia uomini [...] che *hanno* il coraggio di lacerare il velo della suggestione e dell'impostura, e guardano con *occhio tranquillo* questa pretesa forza divenuta l'oggetto costante delle speranze» dei ciechi mortali:

subito lo spettro scompare, la *calma spirituale* permette loro di vedere dappertutto unicamente una natura che *agisce* secondo leggi invariabili, di cui l'universo è il teatro, di cui gli uomini, come tutti gli esseri, sono le opere e gli strumenti, costretti ad ubbidire ai decreti eterni della necessità²⁸¹.

L'occhio «tranquillo» del mortale di D'Holbach, non più accecato da Dio, si posa sulla vicenda dell'esistenza, grazie alla «calma» *fermezza* della ragione: ecco che dunque potremmo leggere la «conclusione» leopardiana, non a caso «spaventevole», come il totale rovesciamento di senso del contenuto dello sguardo D'Holbachiano. L'umano, nel circolo di produzione e distruzione, è del tutto strumento dell'esistenza: nella morte si compie la contraddizione dell'esistente, *ma, insieme*, si compie l'identità dell'esistenza – che non se ne avvede, non se ne preoccupa: l'esistenza è materia.

italiano, cit., p. 145 sgg. Per approfondire, L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach. La macchina «sconcertata» e le rovine del cielo*, Rivista Internazionale di Studi Leopardiani, 13/2020, Mimesis pp. 45-77. Non è sicuro che Leopardi abbia letto *Il sistema della natura*; di certo vi è solo che ne ebbe conoscenza attraverso l'«Examen du *Système de la nature*» di Bergier, come attestato dagli *Elenchi di letture* del giugno 1825, voce 319. Gli stessi elenchi attestano inoltre la lettura de *Il buon senso, ossia idee naturali opposte alle soprannaturali* di D'Holbach, da cui Leopardi trae numerose suggestioni (si veda il saggio succitato di Capitano), nonché le *Lettre de Thrasybule a Leucippe à Londres* di Fréret, su cui Leopardi modellerà, per quanto riguarda l'espedito narrativo, il *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*.

²⁸¹ P.H.T. D'Holbach, *Sistema della natura*, cit., p. 346 (corsivi nostri).

Materia, *hyle*. La parola significa, in principio, “legno”, “bosco”; essa indica dunque l’elemento originario, la componente base della costruzione. Iniziamo dunque a porre in luce il fatto che ciò che primariamente viene indicato con il termine “materia” è ciò che viene *utilizzato*, e l’utilizzo di *hyle* presuppone sì una utilizzabilità da parte sua, ma prima di tutto una sua *modificabilità*. Materia, *hyle*, è così originariamente ciò che può essere utilizzato, perché può essere *modificato*: il legno può essere e viene utilizzato nella costruzione perché è prelevabile, lavorabile, modificabile. Infatti *hyle* diverrà, in latino, *silva*, ma altresì *materia*. «La derivazione o cognazione del latino *silva* col greco *hyle* [...] non è etimologia stiracchiata, né sogno», e «*Hyle* non significa solamente *selva*, ma anche *materia*, *materiale* sostantivo, ec. anzi, questo si pone per significato proprio d’essa parola. Quindi *hiuli* presso i Rabbini significa *materia* o *materia prima*, termine filosofico. V. *Johannis Buxtorfi*»²⁸² - ad avvertirci è lo stesso Leopardi.

Un avvertimento e un rimando quantomai preziosi, perché nel lessico rabbinico di Buxtorf²⁸³ si legge²⁸⁴: «*Materia, Materia prima*, apud Philosophos et Physicos: R. Bechai scribit in principio Gen.: materia haec vocatur in sermone biblico *tohu*, in sermone philosophorum *hyle*». La vicenda a cui guarda allora Leopardi, quando si riferisce a “materia” come «termine filosofico», ossia “materia prima”, è quella che affonda le proprie radici in *Genesi*, e di conseguenza a *hyle* come materia assolutamente indifferenziata che *anticipa* la *creatio*. Una materia, dunque, *non creata*. Ma soprattutto una materia capace di ricevere, di cambiare – di *divenire*. Da dove giungono le modificazioni che la materia è in grado di ricevere? Donde le cause di queste?

²⁸² *Zib.* 1281-1282 (2 luglio 1821).

²⁸³ J. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum Talmudicum et Rabbinicum*, Basilea 1639-1640

²⁸⁴ L. Capitano, *Leopardi*, cit., p. 802n.

Con Parmenide «il pensiero si trovava separato, come con un colpo d'ascia, dalla realtà fisica» - con le parole di Vernant, citate nella *Premessa*. Ora ci si trova in una situazione analoga – *non identica* –, ma con la consapevolezza, tutta leopardiana, che quel colpo d'ascia *nulla* ha reciso: «la mente nostra non può non solamente conoscere, ma neppur concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là, non possiamo con qualunque possibile sforzo, immaginarci una maniera di essere, una cosa diversa dal nulla»²⁸⁵.

Quando anche si supponga lo spirito, assolutamente semplice e senza parti, non segue ch'egli non possa perire. Conosciamo noi la natura di un tal essere cosiffatto, per poter pronunziare s'egli è immortale o mortale? Non c'è che una maniera di perire, cioè il disciogliersi? Nella materia non ce n'è altra, e però noi non conosciamo se non questa maniera; ma parimente non conosciamo altra maniera d'essere che quella della materia. Se una cosa può essere in maniera a noi del tutto ignota e inconcepibile, anche può perire in maniera del tutto ignota e inconcepibile all'uomo²⁸⁶.

Nulla, dunque, vi è da ricomporre: non l'essere al mondo, non l'anima al corpo, non lo *spirito* alla *materia* – anche se vi fosse qualcosa, da opporre alla materia, non potremmo conoscerlo. Ma ciò allora, da ultimo, significa che a rigore *nulla* vi è da opporre, nemmeno il mortale (la materia) all'immortale (lo “spirito”).

Vo anche più avanti, e dico, che se la semplicità è principio necessario d'immortalità, *neanche la materia può perire*. Se la materia è composta, sarà composta di elementi che non sieno composti. Non cerco ora se questi elementi siano quelli de' chimici, o altri più remoti e primitivi; ma andiamo pur oltre quanto vogliamo, dovremo sempre arrivare e

²⁸⁵ *Zib.* 601-602 (4 febbraio 1821)

²⁸⁶ *Zib.* 630.

fermarci in alcune sostanze veramente semplici [...]. Neanche si arriverà a fare che la materia perisca. Perché questa ancorchè ridotta a menomissime parti, una di queste minime particelle, è si può dir *tanto lontana dal nulla*, quanto tutta la materia o qualunque altra cosa esistente, cioè *tra essa e il nulla, ci corre un divario, e uno spazio infinito*: chè dall'esistenza nel nulla, come dal nulla nell'esistenza, non si può andar mica per gradi, ma solamente per salto, e *salto infinito*²⁸⁷.

“Materia” è, infatti, l'altro nome dell'Essere che è e non può non essere, «non può perire», separato dal nulla da uno «spazio infinito»; parrebbe, dunque, riproposto il tentativo democriteo di conservare, superandolo, l'eleatismo – un tentativo nel quale, come abbiamo visto, la moltiplicazione dell'essere eleatico implicava, con la medesima necessità, l'essere del non-essere. La situazione è analoga, abbiamo detto; ma non identica. Perché qui il «colpo d'ascia» di cui Leopardi decreta l'inconsistenza è ciò che ha diviso *non* il pensiero dal mondo, ma il mondo e dunque l'umano da sé stesso: è alla «favola» platonica e al cristianesimo che fa riferimento quella opposizione risolta da Leopardi interamente nella materia.

La quale materia, dunque, se non sta di fronte ad un Dio che la crea, o a un demiurgo che la informa seguendo un modello, né tantomeno sta “al di sotto” di un Dio che non muovendosi la muove, dovrà allora necessariamente avere *in sé* il principio del proprio movimento, del proprio mutamento. La materia *ha in sé la propria necessità*. Che ne è, dunque, del nulla?

Nihil è *ne hilum*, come *nemo*, ne *homo*. [...] Che cosa significasse questo *hilum*, antichissima voce latina, non sanno affermarlo i grammatici. [...] Io credo che esso non significhi altro che *materia*, o *cosa esistente* (che

²⁸⁷ Zib. 631 (9 febbraio 1821).

per li primitivi uomini non poteva essere immaginata se non dentro la materia, ed estendi questo pensiero). E penso che sia né più né meno l'*hyle* dei greci, ossia quell'antichissimo *hilh*, o *hulh*, che abbiamo detto. [...] così *ne hil* cioè *nihil* vuol dire primitivamente *nessuna materia*, cioè *nessuna cosa*, [...] ovvero *non materia*, *non cosa*, cioè insomma, e formalmente e espressamente, *nulla*²⁸⁸.

Il nulla è non-cosa, non-materia: nessuna *cosa esistente*. Eppure, abbiamo visto, «il primo principio delle cose è il nulla», e non solo delle cose, bensì «di Dio stesso». Ma se la materia è la *physis*, il Tutto, essa contiene *in sé* il primo principio, che pare *non essere* materia o, meglio, pare essere *non materia*. Il principio delle cose materiali è non materia, *nella* materia: il principio dell'ente è non-essere, *nell'essere*. Questo significa anzitutto che la necessità della materia coincide, paradossalmente, con il *caso*. Potendo a questo punto rispondere alla domanda posta poco sopra, diremmo che le modificazioni che la materia è in grado di ricevere giungono *dal nulla*, proprio perché non vi è modo di «giudicare delle cose *avanti* alle cose». Sia pure, questo nulla, un “nulla-di-senso”, come suggeriscono Di Meo, nel suo pregevole, recente lavoro *Essere e non essere*²⁸⁹, o Donà nel già citato *Misterio grande*²⁹⁰; se la materia *non ha* in sé il principio del proprio agire, ossia la ragione con cui *produce* le «cose» che poi distrugge – ma da ultimo anche le ragioni della distruzione –, *da dove* provengono le ragioni degli enti che si ritengono, esplicitamente, essere senza ragione? “Fine”, “motivazione”, “senso”, sono nulla, appunto. Un senso che proviene *dal* o che permane *nel* nulla²⁹¹?

²⁸⁸ *Zib.* 2309-2311 (30 dicembre 1821).

²⁸⁹ A. Di Meo, *Essere e non essere. Felicità, natura e conoscenza nel pensiero di Leopardi*, IISF Press, Napoli 2021, p. 190 sgg.

²⁹⁰ M. Donà, *Misterio grande*, cit., p. 187.

²⁹¹ Cfr. S. Givone, *Storia del nulla*; L. Capitano, *Leopardi*.

L'eco del mito, la voce del poeta attraverso le parole dell'illusione, invita gli umani a «ridursi dal mondo falso nel vero»²⁹², sul far del mattino – nel *Cantico del gallo silvestre* Leopardi può dapprima specchiare il contenuto della verità filosofica, dunque restituirlo invertito, guardandolo attraverso lo sguardo del genio, il proprio: così che il mondo *vero*, quello della veglia, è quello in cui *vera* è la contraddizione, il male, *vera* è la morte.

L'invocazione del Gallo con cui s'apre il *Cantico* è infatti rivolta ai «mortalì» - ai *brótoi*, per Parmenide *dikranoi*, “a due teste”; e in certo modo anche i mortalì del *Cantico* hanno due teste, in forza delle quali «vanno errando» alla ricerca di ciò che non trovano e non possono trovare. «Dolcissima cosa è quel sonno, a conciliare il quale concorse o letizia o speranza», mentre «a tutti il risvegliarsi è danno»²⁹³: imboccare il sentiero della notte, per giungere al sonno, è per «tutti i viventi» l'unica possibilità di «profondissima quiete», consentita solo di «tratto in tratto», «quasi una particella di morte»; a forzarli sul sentiero del giorno è la *necessità* della vita, da cui i viventi non sono liberi, che agisce come una «forza di fuori», o «intrinseco movimento» - vediamo, in chiaroscuro, come la “verità dell'essere” sia la *verità della materia*, che qui viene da Leopardi ascoltata, e dunque riportata, con la voce della poesia che *dice* la corrispondenza, per i viventi, del sentiero del giorno con quello del male. Una verità “relativa”, come sappiamo, la cui relatività investe del tutto anche la materia. Per i *brotoi*, il sentiero del giorno è il sentiero che conduce alla morte.

Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono. Certo l'ultima causa dell'essere non è la felicità;

²⁹² OM, *Cantico del gallo silvestre*.

²⁹³ OM, p. 392.

perocché niuna cosa è felice. Vero è che le creature animate si propongono questa fine in ciascuna opera loro; ma da niuna l'ottengono: e in tutta la loro vita, ingegnandosi, adoperandosi e penando sempre, non patiscono veramente per altro, e non si affaticano, se non per giungere a questo solo intento della natura, che è la morte²⁹⁴.

Ecco la «contraddizione spaventevole», «evidente», vista attraverso gli occhi della poesia. È evidente, manifesto, che «*l'essere delle cose*», vale a dire ciò che lega le cose alla dimensione in cui si manifestano, abbia come proprio obbiettivo, come proprio *fine* il morire. Le cose, come tali, si manifestano e smettono di manifestarsi, si presentano e si assentano – *divengono*. E dunque proprio perché ciò che si assenta è ciò che *si è presentato*, ciò che si presenta è scaturito dal nulla. Notiamo però subito una fluttuazione, tanto leggera quanto significativa: perché Leopardi si concentra dapprima sull'*essere* delle cose, destinato a morire, dopodiché fa scaturire “direttamente”, per così dire, *le cose* dal nulla, in certo modo identificando le cose con il legame che a queste *costringe* l'essere. A scaturire dal nulla, allora, è l'essere che rende cosa ciò che è, ovvero sia il legame che lega la cosa determinata all'essere – in ciò, dunque, Leopardi è del tutto, seppur occultamente, *platonicus*²⁹⁵, se è vero che «Platone porta alla luce il senso della cosa [...], ponendo la cosa come un *èpamphoterízein* (*Rep.* 479c), ossia un *épízein épí tá ámphótera*²⁹⁶», dove il “dibattersi”, “l'essere indeciso”, “oscillare”, *épízein*, è tra l'essere e il nulla.

Il sorgere delle cose, il loro presentarsi al cospetto dell'«autore del giorno e preside della vigilia», è destinato a farsi sera. Ma le cose

²⁹⁴ OM, pp. 396-397.

²⁹⁵ Il riferimento è all'opera di M.Cacciari, *Leopardi platonicus?*, in *Magis Amicus Leopardi. Due saggi*, Saletta dell'Uva, 2005 pp. 7-70

²⁹⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 21.

esse stesse sono destinate a *farsi sera*: vi è, per le cose che sono, una sera che non si farà mattino. Le due traiettorie si separano: la cosa tramonta, ma il sole continua a sorgere, «il sole è nuovo ogni giorno»²⁹⁷, il gallo ad intonare il suo canto – nonostante non si sappia se «questo Cantico si ripeta dal gallo di tempo in tempo, ovvero tutte le mattine, o fosse cantato una sola volta, e chi l'oda cantare, o chi l'abbia udito»²⁹⁸.

Certamente l'ha udito il genio, il quale, come abbiamo visto nel paragrafo 4, considera la vicenda del tutto sotto un aspetto infinito e, soprattutto, in relazione con gli slanci del proprio animo: il genio coglie la *propria* traiettoria, che è quella delle cose della natura, «in ogni sua opera [...] intenta e indirizzata alla morte», la quale appunto manifesta come «ogni parte dell'universo si affretti infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile»²⁹⁹. L'inverno dell'umano non rinasce in primavera: al genio sovviene l'eterno, e le morte stagioni a cui si contrappone la presente e viva. Gli si contrappone la traiettoria dell'universo, che a tutta prima a quella delle cose si oppone e sovrasta: «solo l'universo medesimo apparisce immune dallo scadere e languire: perocchè se nell'autunno e nel verno si dimostra quasi infermo e vecchio, nondimeno sempre alla stagione nuova ringiovanisce». Ma il genio considera il tutto *in relazione a sé*: le due traiettorie, immediatamente, si sovrappongono e scorrono solidali, così che «tempo verrà che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta». Il canto del gallo, genio poetico, canta l'*incomprensibile* destino di morte dell'umano, a cui accomuna l'intero universo: tutto finisce, siccome Tutto finirà.

²⁹⁷ Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra, Fondazione Lorenzo Valla/ Arnoldo Mondadori Editore, fr. 43.

²⁹⁸ OM, p. 390.

²⁹⁹ OM, p. 400.

E nel modo che di grandissimi regni e imperi umani, e loro meravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna; parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi³⁰⁰.

Prima di comprendere l'incomprensibile, il Fine della fine, l'«arcano mirabile e *spaventoso*» si dileguerà, come si dileguerà il pensiero che questo arcano tenta di penetrare e svelare. Ma Leopardi aggiunge una nota fondamentale: «questa è conclusione *poetica*, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che non è mai cominciata, non avrà mai fine».

Quella della poesia, dunque, è un'inferenza che *non si può ammettere*: il destino della parte è il destino della parte *in quanto parte*, e *non può* essere il destino del tutto – ché se subisse il medesimo destino non sarebbe ciò che è. Ma in fondo, sembra qui suggerire Leopardi, ad essere messo in discussione pare proprio il responso fenomenico, che indebitamente viene sovraccaricato d'un peso *ontologico* che non ha e non può avere, e questa smentita avviene per gradi. La vita dei viventi è intervallata da prodromi di morte, così come la vita dei giorni – la vita del Sole, della natura – è intervallata dalla notte. Ma il sole, preside della vigilia, risorge ogni mattina, mentre *non si manifesta* il risorgere delle cose tramontate, che dunque, con ogni evidenza, tramontano nel nulla: è proprio a partire da questa evidenza che si determina lo scaturire *ex nihilo* delle cose che sono. «Pare», è chiaro, che l'essere delle cose abbia per suo obbietto il morire;

³⁰⁰ OM, p. 401.

è evidente che il tendere delle cose abbia come proprio fine la morte, il nulla – il contraddittorio dell'essere. Affinché la morte sia contraddizione, a morire dev'essere l'*essere* – o perlomeno qualcosa che all'essere è legato: *perciò*, dal nulla scaturirono le cose che sono.

Una volta concesso il nulla da cui le cose scaturiscono, questo nulla è destinato ad inghiottire lo stesso scaturire. La natura è un circolo di albe e tramonti, di primavere ed inverni; in questo circolare, che è l'eterno rinascere della natura, ossia l'eterno circolare dell'essere, pare che tutte le cose vengano *definitivamente* distrutte: *dunque*, queste cose *devono* essere immesse nel circolo dell'essere *dal nulla*: proveniente dal nulla, la cosa incontra un legame che la mantiene nel circolo, sintantoché questa *serve* al mantenimento dell'attività circolante, del divenire. Ma *di fronte* al nulla, *tutto è cosa*: anche il circolo stesso, anche l'eterno rinascere della natura – e infatti «l'infinità vera», quella di fronte alla quale tutto non è che «piccolissima *cosa*», è quella del «non esistente, del nulla»³⁰¹. L'infinità del nulla sovrasta il finito.

Il nulla che sovrasta lo stesso circolare della natura è, però, il nulla dell'immaginazione, l'infinito che è figlio *della poesia*: «Niente infatti nella natura annunzia l'infinito, l'esistenza di alcuna cosa infinita. L'infinito è un parto della nostra immaginazione»³⁰². La ragione *vede* solo il finito: allo sguardo della ragione si presentano solo *cose*. La ragione è, in certo modo, lo stesso presentarsi della cosa *in quanto cosa*, nel suo «puro fatto reale»: «conoscere» è pertanto *dedurre* a partire dal darsi della cosa. Ora, ciò che è necessario sottolineare, è il fatto che *anche la conoscenza è una cosa*, e pertanto è un "oggetto", diciamo così, finito. Pertanto, se l'esser-cosa della conoscenza *deve* rispecchiare l'esser-cosa della cosa conosciuta, l'infinito, in quanto tale, *non è conoscibile*. Allo sguardo della ragione *non può manifestarsi l'infinito*.

³⁰¹ *Zib.* 4174 (22 aprile 1826).

³⁰² *Zib.* 4177 (1 maggio 1826).

È solo una superba vanità dell'umano, quella di credere che esista un infinito oltre la finitezza della natura, ciò che sopravanza ogni sua capacità d'intendere, ciò che supera ogni grandezza concepibile: a rigore, il *concetto* dell'infinito è nulla, è nulla di concetto, perché sempre oltrepassa la compiutezza del *capere*. L'infinito non è afferrabile.

Secondo le leggi dell'esistenza che noi possiamo conoscere, cioè quelle dedotte dalle cose esistenti, che noi conosciamo, o sappiamo che realmente esistono, l'infinito cioè una cosa senza limiti, non può esistere, non sarebbe cosa, ec. Pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, possa essere senza limiti, e che l'infinito venga in sostanza a essere lo stesso che il nulla. pare soprattutto che l'individualità dell'esistenza importi naturalmente una qualsivoglia circoscrizione, di modo che l'infinito non ammetta individualità, e che questi due termini sieno contraddittorii: quindi non si possa supporre un ente individuo che non abbia limiti.³⁰³

Si può reiterare la negazione dell'essere, così che ad essere senza limiti sia il ni-ente, il non ente, e pertanto l'infinito è il nulla dischiuso da quel *non*, che pure è finito; ma il nulla resta un parto dell'immaginazione, proprio come l'identificazione del destino dell'umano con il destino del tutto. L'umano inizia e finisce, ma il Tutto non può finire perché non è iniziato. Il nulla da cui le cose sporgono non è il nulla in cui il Tutto finisce. Se il *Gallo silvestre* canta sul far del mattino, presidiando la veglia ma annunciando la morte come destino del Tutto, possiamo dire, proseguendo idealmente l'elogio di Amelio, filosofo solitario³⁰⁴, che sul far del crepuscolo spicca

³⁰³ *Zib.* 4178 (1-2 maggio 1826).

³⁰⁴ *OM, Elogio degli uccelli.*

invece il volo la nottola di Minerva³⁰⁵, la quale annuncia che c'è qualcosa che a quel destino di morte si sottrae: l'esistenza, la vicenda della materia.

Proprio alla materia è infatti dedicata l'*Operetta* successiva al *Cantico*, il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, nonostante questo fosse stato composto un anno dopo - «l'*Operetta* rappresenta dunque il caso più vistoso di sfasatura tra ordine cronologico e disposizione all'interno della raccolta, dove ha tuttavia finito per assumere una precisa funzione quale momento, complementare al *Cantico*, di un dittico sui *novissimi*³⁰⁶», come sottolinea Galimberti. Sulle ragioni per le quali Leopardi abbia scelto Stratone, per sostenere le tesi dell'*Operetta*, la critica ha lavorato a lungo, adducendo numerosi e motivati moventi; riteniamo pertanto corretto concludere che le ragioni consistano nell'*insieme* di questi moventi: «la negazione stratoniana di un qualsiasi senso della natura, sovrastata da una forza inconoscibile e tuttavia coincidente con la stessa potenza della materia»³⁰⁷ si affianca alla giusta intuizione, sia pure «accessoria» o «viziata da un grave equivoco³⁰⁸» di Faggi³⁰⁹, per cui «Stratone, venendo dopo Platone e Aristotele, appariva un restauratore del naturalismo, come Leopardi, che viene dopo il teismo cristiano» e alle «diverse conseguenze etiche che si possono trarre dall'epicureismo e dallo stratonismo-spinozismo»³¹⁰. Stratone non è, dunque, solo un

³⁰⁵ Hegel, *Prefazione a Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996 (1820), p. 65.

³⁰⁶ OM, p. 403.

³⁰⁷ R. Damiani, *Stratone e la materia eterna*, in *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, Longo, Ravenna 1994, pp.83-104: 85.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ A. Faggi, *Leopardi e Stratone di Lampsaco*, in *Studi filosofici e letterari*, Tip. V. Bona, Torino 1938, pp. 317-321.

³¹⁰ M. Biscuso, *Spinozismo e stratonismo. L'invenzione della tradizione materialista*, in *Leopardi tra i filosofi*, La scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 15-50: 37n.

«prestanome»³¹¹, ma è insieme l'*espediente*, letterario e non, tramite cui superare l'*aporia* della conclusione poetica, la vera e propria mancanza di via d'uscita: l'arcano mirabile e spaventoso del tutto non verrà inteso, si dileguerà e si perderà, così come la stessa esistenza universale; il filosofo greco è allora il simbolo d'una tradizione materialista a cui rifarsi, da recuperare, riaffermandola, e su cui instradare il discorso filosofico³¹².

L'*Operetta* s'apre infatti, dopo il *Preambolo*, con l'esposizione del contenuto della "conclusione" filosofica del *Cantico*: «Le cose materiali, siccome elle periscono tutte ed hanno fine, così tutte ebbero incominciamento. Ma la materia stessa niuno cominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua forza ab eterno»³¹³. Da queste prime righe emergono subito delle questioni fondamentali: la differenza tra "cose materiali", che iniziano e finiscono, e la "materia" che non inizia e non finisce, ossia – ed ecco altre *due* questioni fondamentali – è dotata di una *forza* tale per cui essa è *eterna*. Questa distinzione è fondata da un'inferenza: se *vedendo* che le cose materiali vanno verso la loro dissoluzione dobbiamo concludere che esse non sono eterne, e

³¹¹ G. Gentile, *Proemio*, in G. Leopardi, *Operette Morali*, Bologna, Zanichelli 1918, p. 357.

³¹² Sulle questioni relative al materialismo di Leopardi o ai legami con lo stratonismo, si vedano, oltre ai contributi di Damiani e Biscuso citati poco sopra, tra i tanti: A. Folin, *L'imperfetto materialismo di Leopardi*, in *Un mondo "inconcepibile"*, cit., 23-36; G. De Liguori, *Il ritorno di Stratone. Per la collocazione del materialismo leopardiano nella storia del pensiero europeo*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antiitaliano*, ManifestoLibri, Roma 1999, pp. 71-98; Id., *Da Teofrasto a Stratone. L'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi*, in «Quaderni Materialisti», III-IV, 2004-2005, pp. 195-223; G. Polizzi, *Corporeità e natura in Leopardi*, Mimesis, Milano/Udine 2023; Id., *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015; Id., *Leopardi e le «ragioni della verità»*. *Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, prefazione di Remo Bodei, Carocci, Roma 2003; G. Santi, *Sul materialismo leopardiano. Tra pensiero poetante e poetare pensante*, Mimesis, Milano/Udine 2011; A. Di Meo, *Essere e non essere*, cit.; M.A. Rigoni, *Il materialismo romantico di Leopardi*, cit.; B. Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, cit.; Antonio Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Mimesis, Milano/Udine 2023 (1987) (in particolare *Materialismo e poesia*, pp. 416-439); C. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit.; S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, cit.

³¹³ OM, p. 405.

dunque hanno avuto un'origine la cui causa non è la cosa essa stessa, allora *dobbiamo giudicare* che ciò che non va verso la propria dissoluzione non ha avuto origine, e dunque ha in sé la propria causa ed è, pertanto, eterno. Ecco, dunque, il punto: si *vede* che le cose materiali divengono, ma *non si vede* che la materia *non diviene*: il permanere non è il contenuto di una *constatazione* "sensoriale". Dalla verità incontrovertibile della prima inferenza – le cose muoiono, dunque hanno avuto inizio – «dobbiamo concedere» la verità della seconda. Affermata questa verità derivata dalla constatazione del divenire delle cose materiali, Leopardi può affermare

Ora noi veggiamo che la materia non si accresce mai di un eziandio menoma quantità, niuna anco menoma parte della materia si perde, in guisa che essa materia non è sottoposta a perire. Per tanto i diversi modi di essere della materia, i quali si veggono in quelle che noi chiamiamo creature materiali, sono caduchi e passeggeri; ma niuno segno di caducità né di mortalità si scuopre nella materia universalmente, e però niun segno che ella sia cominciata, né che ad essere le bisognasse o pur le bisogni alcuna causa o forza fuori di sé³¹⁴.

“Ora” noi veggiamo: Leopardi sembra suggerire, quasi “furtivamente”, che questo vedere sia la conseguenza di un’inferenza guadagnata attraverso un *altro* vedere, diciamo più “originario”, ossia, nel discorso sensistico-empiristico leopardiano, sensibile, corporeo – noi *vediamo* il permanere della materia *perché vediamo* il non permanere delle cose materiali, “quasi” aristotelicamente: “quasi”, anzitutto perché questa riconduzione non spinge il discorso in direzione dell’atto puro, ma “tira”, per così dire, questa stessa motricità dell’atto *all’interno* della materia, come sua *forza* intrinseca,

³¹⁴ OM, p. 406.

ribaltandola, in certo modo, nella pura potenzialità. In secondo luogo, e in certo modo *di conseguenza*, l'ilemorfismo aristotelico risulta del tutto trasfigurato: se ammettiamo che tutte le cose siano composte di materia in una certa forma, questa materia non fa riferimento, con Aristotele, ad una sostanza individuale; l'esperienza attesta *cose materiali*, modificazioni – ossia, potremmo dire, assunzione di determinate forme – della *stessa* materia, nella cui forza “oscura” convogliano le cause aristoteliche.

Galimberti, nel passo succitato del *Frammento*, riporta infatti in nota un passo di Cicerone, tratto dall'*Academica*, in cui si legge:

negas sine deo posse quicquam: ecce tibi e trasverso Lampsacenus Strato, qui det isti deo immutaten, magni quidem muneris [...]; negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum. Quaecumque sint, docet omnia effecta esse natura, nec, ut ille, qui asperis et levibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat interiecto inani (somnia censet haec esse Democriti non docentis, sed optantis) ipse autem singulas mundi partes persequens, quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus³¹⁵.

Stratone sarebbe, come riporta Cicerone, colui che nega l'opera degli dèi nella produzione del mondo, poiché *tutto* è opera della natura, che crea, produce tutto tramite propri moti e “pesi”. “Le singole parti del mondo” a cui si riferisce Cicerone sono quelli che Leopardi chiama “modi di essere della materia” – dove forte e chiaro è l'eco spinoziana -, i quali *si vedono* nelle cose materiali. Ma soprattutto, siccome la materia non è iniziata, ovvero *non è stata creata*, essa ha in sé, e non fuori di sé, in un creatore, la propria causa, la *forza* in virtù della quale essa è, a differenza del mondo, che è solo

³¹⁵ OM, p. 406n (Cicerone, *Academica*, II, 121).

un modo d'essere della materia, e che pertanto è iniziato e dovrà finire; la conclusione poetica del *Cantico* dovrà dunque riaffermarsi? No, risponderemo preventivamente. Dobbiamo a questo punto però domandare, insieme a Leopardi, riguardo l'ultimo punto raggiunto inerente alla materia: essa "è"? e in che modo?

La materia, prosegue Leopardi, «ha in sé per natura una o più forze proprie che l'agitano e muovono in diversissime guise continuamente»; ma queste forze «noi possiamo congetturare ed anco denominare dai loro effetti, ma non conoscere in sé, né scoprir la natura loro». Inoltre, «detta forza non resta mai di operare e di modificar la materia, però quelle creature che essa continuamente forma, essa altresì le distrugge, formando della materia loro nuove creature». La materia è dunque il perenne formarsi e distruggersi delle cose materiali, in cui *nulla* permane; il mondo stesso, essendo un modo d'essere della materia, così come le specie, i generi, non è che *uno* degli infiniti mondi che sono stati (distrutti) e che saranno (creati):

infiniti mondi nello spazio infinito della eternità, essendo durati più o men tempo, finalmente son venuti meno, perdutisi per li continui rivolgimenti della materia, cagionati dalla predetta forza, quei generi e quelle specie onde essi mondi si componevano, e mancate quelle relazioni e quegli ordini che li governavano. Né perciò la materia è venuta meno in qual si sia particella, ma solo sono mancati que' suoi tali modi di essere, succedendo immantinente a ciascuno di loro un altro modo, cioè un altro mondo, di mano in mano³¹⁶.

La materia non viene meno: non si annienta, come si annientano i modi dell'essere che perennemente, eternamente si susseguono. Tutto ciò che si presenta, in quanto si presenta, è destinato alla

³¹⁶ OM, p. 409.

distruzione; e anche il mondo è qualcosa che si presenta: oceani, cielo, montagne, stagioni e financo pianeti e satelliti – tutto, nonostante sembri permanere per un tempo che non è possibile percepire; «la quale lunghezza di tempo, quanta che ella si sia, è ciò non ostante menoma per rispetto alla durata eterna della materia».

È necessario, a questo punto, porre luce su una circostanza alquanto problematica, della cui “gravità” era avvertito, nel profondo, lo stesso Leopardi. Come abbiamo iniziato a rilevare nel giro di questioni sollevate in chiusura del *Cantico*, il nulla in cui s’inabissano le cose materiali non è il nulla in cui il Tutto finisce, né può finire: il Tutto non può finire, *perché* non è iniziato, ovverosia, ancora, il Tutto è eterno – e il Tutto è materia. Una situazione aporetica, questa; perché sulla scena filosofica leopardiana si trovano, per così dire, a fronteggiarsi, due infiniti: l’infinito che viene «in sostanza a esser lo stesso che il nulla», vale a dire l’infinito nulla in cui finiscono i modi d’essere della materia, e l’infinito “essere” della materia, lo «spazio infinito della eternità». Una situazione aporetica che rischia inoltre di raddoppiare l’aporia, non appena si consideri la circostanza per cui la materia in sé venga ad essere, da una parte, in quanto assolutamente indeterminata, lo stesso nulla in quanto tale, sicché essa stessa si configurerebbe, in tal modo, come la «negazione dell’essere», il «non esistente»; dall’altra, in quanto inconoscibile ma necessariamente dedotta, la materia rappresenterebbe il nulla della cosa materiale, ciò in virtù del quale, senza presentarsi, la cosa appare – quasi che la materia fosse il *noumeno* di un fenomeno che è la cosa materiale, e questa ne fosse l’epifenomeno. Nel primo caso, avremmo il nulla e l’eterno; ma all’interno del momento dell’aporia rappresentato dall’eterno, avremmo una riproposizione dell’aporia: il nulla *nell’eterno*. Ma se il nulla, come abbiamo visto, è destinato ad avvolgere e inglobare tutto ciò che trova innanzi a sé – in quanto

«senza limiti», esso stesso è il togliimento di ogni limite che incontra, ed è per questo il “vero” infinito –, che cosa impedisce che il nulla s’impadronisca dell’eterno?

Non è sufficiente, a tal riguardo, proporre l’argomentazione per cui il nulla sarebbe «un parto dell’immaginazione», non solo perché, in certo modo, lo stesso potrebbe dirsi della materia; ma anche perché è lo stesso Leopardi a sentire la questione come problematica, e a compiere, dunque, uno svolgimento dell’argomentazione: è lo stesso Leopardi a sentire e vedere l’eternità della materia come un’obiezione all’autentica infinità del nulla.

La pagina scritta il 4 giugno 1826, rimanda esplicitamente alla pagina del mese prima, la 4178, l’ultima a cui abbiamo fatto riferimento, esordendo: «Alla p. 4178. Fine. L’ipotesi dell’eternità della materia non sarebbe un’obbiezione a queste proposizioni³¹⁷» (l’infinito viene ad esser lo stesso che il nulla; l’infinito non ammette individualità, e questi termini sono contraddittorii). In che modo riuscirebbe a non esserlo? Considerando l’eternità non come una cosa o un ente, ma semplicemente come «espressione di una nostra idea relativa al modo d’essere delle cose». Una situazione problematica, si diceva; e dovremmo ora aggiungere, *gravemente* problematica, se anche Damiani, riferendosi a quest’ordine di questioni, sostiene che lo stratagemma per superare l’aporia messo in atto da Leopardi sia «una sorta di sofisma³¹⁸». Un sofisma che, pur ammettendo che riesca a superare l’aporia, non farebbe altro, in questo superamento, che condurre, in certo modo, ad un esito fatale lo stesso materialismo stratonico leopardiano.

L’eternità non sarebbe, infatti, una cosa; e la cosa, abbiamo visto, è un modo d’essere della materia. L’eternità non sarebbe dunque

³¹⁷ *Zib.* 4181 (4 giugno 1826, Bologna).

³¹⁸ R. Damiani, *L’impero della ragione*, cit., p. 102.

quello che è: sarebbe un modo d'essere della materia che non è un modo d'essere della materia: *una cosa che non è cosa*. Ed è esattamente ciò che sostiene Leopardi: «il tempo non è cosa alcuna, è nulla³¹⁹». Un argomento su cui sarebbe tornato anche sei mesi dopo, in una pagina in cui si legge «il tempo non è una cosa. Esso è uno accidente delle cose, e indipendentemente dalla esistenza delle cose è nulla³²⁰»; il tempo, come lo spazio, è un modo di considerare le cose: è il modo in cui si legano lo scorrere e il permanere delle cose – in questo senso, il tempo è la «durazione delle cose che sono». Le cose materiali iniziano e finiscono: ma il tempo, secondo cui si dispongono, divenendo, in un *prima* e in un *poi* – così come l'iniziare e il finire dischiudono quel *mai più* e quel *non ancora* di cui dicevamo –, è solo ed esclusivamente «un parto della nostra mente».

Il tempo non è, dunque, cosa; ma è *un* modo di considerare la cosa, che dipende direttamente dall'intelletto umano. Il tempo è un lato del modo in cui si presenta, alla ragione, il manifestarsi degli enti. E questo, come dicevamo, non solo rischia di non risolvere l'aporia, ma rischia di *solvere* la materia stessa: perché questa, se «niente nella natura annunzia l'infinito» e la «durazione eterna» non è *nella* natura, ne consegue che venga ad essere *cosa finita*. La materia – principio, in quanto forza, del manifestarsi delle cose – è cosa. Una cosa particolarissima, diremmo; in certo modo una *super* cosa, in questa curiosa «Onto-teo-hyle-ologia», per cui la materia, cosa essa stessa, produce altre cose destinate a finire, al solo scopo di perpetrare se stessa *in quanto cosa produttrice*. Una super-cosa che preesiste alle cose? O che con queste coincide, nell'atto di produrle? E se la conclusione poetica del *Gallo* reclamava l'alzarsi in volo della nottola, che ne è di quell'annuncio?

³¹⁹ *Zib.* 4181.

³²⁰ *Zib.* 4233 (14 dicembre 1826).

Filosoficamente parlando, quel che non ha avuto inizio non avrà mai fine. Eppure, per salvaguardare l'infinità del nulla, Leopardi è giunto a sostenere che l'eterno è il finito: la materia eterna, che non inizia e non finisce, è finita. Una cosa finita che non finisce. Una cosa che non è in contraddizione con la morte, allora, per non essere in contraddizione con l'infinito; finendo, per questa via, ad essere apertamente in contraddizione con se stessa. Quale differenza vi sarebbe, ancora, tra le cose materiali, modi della materia, è la materia? Che cosa, della materia, *resiste e sfugge alla morte*? Ma da ultimo, che cosa sarebbe la morte stessa di fronte al finito eterno della materia?

La materia sarebbe eterna, e nulla perciò vi sarebbe d'infinito. Ciò non vorrebbe dire altro, se non che la materia, cosa finita, non avrebbe mai cominciato ad essere, né mai lascerebbe di essere; che il finito sempre è stato è sempre sarà³²¹.

Ma questa non è solamente un'ipotesi – o meglio, è sì un'ipotesi, che non viene però negata e scartata, come fosse per assurdo, per sostenere la tesi che l'infinito non ammetta individualità. Al contrario, viene confermata, mostrando che «l'ipotesi dell'eternità della materia non sarebbe un'obiezione a queste proposizioni», ossia: l'eternità della materia non è un'obiezione alle proposizioni citate. È perciò forzando oltremodo la lettera del testo, che Severino tenta di salvarne il contenuto da un esito “spaventevolmente” contraddittorio: «che la materia sia una cosa determinata è solo una “ipotesi” che viene considerata per mostrare come anche in questo caso si dovrebbe escludere l'esistenza di un essente infinito: la materia è la dimensione del divenire eterno degli essenti, il nulla degli essenti³²²»; come

³²¹ *Zib.* 4181.

³²² E. Severino, *Il nulla e la poesia*, cit., pp.38-39.

abbiamo visto, è invece un'ipotesi che viene considerata per *affermare* l'esistenza di un essente finito *che non finisce*, involvendo il discorso in una contraddizione che era insita nelle fondamenta stesse del discorso metafisicamente antimetafisico leopardiano: perché se *tutto è posteriore* all'esistenza, e insieme *non possiamo giudicare delle cose avanti alle cose*, l'esistenza viene ad essere precisamente ciò in base al quale giudichiamo le cose *avanti* alle cose. Dalla ricomposizione di questo scarto – *non sanabile* – trae tutta la propria difficoltà e gravità teoretica il concetto di materia svolto da Leopardi.

Questa conclusione, del resto, non era sentita da Leopardi come particolarmente problematica, poiché questa contraddizione riguarda alla radice la stessa ragione, il suo stesso sguardo: esistono *solo cose*, e tra queste ve n'è una dedotta come inconoscibile, conosciuta solo tramite i propri effetti, le cose materiali, che agisce e permane in virtù d'una *forza* anch'essa inconoscibile, così che

Venuti meno i pianeti, la terra, il sole e le stelle, ma non la materia loro, si formeranno di questa nuove creature, distinte in nuovi generi e nuove specie, e nasceranno per le forze eterne della materia nuovi ordini delle cose ed un nuovo mondo³²³.

La conclusione poetica del *Cantico* è dunque tradotta nella lingua filosofica, che *dice* l'eternità della materia. Considerata (anche, persino) cosa essa stessa, la materia è così un demiurgo che opera senza un modello, seguendo in certo senso una propria pulsione che per la ragione resta del tutto inaccessibile e inconoscibile, solo congetturabile dal puro fatto reale dell'esistenza delle cose. In tal modo, la ragione, nell'estremo tentativo di non perdere la conoscenza del finito, sua unica certezza, perde la materia che essa si prefigurava

³²³ OM, p. 413.

di custodire: perché, se «materia abbraccia tutto quello che cade o può cader sotto i nostri sensi, che noi conosciamo, possiamo conoscere e concepire³²⁴», come intendere quella *forza* con cui *di fatto* si identifica la materia, essendo essa forza, la *causa* della produzione e della distruzione, del mostrarsi e del ritrarsi delle cose materiali? Come scacciare con verità il rischio, che sempre più «spaventevole» incombe, assecondando l'andamento del discorso leopardiano, di identificare la forza della materia con quello *spirito* che è «sostanza che non è materia³²⁵»? Nel «loro comune oltrepassamento dei limiti del sapere³²⁶», materia in quanto forza e spirito paiono inscindibilmente legati, o meglio: paiono destinati a confluire l'una nell'altro e viceversa, entrambi preda di quel nulla a cui l'indeterminatezza, inevitabilmente, riporta.

Ma con ciò, lungi dall'esaurirsi, il discorso leopardiano ci ha condotti nei pressi del cuore dell'attualismo gentiliano, di cui, come vedremo, è un interlocutore *cardine*.

³²⁴ *Zib.* 4207.

³²⁵ *Zib.*, 4206.

³²⁶ R. Damiani, *L'impero della ragione*, p. 103.

Parte II

Tra Gentile e Heidegger

§1. «Non è filosofia se non un arte...». Leopardi: alle origini dell'attualismo

Il dialogo che Giovanni Gentile intrattiene col pensiero leopardiano³²⁷ è un elemento cardine per la strutturazione dell'edificio teorico attualistico. Un dialogo che si sviluppa sia parallelamente, a quella strutturazione, sia, in certo modo, in maniera interna, incrociando ed entrando a far parte di tematiche e problematiche, svolgendo le quali l'idealismo attuale prende forma. Nella genesi e nella struttura dell'attualismo, insomma, Leopardi è presente; è presente come forma, come voce che talvolta pare lontana – ma tanto

³²⁷ Sul tema si vedano: L. Russo, *Giovanni Gentile storico della letteratura e filosofo dell'arte*, in Id., *La critica letteraria contemporanea*, Vol. II, *Dal Gentile agli ultimi romantici*, Laterza, Bari 1942, pp. 59-123; F. Pintor, *Giovanni Gentile negli studi storici e letterari*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. II, *Le Lettere*, Firenze 1950, pp. 131-49; A. Negri, *Il concetto di critica e gli studi leopardiani di Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. IX, *Le Lettere*, Firenze 1961, pp. 189-218, ora in A. Negri, *L'estetica di Giovanni Gentile. Esistenza e inesistenza dell'arte*, L'Epos, Palermo 1994, pp. 245-283, volume dove vi è inoltre *Gentile e Leopardi*, pp. 283-303; L. Blasucci, *Giovanni Gentile, Manzoni e Leopardi*, «Giornale storico della letteratura italiana», 1962, 79, pp. 560-71, nonché Id., *Gentile critico di Leopardi*, in Id., *I titoli dei «Canti» e altri studi leopardiani*, Marsilio, Venezia 2011, pp. 235-246; V. Stella, *Leopardi e Manzoni nel pensiero di Gentile*, «Studi europei. Annali del Dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo 'M. F. Sciacca'», 1994, 2, pp. 15-43; G. Sasso, *Passioni politiche e letture di poeti*, in Id., *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 411-466; A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il Mulino, Bologna 2009; S. Lanfranchi, *Dal leopardi ottimista della critica fascista al Leopardi progressivo della critica marxista*, «Laboratoire italien», 2012, 12, *La vie intellectuelle entre fascisme et République 1940-1948*, pp. 247-262; R. Bruni, *Da un luogo alto. Su Leopardi e i leopardismi*, cit.; G. Polizzi, *Gentile: Manzoni e Leopardi*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2016, pp. 532-539 (a cui si rimanda per ulteriori riferimenti bibliografici); M. Biscuso, *Il leopardismo anti-intellettualistico di Giovanni Gentile*, in Id., *Gli usi di Leopardi*, cit., pp. 70-79; A. Bellizzi, «Ma questa filosofia dei poeti non è la filosofia dei filosofi». *Gentile e lo Zibaldone*, in *Aa.Vv. Leopardi oltre la letteratura*, cit., pp. 31-48.

più pare lontana, tanto più il contenuto di quel discorso è presente e vivo alla mente di Gentile, in modi, come vedremo, diversi e vari.

Che Leopardi sia presente sia fuori, diciamo così, che dentro le mura attualistiche – ma *omnis comparatio claudicat*, in questo caso specialmente – ciò primariamente significa che è necessario conoscere *entrambi*: il discorso intorno a Leopardi infatti si modifica, evolve, cambia, così come – e insieme – si modifica, evolve, cambia il discorso filosofico di Gentile. L'andamento dell'uno rispecchia, e in certo modo determina l'andamento dell'altro – *e viceversa*.

Giacomo Leopardi s'incontra, nel cammino "speculativo" di Gentile, quando questo non si è ancora decisamente sviluppato sul terreno della filosofia; risale al 5 dicembre 1894³²⁸, infatti, la prima testimonianza scritta riguardo l'interesse, nonché, soprattutto, riguardo una conoscenza non superficiale, nei confronti di Leopardi; testimonianza contenuta in un manoscritto inviato da Pisa a Palermo, al fratello Gaetano, allora diciassettenne, il quale aveva precedentemente chiesto aiuto per la preparazione di una conferenza su *L'ultimo canto di Saffo*. Aiuto che Gentile, studente alla Normale che già in quei tempi lavorava alla tesi di laurea – una circostanza su cui torneremo – non fece chiaramente mancare, nonostante fosse «estremamente affaticato» da vari lavori, tra cui la tesi di laurea già menzionata, «una lettera sul *Gioberti letterato*, un lavoro di latino e uno di Storia Antica» e una memoria da pubblicare per il Professore di

³²⁸ La lettera e il manoscritto sono conservati nell'Archivio della Fondazione Giovanni Gentile di Roma, in una busta recante il titolo «Abbozzo di conferenza sull'Ultimo canto di Saffo di G. Leopardi (preparato per il fratello Gaetano). 10 Facciate»; pubblicati in G. Gentile, *Leopardi. «Ultimo Canto di Saffo»*, in *Frammenti di critica e storia letteraria*, a cura di H. Cavallera, Sezione I, cap. II (V. IXL-L *Opera*), Sansoni, Firenze 1996, pp. 36-49 (d'ora in poi *FCTS*). Cogliamo qui l'occasione per ringraziare la gentile disponibilità, pari solo alla competenza, della Dottoressa Cecilia Castellani, responsabile dell'Archivio Fondazione Gentile di Roma.

Storia Moderna; in questo clima operosissimo, «la filosofia *gli* assorbe anch'essa molte ore»³²⁹.

Proprio intorno a queste fatiche storico-letterarie si concentra il contributo gentiliano per il fratello, che si apre, infatti, facendo appello a Gioberti, il quale «si compiacque di chiamare Giacomo Leopardi “felice interprete di Bruto e di Saffo”». Una «frase scultorea», quest'ultima; «vera rispetto alla concezione ideale» dei due personaggi, ma che «racchiude un concetto essenzialmente erroneo» quando si voglia attribuire a queste un significato anche «storico»³³⁰. Per corroborare la propria tesi Gentile rimanda all'opera di Bonaventura Zumbini³³¹, col quale «ormai tutti concordano» – una tesi che, come vedremo, Gentile farà propria anche decenni dopo –, nella quale opera si afferma, in sostanza, il non esser altro, da parte dei personaggi leopardiani, che figure attraverso cui prende voce il pensiero del poeta. Saffo, così come Bruto, il pastore errante dell'Asia, Porfirio, Eleandro, «perfino il suo passero solitario», non sarebbero altro che Leopardi stesso. Dei prestanome, insomma. Ma perché proprio Saffo?

Compiuta in tale direzione una breve disamina storica della figura della poetessa, la quale disamina, appoggiandosi agli studi di Comparetti, rintraccia e divide una Saffo storica da una Saffo leggendaria, Gentile torna dunque a domandare «perché Giacomo Leopardi mette in bocca a Saffo il suo canto del dolore e della disperazione universale?»; la risposta non può che essere rintracciata, per il giovane Normalista, nella figura “leggendaria” di Saffo, colei che spiccò il salto dalla rupe di Leucade, però «ricondata dal genio pessimista a tipo del suo ideale, modificata per la forza onnipotente della creazione poetica, resa adatta a rappresentare in tutta la sua

³²⁹ Le citazioni provengono tutte dalla lettera inviata, insieme al manoscritto, da Gentile al fratello; G. Gentile, *Leopardi. «Ultimo canto di Saffo»*, cit., p. 49.

³³⁰ Le citazioni del capoverso sono tutte in *Ivi*, p. 36.

³³¹ L'opera a cui fa riferimento Gentile è B. Zumbini, *Saggi critici*, Napoli 1876.

interezza l'animo del poeta che si solleva alla più alta concezione pessimista dell'universo³³²».

A riprova di quest'ultima tesi, Gentile passa in rassegna alcuni luoghi dell'epistolario cronologicamente paralleli alla stesura della lirica, in cui compaiono i temi "cari" a Leopardi della «misera degli uomini e la nullità delle cose», così che Gentile può sostenere, concludendo questo giro di considerazioni, che «tutto questo è fatto sostenere alla Lesbia poetessa». A questo punto, lo studioso diciannovenne procede all'illustrazione particolare del *Canto*, rifacendosi del tutto alle analisi di Zumbini, del quale raccomanda al fratello l'ultima opera uscita l'anno precedente, *Nuovi saggi su Leopardi*, per completare la conferenza.

Nato in maniera occasionale, come s'è visto, il dialogo che Gentile intrattiene con l'opera leopardiana ha a che fare *essenzialmente* – come vorremo mostrare – con le esigenze e le questioni fondamentali del sistema attualistico, il quale, certo, negli anni della laurea era ancora lungi da venire alla luce; ma se, diciamo, in quel tempo il progetto dell'attualismo non aveva ancora preso forma, i materiali con cui l'edificio teorico sarebbe stato costruito andavano organizzandosi, accumulandosi e prendendo forma essi stessi; il giovane tesista andava così incontrando temi e suggestioni che sarebbero rimasti, e che una profonda traccia avrebbero lasciato nel pensiero del filosofo maturo. Temi, suggestioni, ma soprattutto punti di riferimento, primi dei quali i maestri di Gentile alla Normale, Alessandro D'ancona e Donato Jaja, attraverso i quali quei temi e quelle suggestioni s'incrociano, s'intrecciano, e iniziano a comporre organicamente quello che diventerà il *sistema* di pensiero gentiliano.

³³² G. Gentile, *Leopardi. «Ultimo canto di Saffo»*, p. 41.

Un mosaico di questioni, dunque, in cui ciascuna ha propri diretti rimandi, e direzioni e provenienze. Non è infatti un caso, che nelle primissime battute dell'abbozzo della conferenza per il fratello, Gentile richiami proprio Gioberti³³³, al quale era dedicata, insieme a Rosmini, la tesi di laurea che al tempo andava preannunciandosi; e non è un caso perché nella figura di Gioberti convogliano questioni concernenti direttamente sia l'aspetto teoretico del discorso gentiliano, sia, d'altra parte, la valutazione "filosofica", prima d'una lunghissima e interminata serie, che l'abate torinese diede del poeta, suo amico dall'ottobre del 1828.

Come dicevamo, Gentile scrive l'abbozzo della conferenza al fratello Gaetano mentre attende ad un lavoro «su *Gioberti letterato*», che verrà concluso poco tempo dopo, il 17 febbraio 1895, con il titolo «*Gli studi letterari di Vincenzo Gioberti*»³³⁴. Curioso, ma anche sintomatico, il fatto che qui Gentile non faccia riferimento a Leopardi³³⁵: curioso, perché nelle opere consultate di Gioberti numerosi e importanti sono i riferimenti a Leopardi – anche se le parole a cui Gentile fa riferimento nella lettera al fratello, quelle di Gioberti su Leopardi «felice [sic, ma: sublime] interprete di Saffo e di Bruto» sono contenute ne *Il gesuita moderno*³³⁶ –, ma altrettanto sintomatico, poiché i riferimenti, in certo senso, sono compiuti tutti in una direzione che mira a inserire il poeta in un orizzonte *filosofico*, anche – e anzi, *esclusivamente* – quando ne sottolinea gli «errori». Ad ogni modo, appare chiara la luce sotto la quale Gentile tenderà a leggere l'opera

³³³ Cfr. M. Mustè, *Gentile e Gioberti*, in "La Cultura, Rivista di filosofia e filologia" 2/2016, pp. 295-326.

³³⁴ *FCTS*, p. 60.

³³⁵ Le indicazioni bibliografiche fornite da Gentile delle opere di Gioberti (delle quali per brevità indicheremo solo i titoli) sono: *Studi filologici*; *Introduzione allo studio della filosofia*; *Del Bello e del Buono*; *Del primato morale e civile degli italiani*; *Protologia*; *Ricordi biografici e carteggio* (Cfr. *FCTS*, p. 60n).

³³⁶ V. Gioberti, *Il gesuita moderno*, Tomo II, S. Bonamici e compagni, Losanna 1846, p. 597.

dei grandi letterati e filosofi della storia d'Italia: scrive infatti, riferendosi all'abate,

magnanimo e profondo fu il Nostro, il quale, innalzandosi a concepire *due grandi ideali*, il rinnovamento patrio della scienza, e il riscatto politico generale della sua nazione [...] e i due ideali insieme si fusero, come insieme costituivano una cosa sola anima e mente, e il loro stretto connubio rimase sempre innanzi al patriota filosofo come splendido faro della sua vita affaticata e piena di cure³³⁷.

Eppure, notiamo ora solo di passaggio, ne *Del primato morale e civile degli italiani* Gioberti mette in luce una questione che Gentile farà propria e ribadirà molti anni dopo: quella di un necessario superamento nella sfera religiosa, quasi come ne fosse un completamento, della sfera artistica, due momenti che il filosofo di Castelvetro vedrà incarnarsi nelle figure di Manzoni, e appunto Leopardi, l'uno come momento della mediazione (la religione), l'altro come momento dell'immediatezza (l'arte). Scrive infatti Gioberti:

A chi valga il sapere, anche più eminente senza la religione, l'Italia ha testè potuto vederlo in uno dei più rari spiriti che l'abbiano illustrata da lungo tempo. Giacomo Leopardi fu alla nostra memoria un ingegno straordinario ed universale³³⁸.

Ciò detto, se negli *Studi letterari* Gentile non incrocia, diciamo così, i nomi di Gioberti e Leopardi, non molto tempo sarebbe dovuto trascorrere, affinché questo incrocio si realizzasse, e si riproponessero con forza quegli aspetti tralasciati da Gentile nei precoci *Studi* su

³³⁷ *FCTS*, pp. 60-61, corsivo nostro.

³³⁸ V. Gioberti, *Del Primato morale e civile degli Italiani*, Meline, Cans e compagnia, Bruxelles 1843, Tomo II, pp. 514.

Gioberti letterato. È in *Rosmini e Gioberti*³³⁹, tesi di laurea pubblicata nel 1898, ma scritta quasi interamente nel 1897, che infatti si presentano in scena i personaggi da noi richiamati. Nelle primissime pagine dell'opera, l'autore procede ad una disamina del pensiero italiano tra il 1815 e il 1830, riassumibile, brevemente, nel progressivo consumarsi del sensismo, in favore del nascente spiritualismo:

decadde il sensismo e le congiunte forme storiche della cultura italiana. E la polemica antisensista con l'annunziarsi di una nuova filosofia, che fu antifrancese come antisensista, ossia idealistica e spiritualistica, si strinse in naturale alleanza con la polemica che nello stesso tempo la scuola romantica prese a combattere in letteratura contro il tradizionale classicismo. I classicisti furono sensisti, i romantici, in generale idealisti o, almeno, spiritualisti³⁴⁰.

In questo panorama, dunque, letteratura e filosofia s'intersecano, rispecchiando in certo modo l'apprendistato universitario dell'autore sotto la guida di D'Ancona e Jaja, e i protagonisti di una combattono e discutono idee e protagonisti dell'altra, così come accadde nel caso di Foscolo, il cui sensismo fu «particolarmente famoso, perché combattuto nelle conseguenze pessimistiche risonanti ne' suoi *Sepolcri* [...] da uno dei primi scritti del nostro Rosmini, il *Saggio sulla speranza*³⁴¹», nel quale vengono, appunto, portate in chiaro le origini sensistiche del pessimismo foscoliano. Ed ecco dunque farsi innanzi Leopardi, di cui «tutti ripetono che la sua dolorosa intuizione della vita trasse la prima origine e continuo

³³⁹ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, (d'ora in poi RG) in Id., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, 2 volumi, Sansoni, Firenze 1969, pp. 683-898.

³⁴⁰ RG, p. 708.

³⁴¹ RG, p. 709.

alimento dalla filosofia sensistica del secolo XVIII³⁴²». A questo punto Gentile mette in luce una prima circostanza interessante. Già nel 1897, infatti, molti autori, non senza ragioni, mettevano in relazione il pessimismo di Leopardi con «cagioni soggettive» o con varie «delusioni succedute a tante speranze [...] quando si trassero i conti dei risultati della Rivoluzione Francese»; ebbene, già allora, quando ancora non era stato pubblicato lo *Zibaldone*³⁴³ - è lo stesso Gentile a sottolinearlo, in una nota aggiunta nella seconda edizione del lavoro nel 1943 - «tutti gli studi su Leopardi *avevano* messo in chiaro le strette relazioni di esso con la filosofia francese sensista, razionalista, materialista del secolo XVIII³⁴⁴». Una filosofia sensista e materialista a cui Leopardi - come abbiamo avuto modo di vedere - fa *esplicitamente* professione d'appartenenza³⁴⁵.

A tal proposito viene in luce una seconda circostanza, particolarmente interessante; perché Gentile, in chiusura della breve parte dedicata a Leopardi, rimanda velocemente, o vorremmo forse dire in maniera sbrigativa, proprio a Gioberti: «sulla *portata* della filosofia leopardiana veggasi una nota di V. Gioberti nella *Teorica del sovrannaturale*»³⁴⁶. Interessante, si diceva, perché sulla *portata*, ossia sulla rilevanza e sull'importanza della filosofia leopardiana Gentile rimandava totalmente a Gioberti, ma soprattutto perché il filosofo non si premurava di esplicitare *quale* nota della *Teorica* dovesse vedersi, e a quale *proposizione* facesse riferimento. Una svista, o una leggerezza magari imputabile allo slancio disinvolto della giovinezza. Si può,

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ Lo *Zibaldone* venne pubblicato definitivamente solo nel 1900, grazie all'attività editoriale coordinata da Carducci (cfr. D'Intino, Maccioni, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, cit.).

³⁴⁴ RG, p. 709.

³⁴⁵ L'esempio riportato a tal fine da Gentile è il canto IV dei *Paralipomeni della batracomiomachia*.

³⁴⁶ RG, p. 710n.

però, altresì congetturare che la questione fosse così nota da non richiedere alcuna specificazione di tipo bibliografico; eppure, nonostante la questione fosse effettivamente ben nota, essa avrebbe richiesto a buon diritto delle esplicitazioni bibliografiche, quantomeno relative all'anno dell'edizione di riferimento.

Perché la celeberrima nota 32³⁴⁷ alla *Proposizione* 64 subì, nella seconda edizione della *Teorica*, pubblicata nel 1850, una netta cesura, da parte dello stesso Gioberti, che emendava il riferimento anonimo, ma per nulla velato, a Pietro Giordani quale responsabile della “corruzione” filosofica di Leopardi; ma procediamo per gradi. Nella *Proposizione* 64 Gioberti sostiene che «ogni facoltà apprensiva e contemplativa dell'animo ha una facoltà pratica e operativa che le corrisponde³⁴⁸». Alla «sensibilità» corrisponde, come facoltà pratico-operativa, «l'affetto o istinto» che tende al bene sensibile, e alla «ragione» «l'attività libera o volontà» che tende al bene morale e razionale. Accanto a queste due facoltà, potremmo dire, “classiche”, l'abate torinese ritiene esservene una terza, «la sovrintelligenza», che «non ha nome particolare, e può essere chiamata desiderio della beatitudine», la quale, a differenza delle prime due, non tende ad alcun oggetto determinato, ma «tende a un bene infinito, inimmaginabile e inescogitabile». Potrebbero in certo modo ricordare, con la dovuta cautela teorica, queste tre facoltà, le «tre maniere di vedere le cose» descritte da Leopardi³⁴⁹ a pagina 103 dello *Zibaldone*, nonostante le evidenze storico-testuali possano categoricamente smentire questa eventualità; ma di certo un'eco leopardiana della teoria del piacere, di quella tendenza infinita ad un bene per il recanatese irraggiungibile, è

³⁴⁷ Cfr. M. Mustè, *Gioberti e Leopardi*, cit., p. 76 e sgg.

³⁴⁸ V. Gioberti, *Teorica del sovrannaturale, ossia Discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, Tipografia Ferrero e Franco, Torino 1849, p.64.

³⁴⁹ Cfr. Parte I, §4.

nel testo giobertiano presente, sebbene “filtrata” attraverso le poesie e le prose del recanatese, che viene infatti richiamato, subito dopo Agostino, nella celebre nota 32 apposta in chiusura della *Proposizione*. Perché questo rimando? E perché proprio Leopardi?

Anzitutto perché questo desiderio d’infinito venne «poco avvertito dagli scrittori pagani e dagli increduli», ma messo in luce solo «dai moralisti cristiani»; nessuna menzione di filosofi, nelle parole di Gioberti. E infatti

Dicendo, che niun cultore della sola filosofia ha studiata questa propensione del cuore umano, debbo eccettuarne uno, che per ingegno e dottrina fu certamente de’ più rari, e di cui l’Italia deplora da pochi mesi la perdita. Questi è Giacomo Leopardi, che nelle sue poesie liriche e nelle prose, degne di essere annoverate fra le più belle e le più eleganti, che siano state scritte dal Petrarca e dal Caro in poi, ha messo in mostra e dipinta con efficacia e facondia meravigliosa l’insazietà del cuore umano, e la miseria irrimediabile a cui l’uomo è dannato sopra la terra³⁵⁰.

Leopardi, dunque, come colui il quale ritrae l’irraggiungibilità del piacere, ossia l’impossibilità di soddisfare il desiderio infinito da parte dell’umano, e così, dunque, la irrimediabile miseria a cui quella irraggiungibilità lo condanna – *in questa terra*: questo il cardine dell’argomentazione giobertiana. La prospettiva leopardiana viene così riassorbita in questa immediatezza, dalla quale il genio non riesce a riscattarsi – e a ben vedere, *non può* riscattarsi, “riscatto” volendo in questa circostanza significare “saturare” quell’infinito desiderare che è desiderio d’infinito. Ma si diceva che il cardine dell’argomentazione fosse rappresentato da quel «in questa terra», proprio perché a tal

³⁵⁰ V. Gioberti, *Teorica*, Nota 32, p. 368.

riguardo Gioberti accosta a Leopardi la figura di Pascal³⁵¹, in «una convenienza singolare»: come il recanatese, il pensatore francese ritiene anch'egli che la «terribile vanità» di tutte le cose del mondo sia cagione delle «peggiori sciagure tra gli uomini», ma a differenza sua la vanità e le sciagure trovano riscatto *in un'altra "terra"*.

il Pascal trovò nel cristianesimo la spiegazione più idonea e più persuasiva, e il rimedio più efficace delle calamità che descrisse; laddove lo sventurato Leopardi pagò il fio alle tristi dottrine dell'età in cui visse, e non trasse dallo spettacolo della debolezza ed infelicità umana che argomento di disperazione³⁵².

Il cristianesimo come *rimedio*: rimedio *al dolore*. La verità di Dio salva dal dolore, poiché unica garanzia d'infinito per l'umano, irrimediabilmente condannato al finito – condannato a *finire*. Ma finisce autenticamente, l'umano, in Dio? O forse nell'infinità divina non trova compimento, ovvero *inizia*, la *vera* vita? Il cristianesimo riscatta la vita, sconfiggendo la morte. Ma in Leopardi è la morte stessa a riscattare il dolore della vita, sensisticamente, materialisticamente, *stratonicamente*: egli, pertanto, «sventurato», secondo Gioberti «pagò il fio alle tristi dottrine dell'età in cui visse, e non trasse dallo spettacolo della debolezza ed infelicità umana che argomento di disperazione».

Ora, intorno a quelle tristi dottrine imperanti nel periodo in cui il poeta ebbe la sventura di vivere, e soprattutto intorno al modo e alle circostanze tramite cui egli le apprese, gravitano per Gioberti delle curiose, quasi “bizzarre”, congiunture, che riguardano altresì le

³⁵¹ Cfr., tra gli altri i recenti I. Adinolfi, *Superba grandezza o prudente rinuncia? L' Enchiridion di Epitteto nelle opposte interpretazioni di Pascal e Leopardi*, in «Io nel pensiero mi fingo». Seminario leopardiano a quattro voci, a cura di Id., Il melangolo, Genova 2016, pp. 67-122; G. Lettieri, *Infini, néant... une moindre bagatelle: Leopardi interprete di Pascal*, in *Dulce naufragium*, cit., pp. 173-232.

³⁵² V. Gioberti, *Teorica*, p. 368n.

vicende editoriali della *Teorica del sovrannaturale*. Perché la celebre nota 32 prosegue adducendo ragioni – ascoltate dal vivo dallo stesso Gioberti, che volle vivere a stretto contatto con Leopardi dal 10 novembre 1828, condividendo per undici giorni la carrozza che da Firenze riportava il poeta nella casa natia di Recanati, in tal modo potendo aggiungere, alle congetture, la comprova della testimonianza diretta e dell'amicizia ormai sorta tra i due³⁵³ –, ragioni, dicevamo, circa un «traviamento così straordinario» da conquistare persino uno degli «ingegni più vasti ed eleganti», sino a renderlo «incredulo». Leopardi, dunque, *sarebbe stato credente* – come? In che modo avrebbe potuto? Seguendo Gioberti, se non avesse incontrato

Un personaggio, a cui l'ingegno, gli scritti ed il nome davano allora un'autorità grande, [*che*] lo vide, e prese l'assunto di renderlo incredulo: nè penò a riuscirvi per la sua eloquenza, che doveva aver molta forza sull'immaginazione di un giovane, il quale d'altra parte, dottissimo in letteratura, non era egualmente versato nelle materie, che spettano alla religione e alla filosofia.

Una circostanza curiosa, dicevamo, fino a spingerci nel definirla «bizzarra»; non solo perché Gioberti, qui, sostiene che le conclusioni a cui Leopardi è giunto filosoficamente siano state frutto di un traviamento, quasi come se l'intelletto del giovane fosse stato plagiato e plasmato e forzato a *non credere*, e dunque come se il materialismo e il sensismo siano stati risultato di un'infatuazione retorica, conseguenza d'una strategia «occulta»; ma anche e soprattutto perché questo tratto di nota appena citato venne eliminato nella seconda edizione del 1850, dopo che l'accusa anonima convogliò, con evidenza

³⁵³ Cfr. R. Damiani, *Vita di Leopardi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1992, pp. 412-413.

universalmente accettata, nella figura di Pietro Giordani – il quale, naturalmente, non prese troppo bene l'insinuazione di Gioberti, che ricevette come una calunnia e respinse come falsità, chiedendone rettifica³⁵⁴. A quale versione della nota fa riferimento, dunque, Gentile? Quella che contiene il riferimento al «personaggio» anonimo, dotato di grande autorità, o quella in cui tale riferimento viene tagliato? Probabilmente alla seconda, quella «censurata», poiché la prima specifica dell'edizione della *Teorica* di Gioberti reca «Editore Capolago», data 1850 – sebbene questa specificazione avvenga, salvo nostra svista, solamente dopo 51 pagine, e precisamente a pagina 761, nota 3 dell'edizione in nostro possesso.

Ad ogni modo, entrambe le versioni della nota, eluso questo passaggio, chiudono con lo stesso rilievo, il quale ribadisce come Leopardi abbia, diremmo, subito l'opzione materialistico-sensistica, incapace di sconfessare l'indirizzo «ricevuto» – ma da chi, una volta eliminato il riferimento al «personaggio»? –, forte d'una «autorità irrefragabile» di cui godevano il «sensismo e la miscredenza», e «le dottrine del Locke, del Condillac, del Tracy». Ma non solo: nell'estremo tentativo di salvare Leopardi da se stesso, dalla propria «spaventevole conchiusione», dolorosa *ma vera*, Gioberti si spinge a congetturare che il recanatese, se la sorte gli avesse donato il tempo e le condizioni favorevoli al continuamento degli studi, si sarebbe ravveduto sé, «accorgendosi dell'errore e *mutando* cammino»:

Così egli perseverò nelle dottrine, che avea adottate da principio, e non che poter rifare i suoi studi, egli giunse in breve a tal grado d'indisposizione, che benchè serbasse intatta la radice delle sue facoltà, la menoma applicazione di esse gli era quasi impossibile: e gli stessi patimenti, che soffriva, contribuirono ad inasprire il di lui animo

³⁵⁴ Cfr. M. Mustè, *op. cit.*, p. 80; R. Damiani, *op. cit.*, pp. 412-414.

contro il fato da cui ripeteva ogni suo travaglio, e a confermarlo nella sua deplorabile filosofia³⁵⁵.

Il dolore *fisico*, effetto d'una natura meccanica e maligna, avrebbe dunque impedito a Leopardi di superare e sciogliere quel dolore *metafisico*, autentica cifra del suo sistema; una chiusa, questa, singolarmente vicina a certe posizioni neopositivistiche.

Ad ogni modo, ciò su cui volevamo porre l'attenzione era il fatto che Gentile rimandasse, «sulla portata della filosofia leopardiana» a questa nota di Gioberti; un fatto importante per due ragioni. La prima, che parrebbe un'ovvietà, è che d'una *filosofia leopardiana* Gentile parli – sebbene sia «quella filosofia del Settecento contro la quale mal soffrì il Poeta l'orgoglio dei nuovi sapienti³⁵⁶». La seconda, è che *sulla portata* di questa filosofia Gentile, come dicevamo, rimanda totalmente a Gioberti: ciò vale a dire che la portata della filosofia leopardiana è, da ultimo, la portata dell'errore che dev'essere emendato; la filosofia leopardiana è un *momento* che dev'essere superato. Circostanza teorica, questa, che sarà un punto fermo dell'attualismo “maturo”, nonché una costante delle varie letture che di Leopardi Gentile darà nel corso della vita.

Ma il giro di riflessioni intorno a queste prime occorrenze leopardiane non è ancora esaurito, perché la stessa nota in cui Gentile, come abbiamo visto, inizialmente rimanda rapidamente a Gioberti, si chiude con un rimando, questo più controllato e specifico, a De Sanctis, il quale, «nel suo stupendo dialogo *Schopenhauer e Leopardi*» ha «dimostrato esattamente» che la filosofia leopardiana – la cui portata era questione da vedere in Gioberti – «fosse materialistica». Un rimando altrettanto importante, e forse, in quest'ordine di questioni,

³⁵⁵ V. Gioberti, *Teorica*, p. 369n.

³⁵⁶ *RG*, p. 710.

anche più del precedente, poiché nel celebre dialogo di De Sanctis è sì contenuta la dimostrazione del materialismo leopardiano – sebbene, dobbiamo sottolineare, questa avvenga a partire da e in contrasto con la teoria del *Wille* di Schopenhauer³⁵⁷ –, ma è contenuto un giudizio, sull'opera leopardiana, che investe l'intima struttura del discorso estetico e della filosofia *tout court*, quello riguardante la forma e il contenuto dell'arte, il quale, da ultimo, si rispecchia e rifonde nella vicenda dell'astratto e del concreto, questione che, com'è noto, Gentile non abbandonerà mai, nemmeno sul versante estetico, dove arriverà a proporre un vero e proprio «ritorno a De Sanctis³⁵⁸» nella matura *Filosofia dell'arte*. Nelle battute finali del *Dialogo* desanctisiano si legge, infatti

Leopardi produce l'effetto contrario a quello che si propone. Non crede al progresso e te lo fa desiderare; non crede alla libertà, e te la fa amare. Chiama illusioni l'amore, la gloria, la virtù, e te ne accende in petto un desiderio inesausto. E non puoi lasciarlo, che non ti senta migliore; e non puoi accostartegli, che non cerchi innanzi di raccoglierti e purificarti, perché non abbi ad arrossire al suo cospetto. È scettico e ti fa credente; e mentre non crede possibile un avvenire men tristo per la patria comune, ti desta in seno un vivo amore per

³⁵⁷ «D. Leopardi, sotto il nome di un filosofo greco, dice: “la materia è *ab eterno*”; e dal seno della materia vede germinare l'appetito irrazionale, e quindi l'ignoranza, le passioni, in una parola il male. Schopenhauer ha detto: “la materia non esiste, è un concetto, un'astrazione; ciò che solo esiste è il *Wille*”. Tutti e due dunque ammettono lo stesso principio, ma l'uno lo profonda nella materia, e l'altro gli fa della materia un semplice velo. [...] Ecco perché Leopardi e Schopenhauer si accordano nelle conseguenze, ponendo a principio del mondo lo stesso Potere cieco e maligno; e poco rileva che nell'uno sia una forza della materia, e nell'altro una forza che si manifesta sotto aspetto di materia: ne nasce lo stesso '*ergo*'» (F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi, e altri saggi leopardiani*, Ibis, Como-Pavia 1998, p. 44).

³⁵⁸ Cfr. Aa.Vv., *Il «tornare» di Giovanni Gentile al De Sanctis. Ragioni di una riflessione critica*, a cura di S. Gentile e T. Iermano, Serra, Pisa-Roma 2022; R. Faraone, *Le fonti del kantismo di Gentile: Jaja, Spaventa, De Sanctis*, in Id., *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 33-52; M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 12-39; A. Negri, *Il ritorno gentiliano a De Sanctis*, in *L'estetica di Giovanni Gentile*, cit., pp. 79-112.

quella e t'infiamma nobili fatti. Ha così basso concetto dell'umanità, e la sua anima alta, gentile e pura l'onora e la nobilita. E se il destino gli avesse prolungata la vita fino al quarantotto, senti che te l'avresti trovato accanto, confortatore e combattitore³⁵⁹.

Non sorprende, dunque, il fatto che Gentile avrebbe cercato e in certo modo trovato, negli anni a venire, in Leopardi una figura di padre spirituale dell'Italia – questione su cui ora non ci soffermiamo, ma su cui torneremo –, ma soprattutto non sorprende, ora, che poco avanti, nel *Rosmini e Gioberti*, nelle pagine dedicate alla *Formazione della mente del Gioberti*, Gentile scriva

Se il Manzoni da un lato gli era [a Gioberti] «consolante spettacolo di un poeta dall'ingegno alto, nuovo e robusto, che è ad un tempo un uomo pieno di virtù, di candore, di filosofia, di religione»; il Leopardi dall'altro gli si mostrava come la più viva e più compiuta espressione di quella letteratura paganeggiante, che in Italia era cominciata dopo Dante³⁶⁰.

Nonostante le tristi dottrine dell'età in cui visse.

³⁵⁹ F. De Sanctis, *Schopenhauer e Leopardi*, cit., pp. 69-70.

³⁶⁰ *RG*, p. 754.

§2. Sul «sentimento»

Leopardi è *il* poeta di Giovanni Gentile. A metterci in guardia circa il rischio d'incorrere in una banalità sterile, quando non direttamente in una «vacuità», nell'affermare una tale tesi, è stato, col massimo rigore, Gennaro Sasso³⁶¹; per questa ragione, la nostra cercherà di rimanere il meno possibile un'affermazione – un *dogma*, un *fatto*, avrebbe forse detto lo stesso Gentile – per esser quanto più letta alla luce di una dimostrazione, un'argomentazione. Tenteremo pertanto di soffermarci su alcuni luoghi teoretici gentiliani, per «penetrare fin dentro la loro radice» – radice che è poi quella stessa del presente lavoro, il dittico materia-morte – per porre in luce le ragioni, i ritmi, le consonanze, che fanno di Leopardi *il* poeta di Gentile.

Per far ciò, è necessario prima di tutto trattenersi nel principio del discorso filosofico gentiliano, lì dove le parti che comporranno il sistema attualistico prendono forma. Nel paragrafo precedente abbiamo iniziato tale compito, soffermandoci però unicamente nei tratti in cui faceva la propria comparsa Leopardi; ora Leopardi rimarrà, nel discorso gentiliano, tenuto in ombra, affinché possa poi emergere in tutto il chiarore possibile la sua presenza, insieme alle ragioni di questa, nell'idealismo attuale di Gentile.

Senza dubbio “idealismo” è il nucleo concettuale attorno al quale ruota – e in certo modo, da cui prende avvio – il percorso gentiliano; o forse, potremmo meglio dire, è il terreno stesso su cui tale percorso si svolge. Il primo passo di tale percorso viene compiuto a partire da

³⁶¹ G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 429.

quelli che per Gentile sono i guadagni speculativi ottenuti dall'attraversamento del criticismo kantiano³⁶², riassumibili nell'adagio, in linguaggio gentiliano, secondo cui *nulla preesiste all'attività dello spirito*. Nulla: né una realtà, un mondo, verso cui l'atto di conoscere si dirigerebbe, né, tantomeno, le idee che a questo riferimento ad una realtà esterna sarebbero necessarie. Un «"ritorno a Kant" [...] oltre Hegel, ma non senza Hegel³⁶³», per il quale potremmo dire che *le categorie non preesistono all'Io penso*: se questo è il punto dal quale viene compiuto il primo passo del cammino gentiliano, la direzione di tale cammino è nelle intenzioni di Gentile quella indicata dalla necessità di superamento – un superamento che nell'essenza logica del discorso attualistico è *negazione* – di ogni tipo di *dualismo* in quanto tale.

È infatti solo con l'idealismo che, stando al dettato gentiliano, ci si trova storicamente posti di fronte alla riconduzione *tout court* dell'essere – sia esso inteso come natura, come mondo, come realtà: come *phýsis* – nell'alveo originario del pensiero, superando in tal modo una cesura apertasi con la nascita stessa della filosofia³⁶⁴. Essere è pensiero, pensiero è (pensiero dell') essere: questa è dunque una *conquista* del pensiero filosofico, e non una perdita originaria – iniziamo in tal modo a intravedere all'orizzonte Heidegger, che di quest'ultima tesi fu convinto sostenitore.

In tale orizzonte teorico si colloca uno dei primissimi, se non, effettivamente, il primo, impegno filosofico gentiliano a cui abbiamo accennato nel paragrafo precedente, la tesi di laurea discussa sotto la

³⁶² Cfr. R. Faraone, *Gentile e Kant*, cit.; M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana*, cit.; D. Spanio, *Gentile*, Carocci, Roma 2011; P. Bettineschi, *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli 2012.

³⁶³ R. Faraone, *Gentile e Kant*, cit., p. 18.

³⁶⁴ G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, I, *Introduzione*, cap. II, in Id., *L'attualismo*, con saggio introduttivo di E. Severino, Bompiani, Milano 2014, pp. 350-361.

guida di Donato Jaja, *Rosmini e Gioberti*. Qui il giovane filosofo si propone di mostrare come, da una parte, Rosmini – che sulla scia di Spaventa è visto come «il Kant italiano³⁶⁵» – abbia inteso andare oltre Kant, e dall'altra come Gioberti abbia inteso andare oltre Rosmini, in direzione di una negazione compiuta, ossia effettiva e “totale” di una dimensione trascendente.

Da Kant a Rosmini, da Rosmini a Gioberti, il tutto passando attraverso Spaventa: qui scorre per Gentile «il travaglio interno *ad una stessa filosofia*³⁶⁶». Una filosofia che pertanto per il giovane filosofo non si arresta all'indeducibilità del molteplice sensibile, partendo dall'Io penso – Io penso che infatti è solo «condizione di possibilità dell'unificazione» –, ma una filosofia che, in maniera inedita nella sua storia, perviene ad unire sinteticamente l'oggettività della condizione con la soggettività della rappresentazione di cui l'Io penso è, appunto, condizione. Una filosofia che dunque, nell'intendimento gentiliano, può rispondere in maniera decisiva di quell'unità originaria che è il pensiero, e così, su questa strada, dell'Io penso, che assume, finalmente, i tratti del pensiero *pensante*: unificazione *in atto*, e non solo condizione di possibilità dell'unificazione. In tal maniera si veniva delineando, nelle prime battute del dettato gentiliano, il percorso che avrebbe portato all'oltrepassamento della contrapposizione dualistica di immanenza e trascendenza.

Senza poter entrare, a questo punto, nel merito e nel dettaglio di questo primo studio gentiliano, vorremmo porre in evidenza delle questioni decisive, che rappresentano degli snodi centrali attraverso i quali passeranno sia il percorso teorico del filosofo, sia, in altra misura

³⁶⁵ «Rosmini è, generalmente, Kant inteso bene: non il vero Kant, il Kant quale si compie ne' filosofi posteriori, ma il Kant come ha inteso o frainteso se stesso» (B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. Ponzano, Cedam, Padova 1941, p.100).

³⁶⁶ *RG*, p. 765.

e in altro modo, il nostro. La prima questione concerne, in certo senso, uno scatto in avanti del discorso; un dispiegamento di una potenzialità, lo svolgimento necessario di una premessa. Perché sotto il fertile terreno della lettura di Rosmini e di Gioberti, si preparava a germogliare, nella mente di Gentile, la lettura, che presto sarebbe divenuta *riforma*³⁶⁷, della dialettica hegeliana – un ritorno a Kant, ma non senza Hegel, si diceva; e del resto, è qui utile sottolineare, che Rosmini abbia superato Kant in direzione di Hegel è tesi spaventiana, a cui Gentile sente di poter sottoscrivere pienamente. La tematica rosminiana era dunque l'ambiente ideale per l'attecchimento della radice speculativa gentiliana: a questa prima questione si lega essenzialmente una seconda, fondamentale questione.

Questa seconda questione concerne il farsi avanti, sulla scena, di un concetto inizialmente desunto da Rosmini, destinato a tornare ad impegnare e travagliare la mente del filosofo “maturo”, nonché ad entrare in gioco direttamente nella lettura di Leopardi: il «sentimento fondamentale»³⁶⁸. In Rosmini questo sentimento fondamentale è per Gentile «quel sentimento generale continuo che si ha del corpo come campo di sensibilità o rete sensitiva», ossia il «semplice sentimento del soggetto senziente»³⁶⁹. Base indefettibile del senso, il sentimento fondamentale è allo stesso modo «base e necessaria condizione dell'intelletto», e pertanto, «se è *sentimento*, non è ancora coscienza; ma è fondo oscuro della coscienza, da cui questa si sviluppa», «fondamento trascendentale» e possibilità della coscienza stessa,

³⁶⁷ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975 (1913).

³⁶⁸ RG, p. 804. (cfr. G. Sasso, *Gentile: la questione del "sentimento"*, in "La Cultura, Rivista di filosofia e filologia" 2/2007, pp. 211-246; V. Vitiello, *Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento*, in «La filosofia futura», n. 01/2013, pp. 85-102; E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 7-72; E. Agazzani, «*L'Atlante che regge questo mondo*». *Sulla questione del sentimento e del «mutamento d'aspetto» dell'idealismo attuale di Giovanni Gentile*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXXV, 2023, pp. 277-371.)

³⁶⁹ RG, p. 804.

«come vuota identità dell'Io con se stesso³⁷⁰». Fondo oscuro della coscienza: un punto, questo, che rischia d'avvolgersi nella medesima oscurità di quel fondo da cui la coscienza sorgerebbe; un rischio ben avvertito da Gentile, che tenta di fugarlo precisando che quella «identità primitiva non è il *precedente cronologico* dell'identità piena, fecondata dalla differenza; bensì un semplice, ma necessario precedente logico, un *momento*, una pura condizione trascendentale del fatto, senz'ammetter la quale il fatto rimarrebbe sempre un puro fatto, fatto cioè senza la sua spiegazione³⁷¹». Ciò permetterebbe a Gentile di considerare il sentimento fondamentale, nel pensiero di Rosmini, come il luogo in cui intelletto e senso si stringono in unità sintetica, luogo che dunque rappresenterebbe, sulla scia, sempre, della lettura spaventiana, la stessa condizione trascendentale della conoscenza. Non ci soffermeremo, ora, sulla soluzione proposta per quella difficoltà sentita da Gentile – su come, in altri termini, quella identità primitiva, ovvero pura, non ancora fecondata dalla differenza, possa essere *momento*, e non precedente cronologico della compiuta identità; ci limiteremo pertanto ad accennare alla circostanza per cui questa soluzione riguarda la stessa intima movenza dell'attualismo, alludendo, quell'identità pura e quel momento logico, al punto di vista di ciò che Gentile delinea come “astratto”, “immediato”.

È sulla scorta di questo genere di problematiche e questioni, come dicevamo, che Gentile inizia ad elaborare il proprio impianto teorico, indugiando, in prima battuta, sulla dipendenza dell'oggetto dal soggetto, sulla ricomprensione dell'uno nel grembo dell'altro, a cui avrebbe messo capo, sullo scenario filosofico, la “rinascita”

³⁷⁰ *RG*, p. 805.

³⁷¹ *Ivi*.

dell'idealismo – *Rinascita dell'idealismo*³⁷² che non a caso è il titolo della prolusione al corso di Filosofia Teoretica tenuto nel 1903 da Gentile a Napoli. Teniamo fin da ora presente, dunque, che i primi scritti pubblicati d'esegesi leopardiana hanno alle spalle proprio questa "rinascita", ed è a questa che primariamente è necessario volgere lo sguardo per coglierne, di quelle esegesi, il senso.

Questa rinascita è, per Gentile, il risultato di un processo storico, smosso da una interna e diremmo, hegelianamente, irresistibile tensione; pertanto fu inevitabile, assecondando l'andamento di tale tensione, che lo «spirito», figlio del primo idealismo ottocentesco, una volta chiusosi definitivamente in sé lasciasse perdere del tutto le proprie tracce, estraniandosi, alienandosi in quella neopositivistica natura ritenuta esterna, indipendente dallo spirito che la coglie. Ma d'altra parte Gentile non voleva negare che in questa vicenda consistesse, da ultimo, la stessa vita dello Spirito: infatti «questa è la natura dello spirito: di riversarsi perpetuamente fuori di sé, nell'oggetto, destinato a diventare quindi parte di esso, ossia a trasformarsi in soggetto per generare infine novella sete di estrinseca realtà³⁷³».

Lo spirito è necessitato a farsi mondo: uscire da sé è il destino dell'idea. Un destino che allude all'intima, interna essenza dello spirito, la sua absolutezza, quel punto in cui natura e idea fanno uno – risulta agevole, a questo punto, notare che questa tantalica vicenda ha i lineamenti, al momento taciuti da Gentile, del circolo di hegeliana memoria, nel quale il soggetto-idea si estrania, esce da sé nell'oggetto-natura, per *divenire* autenticamente sé, Soggetto-spirito.

³⁷² G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo. Prolusione ad un corso libero di filosofia teoretica letta nella Regia Università di Napoli il 28 febbraio 1903*, Alfonso Tessitore e figlio, Napoli 1903 (d'ora in poi *RI*).

³⁷³ *RI*, p.7.

Farsi, divenire mondo; la realtà, *la natura* allora altro non è che lo stesso Spirito, in quanto oggetto di se stesso. Questa, a tutta prima, l'essenza dell'idealismo proposto da Gentile. Si tratta però di comprendere, stante questa essenza, la direzione, ossia il *sensu* di tale andamento, nonché di comprenderne la portata: perché ciò a cui mira l'idealismo gentiliano, sin da queste fasi "embrionali", è proprio quell'unità della natura e dell'idea – l'unità dei *contrari* – che della natura e dell'idea non restituisce, appunto, la reciproca inconciliabilità, tale per cui la presenza dell'una implicherebbe *simpliciter* l'assenza dell'altra – dove c'è natura non c'è idea, e viceversa. No: Gentile sta suggerendo che tra questi due poli vi sia una certa qual sorta di solidarietà, diciamo così; la solidarietà che lega, sotterraneamente, gli innegabili. Un'oscillazione, dunque – un rimbalzo: da un lato le idee, condizione di conoscibilità della natura, e dall'altra la natura, «in quanto in essa vi sono le radici dello spirito³⁷⁴». Ma non è in fondo questo, il dramma metafisico leopardiano? Il dramma è non poter ricomporre la cesura – vera e propria *ferita*, dunque – apertasi tra natura e ragione, tra idea e natura, donde deriva allora il negare l'altra in nome dell'una, negare l'una in nome dell'altra, in forza di ciò che non si può comprendere *perché non può essere compreso*. Gentile suggerisce – e in questo suggerimento sta tutto il senso del concretare l'astrazione in cui consiste il discorso filosofico – di comprendere l'una in nome dell'altra, per ricomprendere l'altra in nome dell'una. E il dramma è dunque quello del "perdersi" nella natura, estraniarsi da sé senza potere, in certo modo, tornare a casa – e infatti quello di Leopardi è il dramma della nostalgia, delle *Rimembranze*, dove i poli della questione sono invertiti: è la ragione, è

³⁷⁴ *RI*, p. 19.

l'idea che non riesce a tornare a farsi natura. Con l'idea non si esce dall'idea.

Ma con l'idea nemmeno vi si entra, nell'idea. Ed è questa a ben vedere la difficoltà estrema a cui Gentile dovette tener testa con la questione del sentimento, e, abbiamo appena visto, con la stessa questione della natura. Perché notiamo che, nell'affermazione per cui nella natura sono «le radici dello spirito», risorge, come un fiume carsico che scorre nel sottosuolo gentiliano, la questione del sentimento fondamentale, di quel «fondo oscuro» della coscienza che *ancora* non è tale – quale oscurità più nera, infatti, della natura *non ancora* illuminata dalla luce della coscienza? *Fiat lux* – ma che ne è del *prima* di questo dire? «La prima alba che illuminò il mondo non fu cantata»³⁷⁵, dicevamo con le parole di Ficara; ma quella prima alba *che non fu cantata* è proprio l'*oggetto* del canto – il canto dell'idea, potremmo dire. E questo è poi il significato dell'idealismo attuale: *non esiste un'alba che non sia cantata*, perché *fuori da quel canto non vi è alcuna alba*. Questioni su cui torneremo.

Per ora rimaniamo sull'unità dell'innegabile idea con l'innegabile natura, quell'unità dei contrari che nei propositi gentiliani concilia trascendenza e immanenza nell'alveo dell'idealismo *assoluto*. quest'unità è, allora, in certo modo elencticamente assicurata: negare questa unità significherebbe presupporre proprio l'identità dei diversi, perché negare è giudicare, e giudicare è, con Kant, sintesi a priori di soggetto e predicato. L'intendimento di questa questione, «problema di vita e di morte per la riflessione speculativa»³⁷⁶, passa proprio attraverso quello che è il principio del nascente idealismo gentiliano, «il concetto di sviluppo, assunto a rendere intelligibile l'unità del senso

³⁷⁵ Cfr §7

³⁷⁶ *RI*, p. 21.

e delle idee, della natura e dello spirito³⁷⁷». «Sviluppo» che non può non implicare, in sé, il senso stringente e incontrovertibile della *necessità*; «sviluppo» non a caso studiato e discusso da Gentile proprio nell'opera successiva a *Rosmini e Gioberti, La filosofia di Marx*³⁷⁸, uscito nel 1899, in cui assume il nome di «*prassi*». Una questione che inizia sempre più a pesare teoreticamente nella mente di Gentile, tanto da portarlo a riformare, come abbiamo detto, lo statuto della dialettica hegeliana: che altro sarebbe, infatti, questo sviluppo, assunto nell'arduo compito di rendere intelligibile l'unità della sensibilità e dell'intelletto, della natura e dello spirito, se non quel divenire chiamato a ritrarre la vicenda speculativa del Soggetto e dell'oggetto come mutuo rispecchiarsi dell'uno nell'altro?

Ad ogni modo, questa circostanza logico-metafisica rimaneva, per il momento, silente, manifestando talvolta solo dei “sintomi”, in quanto chiamata a rappresentare la base inconcussa della gnoseologia gentiliana. Una circostanza, questa, a cui peraltro rinvia il *metodo* di questo idealismo, che cerca e trova lo spirito e la natura nell'*atto* di pensiero tramite cui il pensiero stesso, propriamente, si fa – *diviene sé*. Con le parole della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, opera del 1916, «lo spirito come atto che pone i suoi oggetti in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso oggetto³⁷⁹». Autoconcetto, che nulla lascia fuori di sé – o meglio, che lascia fuori di sé il nulla, dove questo lasciar fuori è ricomprenderlo in sé per negarlo, affermandolo *fuori di sé* –; autoconcetto che dialettizza, ossia ricomprende nella *forma* del pensiero, ogni materia, ogni oggetto, la natura tutta, identificandola al pensiero. Ed ecco allora che la natura, oggetto *del* soggetto, non è *e non*

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1937.

³⁷⁹ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *L'attualismo*, cit., pp. 73-328: 292 (D'ora in poi TGS).

può essere presupposto del pensiero che ad essa si rivolge, come fosse una pura datità esterna ed essenzialmente estranea, in cui il pensiero, la coscienza, casualmente si imbatte: lo spirito come atto puro è «unità, processo del soggetto e immanenza dell'oggetto al soggetto³⁸⁰».

Spirito è dunque per Gentile Soggetto: Io trascendentale, altro nome del Tutto. Così, la natura assume il ruolo di oggetto, di non-Io, di parte. E se il Tutto è *assolutamente* tale, allora la *vita* di quel Soggetto consiste nel *negare* la natura come presupposta e indipendente da sé, affermando per questa via il nulla che il Soggetto oltrepassa o lo limita. Questa, nella sua forma essenziale, la negatività originaria dell'atto delineata nella *Teoria generale*, nelle intenzioni di Gentile una effettiva e profonda polemica contro tutte le forme di naturalismo – dove “natura” è qualsivoglia presupposto, *anticipazione* al pensiero. Polemica, in altri termini, nei confronti della parte che, “chiudendosi” in sé, in tale chiusura considera sé come Tutto: polemica nei confronti della parte *che non si sa come tale*. Potremmo ora iniziare a dire: polemica contro *l'immortalità della parte* – l'astratto astrattamente concepito.

A delineare l'autentico volto formale della suddetta vicenda dialettica del logo, avrebbero provveduto i due volumi del *Sistema di Logica come teoria del conoscere*³⁸¹, il primo uscito nel 1917, il secondo sei anni dopo, nei quali si sarebbe attuata quella revisione radicale del logo come unione – *ricomposizione*, dunque – di certezza e verità. Certo, anche nel *Sistema* il problema capitale è quello della natura, dell'oggetto, dell'astratto. Una natura che insomma è *logo astratto*, fondato e paradossalmente, insieme *non fondato* da Parmenide, il quale pone da un lato l'identità di essere e pensiero, e dall'altro sancisce

³⁸⁰ TGS, p. 300.

³⁸¹ G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, in Id., *L'attualismo*, cit., pp. 329-939 (d'ora in poi SL).

l'impossibilità autentica di quell'identità posta nel primo lato, decretando l'*immutabilità* dell'essere, sì che l'essere assoluto è l'assolutamente impensabile. Logo, infatti, oggetto del celeberrimo parricidio platonico, compiuto il quale può esser consegnato alla custodia del discorso filosofico come quel «segreto³⁸²» in cui consiste l'unione di essere e non-essere; logo che da ultimo potrà essere superato – e dunque il segreto svelato – nell'intendimento del divenire come *vera* unione di essere e nulla, a cui allude la concreta vicenda dell'atto di pensiero, che altro non è se non la stessa filosofia. Questo, nei suoi tratti essenziali, il cuore pulsante del *Sistema di logica*, su cui torneremo a soffermarci nei paragrafi successivi.

Ma questa vicenda, per cui il logo concreto si configura come l'unità originaria che pone la stessa dualità di astratto e concreto, non è l'epilogo dell'attualismo. Perché è lo stesso Gentile a dircelo, una volta tornato ad affrontare la questione dell'arte, e dunque del sentimento, questione su cui il filosofo s'imbatté nel confronto con Rosmini e Gioberti: «approfondendo questo problema ho, com'era naturale, approfondito tutti i problemi della mia filosofia; che ne esce alquanto mutata d'aspetto³⁸³». Come suggerisce ancora Sasso, «quando tra il 1927 e il 1928 Gentile riprese in forma sistematica quel che sul sentimento aveva scritto negli anni precedenti, a risulturne furono temi e concetti che con difficoltà avrebbero potuto essere tenuti fermi nel quadro dell'attualismo³⁸⁴».

Una lettura, quella di Sasso, che vede l'attualismo gentiliano inesorabilmente infrangersi sullo scoglio, inaggirabile, della presupposizione – un punto, questo, su cui batte altresì la lettura

³⁸² *SL*, p. 418.

³⁸³ G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, in Id., *L'attualismo*, cit., pp. 939-1244: 939 (d'ora in poi *FA*).

³⁸⁴ G. Sasso, *Filosofia e idealismo. VI: Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 321.

dell'attualismo di Severino³⁸⁵. Una natura che è necessariamente *nel* pensiero; e, insieme, un pensiero che ha la propria origine *nella natura*, come sentimento. Come coniugare, allora, questa eterna attualità pensante con la sua propria inattuale, naturale scaturigine? Pare infatti inevitabile che inoltrandosi per questa via, solcata da Sasso e Severino, si sia fatalmente condotti verso uno scarto, una insalvabile dualità tra inattuale e attuale, tra immediato e mediato, tra sentimento e pensiero. Tra idea e materia: tra vita e morte.

Contro tutte le dichiarazioni d'intenti e dimostrazioni, nonché i numerosi avvertimenti di cui Gentile stesso dissemina il proprio percorso; perché la questione del sentimento, così come la presenta l'autore, si presenta come rigorizzazione ultima di quella negazione d'ogni presupposto che abbiamo indicato poco sopra. Perché, certamente, per Gentile dire "natura" è dire oggetto, ossia presupposto negato come tale e ricompreso nell'atto soggettivo del pensiero, ossia, ancora, è dire identità; ma dire "sentimento" – questo l'invito gentiliano – è dire "naturalità del pensiero", ossia *divenire*. *Eterno divenire*: e allora torna a riproporsi, ancora, quella difficoltà indicata da Sasso e Severino, e l'attualismo pare così incatenato alla rupe del Caucaso, impossibilitato dall'evitare che ogni giorno si riproponga il supplizio – come può *principiare l'eterno*? Donde il *principio del divenire*? In che modo una principialità può non alludere ad un'antecedenza, una preesistenza, una presupposizione?

Alludendo, ossia *indicando* una fine, una chiusura. Il sentimento è la ricomposizione, un epilogo che è, diciamo, l'allacciatura di natura e idea – una situazione tanto ardua a comprendersi quanto paradossale: il punto di massima distanza è il punto di massima

³⁸⁵ Si vedano soprattutto: E. Severino, *Attualismo e storia dell'occidente*, cit.; Id., *Sul divenire. Dialogo con Biagio de Giovanni*, Mucchi Editore, Modena 2014; Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992; Id., *Abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009 (1978);

vicinanza, di tangenza *nel momento*. Un epilogo, una chiusura che raccoglie in sé l'atto, essendo l'atto stesso che raccoglie sé: attualità che raccoglie in sé l'inattualità, come condizione di sé che è, *coincide* col proprio farsi. Vita che comprende in sé la morte, come condizione di sé: vivere dell'atto che è suo continuo, perenne ed eterno morire. Così la filosofia, che è lo stesso pensiero, «è questa sintesi, che è negazione così dell'astratto soggetto (*arte*) come dell'astratto oggetto, nella cui posizione consiste la *religione*. Perciò nella mediazione del pensiero non si risolve soltanto l'immediatezza dell'arte, sì anche quella del suo opposto, la religione»³⁸⁶.

Una soggettività, quella dell'atto, che è dunque tanto immediata quanto dialettica. Pura forma soggettiva d'ogni pensiero, essa rinvia allora all'indissolubile legame dell'empirico al trascendentale, dell'unità al molteplice – da ultimo, alla *necessità* che l'atto pensante si dia, si mostri come parte, oggetto, *pensato*; che l'essere *sia nulla*, che il nulla *sia*. La necessità stessa del divenire. In tal senso può così affermare, Gentile, che il sentimento nient'altro è se non «*condizione dello stesso pensiero trascendentale*»³⁸⁷, «Atlante che regge questo mondo»³⁸⁸ – mai «stracco di cotesto peso»³⁸⁹.

³⁸⁶ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958 (1943²), p. 54.

³⁸⁷ *FA*, p. 1090.

³⁸⁸ *FA*, p. 1242.

³⁸⁹ *OM*, *Dialogo d'Ercole e d'Atlante*, p. 90.

§3. «Per tornar sempre là donde son mosse»: la
«forza operosa», la Filosofia, la Poesia.

Il primo impegno cospicuo di esegesi leopardiana, da parte di Gentile, è del 1907, ed è la recensione dell'opera di Gatti *Esposizione del sistema filosofico di Giacomo Leopardi. Saggio sullo Zibaldone*, uscita l'anno precedente in due volumi. Una recensione, ma anche, e soprattutto, qualcosa di più; perché Gentile sfrutta il pretesto dell'opera di Gatti per iniziare a mettere in tavola le prime carte del proprio pensiero, che veniva delineandosi in quegli anni soprattutto in rapporto, anche vivacemente critico, a Croce. Se la recensione gentiliana pubblicata col titolo *La filosofia di Leopardi*³⁹⁰ presenta, come effettivo nucleo teoretico centrale, il rapporto tra poesia e filosofia, questo rapporto ha alle spalle, chiaramente, il concetto stesso di filosofia che occupava Gentile in maniera pressante, in relazione a quello di storia e, in questo caso specialmente, quello di arte.

Una questione nient'affatto peregrina: perché la differenza, ammettendo preliminarmente vi sia, tra poesia e filosofia, viene delineandosi alla luce della differenza, per cui ripetiamo l'ammissione, tra arte e storia³⁹¹, vista, però, attraverso lo sguardo retrospettivo di

³⁹⁰ G. Gentile, *La filosofia di Leopardi*, in Id., *Manzoni e Leopardi*, Le lettere, Firenze 1960 (1928), pp. 31-44; d'ora in poi *ML*. La recensione venne pubblicata la prima volta nella «Rassegna bibliografica della letteratura italiana», XV, 1907, pp. 173-183.

³⁹¹ G. Gentile, *I primi scritti di Benedetto Croce sul concetto della storia (1897)*, in Id., *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. II, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 121-136; G. Gentile, *Il concetto della storia (1899)*, in *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, vol. I, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 3-52.

quella *Rinascita dell'idealismo* a cui abbiamo fatto riferimento nel paragrafo precedente. Gatti ha infatti creduto che «se le opere edite ci avevano dato il Leopardi poeta, questi inediti *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura* venuti ultimamente in luce ci scoprissero il Leopardi filosofo»³⁹². Una credenza in cui era incorso, sebbene in modalità diversa, lo stesso Zumbini, al quale Gentile rimandava nell'abbozzo per la conferenza del fratello Gaetano; non sembra infatti questo il vero vizio capitale del lavoro di Gatti, quanto, invece, quello di aver forzato il testo, aggiungendo «di suo i legamenti opportuni, ma continuando a parlare, in prima persona, a nome del Leopardi»³⁹³. Non solo, dunque, “colpevole” d’aver creduto alla sistematicità della filosofia di Leopardi; ma di averla in certo modo *creata*, anche attraverso la collazione di passi zibaldonici cancellando le differenze cronologiche «a disegno, per poter adoperare i singoli pensieri liberamente come parti integranti d’un sistema logico»³⁹⁴. Una sistematicità che dunque non si trova né nello *Zibaldone* di Leopardi, né in quello, diciamo così, “manomesso” di Gatti – non si trova perché *non c’è*; e non c’è *perché non può esserci*.

Non servono dunque le «proteste» dello stesso Leopardi, che più volte ha fatto riferimento ad una *propria* filosofia, una *propria* metafisica – una filosofia che però, Gentile, ammetteva vi fosse, quando rimandava a Gioberti per la portata di questa: errore, momento, astrazione, ma pur sempre filosoficamente cogente. Qualcosa, evidentemente, era cambiato e stava cambiando; e questo cambiamento riguardava non solo, o non tanto, il giudizio su Leopardi poeta e/o filosofo, ma riguardava appunto la concezione della filosofia stessa, perché se la filosofia, fin dalla sua alba, iniziava a delinarsi in

³⁹² *ML*, p. 32.

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ *ML*, p. 33.

Gentile come la storia di un'astrazione, ebbene, quella stessa rinascita dell'idealismo a cui il filosofo si riferiva nel 1903 avrebbe messo capo a qualcosa che a fatica, si sarebbe potuta chiamare ancora "filosofia", se non, appunto, mediante una previa, profonda, risemantizzazione. Cos'è dunque la filosofia che non c'è in Leopardi?

Certamente non quella «unità piena della dualità di natura e spirito» a cui alludeva l'idealismo rinato – anche se, in certo modo, il genio leopardiano mira a questa unità, come abbiamo indicato in precedenza³⁹⁵; eppure Leopardi «fu un poeta, un grande, divino poeta, ma non fu un vero e proprio filosofo», nonostante «in fondo a ogni mente umana, e sopra tutto in fondo a quella dei grandi poeti, *sia* incontestabile l'esistenza di una filosofia». *Una* filosofia c'è; ma non è *la* filosofia. «Questa filosofia dei poeti non è la poesia dei filosofi, e bisogna trattarla, per non snaturarla o distruggerla, con molta delicatezza»³⁹⁶.

Una situazione decisamente interessante, questa, per cui "filosofia", propriamente, c'è e non c'è. C'è, ma non è quella dei filosofi. Non solo allora è presente, una filosofia; ma questa filosofia necessita altresì d'un trattamento particolare, per non venir snaturata. Ma perché mai non si dovrebbe snaturare ciò che non è, per così dire, "naturalmente"? Ossia: perché esimersi dal trattare da non filosofia ciò che non è filosofia? Occorre, per rispondere a questi quesiti, ascoltare le parole di Gentile pronunciate il 10 gennaio del 1907 a Palermo, subito dopo³⁹⁷ aver concluso la recensione di cui stiamo trattando

³⁹⁵ Cfr. §4, parte I.

³⁹⁶ *ML*, p. 35.

³⁹⁷ In una lettera a Croce del 4 gennaio 1907, Gentile informa l'amico di aver «scritto e mandato al D'Ancona, che *gliela* chiese, una recensione del libro del Gatti» (Croce-Gentile, *Carteggio. 1907-1909*, vol. III, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino 2017, p. 9)

La filosofia appunto perciò è una; e si trasformi, s'atteggi variamente, e si particolarizzi quanto si voglia; resta sempre — la filosofia, come appunto quello sforzo di fissare l'essere nella sua organica natura, in ogni momento della coscienza, nella sua vittoria sul non-essere. Quel ritmo vitale dell'essere, che la filosofia si sforza di conoscere, se è il ritmo dell'essere vivo nella coscienza nostra, dev'essere il ritmo della natura, che si rispecchia nell'animo nostro, il ritmo dello spirito, alla cui formazione assistiamo interiormente, spettacolo insieme e spettatori, il ritmo del conoscere e dell'operare: di tutto ciò che é, di tutto l'essere. Onde ogni filosofo, ogni sistema ha un principio e un complesso di dottrine speciali, in cui quel principio viene esplicitato, e ciascuna delle quali perderebbe tutto il suo significato e la sua stessa consistenza se volesse considerarsi indipendentemente dal principio. E il principio è appunto metafisico: è la metafisica del filosofo. Può avvenire che un pensatore si limiti alla trattazione d'una questione filosofica speciale, e non svolga un vero e proprio sistema. Ma, se la trattazione speciale è parte di pensiero vivo, conterrà sempre un principio; e permetterà allo storico una valutazione metafisica del sistema nella sua medesima frammentarietà³⁹⁸.

Certo, l'obiezione possibile è ben chiara: ciò di cui Gentile sta parlando, in questa prolusione, è la filosofia dei filosofi, non quella dei poeti – e l'obiezione è accolta, del tutto. Ciò però non fa che minare, dall'interno, la stessa distinzione operata da Gentile tra la filosofia dei poeti e la filosofia dei filosofi – già di per sé, per come viene introdotta nell'ordine d'idee gentiliane, vacillante, e che infatti, come vedremo, verrà più avanti abbandonata. Perché se la filosofia (dei filosofi) è lo stesso «ritmo vitale dell'essere» che perennemente torna a sé, vincendo sul non-essere – quel *divenire*, dunque, che mai si estingue

³⁹⁸ G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia* (Prolusione letta il 10 gennaio 1907 nella R. Università di Palermo), Le Lettere, Firenze 2006, pp. 37-80: 50.

definitivamente nel suo oggettivarsi, morendo nel *divenuto* –, ebbene, questo ritmo dialettico è ciò che *si rispecchia nell'animo nostro*, ciò in cui consiste la vita dello spirito. Questo rispecchiarsi allude, dunque, al momento del *ritorno* a sé dello spirito, che coincide, però, col suo stesso uscire da sé: “l'animo umano” è così *specchio*, attraverso il quale lo spirito vede sé *in quanto natura*. Questo vedere è essenzialmente il senso del momento *speculativo*, compimento del *théorein*. Se allora «la filosofia dei poeti scompare nell'animo dei poeti stessi, l'animo dei filosofi, invece, scompare nella loro filosofia»³⁹⁹, ciò significa, da ultimo, che la scena è la stessa: solo, il poeta – che pure in quello stesso specchio guarda – si fa tutto immagine *dentro* lo specchio *per guardare sé*: in questo, scompare la “sua” filosofia; mentre il filosofo – che dobbiamo iniziare ad identificare con lo stesso Gentile – si fa, per così dire, *tutto specchio*, così che a scomparire, si può propriamente dire, è la poesia del filosofo. «Spettacolo insieme, e spettatori», il poeta e il filosofo appartengono al medesimo luogo della visione: tutto spettacolo, ma in quanto spettatore, il poeta – sì che non vede, nello spettacolo, che i propri occhi; ritmo ricompreso, questo, dal filosofo, che vede il proprio guardare, spettatore in quanto spettacolo, spettacolo in quanto spettatore – nientemeno che questa, la gravosa, inedita pretesa della filosofia gentiliana.

«La filosofia vera e propria non deve aver niente dell'anima individuale di chi la costruisce», poiché «essa è una liberazione assoluta compiuta dal filosofo dai limiti della soggettività: è una contemplazione, diciamo così, di una verità eterna, in cui il filosofo si dimentica di se stesso, dei suoi dolori, di tutte le tendenze affettive dell'animo suo»⁴⁰⁰, una contemplazione in cui si dimentica d'esser soggettività per farsi Soggettività; la filosofia del poeta, invece, «in

³⁹⁹ *ML*, p. 37.

⁴⁰⁰ *ML*, p. 36.

quanto profondamente *sentita*, in quanto vita della propria anima, diventa *materia* di poesia». Ciò che distinguerebbe, ancora, le due filosofie sarebbe, allora, che l'una, quella del poeta, è tale in quanto contenuto; e l'altra, quella del filosofo, sarebbe sì contenuto, ma anche, diciamo, contenente. Materia, ma altresì forma, e forma *formante la materia*. Era proprio discutendo *Il concetto di Storia nelle sue relazioni col concetto dell'Arte* di Croce, che Gentile teneva fermo il punto per cui «l'arte è nell'*espressione*, non nella *cosa espressa*»⁴⁰¹: in questo senso, appare allora chiaro come non sia possibile rintracciare la filosofia dell'artista, se non *nella cosa espressa*; e questa, una volta rintracciata, va dunque «studiata per intendere la poesia, e valutata in quanto poesia». Il contenuto va giudicato in quanto forma. E qual è questo contenuto che da giudicarsi in quanto forma, in Leopardi?

Seguendo Gatti, reo per Gentile d'aver modificato leggermente il senso del testo presentato con «giunture frapposte alle parole del Leopardi», nel pensiero del 10 luglio 1823, che riporteremo dunque nella versione leopardiana:

chi potrebbe chiamare un nulla [che in Gatti è parafrasata in «che vale per noi questa»] miracolosa e stupenda opera della natura, e l'immensa egualmente che artificiosissima macchina e mole dei mondi, benché a noi per verità e in sostanza nulla serva? Poiché non ci porta in niun modo mai la felicità. Chi potrebbe disprezzare [che in Gatti è «a che serve, dunque, questo»] l'immensurabile e arcano spettacolo dell'esistenza, di quell'esistenza di cui non possiamo nemmeno stabilire né conoscere o sufficientemente immaginare né i limiti né le ragioni, né le origini; qual uomo potrebbe, dico, disprezzare questo per la umana cognizione infinito e misterioso spettacolo della esistenza e della vita delle cose, benché [in Gatti, dopo aver eliso il testo

⁴⁰¹ G. Gentile, *I primi scritti di Croce sul concetto della Storia*, cit., p. 126.

fino il precedente punto e virgola, «se»] né l'esistenza e vita nostra, né quella degli altri esseri giovi veramente nulla a noi, non valendoci punto ad esser felici? Ed essendo per noi l'esistenza così nostra come universale scompagnata dalla felicità. Ch'è la perfezione o il fine dell'esistenza, anzi l'unica utilità che l'esistenza rechi a quello ch'esiste?⁴⁰²

“Seguendo Gatti”, dicevamo, ma seguendo Gentile: perché qui, per il filosofo di Castelvetro, «in verità c'è *tutta* la filosofia del Leopardi»⁴⁰³. Anche se nelle tormentate interrogazioni «non è affermata una verità obbiettiva; è bensì manifestata la situazione personale del poeta», che nel domandare ondeggia tra il cogliere e il non cogliere il senso dell'esistenza. E questa «non è filosofia, ma atteggiamento filosofico, o filosofia soltanto iniziale e potenziale». Una precisazione decisiva, questa, perché per suo tramite Gentile sta invitando a considerare come la filosofia debba sì domandare, ma domandare per *rispondere*: il pensiero deve sì farsi domanda nell'oggetto, ma per tornare a sé come risposta. Ad ogni modo, questo ondeggiare leopardiano è per Gentile una «situazione, che sarà *perfettamente espressa*» quando «nel *Canto notturno* Leopardi dice con l'energia della fantasia commossa quello che nelle note fugaci del diario era sommariamente accennato»⁴⁰⁴.

Non nella prosa del diario, dunque, ma nei versi è necessario cercare – e trovare – la filosofia del poeta; ragion per cui Gentile, evidentemente non a conoscenza della volontà di Leopardi, giudica «una certa qual indelicatezza» la pubblicazione dello *Zibaldone*, nel quale vi sarebbero infatti solo «detriti» della sua poesia, il materiale «grezzo» non ancora sublimato in versi o nella prosa delle *Operette*.

⁴⁰² *Zib.* 2937-2938 (10 luglio 1823).

⁴⁰³ *ML*, p. 38, corsivo nostro.

⁴⁰⁴ *ML*, p. 39.

Nello *Zibaldone*, dunque, non vi è che una «traccia», un «appunto» del canto:

e quando miro in ciel arder le stelle,
 dico fra me pensando:
 a che tante facelle?
 Che fa l'aria infinita, e quel profondo
 Infinito seren? Che vuol dir questa
 Solitudine immensa? Ed io che sono?
 Così meco ragiono: e della stanza
 Smisurata e superba,
 e dell'innumerabile famiglia;
 poi di tanto adoprare, di tanti moti
 d'ogni celeste, ogni terrena cosa,
 girando senza posa,
 per tornar sempre là donde son mosse;
 uso alcuno, alcun frutto
 indovinar non so.⁴⁰⁵

Qui si trova la filosofia, quella «teleologia dei tanti “perché”, che esagitano perennemente la grande inconsapevole anima umana, e dan corpo del resto alle più vitali forme di religione e alle più forti produzioni dell' arte; la metafisica del *Canto notturno del pastore errante per l' Asia* del nostro Leopardi»⁴⁰⁶; una filosofia che però «non è l'astratto dubbio d'un filosofo», ma il dubbio «che irrompe nell'animo del poeta»: la domanda a cui il poeta risponde con il dubbio, «non più germe d'una filosofia, ma l'uomo Leopardi, intero, con l'ansia e il terrore che gli desta lo spettacolo dell'infinito misterioso, muto al dolore di lui che vi si sente dentro smarrito»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ C, XII, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv.84-98.

⁴⁰⁶ G. Gentile, *Il concetto della storia*, cit., p. 27.

⁴⁰⁷ *ML*, p. 40.

Ci si trova, a questo punto, di fronte a quella che sembrerebbe un'aporia. Gentile, infatti, dicendo che quello di Leopardi "non è l'astratto dubbio d'un filosofo" non sta, crediamo, dicendo che quelli della filosofia siano dubbi astratti; ma sta, invece, negando *in actu signato*, ciò che in *actu exercito* non riesce, perché a ben vedere non può, negare; perché se negasse *di fatto* la filosofia contenuto della poesia, toglierebbe il terreno stesso su cui poggia la "sua" stessa filosofia, 'sì che l'ondeggiare che imputa al filosofare leopardiano rispecchia appieno il proprio incedere, che a parole *afferma* la distinzione tra le filosofie, come fossero *due parti* di un tutto, e che di fatto, però, sotto la superficie del testo, quella distinzione nega. Ha colto perfettamente nel segno, Sasso, dicendo che Gentile, in tali situazioni, è «in lotta anzitutto con se stesso, o con la parte crociana della propria anima che egli non riuscì mai interamente a "risolvere"»⁴⁰⁸.

È sufficiente tornare nuovamente alle parole della prolusione palermitana che Gentile pronunciò in quei giorni, per scovare una sorprendente affinità di quel «ritmo vitale», in cui consiste la filosofia, con quel ritmo poetico, e *dunque*, diremo, filosofico, messo in atto da Leopardi: «in tutte le cose nostre quella forza operosa, che affatica tutto di moto in moto, avvicenda sempre essere e non-essere» - l'eco è chiaramente di Foscolo, ma come non sentire, in queste note, gli stessi accordi leopardiani della materia che non viene meno, «ma solo sono mancati que' suoi tali modi di essere, succedendo immantinente a ciascun di loro in altro modo, cioè un altro mondo, di mano in mano»⁴⁰⁹? E infatti,

Che è l'essere? Abbia o non abbia soluzione nelle singole menti, questo problema, come ho già accennato, basta a trasformare in esplicita la

⁴⁰⁸ G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, p. 440-441n.

⁴⁰⁹ OM, *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, p. 409.

filosofia implicita in ogni spirito umano. Al quale é immanente già cotesta coscienza dell'essere — che é la stessa coscienza — come librata tra il non-essere da cui sorge e il non-essere in cui tramonta: limitata di qua dall'oggetto in sé oscuro, inattingibile, anteriore a ogni conoscenza, e che è appunto la negazione dell'essere, il *niente*, perché è la negazione d'ogni attività conoscitiva; la natura nel senso stretto del termine, la celeste Anfitrite, la madre feconda della quale sorgono eternamente tutte le forme, in cui essa si realizza cessando di essere semplice natura; di là dal soggetto in sé, dall'anima astratta, anch'essa oscura e inattingibile, negazione anch'essa dell'essere, rierte anch'essa, perché astrattamente concepita di là da ogni sua attività, in cui anch'essa si realizza cessando di essere semplice anima. L'astratta natura, l'astratta anima, i due poli opposti che l'attività analitica dello spirito scopre nettamente e distingue dopo lungo lavoro di riflessione e d'induzione speciale, giacciono lì, in fondo a ogni nostro atto di coscienza, sono sentiti perennemente dall'uomo quasi le ombre necessarie della luce che l'illumina e che si spostano, si allontanano con l'ampliarsi progressivo della sfera luminosa, ma non si dissipano mai. E l'uomo, or rassegnato e speranzoso, ora accorato amaramente e disperato, vive quasi una vita di luce in mezzo a un caos di tenebre.⁴¹⁰

“Che è l'essere?": la domanda basta ad esplicitare la filosofia, *già implicita* in ogni spirito umano, che è coscienza, e come tale è coscienza *dell'essere* – essere che si svolge, si dipana e oscilla tra la propria provenienza e la propria destinazione. Ma coscienza dell'essere significa fugare – con una luce che mai si dissipa – la tenebra del nulla dell'oggetto astratto, la natura, e le tenebra del soggetto astratto, l'anima. Necessaria tanto la luce, allora, quanto la tenebra: e cos'è la filosofia di Leopardi, per Gentile, se non l'ombra necessaria della luce che l'illumina? «Il materialismo della sua

⁴¹⁰ G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., p. 45.

metafisica, il sensismo della sua gnoseologia, lo scetticismo finale della sua epistemologia, l'eudemonismo pessimistico della sua etica»⁴¹¹, che sono, se non la stessa filosofia, nella forma di quel *non essere* che quella forza operosa del pensiero, che affatica tutto di moto in moto, pone e toglie di mano in mano?

⁴¹¹ *ML*, p. 42

§4. L'eterno ritornare a Parmenide. Gentile e l'eleatismo.

A riproporsi sulla scena filosofica, in maniera prorompente attraverso il discorso gentiliano, è il tema filosofico greco, nella sua specificazione fondamentale che è la questione ontologica eleatica; una riproposizione che, com'è noto, culmina e passa attraverso una "riforma" dell'idealismo hegeliano che poggia le proprie fondamenta in Kant⁴¹², e che mira a depurare la vicenda dell'idea dai residui di "realismo" che ancora, diciamo così, la contaminavano. I ruoli dei due protagonisti della scena filosofica, assegnati a partire dalla sceneggiatura parmenidea, vengono da Gentile rovesciati: non è il pensiero che si dirige verso l'essere per definirlo, osservarlo, conoscerlo – sì che questo pensiero che *incontra* l'essere, fattosi ontologia, alluda ad una propria provenienza che *non è essere* –, ma è l'essere stesso che smuovendosi, smobilitandosi, *divenendo*, si manifesta come pensiero. È l'essere che si muove verso sé, incontrandosi – apparendo – come pensiero.

Una situazione particolare, questa; perché appare subito ben chiaro che il protagonista sulla scena sia uno, e uno solamente. Ancor

⁴¹² Cfr. R. Faraone, *Gentile e Kant*, cit.; M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana*, cit.; D. Spanio, *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXIII (2008), pp. 379-532.

più particolare, poi, qualora si prestasse ascolto all'invito gentiliano a considerare l'identità del protagonista unico con la scena stessa, con lo stesso *théatron*, il luogo della visione: «spettacolo insieme e spettatori»⁴¹³. Potremmo dire, dunque, che la proposta filosofica di Gentile consista nella *riscrittura* della sceneggiatura parmenidea, indulgiando, segnatamente, sul frammento 8, su quei versi che nella traduzione di Reale suonano «lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero, / perché senza l'essere nel quale è espresso, / non troverai il pensare»⁴¹⁴ - che nella nuova traduzione di Gemelli-Marciano suonano «La stessa cosa è da pensarsi e quella per cui esiste il pensiero; / perché senza l'essere, in cui è stato enunciato, / non troverai il pensare»⁴¹⁵.

Non a caso, in un appunto inedito del 16 marzo 1909 – anno in cui vedrà la luce una prima, germinale forma del sistema attualistico, *Le forme assolute dello Spirito*⁴¹⁶ – Gentile scrive:

il difficile non è concepire l'immortalità, ma la morte. l'immortalità è identità, la morte differenza (corruzione). Lo stesso concetto dell'immortalità cioè della vita racchiude, sì, una difficoltà, ma in quanto racchiude, come suo momento, il concetto della morte. non si vive se non morendo continuamente. La difficoltà di cui parlo è tale solo dal punto di vista eleatico, che non vede se non l'identità, e nega il cambiamento. Ma, superato l'eleatismo, è insieme superata la

⁴¹³ G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia* (Prolusione letta il 10 gennaio 1907 nella R. Università di Palermo), Le Lettere, Firenze 2006, pp. 37-80: 50.

⁴¹⁴ Parmenide, *Poema sulla natura*, Presentazione e traduzione di G. Reale, *Saggio introduttivo e Commentario filosofico* di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991, p. 105, vv. 34-36.

⁴¹⁵ L. Gemelli-Marciano, *Presocratici. Volume II. Sentieri di sapienza da Velia ad Agrigento: da Parmenide a Empedocle*, a cura di Id., Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 2024, p. 55.

⁴¹⁶ G. Gentile, *Le forme assolute dello Spirito* (1909), in *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, pp. 259-278.

difficoltà. Il problema perciò è: superare l'eleatismo: che è il problema della storia della filosofia da Eraclito a noi⁴¹⁷.

«Una certa quale indelicatezza», riferirsi a degli scritti inediti – com'ebbe a dire lo stesso Gentile, invero riguardo la pubblicazione dello *Zibaldone*⁴¹⁸. Eppure, qui troviamo esposto in maniera chiara e programmatica il proposito, che in certo modo è la stessa forza motrice dell'attualismo: *superare l'eleatismo*. Un proposito che si rende tanto più chiaro ed evidente – e tanto meno indelicato pare, allora, il riferimento agli *Inediti* – posando lo sguardo su quello che Gentile, a partire da quegli stessi anni, avrebbe scritto sulla svolgimento della storia della filosofia; una filosofia che non è dunque stata in grado di *superare* l'eleatismo, ossia di mantenersi all'altezza di quel concetto di *divenire* che Platone evoca nella *Repubblica*⁴¹⁹ con le parole «*hama on te kai mê on*», e che Hegel eredita, ponendolo a principio della *Scienza della Logica*, unione di essere e nulla. Da questa prospettiva appare allora agevole osservare come la strada battuta dalla *Riforma della dialettica hegeliana*⁴²⁰ porti dritta al luogo platonico del delitto *non compiuto*: «non pensare che io stia come diventando un parricida»⁴²¹, chiosa infatti lo straniero d'Elea, avendo dovuto «riferire l'essere a ciò che non è». Proprio questo riferimento dell'essere al non essere, del non essere all'essere, è il proposito gentiliano: perché se il pensiero è divenire – ed è *innegabilmente* divenire –, allora l'essere *deve* essere in qualche modo contaminato, percorso dal nulla: *smosso* dal nulla.

Negato, l'essere viene immesso nel circolo dell'attività pensante che è il divenire stesso; divenire che allora non è allora un passaggio

⁴¹⁷ G. Gentile, *Inediti sulla morte e l'immortalità*, a cura di Marina Pisano, Le Lettere, Firenze 2020, p. 19.

⁴¹⁸ G. Gentile, *Manzoni e Leopardi*, Le Lettere, Firenze 1960 (1928), p. 40.

⁴¹⁹ Platone, *Repubblica*, Bur, Milano 2006, p. 734, 478d.

⁴²⁰ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975 (1913).

⁴²¹ Platone, *Sofista*, Einaudi, Torino 2008, p. 117 (241d).

da essere a essere, da cosa a cosa, da qualità a qualità, un'oscillazione o una sostituzione tra contrari custodita dal sostrato permanente – una soluzione, questa, escogitata per andare incontro, ma insieme emancipandosene, al decreto parmenideo. La preesistenza del motore immobile, lo stesso dualismo di atto e potenza, altro non sono, alla mente di Gentile, che facce del medesimo errore: la preesistenza dell'essere al pensiero, che rende *impossibile* il divenire come unione di essere e non essere, e lo riduce ad essere un *già divenuto*, una semplice giustapposizione di “esseri” che il pensiero incontrerebbe di fronte a sé, limitandosi a farli scorrere. Sì, perché senza l'intervento del nulla, che allude tanto alla provenienza dell'accadere, quanto al differire dell'accaduto, la vicenda del pensiero sarebbe un puro rispecchiarsi in un'eterna stasi, così che pensare significherebbe *tout court* ricordare – e l'idea, il ricordo, il passato rappresentano perfettamente la compiuta, monolitica stabilità eleatica. È il nulla, allora, a scandire il ritmo della novità suscitato dall'atto di pensiero, una novità che per essere autenticamente tale, dunque, non può *già* essere, ma *deve divenire* – sì che allora è un gioco dell'arbitrio, la determinazione dell'ora, e dunque la derivazione del prima e del dopo, se l'ora, l'*attuale*, non è “circondato”, diciamo così, dal nulla.

Ora, la vicenda della storia della filosofia è, per Gentile, essenzialmente la storia d'una *astrazione*. Uno dei nuclei teorici fondamentali dell'impianto teoretico attualistico è, infatti, la “distinzione” tra astratto e concreto: astratto è ciò che viene tratto, tolto dal tutto di cui è parte; e se astratta è la parte, concreto è il tutto. Ma vi è altresì una “distinzione” nel modo di volgere lo sguardo a questa vicenda: perché astratto è lo sguardo che guarda la parte come *isolata* dal tutto da cui è astratta – sguardo dunque che vede la parte come tutto –, mentre concreto è quello sguardo che vede la parte in

relazione al tutto da cui è astratta, e che pertanto vede la parte in quanto tale, come parte.

Se torniamo, dunque, ai passi degli *Inediti* prima riportati, non possiamo fare a meno di cogliere, in quella morte che è «differenza», in opposizione alla immortalità che è identità, il volto più oscuro e profondo dell'astrazione, la morte assoluta, il nulla: l'astratto astrattamente concepito. Ma d'altra parte la morte è altresì «momento» della vita, tale per cui non si vive se non morendo – e la vita del concreto è appunto questo *farsi*, divenire astratto: l'astratto concretamente concepito. «Superare l'eleatismo» è superare la difficoltà del concepire l'immortale vita dell'atto come eternamente superante la morte – quella morte che questa vita immortale contiene in sé come momento. Difficoltà, estrema, che parrebbe insormontabile, perché quella morte in cui consiste la vita sempre si ripropone, manifestandosi con la stessa cadenza con la quale il *passare* ingloba il futuro. Come dicevamo, concepire questa astrazione è cogliere nel segno il *senso* della storia della filosofia, in quanto storia dell'astrazione – storia della separazione, e dunque in certo modo, storia della morte.

Questa storia ha inizio, per Gentile, con Parmenide: «Il fondatore della logica dell'astratto, colui che per primo cominciò a intendere in tutto il suo rigore il concetto del logo quale presupposto al pensiero, è Parmenide»⁴²². L'eleate, concependo come unica e autentica realtà l'essere, l'universale indeterminato, scevro d'ogni differenza, movimento e determinazione, pronuncia la parola decisiva della filosofia: l'essere è. Così Parmenide non fa sopravvivere i confini dell'essere, che *solo è*, e non può non essere, da quelli del pensiero; il pensiero è dell'essere, ma il terreno su cui si consuma la disputa è

⁴²² G. Gentile, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, Vol. I, in Id., *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, p. 477.

l'essere: senza l'essere *in cui* è stato annunciato, – senza l'essere *in cui* è stato espresso – non troverai il pensare. Il pensiero è pensiero dell'essere, perché il pensiero è *nell'essere*, qui i due coincidono – e non c'è altro luogo in cui possano coincidere. L'essere è pensiero.

Il senso della riscrittura della sceneggiatura parmenidea, da parte di Gentile, mira proprio a mostrare la coincidenza dei due, ma rischiando la situazione, a tutta prima paradossale o, meglio, *contraddittoria*, per cui il pensiero è, *perché non è*. Certamente, il pensiero è: ma l'essere del pensiero non rinvia allo statico compimento – astratto – del fatto, del compiuto, quanto invece, come sappiamo, al suo *divenire*: pensiero è *divenire*, unione di essere e non essere; il pensiero è, non essendo. Dunque la riscrittura gentiliana cambia non sono i ruoli, ma anche la scenografia: è solo all'interno dell'orizzonte attuale del pensiero – che tutto accoglie e suscita, Tutto squadernando – che il pensiero è (non essendo), e l'essere è (pensato). In tal senso, allora, la filosofia, da Parmenide a Hegel, rivolgendosi all'essere e ai *concetti*, ha perso di vista l'atto, ciò in virtù del quale le cose, le idee, sono quelle che sono – proprio indugiando, in tal modo, sull'esistenza della *cosa* inerte e indipendente dal pensiero che la desta⁴²³.

La logica dell'astratto, dunque, è la logica della parte; è la logica a cui il pensiero, entro sé, si rivolge; è la logica del modo in cui necessariamente il pensiero si manifesta. La logica dell'astratto è la logica del pensiero *pensato*. Il pensiero è, sì, non essendo; ma il pensato è, come tale, identico a sé. Il divenire, insomma, si manifesta nella forma del divenuto; un divenuto in cui, beninteso, non si estingue.

Ciò significa, allora, che il divenuto *diviene* tale: il pensiero pensa, e l'*oggetto* di questo pensiero, il termine di questa attività è il *pensato*. Il

⁴²³ Cfr. D. Spanio, *Un mondo senza cose*, in *Serietà della contraddizione*, Aracne, Roma 2024 pp. 191-206.

pensato *diviene* tale; il pensiero, una volta divenuto, *pensato*, si oggettifica, si identifica: il pensato *è identità*. Si direbbe, dunque, che il pensato è l'essere eleatico: «l'eleatismo non vede se non l'identità», abbiamo letto negli *Inediti*. Ma se l'identità è un *processo*, ossia un divenire, allora l'eleatismo forse sì, vede l'identità, ma questa identità non riesce, da ultimo, a pensarla, perché *non può* pensarla: come conciliare, ma anche solo tenere insieme, infatti, l'identità, che è relazione, con l'essere che è immutabilità? O l'immutabilità, o la relazione.

Se il pensiero, con Parmenide, si trova a rispecchiare la fissità inerte dell'essere, allora ciò che questa contemplazione restituisce non può essere il non essere - «infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono!»⁴²⁴. Come distinguere, allora, il pensiero dall'essere? Non è, questo, l'unico problema che si profila all'orizzonte.

Perché come abbiamo accennato poco sopra, l'essere parmenideo, l'immediato ed indifferenziato essere, non è *nemmeno* pensabile. Nella sua regale solitudine, l'essere *non può essere*, ossia essere sé, se l'identità comporta un rapporto: se l'identità è figurata dalla formula $A=A$, l'essere eleatico sarebbe, e potrebbe essere solo e unicamente il primo A, senza appunto poter essere sè ($=A$), ossia senza poter essere pensato.

Il *tautón* parmenideo non è l'essere che, sdoppiatosi, si unifica perché il suo sdoppiamento sia atto dell'unità originaria; bensì l'essere indifferenziabile, nella sua immediatezza: il punto di partenza dello sdoppiamento, la cui risoluzione nell'unità originaria realizzerebbe la vera identità. Di guisa che nel monismo parmenideo c'è la *parvenza del pensiero, non la realtà*. La quale richiederebbe sì il momento

⁴²⁴ Parmenide, *Poema sulla natura*, cit., fr. 7 v.1, p. 97.

dell'identità, ma anche quello della differenza e dell'opposizione. e quest'ultimo nel concetto dell'essere immutabile non è possibile.⁴²⁵

Per essere propriamente *sè*, l'essere eleatico deve *rinunciare* ad esser ciò che è. Se negli *Inediti* la difficoltà cui poneva capo l'eleatismo era quella si concepire il cambiamento – quel cambiamento *assoluto* che è la morte –, con il *Sistema di Logica* questa difficoltà si radicalizza e s'inverte, sino ad investire, parimenti, la concezione dell'immutabilità, ovvero dell'identità stessa, in modo tale che allora Parmenide è sì «fondatore» della logica dell'astratto, ma di questa logica non ne è, a rigore, “membro”, esponente. Pensare l'immutabile è smuoverlo, *mutarlo*, nella misura in cui l'immutabile è immutabile, e «identità importa $A=A$, ossia una riflessione su di se stesso, che è propria soltanto del pensiero, e che su ciò che non sia pensiero può essere esercitata soltanto dal pensiero»⁴²⁶. La riflessione ($=A$) può essere esercitata *soltanto dal pensiero*: il pensiero è questa riflessione. Così l'essere parmenideo è travagliato «da questa discordia intestina, tra sé indifferenziato (e quindi né identico né diverso) e sé identico in quanto differenziato»⁴²⁷; tra sé indifferenziato, A , e tra sé identico *in quanto differenziato*, $A=A$.

A ben vedere, però, Gentile non sta sollevando una questione destinata ad investire solamente l'essere eleatico; perché il filosofo di Castelvetro sta dicendo che l'immutabile è *di per sé* impensabile: l'immutabile è ciò che *non può essere pensato*. E così dunque l'aporia s'avviluppa, perché in tal maniera l'immutabile *viene pensato come impensabile*: all'interno del pensiero, viene posto *come se* ne fosse

⁴²⁵ G. Gentile, *Sistema di Logica*, cit., p. 468.

⁴²⁶ *Ivi*, p. 469 (corsivo nostro).

⁴²⁷ *Ivi*, p. 470.

esterno, assumendo così i tratti del nulla, della *parte* fuori dal tutto – che allora parte non è: l'astratto astrattamente concepito. La morte.

Eccoci così al punto nevralgico della questione dell'astratto:

la logica dell'astratto è la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento astratto della sua oggettività, onde rinnova *nel pensiero* la posizione dell'essere che è puro essere⁴²⁸.

Il principio della pensabilità dell'essere è il rapporto d'identità, quell'unità della sintesi che è «rapporto originario, in modo che A è pensabile solo dentro di esso»⁴²⁹, e in questo senso l'essere è *idea*, concetto: perché A non è pensabile nella sua «astratta e stecchita unità» del suo stare fuori – impossibile – dal pensiero, =A; così la legge fondamentale della logica dell'astratto è la legge, il principio d'identità, l'unità (=) di nome (primo A) e verbo (secondo A), una unità che non è l'impensabile essere naturale, mortalmente sottratto al rapporto d'uguaglianza con sé. Con Parmenide, *essere è pensiero*; ma oltre Parmenide, l'essere è *oggetto* del pensiero, è pensiero come oggetto a sé: è *pensato*; oltre Parmenide, è il pensiero che tien ferma, *afferma*, l'immutabilità dell'essere, ma non come *atto* del pensare, bensì come *contenuto* – perché come in quanto atto, *non è, diviene*.

Il principio d'identità, insomma, è il principio d'affermazione dell'essere; è il principio col quale l'essere si tien fermo presso sé, come sé. Ma in questo tenersi fermo, l'essere non è l'immutabile naturale *fuori* dal pensiero: è lo stesso pensiero pensante(si). Così l'essere eleatico viene “smobilitato”, smosso, *sosso*, dal pensiero nel pensiero, sicché A è (=) A. E se l'essere, come si diceva, è con Parmenide

⁴²⁸ *Ivi*, p. 487 (corsivo nel testo)

⁴²⁹ *Ivi*, p. 488.

coincidente col pensiero, allora, a rigore, non esiste un A che sia fuori da questo rapporto (=A) con sé, in cui consiste il pensiero (pensato).

Anche per questo, dunque, Parmenide rappresenta *il* problema della storia della filosofia, la quale è la storia dell'intendimento dell'essere come *presupposto* al pensiero; logica dell'essere che *precede* il pensiero, logica di ciò che ad ogni modo il pensiero deve *raggiungere*, conquistare. Una logica così rigorosa ed inaggirabile, quella dell'essere che è e non può non essere, da togliere la stessa condizione di possibilità di sé, del proprio manifestarsi – del proprio essere. Sarà solo con Socrate, infatti, che per Gentile si giungerà alla posizione di questa identità in certo modo intravista, intuita da Parmenide, con il superamento dell'immediatezza naturale nella *definizione* – ossia, daccapo, nel pensiero, nel concetto. Sarà poi con la dialettica platonica e con la logica aristotelica che verranno compiuti i massimi sforzi per “smobilitare” l'immutabilità dell'essere eleatico, sebbene questi sforzi siano, dal punto di vista gentiliano, in certo modo dei fallimenti. Il tentativo d'immissione del *non* all'interno del regno dell'assoluta positività dell'essere, svolto da Platone nel *Sofista*, è infatti ciò che consegna al sapere filosofico quel «segreto» che Gentile si propone di svelare *inverando* l'eleatismo, ossia *compiendo davvero* quell'unione di essere e non essere che Platone ha solo adombrato, parlando di non-essere “relativo” – sicché questa relatività da un lato si rispecchia nell'essere, che diviene relativo anch'esso, e dall'altra non fa che far essere il non essere.

Si torna, insomma, ancora lì, in quel luogo d'un delitto non compiuto; e vi si torna, sarà ora chiaro, per compierlo *davvero*. Il movente – è il caso di dirlo – è ben preciso: la liberazione, che è effettiva riappropriazione, dell'eleatica, metafisica e impossibile identità che non permette differenze dell'essere presupposto al pensiero. E ci si trova, daccapo, di fronte a quello che pare un

paradosso. Perché se la liberazione dal presupposto è un inveramento, l'emancipazione dall'eleatismo implica un ritorno: un ritorno a dove *sempre si è*, e un ritorno che mai si compie. L'eleatismo, infatti, sempre risorge nell'attestazione dell'*essere* della realtà diveniente, poiché la realtà «non è (dell'*essere di Parmenide*), ma diviene», ma ciononostante «l'eleatismo risorge al suo diritto, in quanto non è possibile che non sia questa realtà che non è ma si fa»⁴³⁰ - la realtà è quella che *diviene*: quindi *non è*. L'atto di pensiero come divenire, ossia unione di essere (parmenideo) e nulla: questo il senso per cui *non si vive se non morendo continuamente*. Il pensiero muore nel pensato, e vi muore in quanto pensante; ma in quanto tale, questo morire è la *vita* del pensante, che allora *non muore mai* definitivamente: il Soggetto *non si esaurisce mai*, totalmente nell'oggetto. Sarebbe, questa, la stasi eterna, la profondissima quiete del passato già compiuto.

Così riformare la dialettica hegeliana significa, in fondo, ritornare a Parmenide: proseguire, su quel sentiero che da Hegel porta a Platone, per giungere al principio dell'astrazione, in modo tale da realizzare *concretamente* l'eleatismo, diciamo così, in un monismo attuale, che riporta e risolve le differenze – che *sono* tali – nell'alveo dell'originario, in quanto attuale, divenire. Un ritorno che segna, e in certo modo determina, quello ben più celebre di Emanuele Severino⁴³¹, per cui la verità evocata da Parmenide nel frammento 6 - «l'essere è, il nulla non è» – comporta la ricomprensione di ogni determinazione, ossia di ogni differenza, nel dominio dell'essere.

Ad ogni modo, il senso ultimo del ritorno a Parmenide di Gentile è, come abbiamo visto, la negazione di ogni presupposto; negazione di una preesistenza dell'essere al pensiero, che in Severino

⁴³⁰ G. Gentile, *Inediti sulla morte e l'immortalità*, cit., p. 19.

⁴³¹ Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide* (1964), in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp.19-62.

si tradurrà nella negazione di un'antecedenza della sintesi che lega determinazione ed essere. Sintesi eterna anche in Gentile, in quanto *diviene*; in Severino, in quanto *è*. Ed è proprio nella vicenda del circolo dell'autocoscienza attuale, la quale ritrae l'annullamento dell'essere (presupposto) nel manifestarsi del pensiero, che Severino vede il crollo dei propositi dell'attualismo, vittima del male a cui invano s'è posto come rimedio: il presupposto, da Gentile – per Severino – negato *e insieme* affermato. Certo, diremmo con Gentile: il nulla del presupposto viene posto dal pensiero *nel* pensiero, ed è proprio per poter affermare *incontrovertibilmente* questo non essere, che è la stessa vita del pensiero, è necessario inverare l'eleatismo: perché si possa dare concretamente l'astratto – che Severino indica con «positivo significare del nulla»⁴³².

È sulla via di questo ritorno che i due autori s'incontrano, ed è su questa via che le due andature assumono il medesimo incedere. Curioso, perché per entrambi Leopardi sarà una figura centrale, una volta compiuto – e in Gentile, altresì compiendo – questo cammino; per Severino lo sarà lo stesso Gentile, sebbene mai in relazione alla lettura che costui diede del recanatese. Curioso, e insieme paradossale – di quella paradossalità apparente, che è la cifra iniziale dell'impresa filosofica che anche (e soprattutto?) la teoresi gentiliana ci pone davanti, e di cui ci chiama a rispondere, come quella di compiere un delitto impossibile, che è insieme impossibile non compiere. Sarà allora questa, la ragione per cui l'unico modo in cui pare possibile esser fedele a Parmenide è tradirlo.

⁴³² E. Severino, *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981², p. 214 (cfr. L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008, p. 75 sgg.)

§5. L'indicibile, il Soggetto, l'Arte. Leopardi: verso la Filosofia?.

Non doverono passare molti anni perché Gentile tornasse ad impegnarsi nella lettura e nello studio di Leopardi, dopo la recensione ai lavori di Gatti – anni nei quali iniziò a prendere corpo, propriamente, l'idealismo attuale, prima in forma embrionale con *Le forme assolute dello spirito*⁴³³ nel 1909, e poi con *L'atto del pensare come atto puro*⁴³⁴ nel 1911, considerabile come vero e proprio atto di nascita dell'attualismo. L'occasione fu la pubblicazione di un'opera di Giulio Levi, *Storia del pensiero di Giacomo Leopardi*⁴³⁵, nella quale quegli stessi studi di Gatti vennero ripresi e ridiscussi, per sostenere, essenzialmente – questo il resoconto di Gentile – che il pensiero di Leopardi andasse cercato e trovato nei *Canti* e nelle *Operette*, e che nello *Zibaldone* altro non vi fosse se non la «preistoria»⁴³⁶ di quel pensiero.

Il saggio di Levi non si muove, però, esclusivamente in direzione gentiliana, anzi; il filosofo torinese ammette, nella prefazione, il proprio «debito di gratitudine spirituale» nei confronti di Weininger e Ewald:

⁴³³ G. Gentile, *Le forme assolute dello spirito* (1909) in Id., *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, pp.259-278.

⁴³⁴ G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro* (1911), in Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975⁴ (1913), pp. 183-195.

⁴³⁵ G. A. Levi, *Storia del pensiero di Giacomo Leopardi*, Massimiliano Boni Editore, Bologna 1987 (1911).

⁴³⁶ *ML*, p. 45.

io aderisco interamente al pensiero di questi filosofi, che vi sia un'identità essenziale fra la vocazione filosofica, la poetica e la religiosa, in quanto per diverse vie tendono ad una sola *méta*, che è di ritrovare la ragione stessa del nostro essere, o il regno sovrannaturale dei fini: che quindi di ogni poesia grande deve esistere e potersi trovare una espressione metafisica. [...] Io credo che nessuna forma di indagini critiche e storiche sia più profittevole alla cultura, alle lettere e alle arti, che quella che ricerca nelle creazioni dell'arte il contenuto metafisico ed etico.⁴³⁷

Dovremmo però ora correggere il tiro della nostra precedente affermazione, stando a questa dichiarazione d'intenti, poiché, a ben vedere, Levi si muove più in direzione anti-crociana, che gentiliana; ed è sintomatico, poiché le due direzioni iniziano a coincidere. È infatti a Croce che «il volumetto del Levi *parve* una povera cosa»⁴³⁸, e non a Gentile, il quale, infatti, al “volumetto” dedicò una lunga recensione. Nella stessa lettera, peraltro, Croce giunge a rammaricarsi del fatto che «anche Weininger e Ewald fanno scuola in Italia! “Un Marcel diventa ogni villan...”»⁴³⁹, sintomo evidente d'un certo qual fastidio, diciamo così, per la prospettiva a cui rimandano i due filosofi austriaci. Una prospettiva che, fatta propria da Levi, porta a contestare quella del «sistema filosofico che oggi tiene maggior plauso e seguito in Italia», secondo il quale l'opera d'arte altro non è se non «intuizione pura, alla quale sono estranee le categorie del vero e del falso, come quelle del buono e del cattivo, del morale e dell'immorale»⁴⁴⁰. Non sorprende, dunque, che a sentirsi colpito dagli strali polemici di Levi sia stato Croce, che proprio a *L'intuizione pura e il carattere lirico*

⁴³⁷ G. A. Levi, *Op. cit.*, p. 29.

⁴³⁸ B. Croce – G. Gentile, *Carteggio IV. 1910-1914*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino p.148 (1155, 1/2/1911).

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ G. Levi, *Op. cit.*, p. 34.

*dell'arte*⁴⁴¹ dedicò una conferenza ad Heidelberg nel 1908, nella quale riprendeva e approfondiva le questioni affrontate nel 1902 nell' *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*⁴⁴²; come d'altra parte non sorprende che sia stato Gentile, la cui adesione al pensiero crociano non cominciava, in quel tempo, a presentare segni di cedimento, a rispondere alle critiche di Levi. Una risposta che, "difendendo" Croce, iniziava a mettere in tavola le ragioni embrionali d'un futuro disaccordo: perché *anche* attraverso la lettura e il giudizio su Leopardi poeta e filosofo Gentile iniziò a mettere nero su bianco il proprio dissenso nei confronti dell'amico⁴⁴³ – un dissenso germinale, nell'epoca a cui ci riferiamo, ma destinato a consumarsi circa un ventennio dopo: una circostanza, questa, su cui non possiamo in questa sede soffermarci.

Levi infatti cerca una metafisica nella poesia di Leopardi, ma nel farlo «non si propone nemmeno il problema dei rapporti tra arte e filosofia»⁴⁴⁴ - un problema, appunto, tutto "neoidealistico". Ragion per cui il filosofo torinese tende a confondere, e dunque ad identificare, arte e filosofia, sicché può dire che Leopardi «possegga praticamente» la «nozione della propria natura spirituale e della propria dignità di contro alla natura»⁴⁴⁵; ma per Gentile possedere «praticamente» una nozione significa non possederla *come* nozione, bensì immediatamente, comportando necessariamente, la nozione, una riflessione, una mediazione. Pertanto Leopardi «non vede l'esser suo nella coscienza che si eleva al di sopra del dolore, e lo impietra,

⁴⁴¹ B. Croce, *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, Luni Editrice, Milano 2024.

⁴⁴² B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Teoria e storia*, Adelphi, Milano 1990.

⁴⁴³ Si veda, tra i molti contributi in merito, G. Sasso, *Gentile, Croce e la distinzione*, «La Cultura», 2, 2008, pp. 187-228.

⁴⁴⁴ *ML*, p. 50.

⁴⁴⁵ *ML*, p. 53.

nell'arte»⁴⁴⁶, ma ne rimane, in certo modo, sempre al di sotto, invischiato irrimediabilmente nella «contraddizione intrinseca tra il sentimento, non elevato a concetto, dell'umana grandezza, e il concetto (contenuto della poesia leopardiana) della nullità dell'uomo di fronte alla natura e quindi della fatalità assoluta del dolore»⁴⁴⁷, una «grande situazione poetica», questa, già ritratta da De Sanctis, a cui Gentile si richiama nuovamente; come nuovamente, del resto, si richiama a Gioberti, che ha valutato la teoresi leopardiana muovendogli obiezioni «ineluttabili»⁴⁴⁸.

Tutto ciò per ribadire che «il pessimismo è assolutamente inconciliabile col concetto del valore dello spirito»⁴⁴⁹, che del dolore – del non essere, della morte – è continuo, eterno superamento. Per questo Leopardi *vede* «la coscienza, ma non la pensa»⁴⁵⁰, coincidendo, per il recanatese, la coscienza, con la sensibilità, e non con quel «impietrare» il dolore in cui consisterebbe la sua visione *sub specie aeterni*. Ma non è forse quella stessa *visione* del genio, una visione che il dolore oggettifica, mostrandolo in rapporto con l'infinito, e dunque, in certo modo, sotto l'aspetto dell'eterno? Non è forse, insomma, quella visione che ha il poeta della coscienza, un gesto eminentemente filosofico, come abbiamo cercato di mostrare nella prima parte?

Una domanda, questa, a cui il Gentile del 1911 rispose negativamente: in Leopardi si trova la poesia, espressione della sua anima, e non una filosofia. Ma il confronto con l'opera di Levi costringe Gentile a tornare, in certo modo, sui propri passi, anzitutto rimettendo mano alle *Operette morali* per redigere la risposta alle contro-obiezioni mosse da Levi. Una circostanza felice, diremmo,

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *ML*, p. 54.

⁴⁴⁸ *ML*, p. 51.

⁴⁴⁹ *ML*, p. 53.

⁴⁵⁰ *ML*, p. 62.

poiché è lecito ipotizzare che proprio a partire da questo confronto con Levi e dal conseguente ritorno alle *Operette* – volume che Gentile chiede in prestito a Pintor, in una lettera del 14 luglio 1911⁴⁵¹ – che il filosofo di Castelvetro s'accinge a cercare e a scorgere, in Leopardi, quel che fino ad allora non credeva vi si sarebbe mai potuto propriamente trovare, e di fatto non aveva mai trovato, la filosofia; e non credeva che filosofia potesse esser trovata, in Leopardi, poiché, possiamo ragionevolmente affermare, ancora occupato a dar ragione di quella crociana teoria dei distinti che nel rapporto tra poesia e filosofia faceva battere l'accento sulla distinzione e sulla irriducibilità dell'intuizione e del concetto, più che sull'unità, sì che al cospetto dell'una si constatava l'assenza dell'altra.

Unità che nel frattempo, però, s'andava consolidando come vero e proprio originario fondamento, nel pensiero gentiliano, raccolta e compiuta nell'attività sintetica dell'atto. È infatti nel 1916, anno in cui vedono la luce *I fondamenti della filosofia del diritto* e la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, che Gentile pubblica *L'unità del pensiero leopardiano nelle "Operette morali"*, che diverrà poi il *Proemio* all'edizione da egli stesso curata pubblicata nel 1918⁴⁵². Certo, nelle *Operette* Gentile non trova la filosofia *tout court*, come contenuto, ma la trova come forma, come movenza, come intima dialettica, che non avrebbe mai potuto trovar luogo nella frammentarietà dello *Zibaldone*. Ma se l'unità è ravvisabile nella forma stessa delle *Operette*, questa volta contro De Sanctis, reo d'aver cercato «la vita nelle parti [...] anzi che nel tutto, nell'unità, dove soltanto può essere l'anima e l'originalità dello scrittore»⁴⁵³, altrettanto vero è che ritrovare quella stessa unità del tutto

⁴⁵¹ G. Gentile, *Giovanni Gentile e il Senato. Carteggio Gentile-Pintor (1895-1944)*, Le Lettere, Firenze 2004, lettera 137.

⁴⁵² G. Leopardi, *Operette morali*, con *Proemio* e note di G. Gentile, Zanichelli, Bologna, 1918.

⁴⁵³ *ML*, p. 113.

attraverso una tripartizione dialettica pare più un'esigenza gentiliana, che non una strategia compiuta da Leopardi. Così De Sanctis, per Gentile, «ha creduto di poter cercare, per così dire, un Leopardi in ciascuna delle operette, presa a sé, invece di cercare il Leopardi di tutte le operette, che sono un'opera sola»⁴⁵⁴; e allo stesso modo, potremmo dire, Gentile ha creduto di poter *trovare* in Leopardi un simulacro del proprio pensiero, nella fattispecie vedendo agire, nelle *Operette*, una dialettica tripartita, secondo una vicenda a cui il filosofo aveva in altra sede, nel 1913, posto il proprio sigillo riformatore⁴⁵⁵.

Le prime due parti delle *Operette*, in cui viene posto a tema il rapporto con il nulla e la morte e con la Natura, verrebbero per Gentile superate nella terza «in cui l'amore trionfa del dolore, anche nella morte, che ci libera infine da quella vita che la natura e il fato danno all'uomo "di cedere inesperto"»⁴⁵⁶, così che «Amore è la prima e ultima parola delle *Operette*»⁴⁵⁷. In tal modo la desanctisiana contraddizione tra il pessimismo intellettuale e l'ottimismo della volontà "poetica" di Leopardi sarebbe ricondotta, e dunque, diciamo così, idealisticamente superata, nella comune sorgente teoretica che è «Amore figlio di Venere celeste», il «filo aureo»⁴⁵⁸ che legherebbe da cima a fondo le *Operette morali*.

Non è difficile scorgere, in questa tripartizione, le movenze stesse dell'attualismo – ed è doveroso aggiungere, a tal riguardo, che la centralità della questione relativa alla morte, la quale assurgerebbe in questa dialettica al ruolo di primo momento soggettivo, è una questione la cui importanza non è mai stata messa abbastanza in luce. Non è difficile scorgerle, dicevamo, soprattutto guardando al luogo in

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Il riferimento è alla *Riforma della dialettica hegeliana*, cit.

⁴⁵⁶ *ML*, p.157.

⁴⁵⁷ *ML*, p. 153.

⁴⁵⁸ *ML*, p. 157.

cui Gentile discute il *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggiare*, in cui appare chiaramente come il filosofo di Castelvetro nel discorso leopardiano cerchi e trovi – o forse trovi, seppur non cercando – in filigrana motivi e cadenze squisitamente attualistici; lì vi si legge, infatti, che

La vita che si conosce è la passata, mista di beni e di mali, e a cagione di questi ultimi tale che nessuno vorrebbe riviverla: vita brutta, dunque. La futura è quella che non si conosce, e che sarà egualmente brutta quando sarà passata; e sarebbe perciò non men brutta, se noi ce la vedessimo venire incontro quale in effetti sarà. Dunque? Il Leopardi non conchiude; ma la conclusione è quella che viene dalle *Operette*: sperare non è ragionevole, poiché, come cantava il Gallo silvestre, già si corre alla morte; ma non sperare non si può; perché, è evidente, il futuro sarà brutto quando sarà passato; ma bello è finché futuro; né di questo futuro potrà mai tanto passarne che non ce ne sia sempre dell'altro, in cui possa rifugiarsi la speranza, o innanzi a cui non possa il Gallo intonare il suo canto consolatore.

Il canto del Gallo è per Gentile un canto «consolatore»; il canto che dice che «le cose che sono» scaturiscono dal nulla, e che il loro destino è la morte, è un canto che consola. Consola, anche dicendo che non solo le cose, ma la stessa natura, lo stesso universo è destinato a finire – è destinato ad esser *passato*, irrimediabilmente, prima che il proprio mistero venga compreso; quel che consola, nel canto, è dunque – questo il punto su cui vuole insistere l'autore – è il *passare* come tale, ossia *divenire*, nonostante a venire prefigurata nel *Cantico* sia proprio *la fine* del divenire. Prosegue infatti Gentile

E la vita resta sempre con queste due facce; a vedersela innanzi, qual è, una miseria disperante; a viverla, a viverci dentro col nostro cuore,

i nostri fantasmi, le nostre speculazioni e il nostro amore, una beatitudine divina⁴⁵⁹.

Un passare che in Leopardi è un ritornare: ragion per cui, a rigore, per il recanatese il passare rappresenta l'autentica condanna a cui l'umano non può sottrarsi. Ma per Gentile questa condanna si trasfigurerebbe, da ultimo, in una consolazione – *in* Gentile, vorremmo dire, e non in Leopardi; questione che appare in tutta la propria limpida chiarezza non appena si ponga lo sguardo sulla *Teoria generale*, data alle stampe nello stesso anno del saggio sulle *Operette Morali*. Qui vi si legge, nel paragrafo 18 del capitolo 16 – dedicato infatti a *La realtà come autoconcetto, il male e la natura*:

la natura ha due faccie, come due ne ha lo spirito. La natura, vista dall'esterno, così come ce la vediamo innanzi, puro oggetto astratto, è limite dello spirito, e lo signoreggia; sicché lo spirito non può vedere né pur se stesso interiormente, e si rappresenta meccanicamente, nello spazio, nel tempo, senza libertà, senza valore, mortale. Ma la natura ha un'altra faccia: che è quella che essa mostra ai nostri sguardi quando, risvegliandoci da questo sogno che è la filosofia volgare, e riscotendoci, e riaffermando vigorosamente la nostra personalità, lei stessa, la natura, troviamo dentro il nostro spirito come il nostro non-essere immanente all'esser nostro che è vita ed eterna vita (proprio l'opposto della *mors immortalis*); *come l'eterno passato del nostro eterno presente*: con la ferrea necessità del passato nell'assoluta libertà del presente⁴⁶⁰.

La vita, la natura, *vista* come pura esteriorità, come puro oggetto, come *futuro*, è ciò che limita. La natura intesa come *parte* rende parte ciò che ad essa si relaziona, ossia pone limite; ma il futuro, come ciò

⁴⁵⁹ *ML*, p. 153.

⁴⁶⁰ G. Gentile, *Teoria generale dello Spirito come atto puro* (1916), in *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 73-328: 303. (D'ora in poi TGS).

che ha da esser raggiunto, è anch'esso esterno alla vita presente, e allo stesso modo questa limita e determina. *Di fronte* al passato e al futuro, ogni presente è mortale. Ma se il presente abbraccia il futuro inglobando il passato, ebbene, il presente assume i tratti dell'eterno, e di fronte a sé non ha che sé: *come* natura, *come* passato, ovvero «come nostro non-essere immanente all'esser nostro», *come* futuro, ovvero «non-essere interno al vostro atto medesimo: come ciò che voi dovete pur essere, e diventare, con l'atto stesso in cui vi ponete»⁴⁶¹. La vita dell'eterno ricomprende in sé la morte – l'atto ricomprende in sé il fatto o, meglio, la molteplicità dei fatti, secondo una dinamica rendere ragione della quale è l'autentico assillo del sistema attualistico.

L'atto ricomprende in sé la *natura*, il regno della nascita e della morte; il Tutto ricomprende in sé le *parti*. Questa ricomprensione è, com'è noto, lo stesso *divenire* che è l'atto di pensiero, dialettica di concreto e astratto; una dialettica, una movenza che, a ben vedere, Gentile ritrova in Leopardi nella guisa di quella «beatitudine divina» che è la vita «a viverla, a viverci dentro col nostro cuore», quel cuore con cui «sogliamo esprimere gli interessi più intimi e concreti dell'individualità spirituale»⁴⁶², e che – non a caso – «ci chiede invero l'immortalità dell'empirico, oltre che del trascendentale»⁴⁶³. Così in quella che per Gentile è l'ultima parola delle *Operette*, Amore che supera la morte e fronteggia, pervadendo, la natura, si troverebbe rappresentata la dinamica attraverso la quale lo Spirito ricomprende in sé il non essere, la morte, l'astratto; come in un negativo fotografico, in Leopardi ad esser raffigurato nel ritmo poetico sarebbe l'andamento dialettico dell'attualismo, la ricomprensione della natura nell'alveo infinito del pensiero, e la conseguente vittoria sulla morte da parte di

⁴⁶¹ TGS, p. 302.

⁴⁶² TGS, p. 209.

⁴⁶³ *Ibid.*

ciò che morire non può: la « materialità che è molteplicità dello spirito è nello spirito; e in esso è e vale quel tanto che realizza dello spirito. *La sua immortalità consiste nella sua mortalità*»⁴⁶⁴. Ma non solo questo: perché allargando il punto di vista sulla scena dialettica del Soggetto trascendentale, vediamo come Leopardi sia altresì partecipe di quella dinamica per la quale ad esser messa in scena, sul piano artistico, è quella «immanente eternità» che «ognuno di noi, senza approfondirsi nella speculazione idealistica, intuisce e afferma nell'opera d'arte, la quale è immortale se opera d'arte»⁴⁶⁵. Nelle coeve pagine della *Teoria generale* dedicate all'arte – pagine che Blasucci non esita a definire «secondo una valutazione solo apparentemente paradossale, il vero contributo dato dal Gentile all'estetica»⁴⁶⁶ – Gentile compie infatti, in certo modo, un passo indietro rispetto alle posizioni che s'intravedono nel saggio sulle *Operette*, poiché qui si afferma che

L'arte è la forma della soggettività o, come si dice anche, dell'individualità immediata dello spirito [quella che concerne l'immanente eternità intuita nell'opera d'arte, *ndr*]: per cui nel Leopardi non va cercato un pensiero filosofico, un concetto del mondo, ma il sentimento del Leopardi, e cioè la sua personalità, il Leopardi stesso che dà vita concreta ed anima ad un mondo – che è pure un sistema di idee. Togliete l'anima del Leopardi al suo mondo, cercate ne' suoi canti e nelle sue prose anzi che l'espressione del suo sentire, o meglio, il suo sentire, una filosofia da discutere e far valere con argomenti razionali; e avrete distrutto la poesia leopardiana.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ TGS, p. 213.

⁴⁶⁵ TGS, p. 210.

⁴⁶⁶ L. Blasucci, *Gentile critico di Leopardi*, in Id., *I titoli dei «Canti» e altri studi leopardiani*, Marsilio, Venezia 2020² (1989), pp. 235-246: 237.

⁴⁶⁷ TGS, p. 275.

Il problema sta tutto nella questione che concerne la differenza tra il sentimento e il concetto; attorno a questi cipiti s'avviluppa, confondendosi, con la stessa serietà con cui il problema investirà, nel *Sistema*, il differire dell'astratto dal concreto, e che per ora investe il differire del mondo dell'artista – che per Gentile comunque «è pure un sistema di idee» – da quello del filosofo. Perché se l'artista, nell'arte, esprime un mondo che è il proprio, sì che «quando dall'arte ritorna alla vita, sente di passare ad una realtà diversa da quella della sua fantasia»⁴⁶⁸, ebbene, aggiunge Gentile, il «valore» dell'arte risiede propriamente nel non inserirsi in quella vita a cui ritorna, quella vita «a cui mira l'uomo pratico, e che il filosofo tenta di ricostruire logicamente nel suo pensiero»⁴⁶⁹, ma bensì da questa, come che sia, staccarsi: la vita del poeta «è libera creazione del soggetto che si stacca dal reale»⁴⁷⁰, e pertanto

La materia dell'arte vale, significa, è quel che è, in ragione della vita che essa prende nell'animo del poeta. Il quale non rappresenta la materia stessa, ma la vita del proprio animo, il proprio sentimento, come si dice: ossia l'io nella sua immediata posizione soggettiva.⁴⁷¹

Pare dunque profilarsi una particolare, curiosa situazione, tale per cui nelle pagine dedicate alla (propria) filosofia, Gentile trovi il Leopardi poeta, ed escluda che nel recanatese vi si possa trovare una filosofia da discutere e analizzare razionalmente; e contemporaneamente, nelle pagine dedicate al poeta Gentile trovi una certa qual filosofia, che razionalmente discuta e che persino veda scandire dialetticamente i passi interni alle *Operette*. Una *philosophia*

⁴⁶⁸ TGS, p. 273.

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ TGS, p. 275.

abscondita, verrebbe da dire; una filosofia che mostra il proprio profilo sottraendosi alla vista, ritraendosi nell'atto con cui lascia farsi innanzi la poesia.

Eppure è proprio "filosofia", ciò che Gentile trova – e troverà sempre più nitidamente – in Leopardi; ma se nei primi impegni gentiliani su Leopardi questa filosofia rappresentava, sotto ogni punto di vista, un momento, seppur formale, della propria, ora dovremmo aggiungere che propriamente ad esser scorta da Gentile nelle pagine del recanatese – e a quest'altezza dell'esegesi leopardiana, nelle pagine delle *Operette* – pareva essere *in toto* la filosofia dell'atto, man mano ch'essa andava delineandosi nei propri capisaldi della *Teoria generale* e nel *Sistema di Logica* dell'anno successivo. *In toto*, ma certamente priva della conclusione rappresentata appunto dall'orizzonte onnicomprensivo dell'atto; ciononostante, la propria: perché quella ricomprensione della natura e la conseguente vittoria sulla morte, una vittoria tale da rendere immortale il mortale, nei termini gentiliani in Leopardi *esplicitamente* non c'è e, da ultimo, nemmeno può esservi – soprattutto là, in quel ciclo di *Operette*, dove la trova Gentile. Eppure il filosofo di Castelvetro ritrova in quel cammino il proprio passato, un prodromo dell'attualismo, come se quel *Proemio* fosse un proemio all'idealismo attuale, una sorta di fenomenologia dello spirito che precede ed assicura il primo passo della *Logica*. Quel gesto, per dir così, che dalla natura dischiude l'idea – in termini gentiliani – in Leopardi sarebbe compiuto dallo sguardo – e *nello* sguardo – del genio, che unisce poesia e filosofia, immediatezza e mediazione; ma il suggello di questa vicenda è apposto nel segno della *materia*, che sì, come abbiamo mostrato, assume dei tratti straordinariamente vicini a quelli che Gentile assegna all'atto, allo spirito, ma che dallo stesso Gentile vengono lasciati agire impliciti, non mostrati, come se la testimonianza di quei caratteri fosse rimandata interamente

all'esposizione dell'attualismo che andava in contemporanea profilandosi. Un ulteriore indizio, riteniamo, del fatto cui abbiamo molte volte fatto riferimento, che Gentile vedesse e trovasse *sub specie poesis*, in Leopardi, gli snodi fondamentali della vicenda attualistica. Ma sotto l'aspetto della poesia quegli snodi sono, e possono essere, gli stessi della filosofia?

Una domanda la cui risposta Gentile sarebbe tornato a cercare l'anno seguente, il 1917, recensendo l'opera di Bertacchi, *Un maestro di vita: Saggio Leopardiano*, andando nuovamente alla ricerca di quella sintesi che cingesse, in Leopardi, poesia e filosofia – la stessa sintesi, insomma, che parallelamente Gentile andava cercando nel proprio *Sistema di Logica*, il cui primo volume, dedicato alla logica dell'astratto, vedeva la luce nello stesso anno. Una domanda alla quale dovremmo a tutta prima rispondere negativamente, stando alla lettera del dettato gentiliano; ma se dalla lettera passassimo a stare, per dir così, allo "spirito" di quello, allora, forse, potremmo avanzare una risposta positiva alla domanda sottesa agli scritti su Leopardi. Diciamo "sottesa" perché ad essere esplicitamente posta nella recensione a Bertacchi non è la domanda sul legame tra poesia e filosofia, bensì quella sul rapporto tra «fede», ossia la «esaltazione della virtù», e la natura, tra ottimismo e pessimismo – tra materia e spirito, diremmo da ultimo.

Contro Bertacchi, reo d'aver cercato di «falsificare interamente il carattere dello spirito leopardiano, attribuendogli un ottimismo edonistico od estetico»⁴⁷², Gentile sostiene che «l'ottimismo del Leopardi *sia* la fede e l'esaltazione della virtù, della grandezza e della potenza dello spirito»⁴⁷³; una questione, questa, importante per due motivi. Il primo, che forse passa inosservato, è che di un ottimismo di Leopardi non solo si possa parlare, ma che addirittura per Gentile vi

⁴⁷² *ML*, p. 68.

⁴⁷³ *ML*, p. 69.

sia, e coincida con la «esaltazione della virtù». Un ottimismo tutto spiritualistico, diremmo – un ottimismo dalle sembianze schiettamente attualistiche. Il secondo motivo è legato proprio a queste sembianze, poiché ad essere esaltata è in Leopardi una virtù che è «illusione», la quale «non trova posto nel mondo, guardato come cieco crudele meccanismo naturale»⁴⁷⁴; cionondimeno, è proprio questa grandezza dello spirito ad essere celebrata ed in certo modo evocata, nell'opera di Leopardi. Il mondo è, per Leopardi, la prigione in cui l'animale umano è costretto ad espiare la propria condanna – una prigione in cui non vi è (più) posto per la virtù, per l'umana grandezza, per le magnifiche e vitali illusioni. Tuttavia, Leopardi non si ferma a questa semplice constatazione; o, meglio, questa constatazione rimanda immediatamente oltre sé, in modo tale da coincidere con l'opposta affermazione della presenza della virtù, la stessa che nella natura manca, sì che «il suo mondo triste e doloroso viene da ultimo purificato e rasserenato in questa intuizione schiettamente spiritualistica»⁴⁷⁵. Che legame c'è, dunque, tra la constatazione dell'assenza della virtù e la natura? Cosa lega il canto e l'evocazione della grandezza dell'animo al mondo, quale bieco meccanismo naturale?

Una domanda la cui risposta va cercata, ancora una volta, nelle pagine che Gentile dedica al proprio sistema filosofico, e precisamente nelle parti in cui tratta la questione del male, della colpa e dell'errore – tutti nomi, questi, che nel sistema attualistico assume la natura, il non essere dello spirito. Perché quella che per Gentile è la «schietta intuizione spiritualistica» di Leopardi poggia, *e insieme ne è il contenuto*, su di una particolare contraddizione, quella tra «la natura cattiva e lo spirito buono che in sé accoglie la visione di codesta natura», e in

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

questa contraddizione «consiste proprio la radice da cui trae alimento tutta la poesia di Leopardi»⁴⁷⁶. *Tutta la poesia di Leopardi*: eppure questa contrapposizione tra spirito buono e natura cattiva, tra bene e male, tra verità ed errore, appartiene – anche, e diremmo soprattutto – *essenzialmente* allo statuto dell'idealismo attuale, e anzi, in certo modo, si può affermare che sia interamente la stessa intima e costitutiva anima dell'attualismo, che della contraddizione dei distinti essere e non-essere si pone come somma e originaria sintesi nel divenire; e proprio secondo la dinamica che Gentile legge tra le righe leopardiane, lo spirito è insieme *base*, in quanto soggetto, e *contenuto*, un quanto oggetto, della contraddizione che lo vede estraniarsi per infine riconoscersi come unico, assoluto Soggetto. L'intuizione spiritualistica leopardiana messa in luce da Gentile pare dunque essere quella che coglie, *in nuce*, il medesimo concetto di «sviluppo» attualistico, il quale ricalca l'andamento dell'atto di pensiero, ossia della realtà intesa come *autoconcetto*:

il concetto non è già posto, ma è il positivo che si pone; è un processo di autoctisi che ha per suo momento essenziale la propria negazione, l'errore di contro al vero. Sicché errore c'è nel sistema del reale in quanto lo sviluppo di cotesto processo pone l'errore stesso come suo momento ideale, una posizione, cioè, già superata e quindi svalutata. Si prenda qualunque errore, e si dimostri bene che è tale; e si vedrà che non ci sarà nessuno che voglia assumersene la paternità e sostenerlo. L'errore, cioè, è errore in quanto è superato: in quanto, in altri termini, sta di rimpetto al concetto nostro, come suo non-essere. Esso è pertanto, come il dolore, non una realtà che si opponga a quella che è spirito (*conceptus sui*), ma la stessa realtà di qua della sua realizzazione: in un suo momento ideale⁴⁷⁷.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ TGS, cit., p. 296.

L'ottimismo leopardiano sarebbe dunque per Gentile il «vero» contro cui sta l'errore, il falso, il pessimismo dai critici detto “cosmico”, e allora il dolore, l'inevitabilità della morte a cui la natura matrigna condanna l'umano, sarebbe superato già solo per il motivo d'esser posto – anche se questa dinamica non emerge chiaramente nella discussione dell'opera di Bertacchi, ma vi agisce come presupposto implicito. Perché che il mondo leopardiano venga «da ultimo purificato e rasserenato» nell'intuizione spiritualistica in cui consiste l'esaltazione delle illusioni, è una tesi la cui esplicitazione ha bisogno d'affondare le proprie radici nella teoresi attualista, più che nella poesia leopardiana; che il male e il dolore siano da ultimo superati e sublimati in quanto *cantati*, insomma, è un risvolto messo in luce da Gentile.

La verità è la morte: ma è la voce della vita a pronunciare queste parole. È lo *sguardo* della vita a posarsi, fisso, sulla morte: l'inesorabilità della morte è allora, dunque, la stessa inesorabilità della vita; e infatti, con Gentile,

l'esigenza dello spirito è non che l'errore e il male dispaiano dal mondo, anzi che vi siano eterni. Senza errore infatti non ci sarebbe verità, né senza male ci sarebbe bene, non perché essi siano due termini legati uno all'altro come, alla maniera eraclitea, Platone disse del piacere e del dolore; ma perché l'errore e il male sono il non-essere di quello spirito, che è sì verità e bene, ma a patto di farsi, vincendo quel suo interiore nemico, consumandolo, e avendone quindi bisogno sempre per vincerlo e consumarlo *come la fiamma ha bisogno del combustibile*. Uno spirito che sia già spirito, può parere spirito, ma è natura. [...] Non dunque errore *e* verità, ma errore *nella* verità, come

suo contenuto che si risolve nella forma; né male *e* bene, ma male onde il bene si nutre, nel suo assoluto formalismo⁴⁷⁸.

Una vicenda che nel *Sistema di Logica* si dirà «dialettica della verità e dell'errore», ossia dialettica dell'essere e del non-essere, tale per cui «l'errore è immanente alla verità come il non-essere all'essere che diventa»⁴⁷⁹. È dunque il concetto – in quanto autoconcetto, divenire –, che in Leopardi è presente come *intuizione*, ad immedesimare errore e verità: proprio «di quella medesimezza onde l'essere è stretto al non-essere nel divenire»⁴⁸⁰.

Unità e medesimezza. Mentre ad essere ricondotti in questa polarità concettuale, nello scritto del '17, sono i termini ottimismo e pessimismo, nel successivo impegno esegetico leopardiano di Gentile, *Prosa e poesia nel Leopardi* del 1919, i termini in gioco sono, o meglio, tornano ad essere, *anche* quelli di poesia e filosofia, nella loro differenza e nel loro rapporto, donde acquisisce chiarezza ciò che Gentile, occupato nella *pars destruens* del discorso di Bertacchi, aveva lasciato in ombra. Perché se l'ottimismo leopardiano consiste in quella «intuizione schiettamente spiritualistica» mediante cui l'atro e maligno e irrevocabile mondo viene purificato, è evidente che questa purificazione abbia senz'altro a che fare, per Gentile, con la filosofia – con la filosofia, che allora pare in certo modo subire, o forse agire, la *mediazione* della poesia, la quale porterebbe la filosofia, propria base *abscondita*, fuori dalla latenza oscura del fondamento per realizzarla come fine ultimo. Che potrebbe significare, infatti, che la poesia leopardiana abbia la propria radice, dalla quale trae alimento, nella contraddizione tra «natura cattiva e spirito buono che in sé accoglie la

⁴⁷⁸ TGS, p. 299.

⁴⁷⁹ SL, cit., p. 437.

⁴⁸⁰ SL, p. 438.

visione di cotesta natura»⁴⁸¹? Che potrebbe significare, se non che la poesia leopardiana abbia, paradossalmente, radice da cui trae alimento nella filosofia attualistica, che di quella contrapposizione e ricomposizione di natura e spirito si pose, esplicitamente, come definitivo compimento?

Ma c'è poesia e poesia, filosofia e filosofia. Filosofia dei poeti, s'è detto; dovremmo ora aggiungere, allora, che a rigore dovrebbe altresì esservi una poesia dei filosofi, così che, ancora una volta, Leopardi e Gentile – ma dovremmo presto aggiungervi Heidegger – paiono essere i due poli di questa particolare oscillazione. Nel '19, ad ogni modo, a Gentile la questione della differenza e del rapporto tra poesia e filosofia parve «tanto teoreticamente difficile e delicata quanto praticamente inutile e oziosa»⁴⁸². Difficile e delicata, per i motivi a cui abbiamo accennato; inutile e oziosa, perché senza possibilità d'appello «Leopardi anche nelle sue prose è indubbiamente poeta»⁴⁸³. Un rilievo, quest'ultimo, che acuisce le difficoltà intorno al tema, ma soprattutto intorno alle modalità con le quali, intorno al tema – la differenza e distinzione tra poesia e filosofia – Gentile inserisce e discute Leopardi, poiché ancora, ribadiamo, Gentile nega esplicitamente che Leopardi sia filosofo, o che si possa parlare riguardo ad esso di una filosofia propria, di una filosofia che non sia filosofia di poeti, ma implicitamente lo tratta e lo discute da filosofo autentico, proprio, “vero”. E questo riguarda non solo, o non innanzitutto, la questione circa l'appartenenza di Leopardi tra le schiere dei filosofi “autentici”, ma bensì la capitale questione di che cosa sia la poesia, di cosa sia la filosofia e quale rapporto possa tra loro

⁴⁸¹ *ML*, p. 69.

⁴⁸² *ML*, p. 162.

⁴⁸³ *Ibid.*

esservi – usando un altro linguaggio, la questione intorno a cosa sia *pensare* e cosa sia *poetare*.

Leopardi è infatti «temperamento poetico sempre, che, canti o ragioni, cioè si proponga l'una o l'altra cosa», poiché «in realtà non riesce se non ad esprimere se stesso», come il filosofo di Castelvetro ha sempre sostenuto; ora aggiunge però un appunto particolare, se non addirittura problematico, perché continua sostenendo che Leopardi non riesce se non

a vivere di quella verità che gli invade l'anima e non gli lascia modo di dubitare e di assoggettarla a quella più alta razionalità, a quella critica oggettiva che s'inquadra in un sistema, in cui consiste propriamente una filosofia. Il che non vuol dire che non abbia anche lui la sua filosofia: ma è una filosofia fatta vita e persona, fatta vibrazione e ritmo del suo stesso sentimento, incapace come tale d'acquistare intera coscienza di sé, e perciò di superarsi. È, cioè, un certo suo atteggiamento spirituale, che s'effonde nella divina ingenuità della poesia, e che riesce perciò superiore a quella dottrina che l'autore si sforza consapevolmente di formulare⁴⁸⁴.

Un appunto particolare, problematico: un appunto sintomatico di quella discrasia tra poeta e filosofo che Gentile vede condensata nel recanatese. Perché l'anima di Leopardi, stando alle parole di Gentile, sarebbe pervasa da una verità totalizzante, assoluta, che non riesce ad esser, perché *non* può, soggiogata dalla ragione. La verità leopardiana non riesce *a farsi oggetto* di un sapere superiore che la inquadri in un sistema; non riesce a farsi oggetto di un Soggetto superiore. La verità non riesce a farsi parte di un tutto che la comprenda, dunque la conservi e la oltrepassi. Ciò significa, dunque,

⁴⁸⁴ *Ibid.*

che la verità leopardiana è *tutto* – tralasciando, ora, il fatto pur fondamentale di delineare *che cosa sia* questa verità, cosa dica, cosa indichi. Un tutto immediato, non cosciente – tutto vita, persona, ritmo del sentimento. Un tutto, insomma, che non si traduce in un *sistema*, ma in un *atteggiamento*.

L'atteggiamento è la verità. Non il contenuto, ma il *modo* mediante il quale s'effonde il contenuto, il colore e la tonalità che assume il dire, il pronunciare il contenuto. La questione dunque è decisamente meno inutile e oziosa, dal punto di vista pratico, di quanto Gentile non ammettesse in prima battuta, perché riguarda, sì, ciò che distingue la poesia dalla filosofia, ma investe – o rischia d'investire – propriamente la questione intorno a *che cosa sia*, da ultimo, la filosofia, poiché potremmo domandare: la filosofia non riguarda *anche* il modo mediante il quale il contenuto viene espresso? Non riguarda forse, la filosofia anch'essa, sommamente, il *modo* mediante il quale si presenta l'*argomento*? Non riguarda il *metodo*, la maniera con la quale s'unisce il soggetto al predicato?

La questione, chiaramente, non balenò al pensiero di Gentile episodicamente, come fosse una faccenda di poco rilievo, lasciata cadere in favore d'altre problematiche più urgenti d'essere affrontate e risolte. No: Gentile aveva ben chiaro, in quegli anni, nei quali andava elaborando il secondo volume del *Sistema*, dedicato alla *Logica del concreto*, il problema che assumeva via via nuove sembianze, differenti tonalità, ma che tuttavia rimaneva incastonato al centro del proprio orizzonte speculativo, bisognoso ancora d'essere affrontato, approfondito e sondato, quello del divenire che è il pensare – un pensare che nella sua massima, onnicomprensiva vicenda è la *filosofia*. Non a caso, infatti, l'anno seguente, il 1920, Gentile, smosso e dunque in certo modo indotto dalla lettura leopardiana, torna ad occuparsi direttamente del rapporto tra filosofia e poesia, tra pensiero e arte,

nello scritto *Arte e religione*⁴⁸⁵, richiamato in nota proprio a pagina 162 di *Manzoni e Leopardi*. Nel saggio del 1920 si legge che «l'essenza dell'arte sta appunto qui: in questa immediata posizione del soggetto innanzi a se medesimo»⁴⁸⁶. Quel che l'artista ha di fronte, insomma, non è che l'artista stesso: Leopardi non canta la natura maligna, canta sé. O meglio: la natura maligna è, in realtà, l'animo stesso di Leopardi, secondo quanto Gentile andava ribadendo fin dai primissimi scritti dedicati al recanatese. La natura *cantata* dal poeta non è la natura che il poeta ha di fronte: la natura che il poeta ha di fronte è quella *creata* dal proprio animo, in una straordinaria coincidenza di creatore e creatura. Il mondo è la naturalizzazione, per così dire, del sentimento del poeta; è il rendersi oggetto del soggetto, *oggetto in quanto soggetto*, sì che «l'arte è la forma soggettiva dell'attività spirituale»⁴⁸⁷.

Se questi rilievi non apportano, come già detto, elementi di sostanziale novità nella lettura leopardiana di Gentile, ma ne rappresentano un approfondimento e in certo modo una traduzione in linguaggio “tecnico” attualistico, a risaltare in queste righe è la presenza di un nome, finora sempre taciuto nelle pagine leopardiane, ma sempre presente come sfondo e controparte, sia in accordo – nella maggior parte dei casi, nei primi impegni – sia in polemica – che sempre più andava accrescendosi –, quello dell'amico Benedetto Croce. Certo, le pagine a cui ci stiamo riferendo ora non sono pagine direttamente, per così dire, leopardiane; ma sono pagine in cui la questione concernente Leopardi, nel pensiero di Gentile, acquisisce tutta l'importanza e la centralità che le è propria – tant'è che, come già detto, è lo stesso Gentile a rimandare, occupandosi di Leopardi, a queste pagine. Il nome di Croce spicca, perché come vedremo, anche

⁴⁸⁵ G. Gentile, *Arte e religione*, in Id., *Dante e Manzoni*, Vallecchi, Firenze 1923, pp. 141-172 (d'ora in poi *AR*).

⁴⁸⁶ *AR*, p. 144.

⁴⁸⁷ *AR*, p. 148.

Leopardi è il luogo in cui si consumerà il distacco tra i due amici; la lettura, il significato, il giudizio sull'opera, sul poeta, sul filosofo: tutte questioni a partire dalle quali verrà a galla la discordia tra i due pensatori. Una discordia che è, in questo tratto del discorso, ancora contenuta – quantomeno nelle parole. Perché Gentile ritiene «concetto esattissimo, che ha portato una grande chiarezza e fecondità di vedute negli studi di estetica e critica d'arte», quello di Croce, per cui la «materia propria dell'arte non è un oggetto, ma la situazione del soggetto, il suo sentimento, l'atteggiamento spirituale suo, dato immediato di conoscenza»⁴⁸⁸. Andando poco più a fondo nelle cose, però, l'accordo vien meno, perché per Croce l'arte è intuizione, non è giudizio, dove per Gentile, come abbiamo visto, l'arte è essenzialmente forma soggettiva dello spirito, suo primo momento; e l'attività dello spirito è *essenzialmente* giudizio, ovvero

sintesi di soggetto e predicato: soggetto che è particolare, e predicato che è universale; sicché ogni pensiero è universalizzazione d'un soggetto particolare. Il quale nella sua immediata particolarità non si pensa, ma s'intuisce; si vede, ma non si può dire che sia: si sente, perciò, ma senza possibilità di riflettervi su! È natura, se per natura s'intende la realtà immediata che perciò non è pensiero: natura, in questo caso, non estraspirituale, ma natura dello stesso spirito. *Poeta nascitur*, ma *nascitur poeta*. Dunque particolare, semplice immagine: soggetto di giudizio, non predicato⁴⁸⁹.

Soggetto senza predicato, l'arte è la natura dello spirito, «la stessa soggettività del soggetto»; se il circolo del logo astratto è

⁴⁸⁸ AR, p. 151.

⁴⁸⁹ AR, p. 152; fino a diversa indicazione, le prossime citazioni proverranno da questa pagina.

rappresentato dall'identità $A=A$ ⁴⁹⁰, l'arte rappresenterebbe quel primo A, il «quale non ancora si riflette su se medesimo, e non si possiede, non si pensa». Ma come abbiamo visto quel A fuori dal rapporto d'identità *non c'è*, e questa è proprio «la contraddizione viva dell'arte, com'è la viva contraddizione del soggetto d'ogni giudizio: un che d'impensabile che si pensa», secondo quanto già discusso e teorizzato da Gentile nel primo volume del *Sistema di Logica*. Così l'importanza dell'arte – e vediamo come «arte» venga ad essere, essenzialmente, il nome di Leopardi, in questo contesto prima e oltre quello di Dante, Manzoni, Virgilio – si veste di nuova, ulteriore luce, perché proprio «qui è il significato profondo della sintesi a priori in cui il pensiero consiste», in quanto divenire: unione di due opposti, «d'un soggetto che è il contrario del predicato» - dell'essere e del nulla, del pensiero «e della stessa impensabilità», così che a rigore, stando alle parole di Gentile, il pensiero viene ad essere precisamente il pensiero (in atto) dell'impensabilità. L'impensabile è tutto ciò che transita nell'orizzonte del pensiero; è tutto ciò che *inizia* a transitarvi, presentandosi al cospetto, e insieme nel grembo, del Tutto, nell'unico luogo e secondo l'unica modalità di presenza che gli è propria, per la quale e nella quale è e solo può essere – come pensato, appunto. «Ma nell'atto *che ne ha bisogno* e che l'afferra, ne nega l'impensabilità, e lo pensa immedesimandolo col predicato a cui lo ragguaglia»: il presentarsi del soggetto è questo ragguagliarsi al predicato ad opera del pensiero, che sintetizza *a priori*; a priori, che propriamente significa: non vi è angolo così remoto del Tutto in cui la luce del pensiero, l'autenticamente intrascendibile, non possa giungere illuminando l'oscuro, pensando (negando) l'impensabile (come pensato) di cui infatti *ha bisogno per vivere* (come pensiero). Se stando alla logica dell'astratto il giudizio è

⁴⁹⁰ Il riferimento è al paragrafo precedente.

«*il pensiero in quanto sintesi dei due termini, onde l'essere si media nella sua identità con se stesso*», questi due termini sono tra loro correlativi, ossia «uno è termine terminato, l'altro termine terminante»:

il punto di partenza o base della mediazione (*hypokéimenon, subiectum*) è il termine che nel giudizio è terminato, e senza il giudizio sarebbe indeterminato, e resterebbe fuori dal pensiero. Il punto di arrivo, in cui l'attività del giudizio si realizza, è il termine terminante, che, determinando che cosa è la cosa espressa dal nome, termina appunto e fa essere nel pensiero la cosa⁴⁹¹.

Come nella sintesi – che è il giudizio – il soggetto è il termine terminato, ciò che riceve terminazione dal predicato, tramite il quale *diviene ciò che è*, così nell'arte a ricevere terminazione, ossia realizzandosi «palesandosi al pensiero, e pensandosi», altro non è che la natura, «non so che divino, che si fa estro e furore poetico», «qualche cosa d'ineffabile», «indomabile», «inafferrabile al pensiero»; qualcosa d'estremamente affine al sentimento, l'arte rappresenta quella originaria scaturigine della natura *nel pensiero*. Ma la questione ha bisogno di un altro passo indietro, e un altro riferimento al primo volume del *Sistema di Logica*: perché, ancora, il giudizio logico in cui consiste il pensato, seguendo la logica dell'astratto, «è $A=A$, il quale non presuppone l'unico termine, che si sdoppierà per riflettersi su se stesso e quindi porsi identico a sè»⁴⁹². Non lo presuppone, ossia «non dice che cosa è A prima che sia $A=A$ » - e che cosa mai potrà “essere”, A, *prima* di essere? «L'essere naturale di Parmenide? Certo, non rimane altro, tolta la reale identità in cui il pensiero consiste; ma, appunto perché tale essere rimane solo se si astragga dal pensiero, esso non è pensiero,

⁴⁹¹ SL, pp. 534-535.

⁴⁹² SL, p. 533.

non è pensabile», come abbiamo visto nel paragrafo dedicato alla questione. Dunque? Dunque

né pensiero, né essere come pensabile; niente. E da questo niente nasce il pensiero: *ex nihilo fit cogitatio*. Il quale niente non è, beninteso, un antecedente reale del pensiero, ma quell'antecedente che il pensiero *non trova* innanzi a sé, se prescinde da sé⁴⁹³.

Ecco la strutturazione logica del *pensato*, la sua vicenda formale; ma se ora confrontiamo le due enunciazioni gentiliane, l'una compiuta nelle pagine di *Arte e religione*, l'altra nelle pagine del primo volume del *Sistema*, non possiamo non notare come nella prima – nell'ordine da noi svolto – il soggetto, nella sua immediatezza, «non si pensa, ma s'intuisce; si vede, ma non si può dire che sia: *si sente*, perciò, ma senza possibilità di riflettervi su»; mentre nella seconda enunciazione, estrapolata dalle pagine della logica dell'astratto, notiamo che il soggetto immediato, non mediato dall'attività sintetica del pensiero, sia *tout court* il nulla, antecedente *illusorio* del pensiero. Ciò che dapprima è per Gentile il nulla, il *niente*, il non pensabile, diviene nelle pagine del 1920 *natura* dello stesso spirito, ciò che si vede, si intuisce – *ciò che si sente*. E nemmeno questa è una fluttuazione casuale, perché è l'andamento stesso dell'argomento ad evidenziare come in *Arte e religione* il pensiero di Gentile sia ormai avviato, teoreticamente irrefrenabile, verso il compimento della *Logica del Concreto*, che avrebbe visto la luce due anni dopo, nel 1922, col secondo volume del *Sistema di logica*, e che in certo modo ne abbia già in vista il superamento, tanto che il saggio sarà rifuso come capitolo, il decimo, nella *Introduzione alla filosofia* che darà alle stampe nel 1934 – iniziamo allora a sottolineare come la via che porta dall'astratto al concreto, dal

⁴⁹³ *Ibid.*

nulla alla natura, sia la via che, vorremmo dire, *necessariamente* avrebbe poi portato Gentile a rileggere la stessa vicenda del logo alla luce del concetto di *sentimento*, che sfocerà ne *La filosofia dell'arte* del 1931, .

È lo stesso Gentile a rivelarlo, ribadendo come l'arte sia il soggetto del giudizio, ma subito precisando che «il soggetto del giudizio è, come la logica moderna mette in luce, il soggetto stesso del conoscere», il pensiero – la «logica moderna» è infatti lo stesso idealismo attuale, che mostra «l'identità tra il soggetto del logo astratto, col soggetto del logo concreto», ossia «il soggetto del giudizio giudicato col soggetto del giudizio giudicante o attività di giudicare⁴⁹⁴». E questo, a ben vedere, altro non è se non un modo d'affermare che *il soggetto dell'arte è lo stesso soggetto della filosofia*. Infatti

Nell'arte la vita e la realtà è lo stile, l'uomo. Né c'è differenza assegnabile tra l'artista e il filosofo, se si guardi astrattamente al *contenuto* del loro spirito; ma la differenza nasce dal diverso rapporto di questo contenuto con lo spirito dell'uno o dell'altro⁴⁹⁵.

L'arte è dunque «natura nello spirito», immediatezza, così come ad essere immediatezza è l'altro termine, oggetto, che la filosofia s'incarica di sintetizzare, la religione; due immediatezze tali, da esser distinguibili solo in quanto «non solo l'arte è arte, e la religione è religione, ma anche l'arte è religione e viceversa»⁴⁹⁶, sicché l'artista, in quanto tale, è altresì «uno spirito essenzialmente religioso» – sentiamo, in queste parole, riecheggiare forte la voce di Gioberti, soprattutto in relazione a quanto Gentile, nei primissimi lavori, scrisse di Leopardi, rimandando interamente all'abate torinese circa il giudizio sulla filosofia del recanatese. Ma ciò d'altra parte significa che

⁴⁹⁴ AR, p. 153.

⁴⁹⁵ AR, p. 159.

⁴⁹⁶ AR, p. 172.

la filosofia è mediazione di queste immediatezze, la loro unione sintetica: «mediazione di ciò che immediatamente si pone innanzi al pensiero come l'impensabile, l'ignoto, il mistero»⁴⁹⁷. Questa, da ultimo, la contraddizione viva dell'arte, la viva contraddizione d'ogni soggetto: il nulla, l'impensabile, l'ignoto, che è, è pensato, è saputo. Contraddizione viva, perché vivere è, per il pensiero, questo perenne, insuperabile contraddirsi – questo eterno, immortale morire.

⁴⁹⁷ *AR*, p. 171.

§6. «Sola nel mondo eterna». Il pensiero, la morte.

L'eternità dello spirito è *la stessa* mortalità della natura. Sola eterna – eternità essa stessa – nel mondo dello spirito, l'immortalità dell'Io trascendentale è la sola immortalità concepibile, così come sola a poter esser concepita come mortalità è quella che compete alla natura: «quel che muore di noi e dei nostri cari è la materialità che mai non è stata»⁴⁹⁸. Una tesi problematica, come abbiamo visto; una tesi che potremmo non esitare a definire, stando nell'ordine delle questioni affrontate, tragicamente *paradossale*, se non direttamente tautologica: perché pare che Gentile, nell'affrontare la capitale questione concernente la morte, affermi esplicitamente che a morire sia ciò che non è, e soprattutto mai è stato, così che ad annientarsi, propriamente, in questa curiosa morte, è il niente stesso. Eleaticamente, è della morte stessa che, a tutta prima, pare non esservi alcuna nuova nell'orizzonte attualistico – nell'eternità dell'atto «la nascita si spegne e la morte rimane ignorata», giacché ciò che non è e mai è stato, mai, appunto, ha iniziato ad essere, né mai, tantomeno, sarà.

E invece, come sappiamo, c'è materialità e materialità. C'è, insomma, una natura considerata come esterna, indipendente e dunque presupposta all'attività sintetica del pensiero, e c'è una natura che è prodotta, ossia *considerata*, all'interno dell'orizzonte trascendentale del pensare, la quale riveste così nella vicenda dialettica del pensiero pensante il ruolo del pensato, dell'oggetto *del Soggetto* –

⁴⁹⁸ TGS, p. 213.

una natura, quest'ultima, che è dunque tale perché, *e solo perché*, vivificata e *creata* da quello sguardo sempre aperto che è l'atto di pensiero. La materialità che mai è stata è, in altri termini, l'astratto *astrattamente concepito*⁴⁹⁹: la parte considerata come tutto, ossia come ciò che non è. La parte che è (concepita come) quel che non è. Il nulla.

Una dinamica, questa, pienamente leopardiana: perché la «materialità apparente», la semplice astrazione *astratta* dall'atto spirituale, presenta una straordinaria affinità con quella che nella prima parte del lavoro⁵⁰⁰ abbiamo indicato con «la morte dell'illusione» - una morte che allude al non esser mai stato; una morte che sopraggiunge «all'apparir del vero». Così come la morte dell'illusione disvela, in Leopardi, il non esser mai stato – una morte che, dicevamo, proietta, *getta* nel passato – e coincide con il proprio essere saputa come tale, l'astratto astrattamente concepito allude, nell'orizzonte teorico gentiliano, al nulla *absolutum*, quell'impossibile esorbitanza *esterna* al pensiero «che mai non è stata». L'astratto astrattamente concepito è *illusione*.

La morte dell'astratto-astratto coincide con l'essere *saputo* come tale: la conoscenza è la morte dell'illusione. Ma la morte dell'astratto-astratto coincide con la *nascita* dell'astratto *concretamente* concepito: conosciuto come tale, l'illusorio astratto-astratto *non è più ciò che è (era)*, ma lascia essere, svelando, ciò che non è mai stato. *È allo sguardo del concreto* che l'astratto è tale (sia, questo, astratto o concreto); allo sguardo dell'astratto l'astratto non è sé. Allo sguardo del concreto l'astratto-astratto muore, e nasce *come* astratto-concreto.

⁴⁹⁹ Cfr. M. Pisano, *Il «segreto» dell'attualismo: gli inediti sulla morte di Giovanni Gentile*, in G. Gentile, *Inediti sulla morte e l'immortalità*, cit., pp. 139-155; sul tema della morte nella filosofia gentiliana si veda H. Cavallera, *Ethos, Eros e Thanatos in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce 2007. Sulla questione, in relazione all'intera teoresi gentiliana, contributo fondamentale è G. Sasso, *L'atto, il tempo, la morte*, in Id., *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 53-164.

⁵⁰⁰ Cfr. Parte I, §7.

Non è dunque il nulla assoluto, quella materialità mai stata, a morire *concretamente*; l'astratto-astratto morendo come tale nasce come astratto-concreto, ed è come astratto-concreto che *muore veramente*. Ora, è proprio questa morte *vera* a coincidere con la vita immortale del concreto, secondo quanto Gentile espone nella *Teoria generale*, nel § 16 del decimo capitolo, titolato *L'immortalità del mortale*:

quell'astrazione [l'astratto-astratto] non è immortale, perché essa non esiste. La materialità che è molteplicità dello spirito è nello spirito; e in esso è e vale quel tanto che realizza dello spirito. *La sua immortalità consiste nella sua mortalità*. Perché la unità dello spirito è l'intelligibilità della molteplicità naturale. La quale, non presa in astratto, è la natura dello spirito (il molteplice dell'uno); e perciò partecipa dell'immortalità di questo; ma non può parteciparvi distruggendolo, anzi distruggendovisi come natura: che è appunto quel che accade, non in virtù, ben inteso, della natura stessa, che è l'esteriorità dell'atto spirituale, bensì di questo, che, come abbiamo dichiarato, non pone il molteplice senza unificarlo nell'atto stesso in cui lo pone, e non dà perciò vita che non sia morte⁵⁰¹.

Non dà vita che non sia morte, il pensiero; perché se *desse* vita eterna – se il pensato fosse un pensato *definitivo*, inoltrepassabile, un *fatto* assoluto e irrevocabile – il pensiero cesserebbe di (non) essere sé, *divenire*. Non dà vita che non sia morte, perché la vita immortale è *questo stesso dare*, ossia *questo stesso morire*.

la vita che non fosse morte dell'oggetto posto dallo spirito importerebbe l'abbandono dell'oggetto da parte dello spirito stesso: una vita impietrata, la morte assoluta. La vera vita invece

⁵⁰¹ TGS, p. 213.

s'immedesima con la morte; però l'immortalità del molteplice (cose e uomini che, in quanto molti, son cose) è nella sua eterna mortalità⁵⁰².

L'illusione muore per far posto alla *vera* morte: ma di che morte si tratta? Che morte è una morte che è vita? A cosa sta facendo riferimento Gentile, cosa sta *pensando* quando parla di una mortalità eterna in cui consiste l'immortalità? Prometeo donò all'umano l'oblio, quell' «essenzialissimo» *non vedere* il proprio destino mortale, quel distogliere lo sguardo che solo rende possibile la vita. Ebbene, Gentile sta ora indicando proprio in uno sguardo che mai si distoglie, che mai si spegne, la ragione dell'autentica *immortalità*; lo sguardo che *vede* la morte è lo sguardo che *immortalizza*, è la luce che sempre rischiarava il buio – un eterno meriggio, alla luce del quale s'avvicendano albe e tramonti, nascite e morti, ore e stagioni. Uno sguardo, chiaramente, non dell'individuo «aristotelico, che è pur sempre quello del pensare comune», ma di quell'individuo che è tale «individuandosi»: l'individuo come atto spirituale che è il pensiero, regno dell'immortalità «fuori del quale nulla c'è che non sia astrazione»⁵⁰³.

Allo sguardo del pensiero, insomma, si presentano nascita e morte: nell'orizzonte onnicomprensivo trascendentale si compie il divenire empirico. Nell'atto *accadono* i fatti. Ma questo, più che superare l'*aporia* d'una morte che s'immedesima con la vita immortale – più che trovare un varco che spieghi *cosa sia* morte, e che dunque renda ragione di quel nulla che *solo* può rendere autentico il divenire – ebbene, questo non fa che eluderla, o perlomeno spostarla di piano: perché pur concedendo che a morire veramente sia l'individuo empirico ed esso solo, resta da comprendere che cosa rimanga e che cosa appaia, di questo spettacolo di morte empirica, al cospetto dello

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ *Ibid.*

sguardo trascendentale, che pare *trasformare*, mediante il proprio sguardo, la morte in vita. Pare, insomma, con linguaggio leopardiano, «rendere» a livello trascendentale «quella vita che aveva perduta» a livello empirico, sì che, su questo punto, lo sguardo dell'atto e quello del genio s'immedesimino. L'aporia, dunque, si sposta, e concerne lo statuto di quella morte che appare al pensiero, e che *in questo* viene, come che sia, redenta.

Evidentemente quelle della *Teoria generale* non poterono essere, e non lo furono, per Gentile, parole definitive sulla questione; quello specchio in cui nulla e morte paiono rispecchiarsi doveva trovare un posto definitivo, nell'edificio speculativo gentiliano, e questo, per lo stesso essenziale progetto dell'attualismo, non poteva che essere un compito assai arduo. Perché risolvere sinteticamente la morte, una volta per tutte, nella vita eterna avrebbe significato, per l'atto che è divenire, una morte assoluta, definitiva; da un lato, dunque, la morte avrebbe dovuto essere *vera*, e non apparente, e dall'altro altrettanto vera avrebbe dovuto essere la vita immortale che quella morte vera riscatta, eternandola. Con la stessa cadenza con cui lo spirito incontra, vivificandolo, il non essere, l'impensabile, la natura – ma questo incontrare altro non è, in fondo, che un *creare* –, ebbene, con la stessa cadenza con cui lo spirito supera, vivificandola, la morte, questa ricompare nell'orizzonte attuale, e vi si scopre una presenza fissa, ineliminabile, *necessaria* alla stessa vita dell'atto. Del resto, di cosa sarebbe unione, il divenire, se accanto all'essere, o al suo interno, quasi innervandolo, il non essere *non fosse*? Dicevamo che quelle della *Teoria* non furono le ultime parole sull'argomento; e proprio perché la morte si configura come tema centrale nella speculazione attualistica, Gentile vi tornò a più riprese, talvolta, e non casualmente, intrecciando e incrociando il tema con la lettura leopardiana, che come abbiamo

visto, con Sasso, si configura come vera e propria «metafora dell'idealismo attuale»⁵⁰⁴.

Del 1919 è l'ultimo lavoro leopardiano di Gentile, *Prosa e Poesia di Leopardi*, che abbiamo preso in esame nel paragrafo precedente; la *Teoria generale* e il primo volume del *Sistema di Logica* hanno visto la luce gli anni precedenti, e il secondo volume sarebbe uscito nel 1923. Anni, dunque, centrali e decisivi per la teoresi gentiliana – anni in cui il problema della morte, lungi dall'essere risolto, né tantomeno estromesso dall'orizzonte concettuale, si presenta in maniera sempre più grave e impellente, come testimoniano gli appunti inediti, i primi dei quali abbiamo già citato.

Un problema, quello della morte, di cui Gentile confessa, in una serie di appunti datati 9 giugno 1920, la «difficoltà e astruseria»⁵⁰⁵; quella stessa difficoltà che nel 1909⁵⁰⁶ Gentile imputava alla concezione della morte, non dell'immortalità, una difficoltà propria del punto di vista eleatico, che non vede se non l'identità e nega il cambiamento. Torniamo dunque brevemente a questi inediti, prima di affrontare quelli del 1920; compiere un passo indietro, alla luce del terreno guadagnato in questi ultimi paragrafi, è quanto mai necessario per sciogliere i nodi e ricomporre il filo di un discorso ininterrotto, talvolta nascosto o implicito, ma sempre ben saldo alla mente di Gentile.

La difficoltà del problema, insomma, permane. «Sostituita la nuova realtà che è spirito a quella eleatica, l'eleatismo risorge al suo diritto, in quanto non è possibile che non sia questa realtà che non è ma si fa»⁵⁰⁷. La difficoltà rimane, e il problema risorge; e risorge necessariamente, se «nel mondo non c'è altro che la filosofia [...]»: la

⁵⁰⁴ G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, op. cit., p. 459.

⁵⁰⁵ G. Gentile, *Inediti sulla morte e l'immortalità*, op. cit., p. 45. D'ora in poi, *IMI*.

⁵⁰⁶ *IMI*, p. 19.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

filosofia che è fuoco eterno, in quanto lo stesso combustibile che vi arde dentro non è meno eterno (e non è meno fuoco)⁵⁰⁸. Una filosofia, chiaramente, che non è quella dell'essere eleatico, ma di quello hegeliano: filosofia che è *processo*, e non risultato – stasi, quiete, inerzia, in una parola: *immutabilità*. E se il processo è *divenire*, ossia *farsi* oggetto da parte del soggetto, presentarsi dell'essere che non è (*prima, oltre* questo presentarsi), Gentile avverte – e avverte anzitutto sé stesso – che «il segreto della filosofia è l'avvertenza di non smarrirsi nell'oggetto»⁵⁰⁹, nell'astratto, nel pensato, proprio perché il pensiero è svolgimento, e

Solo in questo svolgimento avviene quell'unificazione di essere e non-essere (idea e materia), che Platone cercò sempre invano, e lasciò dopo di sé come il segreto della filosofia⁵¹⁰.

Ma se nell'oggetto – nella natura, nella materia – non ci si deve smarrire, l'oggetto tuttavia *deve* esserci, come Gentile ribadisce nel *Sistema di Logica*, riproponendo la metafora del fuoco:

Affinchè si attui la concretezza del pensiero, che è negazione dell'immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l'astrattezza sia non solo negata ma anche affermata; a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile, occorre prima di tutto ci sia sempre del combustibile, e poi che questo non sia sottratto alle fiamme, ma venga effettivamente bruciato. Nel fuoco del pensiero che incenerisce il suo combustibile per trarne luce e calore, il combustibile, non per anco cenere, è essenziale, ineliminabile⁵¹¹.

⁵⁰⁸ *IMI*, p. 20.

⁵⁰⁹ *Ivi*, p. 21.

⁵¹⁰ *SL*, p. 418.

⁵¹¹ *SL*, p. 464.

Non per anco cenere. Ma se il pensiero è questo fuoco, che ne è, a questo punto, del farsi cenere del combustibile? Eccoci giunti, con questa domanda, agli inediti del 1920, nei quali Gentile ribadisce la difficoltà e la «astruseria» di questo problema, aggiungendo che «la sua stessa posizione implica tutto un sistema»⁵¹² - e il sistema è proprio ciò che andava venendo alla luce in quegli anni, percorso carsicamente dal problema posto, ma per certi suoi aspetti rimasto irrisolto, nella *Teoria generale*. Lì vi si poneva la questione concernente l'immortalità, come abbiamo visto, essenzialmente in riferimento alla questione del *limite* considerato sotto l'aspetto del tempo e sotto l'aspetto dello spazio, e dunque dello spirito come negazione di tale limite, come attività spazializzatrice e temporalizzatrice. Che cos'è, allora, questo limite? «Che è *morte*? Senza saper questo, s'ignorerà sempre che sia immortalità»⁵¹³.

Generalmente si ritiene, appunta Gentile, che morte sia «cessare di essere», «essere prima e poi non essere». La morte sarebbe insomma un *punto*, che separa l'essere dal non essere; sarebbe un istante *abissale*, che separa l'essere del nulla – sicché l'essere, in tal modo, viene pensato come *qualcosa* di finito, esaurito il quale «ci sorprende il pensiero della morte». Tutto essere, insomma, finché sarà il non essere, attraverso la morte, ad impadronirsi della scena. La morte è dunque una questione che riguarda il futuro, come qualcosa che riguarda l'umano nell'avvenire: «gli uomini avevano davanti agli occhi il giorno della loro morte e io li ho liberati», diceva Prometeo alle Oceanine; ma il titano non ha sottratto la morte al futuro: ha tolto dal presente dell'uomo la coscienza dell'evento che irromperà nel futuro. *Verrà*, la morte, in ogni caso: essa sta salda, nel futuro, come ciò che *attende* l'umano: «li ho colmati di speranze, così si illudono *senza vedere*

⁵¹² *IMI*, p. 45.

⁵¹³ *Ibid.* Fino a diversa indicazione, le citazioni verranno da qui.

ciò che li aspetta», questo il dono prometeico. La morte è dunque oggetto di una *previsione*, e secondo quanto Gentile scriveva nella *Teoria generale*,

il futuro si prevede sì, ma in quanto nell'oggetto, quale noi empiricamente lo concepiamo, esso è, non già come quel che non è e sarà, ma come quel che è già (il passato) [...]. Quel che apparisce previsione, non è se non proiezione nel futuro di ciò che è antecedente piuttosto all'operazione del prevedere: proiezioni, il cui significato logico si riduce al concetto dell'immutabilità del fatto in quanto tale, e che annulla quindi il futuro nell'atto stesso in cui lo pone⁵¹⁴.

La morte futura, «il non essere che tronca l'essere», è indicata da Gentile come «Il *disperato Erebo* della *mors immortalis*»; quel «disperato Erebo⁵¹⁵» che violento, emerse in terra come conseguenza del peccato originale, «antico error», nell'*Inno ai Patriarchi* di Leopardi; e così come in Leopardi l'inferno, il disperato Erebo, s'identifica con la vita stessa – dove l'identificazione è però frutto d'«altre più dire/colpe de' figli, e irrequieto ingegno,/ e demenza maggior⁵¹⁶»–, così in Gentile la morte collocata nel futuro coinvolge l'essere, emerge in questo, sì che «l'essere stesso allora è morto⁵¹⁷». E potrebbe inoltre non essere casuale la circostanza per cui Gentile citi, riguardo il tema, proprio l'*Inno ai Patriarchi*, l'unico degli *Inni cristiani* che Leopardi scrisse di quelli progettati⁵¹⁸; potrebbe non esserlo, perché negli appunti la citazione leopardiana segue la titolazione «Problema religioso?» - fermo restando che per Gentile, ma così come per Leopardi, «non è una questione religiosa, se non in quanto tutte le questioni morali e

⁵¹⁴ TGS, pp. 239-240.

⁵¹⁵ C., VIII, *Inno ai Patriarchi, o de' principii del genere umano*, v.21.

⁵¹⁶ *Ivi*, vv. 14-16.

⁵¹⁷ IMI, p. 47.

⁵¹⁸ Cfr. G. Leopardi, *Argomenti e abbozzi di poesie*, in Id. *Opere*, cit., p. 312-14; 318-22.

filosofiche [ma a queste potremmo, e dovremmo aggiungere quelle artistiche, come abbiamo visto] hanno pure un aspetto religioso»⁵¹⁹

La morte come accadimento futuro non riesce ad essere ciò che è – *non può* essere ciò che è, a rigore, allo stesso modo del futuro. Questo perché dal punto di vista dell'atto, eterno presente, è del tutto *indifferente* l'astrazione del tempo; indifferente, perché passato e futuro *non riescono e non possono differire*, in quanto identicamente posti, quandanche in sequenza, in una linea o in un orizzonte già compiuto, *fatto*, per il quale non resta, per il pensiero che però è attività, creazione, che scorrere sul *già scorso* – sono pertanto *solo nomi*, “passato” e “futuro”. L'atto a cui Gentile fa riferimento, potremmo dire, non ha di fronte a sé che il nulla, *ossia* il proprio farsi; in certo senso, non ha di fronte a sé che l'essere *eleatico*, quell'impossibile che, iniziamo a dire, presenta delle essenziali affinità, nel sistema gentiliano, con la morte stessa, tali per cui pensare l'essere (eleatico) è (impossibile come) pensare la morte – e infatti, se «difficile non è concepire l'immortalità, ma la morte», «la difficoltà è tale dal punto di vista eleatico», e «il problema perciò è: superare l'eleatismo»⁵²⁰. Superare l'eleatismo è superare la morte: è *pensare* la morte.

Come pensare, però, la morte, se a rigore non può essere pensata come un evento futuro⁵²¹, e se questo evento futuro scivola, come tale, irrimediabilmente, nel passato *già compiuto*? «C'è un'altra morte», appunta Gentile, «di cui la vita non è l'antecedente infelice, anzi il trionfo pieno di letizia»⁵²². La morte riconquista il posto che, nell'atto, le compete: il passato – e diciamo che lo riconquista, perché come abbiamo visto anche collocandola nel futuro essa *passa*, come già

⁵¹⁹ *IMI*, p. 45.

⁵²⁰ *IMI*, p. 19 (16 marzo 1909).

⁵²¹ Marina Pisano fa giustamente notare come quello della morte futura sia un tema che Gentile esplora, saggiandone la tenuta logica (attualistica), soprattutto – se non esclusivamente – negli inediti (Cfr. *IMI*, pp.150 sgg.)

⁵²² *IMI*, p. 46.

compiuta. Ma non quel passato indifferente, che solo un *flatus vocis* distingue dal futuro, ma di quel passato che Gentile indicava nella *Teoria generale* come

Il nostro non-essere immanente all'esser nostro che è vita ed eterna vita (proprio l'opposto della *mors immortalis*); *come l'eterno passato del nostro eterno presente*: con la ferrea necessità del passato nell'assoluta libertà del presente⁵²³.

Proprio queste stesse parole della *Teoria* abbiamo citato, in precedenza, riguardo la questione della natura, intesa come eterno passato dello spirito, in relazione a quanto Gentile andava scrivendo su Leopardi nel 1918, nel *Proemio* alle *Operette Morali*. Ma se nel paragrafo precedente l'accostamento era suggerito dallo svolgersi dell'argomento, suscitato dalla *cosa stessa*, ora Leopardi si fa *anche* voce e parola diretta, negli appunti gentiliani. Affermato, infatti, che «non il domani, ma l'ieri di oggi», questa e non altra «è la morte di tutto ciò che è morto, che sentiamo morto, passato», Gentile ribadisce che «la morte trasportata nel futuro appartiene al futuro della natura della legge già stabilita e perciò immodificabile», come abbiamo spiegato; e aggiunge «Perciò fato: fatale (= necessario, com'è solo il passato). [...] Il morto desta ribrezzo [...] perché rappresenta un ciclo della vita chiuso, in cui non è più nulla presente: tutto passato. La vita è presente. Amore e morte.»⁵²⁴. Teniamo per ora in sospeso questo riferimento ad *Amore e morte*, che tornerà nella lettura leopardiana successiva, di ben sette anni, a questi appunti, e concentriamoci, seguendo l'invito di Sasso⁵²⁵, su un altro, possibile, riferimento leopardiano. Nell'ultima pagina numerata degli appunti, la numero 10, Gentile infatti scrive che

⁵²³ TGS, p. 303.

⁵²⁴ IMI, p. 46.

⁵²⁵ G. Sasso, *Filosofia e idealismo II*, cit., p. 96.

«immortalità individuale volgare è immortalità da *mummie*», e «le mummie non furono mai di conforto ai sopravvissuti»⁵²⁶.

Non furono mai di conforto, né poterono mai esserlo, in quanto pura, definitiva oggettivazione, abbandono senza rimedio d'ogni residuo di soggettività; a meno che non si sveglino, nell'anno «grande e matematico», intonando un *coro*:

Sola nel mondo eterna, a cui si volge
Ogni creata cosa,
in te, morte, si posa
nostra ignuda natura;
lieta no, ma sicura
dall'antico dolor.⁵²⁷

Le mummie leopardiane, riacquistata momentaneamente, per un quarto d'ora, una parvenza di soggettività, lasciano l'estrema testimonianza dell'immortalità a cui anela, ma in cui in fondo consiste, attualisticamente, l'umano; ricordiamo che per Gentile le *Operette* presentano una sistematicità dialettica, per la quale le prime due parti, l'umano di fronte alla morte e alla natura, vengono superate nell'ultima, che di queste dovrebbe essere sintesi, compiuta nel segno di Amore. Ebbene, il punto di congiunzione tra le prime due parti e l'ultima, conclusiva, è da Gentile ravvisato nel *Parini*, *Operetta* in cui s'attesta l'impossibilità dell'immortalità conseguita attraverso i posteri – siccome i posteri non saranno migliori dei contemporanei, questa la tesi leopardiana, non vi è alcuna speranza fuori dal presente, e nel presente la speranza è scomparsa. Dunque l'ultima possibile consolazione viene, nel *Dialogo* successivo al *Parini*, dai morti, che

⁵²⁶ IMI, p. 47.

⁵²⁷ OM, *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, pp. 298-299.

«descrivono questa loro sicurezza dall'antico dolor, nella quale *vivono immortali*: senza speme, ma non in desio, come le anime del limbo dantesco»⁵²⁸. Prosegue infatti il coro:

profonda notte
 nella confusa mente
 il pensier grave oscura;
 alla speme, al desio, l'arido spirto
 lena mancar si sente:
 così d'affanno e di temenza è sciolto,
 e l'età vote e lente
 senza tedio consuma⁵²⁹.

Una vita «senza sentimento», quella dei morti; lo spirito, ormai inaridito, manca di «lena», ed è dunque libero dall'«affanno» e dal timore. La natura, spogliata dalla vita, s'è riconsegnata all'eterno della morte – l'unico eterno, in Leopardi. Ciononostante, essi per Gentile «vivono immortali». Ma come possono *vivere* le mummie? Quale la loro immortalità? Per rispondere a queste domande è ancora agli *Inediti* che dobbiamo volgere lo sguardo – *Inediti* che, in certo senso, sempre più paiono rappresentare delle vere e proprie glosse agli scritti su Leopardi.

Doppio *noi*: oggetto e soggetto.

L'uomo che è oggetto è mortale perché è morto.

L'uomo che è soggetto è immortale perché vivo nel trionfo della morte.

Alla fede nell'immortalità altri chiede il conforto della sicurezza del domani: l'assicurazione del rischio della zattera socratica. Ma quella è

⁵²⁸ *ML*, p. 135 (corsivo nostro).

⁵²⁹ *OM*, pp. 299-300.

l'immortalità delle mummie. In cui la stessa morte (il morto, il particolare) si tramanda eterna⁵³⁰.

La vita delle mummie, come «conforto della sicurezza del domani», è una cristallizzazione di quel *disperato Erebo*, che in quanto cristallizzato, definitivamente obbiettivato, non è più disperato e disperante, ma anzi, è l'assicurazione della speranza: una perpetuità materica, astratta. Ma daccapo, il futuro scivola nel passato, e oggettivare è «staccare il passato dal presente»: oggettivata, la morte si tramanda eterna, e sta – sta, come mummia, come fuoco dipinto. Dunque la mummia suscita «ribrezzo e spavento» perché è la presenza stessa dello scomparire, è lo stare dello scomparso; ed è, a ben vedere, terribile per una doppia sottrazione: perché non solo è la sottrazione della soggettività che risulta nella pura datità oggettiva, ma è altresì la sottrazione della datità oggettiva dalla vita residuale che materialmente le competerebbe, sì che l'immortalità della mummia rappresenta, in certo modo, il *disperato Erebo* della morte stessa – come se venisse «troncato» e immobilizzato lo stesso non-essere. La mummia oggettivamente permane, immutabile; il cadavere oggettivamente scompare, mutevole.

Non è però, chiaramente, questo tramandarsi eterno l'elemento consolatorio delle mummie di Ruysch. Le mummie come tali «suscitano ribrezzo», abbiamo visto; ma le mummie messe in scena da Leopardi consolano. Consolano perché esse portano ad *amare* la morte, ad impadronirsene: ad acquisirla come «consolatrice e liberatrice» del fato crudele. Il contenuto del *coro di morti* è per Gentile prodromo di quell'amore della morte «che ci libera infine da quella vita che la natura e il fato danno all'uomo 'di cedere inesperto'»⁵³¹. Le

⁵³⁰ *IMI*, p. 48.

⁵³¹ *ML*, p. 157.

mummie di Ruysch, al riparo d'ogni minaccia e forti della sicurezza del domani d'età vote e lente, possono rivelare che la morte è libera e liberatrice dal dolore e dal ricordo – anche il ricordo è minaccia e dolore –, così che solo «cosa arcana e stupenda» appare loro la vita, tal quale appare al pensiero dei vivi la morte. Così la morte «non è più l'orrido Dite di Saffo [...] ma sorella d'Amore»,

bellissima fanciulla,
dolce a veder, non quale
la si dipinge la codarda gente,
gode il fanciullo Amore
accompagnar sovente;
e sorvolano insiem la via mortale,
primi conforti d'ogni saggio core⁵³².

Eccoci dunque tornati ad *Amore e morte*, che insieme alle mummie di Ruysch non solo termina il *Proemio* alle *Operette* del 1918, ma ritorna negli *Inediti* del 1920 e chiude, altresì, l'importante saggio *Introduzione a Leopardi*, del 1927. Importante perché, come vedremo, costituisce in certo qual modo una svolta nella lettura leopardiana di Gentile; ma importante anche per quel che riguarda la *meditatio mortis*, poiché rappresenta un ponte di passo tra il *Sistema di Logica* e quel mutamento d'aspetto che l'attualismo subisce, a partire dalla *Filosofia dell'arte*. Un ponte di passo che non solo favorisce, ma contribuisce, insieme a Leopardi, a *compiere* quel mutamento.

Nel secondo volume del *Sistema di Logica*, pubblicato nel 1923, la questione della morte si ripropone, cercando di sciogliere le difficoltà annotate e custodite dagli appunti inediti; ma la morte, qui, prende il nome di *ignoto* – è pur sempre una *teoria del conoscere*, quella gentiliana

⁵³² C., XXVII. *Amore e morte*, vv.10-16.

esposta nel *Sistema*. Ignoto che proprio come la morte è necessario al pensiero, come referente d'una negazione che coincide con l'affermazione di sé da parte del pensiero, proprio perché «dobbiamo pur conservarlo [l'ignoto], come *inattuale*, poiché il nostro conoscere non è un immediato ma un divenire»⁵³³. Necessario, aggiunge Gentile, «come l'ombra è necessaria alla luce».

Ecco che si ripresenta, sulla scena speculativa gentiliana, la metafora dell'ombra e della luce, che nel 1907, nella *Prolusione* all'Università di Palermo titolata *Il concetto della storia della filosofia*, originava dal «grande problema: *che è l'essere?*»⁵³⁴. Lì vi si diceva che la questione, il grande problema, ha già implicita in sé la coscienza dell'essere «come librata tra il non essere da cui sorge e il non essere in cui tramonta», dove questi due «poli opposti» che limitano «di qua» e «di là» la coscienza sono, rispettivamente, l'oggetto «in sé oscuro, inattingibile, anteriore ad ogni conoscenza», ossia il niente, «la natura nel senso stretto del termine», la «madre feconda della quale sorgono eternamente tutte le forme, in cui essa si realizza cessando di essere semplice natura»; e «di là», dunque, il «soggetto in sè», l'anima astratta, «anch'essa oscura e inattingibile», niente anch'essa «perché concepita di là da ogni sua attività, in cui anch'essa si realizza cessando di essere semplice anima». Ebbene, natura e anima, oggetto e soggetto in sé, «giacciono lì, in fondo a ogni nostro atto di coscienza, *sentiti perennemente*» - dove sentiamo qualcosa di più di un presagio, non casuale, del sentimento, *fondo* della coscienza che cinge, novello *ananke*, natura e anima. E come sono sentiti, al fondo della coscienza, natura e anima?

⁵³³ *SL*, p. 762.

⁵³⁴ G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., p. 45 (le seguenti citazioni, fino ad indicazione contraria, proverranno da qui).

Ombre necessarie della luce che l'illumina e che si spostano, si allontanano con l'ampliarsi progressivo della sfera luminosa, ma non si dissipano mai. E l'uomo, or rassegnato or speranzoso, ora accorato ora amaramente disperato, vive quasi una vita di luce in mezzo a un caos di tenebre.

Ora, proprio perché il nostro conoscere è un divenire – guadagnata, insomma, via *Sistema*, la coscienza come coscienza d'autocoscienza – Gentile può affermare che

L'ignoto è la base su cui lavora e costruisce il pensiero, la tenebra rotta dal lampo del conoscere, e che è prima e dopo il lampo: il non-essere del pensiero così oscuro come l'essere: il termine da cui passa come il termine a cui passa il pensiero, che è questo passare da un termine all'altro⁵³⁵.

E dunque se la coscienza s'è conquistata come pensiero *concreto*, come lampo che squarcia l'indifferente oscurità della tenebra, questa è come tale *sempre la stessa* – ma se prima *circondava* la coscienza, ora che la coscienza s'è scoperta esser Tutto, la tenebra pare non circondare, ma *abitare* il pensiero, che è pensare, passare:

che cosa è di qua dal passare? Il soggetto che ancora non pensa e non è soggetto. Che cosa di là? L'oggetto che è *pensato*, e non più si pensa, e non è più oggetto. In un caso e nell'altro la tenebra, che resta quanto la luce si spenga. E il pensiero è luce che s'accende, ma anche si spegne; pone sé come negazione del proprio non essere, e si ritrova innanzi a se stesso come negazione del proprio essere⁵³⁶.

⁵³⁵ *SL*, p. 762.

⁵³⁶ *Ibid.*

Ma dunque l'accendersi e lo spegnersi non è del pensiero: ciò che sta indicando Gentile è l'illuminarsi e l'oscurarsi del pensiero *a sé* – del resto, se davvero si spegnesse, il pensiero come e da dove potrebbe riaccendersi? E infatti il «noumeno», che dunque acquista una fattura particolare, di tenebra illuminata, «non è fuori dal pensiero», ma al contrario «gli è dentro come quell'oggetto che egli pone in quanto si nega in una realtà che stima antecedente e conseguente a se stesso»: per questo la tenebra pare abitare il pensiero. Lo abita come ciò che viene negato: lo abita come ciò che dilegua al suo cospetto. Se la tenebra non fosse, il pensiero non diverrebbe, ma *sarebbe* – sarebbe, poiché nulla ci sarebbe più *da illuminare*. L'entrare in sé del pensiero è il dileguarsi della tenebra, proprio perché l'entrare in sé del pensiero è l'andare in contro all'altro da sé. Se pensare, insomma, significa pensare un *pensato* ($A=A$), tale per cui il pensiero è questo pensato ($Io=Io$), il *divenire* del pensiero è autenticamente possibile se e solo se il pensiero *non è* – non si esaurisce, non si spegne – in tale pensato ($Io=non-Io$). «Il soggetto non è se stesso, ma realizza se stesso dicendo: *Io sono non-Io*. Il suo essere è questo realizzarsi»⁵³⁷. Il divenire è, non essendo; non è, essendo. Unione di essere e non essere.

Questo il *punto* raggiunto dalla *Logica del Concreto*. Un punto che non esaurisce la domanda da cui sorgeva la prima metafora gentiliana della luce, «*Che è l'essere?*», ma che la approfondisce, rovesciandola:

perché il pensiero astraе da sé e spegne la luce che è la sua vita? Perché il vivente corre così oltre la vita? Perché, insomma, la morte?⁵³⁸

Perché la vita – questa, in definitiva, l'unica risposta. Una risposta che Gentile traduce in linguaggio speculativo, seguendo la

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ibid.*

grammatica attualistica guadagnata col *Sistema*: se nella *Teoria generale* si diceva che l'immortalità dello spirito è la stessa mortalità della natura, tale per cui la vera vita s'immedesima con la morte, e dunque quel che muore è la materialità che mai è non è stata, ora, nel secondo volume del *Sistema*, si dice che «l'atto è conoscenza, e niente di attuale può essere perciò negazione di conoscenza, ignoto»⁵³⁹, poiché «l'idea inattuale è lo stesso pensare che l'atto, in quanto conoscere, nega dentro di se stesso, per essere attuale conoscere»⁵⁴⁰. Ma non solo: così come l'immortalità dello spirito *era* la mortalità della natura, ora la morte, l'ignoto, pare essere risultato dialettico della vita: il «conoscere, come autosintesi, pone dentro di sé, come negazione di sé, *dal cui superamento esso risulta dialetticamente*, l'ignoto»⁵⁴¹. La morte è solo in quanto *superata* dalla vita, nella vita – eppure la morte è; e così l'ignoto. La descrizione del quale si tinge di tinte straordinariamente leopardiane:

quell'ignoto [...] come quell'essere che si colloca al di fuori di noi, al di sopra del nostro capo o sotto i nostri piedi o dietro le nostre spalle, spirito onnipossente ma misterioso, ovvero brutto meccanismo, sordo ai nostri voti, indifferente ai nostri dolori.⁵⁴²

L'ignoto come quell'essere «al di fuori di noi», la natura, profonda notte dello spirito che infatti è «misterioso», ossia *arcano*; un brutto meccanismo che, sordo, non rende quel che promette, se non il sospirato oblio. Ma l'ignoto è altresì, daccapo, «alle origini, donde comincia la vita», ed «è alla fine, oltre la vita che è nostra», così come il non-essere che precede la nascita e segue la morte. Prima e dopo, ma

⁵³⁹ *SL*, p. 763.

⁵⁴⁰ *SL*, p. 791.

⁵⁴¹ *SL*, p. 763.

⁵⁴² *Ibid.*

sempre *nell'atto*: sicché l'ignoto c'è in quanto non c'è, «come il passato che non c'è se non per l'attuale coscienza, di cui è contenuto: l'essere, che l'atto dello spirito nega, e lo afferma soltanto negandolo»⁵⁴³. Ma allora non *perché*, è da domandare circa la morte; ma *come*, la morte? Quale morte, se la si nega nell'atto di affermarla, se la si afferma solo negandola? Che morte è, quella che per cui ancora, profondamente leopardiana, «chi più crede di desiderare la morte [...] egli veramente desidera, e vive perciò di questo desiderio, e nel desiderio potenza e concentra la propria vita, di qua dalla morte, e gli è dolce desiderare»⁵⁴⁴?

La morte è paurosa perché non esiste, come non esiste la natura, né il passato, come non esistono i sogni. C'è l'uomo che sogna, ma non le cose sognate. E così la morte è negazione del pensiero, ma non può essere attuale essa che si attua per la negazione che il pensiero fa di se stesso. Il pensiero, lo abbiamo visto, non si può concepire se non immortale, perché infinito.⁵⁴⁵

Queste le parole conclusive sull'argomento, nel *Sistema*. Eppure l'argomento non si esaurisce, ma s'acquieta, nel pensiero gentiliano, come a fecondarsi d'ulteriore gravità e rinnovata importanza; perché se la morte non esiste, come non esistono i sogni, e ad esistere è l'uomo che sogna e non le cose sognate, la conclusione necessaria che Gentile pare sottacere è che allora, ad esistere, è l'uomo *che muore* – nonostante a morire, di noi e dei nostri cari, sia quel che mai è stato. Così la morte, così come il suo controcanto che è la materia, continua a sfuggire, sempre più rarefatta e inconcepibile: il *concetto* non la stringe – non c'è un *cum* col quale *capere* l'imprendibile.

⁵⁴³ *SL*, p. 765.

⁵⁴⁴ *SL*, p. 766.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

Col gesto attraverso il quale la si desidera, essa viene come tale negata. Affermandola la si nega. In questo particolare *elenchos*, la morte è respinta dalla vita, come abbiamo visto: chi più crede di desiderare la morte *afferma e potenzia* la vita. E questa è precisamente la dinamica che Gentile trova in Leopardi, nel succitato *Introduzione a Leopardi* (da cui prenderà le mosse il prossimo paragrafo): la morte diviene per Gentile Amore:

la morte, anche la morte, il simbolo della fatalità avversa che opprime ogni sforzo umano, e che pare minacci sempre da lungi e ammonisca dall'inermità d'ogni speranza e d'ogni fatica [...], la stessa morte al Poeta, nella maturità piena della sua poesia, quando il suo animo ha più nettamente ravvisato e sentito nel profondo la sua verità, e quasi toccato il fondo di sé stesso, diventa germana d'Amore, che è pel Leopardi ciò che dà verità più che rassomiglianza di beatitudine.⁵⁴⁶

Appare dunque, forte d'un nitore inedito, la circostanza per cui Gentile legga, da ultimo, il pensiero, la poesia di Leopardi come una *traduzione* poetica – una sorta di preistoria – dell'attualismo stesso: come non scorgere, infatti, dietro il binomio leopardiano *Amore e morte* su cui l'accento del discorso gentiliano batte ripetutamente, dal 1918 fino e oltre il 1927 – dal *Proemio* alle *Operette* alla *Introduzione a Leopardi*, passando per il *Sistema di Logica* – le fattezze dell'atto e del fatto, del presente e del passato, del concreto e dell'astratto?

«Il Poeta vuol rendersi ragione di questa coincidenza» di Amore e morte, «ma non vi riesce»⁵⁴⁷ – una ragione a cui pone capo l'attualismo, aggiungiamo; «ma ben sente che quando si ama, non ha più valore la vita naturale dell'individuo chiuso nei suoi limiti, di là dai

⁵⁴⁶ *ML*, p. 100.

⁵⁴⁷ *ML*, p. 101 (fino a diversa indicazione, le citazioni proverranno da qui).

quali spazia quell'infinita natura che fiacca ogni umana possa»; non solo:

anzi l'individuo per l'amore scopre che la sua vera vita è di là da questi limiti; e che bisogna ch'egli perciò muoia a sé medesimo, e spezzi l'involucro della sua individualità naturale, centro di ogni egoismo, per attingere la vera vita. Perciò la morte *ogni gran dolore, ogni gran male annulla*. Perciò la morte è liberatrice, affrancando lo spirito umano dai vincoli onde ogni uomo è da natura incatenato a se medesimo, chiuso in sé [...]. Amare è redimersi, entrare nel mondo morale, che è il mondo della libertà.

Non è difficile scorgere, dietro quello che Gentile indica con «individuo», la vicenda stessa del pensiero, vero soggetto dei periodi, in cui consiste quella «vera vita» da attingere attraverso la morte «a sé medesimo». E con questo attraversiamo dunque quel ponte di passo a cui facevamo riferimento, per approdare a quel nuovo, mutato terreno speculativo che è *La filosofia dell'arte* del 1931, dove tornando a ragionare d'immortalità, Gentile afferma che

Entrare nella conoscenza è entrare nell'infinito e nell'eterno; realizzare una vita che non è circoscritta entro condizioni di luogo o di tempo, anzi capace di contenere in sé ogni luogo e ogni tempo. Che è l'esperienza immanente di ogni uomo che pensa; quasi la prima pietra, sopra la quale si può edificare col pensiero tutto il pensabile.⁵⁴⁸

Entrare nella conoscenza è attingere la vera vita del pensiero: ma ora questa vita vera, che vince, nega e dunque ricomprende la morte non sembra coincidere *tout court* con il passare, e dunque col morire, delle cose, come sembrava sostenere nella *Teoria generale*. Ora

⁵⁴⁸ *FA*, p. 1207-8.

l'immortalità è concepita, alla luce del concetto di sentimento, sotto il punto di vista della soggettività assoluta che è l'arte: viene, per così dire, saldata e assicurata. Perché se il rischio insito nella formulazione della *Teoria generale*, per cui l'immortalità s'identificava con la stessa mortalità, era quello di *perdere* l'immortalità nello scomparire di ciò che passando, muore, ora tale rischio viene ad esser scongiurato, nei propositi gentiliani, ricorrendo allo *stare* di questa soggettività assoluta a cui l'arte, e dunque il sentimento, fanno riferimento. Non più nello semplice scorrere, consiste dunque l'immortalità, poiché *immedesimandosi* in tale corrente «essa ci trascinerà via, al mare, alla morte»⁵⁴⁹. Il molteplice non è l'Uno: vedere scorrere la corrente non è identico a *scorrere con* la corrente:

il vero pensiero, con cui si potrà pensar tutto quello che si vorrà, non è quello che si può mettere quasi sotto i nostri occhi e che corre; ma quello che sta fermo e vede tutte le cose correre e con esse, *a guardarlo da un certo punto di vista*, anche il pensiero. [...] Sta fermo perché vede il movimento delle cose (e del pensiero come cosa). Non sta fermo neanche lui in quanto vede se stesso. E in realtà non sta fermo mai, poiché anche quando vede le cose, in fondo non fa che vedere sé stesso.⁵⁵⁰

Lo *stare* di questo primo pensiero, che vede scorrere le cose *e in certo modo sé*, è allora uno stare che scorre? Sì, e anche no, risponderemmo: perché il suo stare è *il suo scorrere*, ma il suo scorrere è lo scorrere del *circolo*. Il succedersi di mano in mano, la forza operosa che muove lo scorrere altro non è che «l'unità del logo concreto e dell'astratto», tale per cui ad ogni *risultare* – ad ogni oggettivazione di sé che il pensiero è – «risorga il movimento che la supererà

⁵⁴⁹ *FA*, p. 1209.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

travolgendola»: è, ancora, «lo stesso Spirito che muore per rinascere, e vive quasi della sua morte». *Quasi*: perché

In questa fine, che non è la fine, è la gioia del circolo che si chiude, il momento artistico che ritorna: la catarsi immanente alla sintesi dello spirito⁵⁵¹.

Catarsi immanente, che è l'eterno *ritornare* del pensiero a sé, dal soggetto all'oggetto e dall'oggetto al soggetto: circolo che si moltiplica nell'astratto, ma nel «logo concreto, reale sintesi dell'autocoscienza, uno solo e immoltiplicabile»⁵⁵². Sorgente di questo divenire – con tutte le difficoltà che ciò comporta⁵⁵³ – è, come detto, il sentimento; sorgente, ma da ultimo, nelle intenzioni di Gentile, è *ragione* del divenire: una ragione che non si esaurisce nel divenire di cui è ragione, ma con la complicazione, assai ardua e grave, d'essere esso stesso sentimento, a rigore, divenire, ossia pensiero. Un divenire mai divenuto, il pensiero; un divenire mai divenuto, il sentimento: eppure il pensiero dal sentimento «si alimenta e sostiene». Pensiero è processo, *in quanto* il sentimento stesso è processo:

e se tutto è spirito, quelle cose di cui ci fa così comodo parlare (ci liberano dallo sforzo di penetrarvi dentro per scorgervi lo spirito) [e se non vi si scorge lo spirito esse non sono immortali, ma tutte caduche, astrattamente identiche ciascuna a sé e tutte diverse tra loro], sono nell'intima loro unità, *in questo universo che pare natura ed è sentimento*, tutte immortali o partecipi della vita immortale dello spirito⁵⁵⁴.

⁵⁵¹ *FA*, p. 1217.

⁵⁵² *FA*, p. 1221.

⁵⁵³ Cfr. Sasso *Ultimi Paralipomeni*, cit.; Vitiello, *Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento*, in «La filosofia futura», 1 (2013), Mimesis, Milano.

⁵⁵⁴ *FA*, p. 1220.

Al pensiero, dunque, continuano a competere, del discorso filosofico gentiliano, l'immortalità e il divenire. Un'immortalità che da ultimo è divenire; ma non solo: un'immortalità che è divenire, e che insieme non diviene. L'immortalità non si lascia inghiottire e travolgere dal fluire delle cose, mortali e differenti; l'immortalità *resiste* al fluire: fluisce, ma insieme è lo sguardo *fermo* su questo fluire.

Ma nemmeno queste furono le parole definitive sulla questione da parte di Gentile, che sul limitare della propria vita – forse proprio sentendo incombere quella morte che speculativamente inseguiva, fin dall'inizio, in tutto il suo itinerario filosofico; ma questa non può che essere una congettura – scrisse, a partire dal corso universitario dell'anno precedente, «di getto, tra l'agosto e i primi di settembre del 1943⁵⁵⁵», *Genesi e struttura della società*. Qui il problema gentiliano finora esplorato sembra aggravarsi, perlomeno nei termini, ma pare in certo modo portato a compimento: perché al centro del discorso non vi è più, solo e semplicemente, il pensiero pensante, lo Spirito – anche se, certo, a *nulla* avrebbe potuto lasciar posto il pensiero – ma bensì l'*individuo*. Individuo concreto, Io, dove «la concretezza dell'individuo non è quella dell'esistenza sensibile nello spazio e nel tempo, nella natura», ma quella «dell'autocoscienza»⁵⁵⁶.

L'individuo che è Io, e che da ultimo io sono, non è oggetto tra gli oggetti d'esperienza, individuo tra individui – questo è il modo «realistico e aristotelico» di rappresentare l'individuo, un «fantasma» di cui «il pensiero deve liberarsi» - ma un individuo che *contiene* in sé questa molteplicità di spazio, tempo, natura, individui. Se così stan le cose, allora «il rapporto che l'immaginazione si rappresenta tra individuo e comunità si rovescia», poiché non è la comunità a

⁵⁵⁵ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, in Id., *L'attualismo*, cit., pp. 1244-1411: 1245 (d'ora in poi GSS).

⁵⁵⁶ GSS, p.1264.

contenere l'individuo: «l'individuo contiene o piuttosto realizza, nell'atto dell'autocoscienza, la comunità»⁵⁵⁷. Una società *in interiore homine*; una società *trascendentale*, che «nell'atto costitutivo dell'Io» realizza la propria concretezza che è «negazione della pura oggettività dell'oggetto» che coincide con «il superamento della pura soggettività del soggetto», in quanto «non c'è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia non seco, ma in se medesimo, un *alter*»⁵⁵⁸. L'individuo *contiene* in sé la società, poiché ha in sé un oggetto *che è soggetto*, tal quale sé.

E se eterno è l'Individuo, eterna è la società. Eppure la morte investe gli individui e le società, i mondi e le epoche: daccapo, di che morte muoiono gli individui e le società? Quale immortalità dell'Individuo? A queste domande ha cercato estrema risposta Gentile, tirando le fila di un discorso che, come abbiamo visto, ha iniziato a tessere oltre quarant'anni prima; un discorso che potremmo non esitare a far coincidere con lo stesso attualismo, se è proprio nel rendere ragione della morte, dell'astratto, del nulla che la filosofia gentiliana andava arrovellandosi e tormentandosi, nel corso di tutto il proprio svolgimento.

Rispondendo a queste estreme, ultime domande, Gentile ritiene di dover far chiarezza, nuovamente, intorno a quello che non esita a definire un «equivoco», quello per cui l'immortalità sia «perpetuità nel tempo». Come già visto, l'immortalità *non può* avere a che fare col tempo, poiché nel tempo cadono i fatti, «niente di necessario»: «il tempo incombe sempre anche sulle cose perpetue con la ferrata necessità della morte»⁵⁵⁹. L'immortalità come perpetuità nel tempo è l'immortalità della proroga, sempre pensabile come disponibile, ma

⁵⁵⁷ GSS, p. 1265.

⁵⁵⁸ GSS, p. 1277.

⁵⁵⁹ GSS, p. 1389.

che *nulla* vieta venga rifiutata – nulla può impedire che la mano della Parca tagli il filo; nulla può redimere la parte dall'essere parte. L'immortalità del perpetuo è l'immortalità del *domani*: un domani sperato, richiesto, ma sempre in balia del nulla.

L'immortalità autentica non ha invece niente a che fare col tempo, ma con l'eterno, «per cui la morte e lo svanire di ogni cosa caduca si guarda sempre dall'alto della vita immortale»⁵⁶⁰. La confusione tra eternità e perpetuità non è solo un equivoco; è, leopordianamente, sorgente di illusioni, come quella dell'immortalità dell'anima, da cui deriva la speranza nell'immortalità dell'individuo particolare, nonché quella riguardante l'esistenza di un altro mondo⁵⁶¹. Ebbene, solo mediante una *abnegazione*, questi ameni inganni, illusioni «comode e confortanti», avrebbero potuto per Gentile esser superati accedendo all'eterno autentico: negare sé, per affermarsi. Negarsi come individui, poiché «persona è autocoscienza, e l'essenza dell'autocosciente è di non essere immediatamente, ma *diventare*, *negando* il proprio essere primitivo»: insomma, «negare se stessi. Morire. Immortalarsi, non restare attaccati a se stessi»⁵⁶². A morire, però, pare esser sempre ciò che mai è stato, secondo quanto si diceva nella *Teoria generale*; perché negare se stessi e morire, in questo mondo, è morire in un mondo che

Non è un'opera compiuta (*opus*), e non esiste. Pare esista se guardato nella sua eterna materialità greve e immobile; ma non pare più se si spia lì, dove esso può attingere realtà, nell'interno dell'animo nostro,

⁵⁶⁰ TGS, p. 214.

⁵⁶¹ Equivoco che dà vita a illusioni, le quali però sono tra i principali articoli di fede del cristianesimo: nel 1943, data in cui *Genesi e struttura della società* è scritto, le opere di Gentile sono all'indice da quasi un decennio (Cfr. G. Verrucci, *Idealisti all'indice. Croce, Gentile, e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari, 2006).

⁵⁶² GSS, p. 1396.

dove la sua realtà è il suo realizzarsi, dove non c'è essere determinato che non si praticamente negato⁵⁶³.

L'esperienza *concreta* additata da Gentile *attesta* che vivere è morire; è solo un'opera d'astrazione, quella che separa *e oppone* la morte dalla vita. E sia pure: ciononostante, «la morte di cui *abbiamo esperienza* e che *sola possiamo dire di conoscere*» non è la nostra, poiché si conosce solo «ciò che si sperimenta, si attua in noi», ma è quella degli altri. Vivere è il morire dell'Io; ma la morte riguarda, nell'atto, sempre e solo l'altro:

noi parliamo sempre di morte, e l'abbiamo ognora presente; ma si può dire che noi che ne parliamo *non moriamo mai*. La morte ci tocca, ci sfiora; è davanti a noi, e non riusciamo, per così dire, a stringerla in noi. *La sentiamo e non la pensiamo*.

L'unico *nostro* morire che possiamo conoscere, è dunque paradossalmente quello dell'altro; nostro, essenzialmente nostro: questo il significato della società trascendentale. Perché l'altro è presente all'autocoscienza che è l'Io, il quale Io dunque è un *Noi* trascendentale, sempre, comunque, eternamente, anche alla morte dell'altro – emblema di questa situazione trascendentale, chiamiamola così, sono *I sepolcri* foscoliani, che «ridestano la vita dei morti nelle menti dei vivi; e fanno vivere l'estinto con noi»⁵⁶⁴. Ma la morte dell'altro – la morte di cui abbiamo esperienza – è allora, in quanto tale, la morte della società trascendentale? No, perché la morte «suppone sempre una società», tale per cui «l'irrigidirsi e l'estraniarsi dell'altro a noi», quella «crisi della sintesi vitale dell'Io», è «una crisi

⁵⁶³ GSS, p. 1398.

⁵⁶⁴ GSS, p. 1403.

adombrata, non realizzata assolutamente; si vede quasi da lungi, ma non si raggiunge»⁵⁶⁵, tanto quella dell'altro quanto la *mia*. E la morte è infatti per Gentile un «*fatto* sociale», non *atto*, che è propriamente la società trascendentale. Un fatto, mediante il quale «il corpo decade da spirito a natura» - un fatto che *accade*: l'ignuda natura, spogliata dallo spirito, *cade* nella morte. Ma questo accadere non è altro che lo staccarsi dell'astratto dal concreto, uno staccarsi che è *nel concetto*, «e non nella realtà, chè questa natura [...] non è e non può essere che risultato di un'astrazione»: il nulla che è la morte, lo stesso nulla «che rimane avanti al pensiero, quando questo facesse intera astrazione da se stesso»⁵⁶⁶. Il nulla che il pensiero «*si prova*» - e non riesce perché *non può* - a concepire e fissare innanzi a sé, in quella vicenda che potremmo dire «sola nel mondo eterna».

⁵⁶⁵ GSS, p. 1407.

⁵⁶⁶ GSS, p. 1408.

§7. La trasfigurazione del dolore: «Ultrafilosofia», poesia.

La lettura leopardiana di Gentile cambia, si trasforma. In un certo qual modo, si esplicita: in essa sempre più viene alla luce ciò che all'inizio rimaneva all'oscuro, nell'ombra del non detto, dell'implicito, del sottaciuto – ciò che in *actu signato* veniva negato, in *actu exercito* veniva affermato. Parliamo, come abbiamo avuto modo di anticipare, della *filosofia* di Leopardi.

Nel paragrafo precedente ci siamo soffermati su quanto, nell'importante saggio del 1927, *Introduzione a Leopardi*, si diceva intorno alla morte; una morte che per Gentile in Leopardi viene ad essere, esattamente come nell'ordito speculativo attualistico, un passaggio ad una più 'alta' vita, quella eterna e immortale. «L'individuo per l'amore scopre che la sua vera vita è di là di questi limiti [della natura]», e «bisogna ch'egli perciò muoia a se medesimo, e spezzi l'involucro della sua individualità naturale [...] per attingere la vera vita»⁵⁶⁷, scriveva Gentile – parole che paiono tratte da *Genesi e struttura della società*. Ma di sfuggita abbiamo anche fatto riferimento alla circostanza per cui questo saggio del 1927 rappresenti una svolta, nella lettura di Leopardi: per la prima volta, infatti, Gentile trae, esplicitamente, la conclusione implicita nelle premesse teoriche dell'attualismo, ossia che «la filosofia, come la poesia, [...] è in fondo allo spirito umano, e quindi nell'animo di tutti»⁵⁶⁸, poiché se la poesia consiste nel farsi tutto oggetto, ma come soggetto, la filosofia è lo stesso Tutto come farsi del Soggetto: «un'opera d'arte, che sia opera d'arte e non di pensiero non si avrà mai; perché allo stesso titolo di qualsiasi

⁵⁶⁷ *ML*, p. 101.

⁵⁶⁸ *ML*, p. 86.

opera d'arte sarà arte qualsiasi opera di pensiero»⁵⁶⁹, scrive il filosofo ne *La filosofia dell'arte* – opera pubblicata nel 1931, ma che nasce dal corso universitario tenuto a Roma nel 1927/28, e proprio del 1927 è la conferenza *Introduzione a Leopardi*.

Vi era dunque quel mutamento d'aspetto, in cui consisté la rilettura dell'attualismo alla luce del concetto di sentimento, a gravare e ad approssimarsi nel pensiero di Gentile, quando a mutare d'aspetto fu anche la lettura leopardiana. Ma fino a che punto una svolta abbia occasionato l'altra, è questione non semplice da redimere; alla luce del lavoro sin qui svolto, però, vorremmo ipotizzare che sia stata la frequentazione speculativa di lunga data con Leopardi, ad aver indotto, o perlomeno suggerito a Gentile, la rilettura di quanto guadagnato col *Sistema di Logica* alla luce del concetto di sentimento. Certo, l'ultima parola spetta al pensiero; ma la prima è del sentimento, o meglio: la prima *proviene* dal sentimento. Intorno al senso di questo provenire ci siamo trattenuti nelle pagine precedenti, cercando di ripercorrere i passi gentiliani secondo cui questa scaturigine possa rientrare, a rigore, a far parte dell'orizzonte dell'eterno – questo, nella sua essenza, il mutamento d'aspetto della filosofia gentiliana. Quando la filosofia viene considerata attraverso il sentimento, insomma, l'arte, che del sentimento non è *espressione*, «ma lo stesso sentimento»⁵⁷⁰, viene come vista alla luce della filosofia: Leopardi grande poeta, e filosofo mediocre; ma quella filosofia mediocre è *contenuto* di quella grande poesia, dunque Leopardi poeta in senso stretto, filosofo in senso largo. Il sentimento illumina, e fa dunque brillare, la filosofia, la quale, a mo' di prisma ottico, si rifrange nelle proprie componenti – che altro non sono che essa stessa. Ma *omnis comparatio claudicat*.

⁵⁶⁹ *FA*, p. 10471

⁵⁷⁰ *FA*, p. 1099.

Non bisogna poi eludere, in ogni caso, la circostanza storica: *Introduzione a Leopardi* è una prolusione al *Corso di letture leopardiane* istituito dalla Società Dante Alighieri all'Università di Macerata in quell'anno, che Gentile lesse il 13 febbraio; in quegli anni, oltre all'Istituto Fascista di Cultura (dal 1925), presiede il Consiglio superiore della Pubblica Istruzione (dal 1926 al 1928), e il progetto dell'*Enciclopedia italiana*⁵⁷¹ (dal 1925), ed è dunque la figura culturalmente più di rilievo che il regime fascista possa vantare. Bisogna però dirimere alcune questioni, considerando questa circostanza storica, che, se affrontate solo in superficie, rischiano d'ingenerare equivoci.

Perché è senza dubbio vero che, come sottolinea Biscuso, «il regime fascista non si lasciò sfuggire l'occasione di appropriarsi di uno dei massimi poeti della tradizione italiana», e che di conseguenza «per poterlo fare dovette disinnescare il potenziale eversivo del pessimismo metafisico»⁵⁷². Ma ciò *non significa* che, come sostiene Bellizzi, in un suo recente, puntuale saggio, «una volta divenuto intellettuale organico al fascismo, Gentile si dovette impegnare in prima istanza»⁵⁷³ a disinnescare quel potenziale eversivo del pessimismo, indicato da Biscuso – come se la questione dell'ottimismo leopardiano fosse sorta, alla mente di Gentile, occasionata dalla necessità di fare di Leopardi un padre della nuova Italia, e non fosse invece stata una diretta, naturale conseguenza del proprio impianto speculativo. Un impianto speculativo che, come abbiamo visto, sebbene in via di sviluppo, già nel 1907 faceva sentire il proprio peso teoretico, se nella recensione al lavoro di Gatti il pessimismo leopardiano appariva a

⁵⁷¹ Cfr. M. di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975, G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995; S. Romano, *Un filosofo al potere negli anni del regime*, Rizzoli, Milano 2004.

⁵⁷² M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., p. 70.

⁵⁷³ A. Bellizzi, «Ma questa filosofia dei poeti non è la filosofia dei filosofi». Gentile e lo Zibaldone, in Aa.Vv. *Leopardi oltre la letteratura*, cit., pp. 31-48: 38.

Gentile «così impregnato di elementi ottimistici, logicamente frammentario e contraddittorio», e «poeticamente coerente e vivo»⁵⁷⁴ da non poter essere istituito incontraddittoriamente, ossia logicamente, a sistema – da non poter trovare cittadinanza nella terra della «filosofia dei filosofi». Una questione su cui, dunque, Gentile *non* tace: come appare straordinariamente evidente andando a *Leopardi maestro di vita*, di dieci anni successivo (1917) – ben lontano, dunque, dal divenire intellettuale organico al fascismo – in cui, come abbiamo visto, l'ottimismo di Leopardi era visto come «fede ed esaltazione della virtù, della grandezza e potenza dello spirito, di quelle necessarie illusioni a cui non trova posto nel mondo, guardato come cieco crudele meccanismo naturale»⁵⁷⁵, ossia come «intuizione schiettamente spiritualistica», che purifica un mondo «triste e doloroso»; sicché il pessimismo era inteso «come base o contenuto» di quella intuizione spiritualistica. Appare, allora, con altrettanta straordinaria evidenza, come le ragioni della necessità che Gentile sentì d'affrancare Leopardi dall'accusa di pessimismo *non fossero* «soprattutto politiche, oltre che filosofiche»⁵⁷⁶, ma al contrario fossero *tutte* filosofiche – tutte, perché quelle politiche non furono ragioni, bensì, tutt'al più, conseguenze.

Conseguenze che si fecero sentire nel tono dell'*Introduzione* del 1927, soprattutto nell'*incipit*, in cui Gentile retoricamente ammetteva come potesse parere «tutt'altro che opportuno» istituire una cattedra a illustrazione del pensiero di Leopardi, rappresentato «generalmente come un maestro di pessimismo», in un momento come quello, in cui

⁵⁷⁴ *ML*, p. 37.

⁵⁷⁵ *ML*, p. 69.

⁵⁷⁶ A. Bellizzi, *cit.*, p. 43n, in cui l'autrice rimanda a S. Lanfranchi, *Dal Leopardi ottimista della critica fascista al Leopardi progressivo della critica marxista*, «Laboratoire italien», 2012, 12, *La vie intellectuelle entre fascisme et République 1940-1948*, pp. 247-262 (ma ora si veda anche *Leopardi ottimista. Un mito politico ed europeo*, in Aa.Vv., *Il mito ripensato nell'opera di Giacomo Leopardi*, *cit.*, pp. 651-666).

«il popolo italiano» era chiamato a «rifare [...] l'antica fibra del carattere nazionale»⁵⁷⁷. E altrettanto retoricamente, Gentile rivestiva l'aspra e risentita polemica con Croce col manto della polemica nei confronti del Leopardi «dei pedanti, dei letterati, dei conferenzieri»⁵⁷⁸, contro il quale il Leopardi del corso che si stava inaugurando, ossia il Leopardi proposto da Gentile, sarebbe stato «il Leopardi poeta, che è il Leopardi degli uomini»⁵⁷⁹. Nel 1923 era infatti stato dato alle stampe *Poesia e non poesia*, nel quale si consumò la rottura, sul campo leopardiano⁵⁸⁰, tra i due amici e sodali, Croce e Gentile: qui si dice infatti che «la filosofia, in quanto pessimistica od ottimistica, è sempre intrinsecamente “pseudofilosofia”, filosofia ad uso privato», poiché «la schietta e seria filosofia non piange e non ride»⁵⁸¹, e che la fondamentale condizione di spirito del poeta – non: «poeta filosofo» - altro non era che un «ingorgo sentimentale, un vano desiderio e una disperazione così condensata e violenta [...] da riversarsi nella sfera del pensiero e determinarne concetti e giudizi»⁵⁸².

Giustificata la nascita di un corso dedicato a Leopardi, e fatta dunque vibrare la polemica contro i propri avversari, Gentile può

⁵⁷⁷ *ML*, p. 79.

⁵⁷⁸ Sulla polemica con Croce, identificato nella figura del «letterato», si veda E. Agazzani, *Il «Giornale critico della filosofia italiana». Storia di una rivista (1920-1946)*, Le Lettere, Firenze 2024, pp. 282 sgg.

⁵⁷⁹ *ML*, p. 83.

⁵⁸⁰ Un'amicizia tra i due – e una nota, chiamiamola, “inimicizia” di Croce nei confronti di Leopardi – che si palesava già nel 1904, quando Gentile recensiva l'opera di Giani *L'estetica nei “Pensieri” di Giacomo Leopardi*: il filosofo di Castelvetro criticava aspramente l'autore, reo d'aver ceduto «troppo facilmente», senza portare citazioni testuali a supporto, nel trovare «nei *Pensieri* leopardiani più di un accenno, e chiaro e lampante, alla sostanza della teoria del Croce» (G. Gentile, *L'estetica di Leopardi*, in *Frammenti di estetica e teoria della storia*, a cura di H. Cavallera, Sansoni, Firenze 1992, vol. I, p. 231). Uno scritto decisamente interessante, perché dovettero passare quasi novant'anni perché l'argomento venisse nuovamente in luce, grazie a M. A. Rigoni, con *Estetica leopardiana ed estetica crociana* (1992), in M. A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, cit., p. 325-333.

⁵⁸¹ B. Croce, *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimono*, Laterza, Bari 1964 (1923), p. 102.

⁵⁸² *Ivi*, p. 107.

dunque affermare che «Leopardi fu squisitamente filosofo»; in senso largo, come abbiamo detto: di quella «filosofia che è in fondo allo spirito umano, e quindi nell'animo di tutti»⁵⁸³, e per una sua «costituzionale religiosità», che lo vede «sempre faccia a faccia col destino», nonostante – Gentile non può non riconoscerlo – fosse «razionalista e irrisore di superstizioni e di dogmi»⁵⁸⁴. Squisitamente filosofo, Leopardi, «sempre con gli occhi intenti, ansiosi, sopra il mistero della vita». Ma sommamente sopra quello della morte - «lo sparire totale di tutto, il disseccarsi e inaridirsi definitivo della sorgente stessa a cui l'uomo accosta a ora a ora le sue labbra assetate»⁵⁸⁵. Ma cos'è questa morte, in Leopardi?

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, non è l'ultima parola; la morte viene ricondotta nell'alveo di Amore, che è entrare nel mondo della libertà, nel mondo dello spirito. Vi è una morte che annienta, identificata da Gentile nel fato stesso,

che infrange ad una ad una tutte le nostre speranze, disperde tutte le nostre gioie, ci priva di tutti i nostri beni, ci chiude dentro mille ostacoli, ci combatte, ci insegue, ci sbarra la via, e non ci concede tregua finché non ci abbatte per sempre.

Questa morte è, insomma, la stessa indifferente Natura, nemica scoperta degli uomini, e degli altri animali, e di tutte le opere tue; che ora ci insidii ora ci minacci ora ci assalti ora ci pungi ora ci percuoti ora ci laceri, e sempre ci offendi o ci perseguiti; e che, per costume e istituto, sei carnefice della tua propria famiglia, de' tuoi figliuoli [...] che tu, per niuna cagione, non lasci mai d'incalzarci, finché ci opprimi⁵⁸⁶,

⁵⁸³ *ML*, p. 86.

⁵⁸⁴ *ML*, p. 85.

⁵⁸⁵ *ML*, p. 87.

⁵⁸⁶ *OM*, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, p. 243-244.

secondo l'accusa dell'Islandese. Ma vi è un'altra morte, che in certo modo rispecchia una duplicità della morte su cui insisterà Gentile nelle ultime pagine di *Genesi e struttura della società*; da una parte la morte che *c'insegue*, che ci opprime, è paradossalmente quella *che abbiamo davanti*: la morte della natura, la morte che esperiamo come morte dell'altro, che «togliendoci per sempre e annientando intorno a noi tante delle nostre persone care, con cui ci era in comune la vita» fa sì «che la morte loro ci pare la morte di una parte di noi»⁵⁸⁷. Ma appunto, quella che abbiamo davanti è quella che ci insegue: il *disperato Erebo*. Dall'altra, la morte che *inseguiamo*, continuamente *attuandola*: la morte dell'individuo «a sé medesimo», che «spezza l'involucro della sua individualità naturale» e fa «attingere la vera vita»⁵⁸⁸.

Questo secondo senso della morte è ciò a cui Leopardi si solleva, *ma non in quanto filosofo*; bensì in quanto «materia del suo canto è la sua filosofia»⁵⁸⁹, una filosofia che «fu nel Leopardi sentimento e diventò sublime poesia». Una filosofia «sensualistica e materialistica», quella del *Frammento apocrifo* e del *Dialogo della Natura e di un Islandese*; ma per Gentile, ancora, vi sono due modi di «giungere a conclusioni materialistiche»: «uno proprio degli spiriti poco sensibili», i quali a queste conclusioni giungono e vi si rassegnano; «l'altro invece proprio di quelli che, se non trovano la via d'affrancarsene, trovandone l'errore e la manchevolezza, ne soffrono, e vi reagiscono contro, e vi si ribellano con tutta la forza del sentimento». Tali modi rispecchiano la duplicità stessa della natura: «la natura disumana, in cui tutte le luvì onde s'illumina la via dello spirito si spengono», e la natura come «questa realtà fiammeggiante e splendida, che arde dentro di loro, e

⁵⁸⁷ *ML*, p. 87.

⁵⁸⁸ *ML*, p. 101.

⁵⁸⁹ *ML*, p. 91.

alla cui luce, infine, comunque essi guardano e vedono la prima»⁵⁹⁰. Natura presupposta al pensiero, e Natura *nel* pensiero. Natura *oggetto* di canto, sua *materia*: dunque, *natura nel pensiero*, quella leopardiana:

ecco l'esperienza del Leopardi, ecco la sua filosofia, che è molto più complessa del semplicismo materialistico; essa è il reale contenuto della poesia leopardiana; quella filosofia fatta sentimento e persona, che ho detto esser materia al canto del Poeta recanatese. Il quale non si rassegna alla pura affermazione materialistica, perché la ricca e sensibilissima vita morale che gli riempie il cuore, è la negazione del materialismo; e poi *perché egli è un poeta*, e come ogni poeta crede nel suo mondo, *lo prende sul serio*⁵⁹¹.

Una questione quantomai importante, perché Gentile sta affermando che Leopardi *è filosofo in quanto poeta*; ma soprattutto perché ciò che queste righe adombrano è una curiosa circostanza, per cui ad essere *autenticamente*, propriamente *attualista*, diciamo così, per essere *anzitutto*, e in certo modo *solo*, il poeta, l'artista, perché la creazione dell'artista *non può presupporre nulla*, perlomeno nella sua fantasia. Il poeta è il tramite del pensiero con l'*ex nihilo*: *è quello stesso ex*, è quella provenienza – è appunto espressione, immediatezza del sentimento. «Lo stesso filosofo può sentirsi legato ad una realtà *che preesiste* [...], alla sua speculazione, che è in sé quello che è», con una indicazione che oscilla tra l'astratto astrattamente e concretamente concepito, ma «l'artista *crea il suo mondo*, e prescindendo nella sua fantasia dalla realtà preesistente, celebra la sua assoluta libertà, arbitro della nuova realtà che egli *si finge*»⁵⁹². È il pensiero a dover riportare, per così dire, il mondo dell'artista al mondo 'vero': ma il mondo vero

⁵⁹⁰ *ML*, pp. 92-93.

⁵⁹¹ *ML*, p. 94.

⁵⁹² *Ibid.*

che Gentile indica è il mondo *da farsi*, quello che «*modifichiamo* con la nostra opera, con la nostra volontà, e al di sopra delle ferree leggi del meccanismo naturale col nostro amore»⁵⁹³. Questo, dunque il senso della filosofia leopardiana: filosofo in quanto poeta; poeta in quanto «questo concetto sentì e visse», e poté dunque *formare* nel canto, la cui *materia* è la filosofia (materialistica).

Una vicenda, questa, esposta da Gentile a Macerata il 13 febbraio, che sembra porre delle premesse; sulla via battuta da queste premesse s'instrada il discorso tenuto pochi mesi dopo, il 29 giugno, nell'Aula Magna del Palazzo Comunale di Recanati, edito col titolo *La poesia del Leopardi*. Se il poeta è il tramite del nulla – colui che *creando* riesce a dar volto, immagine al *nihilo* di cui in certo modo esso stesso è l'*ex*, mediante cui *cogitatio fit* – egli è l'originaria *facies* del pensiero, sua forma immediata soggettiva; e Leopardi canta il dolore – *materia* del suo canto è il materialismo. Ma è dunque il pensiero ad «*essere* la sorgente del dolore»: «in verità, l'origine del dolore è nel pensiero»⁵⁹⁴, sicché la negazione della raggiungibilità del piacere tra il proprio significato lirico dalla «affermazione vigorosa e potente» del pensiero, che è appunto il canto, l'idillio. «Principio idillico, conclusione tragica. Tragica quanto è idillico il principio. I due termini si congiungono insieme in un nesso inscindibile»⁵⁹⁵.

Ma se la radice del pensiero è il sentimento, ciò significa che l'origine del dolore stesso è nel sentimento – una conclusione che nel saggio Gentile non trae direttamente, ma che trarrà pochi anni dopo ne *La Filosofia dell'arte*, che, ricordiamo, rielabora un corso tenuto proprio nel 1927, anno dei due saggi a cui ci stiamo riferendo. Qui Gentile sostiene che «il sentimento, puro sentimento, non è

⁵⁹³ *ML*, p. 88.

⁵⁹⁴ *ML*, p. 199.

⁵⁹⁵ *ML*, p. 197.

ravvisabile in piena luce di pensiero e perciò [...] fa tutt'uno col soggetto, non se ne può distinguere»⁵⁹⁶, poiché «dal sentimento al soggetto che lo prova *non si giunge*»⁵⁹⁷, ma vi si può giungere solo a partire dal soggetto, che è coscienza, pensiero; ciò a cui si giunge, però, non è il sentimento puro, ma è appunto il soggetto pensato indipendentemente dalla sintesi che è – il soggetto astratto, il sentimento astratto. Ora, «il sentimento, alla sua stessa radice, e duplice: e solo sdoppiandosi può conferire a tutta la vita dello spirito *che ne dipende* la sua varia colorazione». La radice dell'atto è alla propria radice doppia. Possiamo così ascoltare l'intonazione – *intonazione*, si badi: e non la melodia – leopardiana che la svolta gentiliana, rappresentata da *La Filosofia dell'arte*, assume:

il sentimento è, fondamentalmente, piacere e dolore; e tutti i sentimenti, affetti, passioni che nell'esperienza si distinguono più o meno, sono varie forme del piacere e del dolore. Ma questi due sentimenti o note fondamentali del sentimento, *sono e non sono due* [...]: ossia non sono in parte identici e in parte differenti. L'una è l'assoluta negazione dell'altro: in modo che il piacere può dirsi non-dolore; e il dolore non-piacere. Due contrarii, la cui reciproca opposizione è contraddittoria. [...] Il rapporto di due contrari è dialettico, non pure in un senso astrattamente logico, ma in senso metafisico, cioè reale e concreto. La loro dualità è contrarietà di un'unità in se stessa: di qualche cosa di unico, che vive, si sviluppa, diviene, ed è in quanto non è, e viceversa, e perciò si pone come *identità di opposti*. *Un piacere stabile, fermo, sempre quello, è un piacere morto*. La sua vita non è se non uscir continuo dal suo contrario. [...] La verità è che nella loro opposizione essi sono due astratti⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ *FA*, p. 1084.

⁵⁹⁷ *FA*, p. 1082.

⁵⁹⁸ *FA*, p. 1085.

Due astratti, come principio idillico e conclusione tragica. Ma ora Gentile può dire che «ottimismo e pessimismo sono due filosofie *false*, perché costruite sopra codeste astrattezze», e confermare, sulla scia di quanto detto nei saggi su Leopardi, che

La prova del fuoco del sentimento (del suo essere e del suo non-essere) è nel pensiero: ossia nell'atto onde il soggetto che sente pensa, per affermare se stesso, e realizzarsi come autocoscienza. [...] Per pensare bisogna esserci; e i grandi pensieri onde si celebra il proprio o l'universale dolore, son pure grandi affermazioni di vigorosa esistenza del soggetto che è in causa; di quella esistenza che è la sorgente eterna della gioia di vivere, e che riesce sempre vittoriosa sulle sue negazioni, onde lo spirito astratto s'anneghittisce nel pianto impotente e nell'inerzia.

Così dai saggi del 1927, tramite la *Filosofia dell'arte* giungiamo alle porte degli ultimi due saggi leopardiani di dieci anni posteriori. Nel 1937, infatti, cadde il centenario della morte del poeta, ma nella commemorazione tenuta all'Accademia Nazionale dei Lincei Gentile non aggiunge alcuna sostanziale novità, rispetto ai precedenti lavori, e ribadisce la massima desanctisiana secondo cui «Leopardi produce l'effetto contrario a quello che si propone: non crede al progresso e te lo fa desiderare; non crede alla libertà e te la fa amare. Chiama illusioni l'amore, la gloria, la virtù, e te ne accende in petto un desiderio inesausto»⁵⁹⁹ - questa, sostanzialmente, l'importanza di Leopardi, «creatore della più intensa poesia che si sia mai prodotta in Italia».

L'anno successivo, invece, Gentile tiene una conferenza al Lyceum di Firenze – pubblicata col titolo *Poesia e filosofia del Leopardi* –, nella quale si compie, definitivamente, la propria lettura

⁵⁹⁹ *ML*, p. 208.

leopardiana – non solo perché cronologicamente ultima, ma perché viene in chiaro, diciamo a piena maturazione, forte della profondità speculativa nel frattempo raggiunta, ciò che già trentun anni prima aveva sostenuto, ossia che «in fondo ad ogni mente umana, soprattutto in fondo a quella dei grandi poeti, è incontestabile l'esistenza di una filosofia». Certo, «questa filosofia dei poeti non *era* quella dei filosofi». Ma ora Leopardi per Gentile pare non essere solo filosofo *in quanto poeta*, perché «egli professa d'averne due», di filosofie. Una «tutta negativa, naturalistica e materialistica⁶⁰⁰», quella che *ispira* il suo canto – ispira, e non: *fa oggetto* – ed è pertanto «*materia di assiduo pensare*»; l'altra «negazione della negazione», «filosofia di *quella* filosofia», che Gentile identifica a quella di Eleandro, per cui «ultima conclusione della filosofia vera e perfetta esser quella, che non bisogna filosofare»: in questa massima vi è il «senso *serio* e profondo» della condanna di Eleandro. Ma quella di Eleandro è altresì quella che Leopardi definisce, a pagina 115 dello *Zibaldone*, «ultrafilosofia», una filosofia che «conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura». Leopardi, dunque, *ultra-filosofo*.

E invece, per Gentile l'ultrafilosofia «non estirpa e distrugge l'altra, falsa o insufficiente», la quale, quella inferiore e negativa, «è quella che è» e rimane, «quantunque insieme con essa e al disopra di essa ci sia una verità certamente più umana e degna dell'uomo, diretta a ricostruire quel che la prima ha demolito»⁶⁰¹. La filosofia negazione della negazione è una filosofia che *ricostruisce*, ciò che la prima, in quanto negazione, ha negato: ma allora non è, a rigore, una *negazione della negazione*, quella indicata da Gentile, quanto invece una *riaffermazione del negato* – come viene agevolmente in luce dall'affermazione per cui

⁶⁰⁰ *ML*, p. 230 (fino a indicazione contraria, le citazioni verranno da qui).

⁶⁰¹ *ML*, p. 231.

L'uomo Leopardi non può non filosofare; non può non passare attraverso la prima filosofia; ma non può né anche non giungere infine alla seconda e superiore. Dove egli ritrova tutto ciò che ha perduto. Lo ritrova, s'intende, com'è possibile soltanto dopo averlo perduto; poiché *dimenticare quel che ha saputo e sa, non potrà mai*.

Dunque Leopardi *filosofa*, e in questo primo filosofare sta l'affermazione della materia cieca e brutta, che *nega* qualsivoglia finalità all'essere umano (all'infuori d'essa stessa materia), ossia, in termini gentiliani, nega la libertà dell'individuo, ingranaggio d'un brutto e indifferente meccanismo che *nega* la raggiungibilità del piacere. Questa la verità della prima filosofia. Ma la verità, «se per verità s'intende solamente quel che si conosce per mezzo dell'esperienza e di quello schietto ragionare che s'appoggia sempre ai fatti osservati» - e Leopardi questo intende - allora è solo *di questa prima filosofia*, sì che quella della filosofia superiore non è verità, ma «una esigenza dell'animo, e voce misteriosa della più profonda natura, che la filosofia più tenace e pervicace non riuscirà mai a spegnere»; però «se verità è la mèta raggiunta filosofando, questa è la verità assoluta, perché messaci innanzi dalla stessa filosofia quando sia riuscita ad elevarsi fino alla sommità della sapienza». È necessario qui procedere con cautela, per sciogliere il nodo d'un discorso che Gentile stringe, intrecciando - e forse confondendo - due diversi fili.

Perché la «ultrafilosofia» è affermata da Leopardi *proprio in base* a quella 'prima' verità dal punto di vista della quale, per Gentile, l'ultrafilosofia sarebbe un'esigenza dell'animo e una voce misteriosa: è proprio per la *impossibilità* di sentire quella voce misteriosa della natura che la filosofia deve abbandonare sé stessa, per tornare ad ascoltarla nuovamente, e questa è la sommità della sapienza. Da una parte, dunque, Gentile *ritiene* che in Leopardi l'ultrafilosofia sia

raggiunta *filosofando*, come il culmine della sapienza, la verità somma; ma dall'altra egli *mostra* come questa sia raggiunta *non filosofando*, ma come mediante un salto – prestando ascolto ad una voce che la pervicace filosofia non può mettere a tacere. Ma la filosofia, daccapo, *non è* per Leopardi solo quella negativa; è altresì quella che Gentile chiama 'negazione della negazione'.

E infatti poco dopo Gentile afferma che «la verità è la stessa che ci viene apertamente attestata nel disegno delle *Operette*»⁶⁰², che, come sappiamo, è, per il filosofo di Castelvetro, Amore; e questa verità «contraddice certamente [...] *tutto il contenuto prosaico* della poesia leopardiana». Ecco così riproposta, *a latere*, la tesi della filosofia *contenuto* del canto: «cotesta filosofia [...] è la concezione del mondo che giustifica un empirismo assoluto. lo spirito vuoto, e tutto quello che in esso può mai trovarsi, un derivato meccanico dall'esterno attraverso i sensi», quella filosofia per cui «tutto quello che accade, è fatale di una necessità che schiaccia e stritola ogni vana pretesa dell'uomo che si provi a mutare il corso del destino. Tutto, anche il sentimento che sboccia nel cuore degli uomini»⁶⁰³. Una filosofia, questa, «accettata da Leopardi». Ma a questo punto, allora, perché si giunge alla sommità della filosofia? Insomma: *da dove, come, l'ultrafilosofia?*

Il dolore, attraverso la potente reazione di tutto il suo spirito nel senso gagliardo e tenace con cui l'apprende e lo ferma nel cristallo della sua divina fantasia, si trasfigura: non è più il limite della sua forza e della sua libertà; è *poesia*, cioè umanità; è grandezza umana, trionfo della potenza creatrice, che è libera e infinita potenza. Qui l'anima del Leopardi, qui il fascino della sua *poesia*.

⁶⁰² *ML*, p. 233.

⁶⁰³ *ML*, pp. 234-5.

Il dolore – il *sentimento* – trasfigura e *si* trasfigura: trasfigura la filosofia negativa, e *si trasfigura* nella ultrafilosofia: si nega, affermandosi in una filosofia «vera, che afferra la verità con mano robusta, non quella falsa che sola par vera all'angusto intelletto del filosofo chiuso nel bozzolo del suo intellettualismo». Ma ecco l'affondo fondamentale che chiude la questione: «la qual filosofia, si ponga mente, una volta, come s'è veduto, il Poeta la chiama ultrafilosofia; ma non è poi altro propriamente che la sua personalità, il suo modo di vedere e sentire la vita»⁶⁰⁴. La sua poesia, insomma; che sgorga dal «mistero» della natura: sentimento.

⁶⁰⁴ *ML*, p. 241.

§8. «La notte chiara del Niente»

Leopardi fu una figura chiave per la filosofia italiana tra il primo e il secondo dopoguerra, tanto che, per riferirsi all'influenza che ebbe nella temperie speculativa dell'epoca, si parla di «leopardismo filosofico»⁶⁰⁵. Se fu un punto di riferimento essenziale per lo svolgimento teorico dell'attualismo, Leopardi fu altresì l'obiettivo verso cui si diressero le puntate polemiche di Croce, volte a negare valenza filosofica e validità poetica alle opere del recanatese; ma con la dovuta cautela e le opportune accortezze teoriche, quali crediamo d'aver esposto nelle parti precedenti, possiamo affermare che la lettura leopardiana di Gentile si mosse, inizialmente, su binari crociani, indicativamente sino al 1918 – anno in cui Croce, a Viù, tra le montagne piemontesi, il 4 ottobre scrisse a Gentile che, se da una parte riteneva «interessante ciò che *egli mostrava* circa la carenza del disegno» delle *Operette Morali*, dall'altra ribadiva che «filosoficamente *erano* quel che *erano*», e che «all'amore della vita e alla poesia del dolore alla quale si alzò Foscolo, egli [Leopardi] non poté alzarsi»⁶⁰⁶. La rottura tra i due avvenne, com'è noto, qualche anno dopo, nel 1924, quando al dissidio teorico «se ne aggiunse un altro di natura pratica e politica, e anzi il primo si *convertì* nel secondo; e questo *fu* più aspro»⁶⁰⁷.

Dicendo dunque che il leopardismo filosofico, inteso come recupero e valorizzazione del pensiero leopardiano inserito nel

⁶⁰⁵ M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., p. 19 (Cfr. R. Bruni, *Da un luogo alto. Su Leopardi e il leopardismo*, cit.; G. Lonardi, *Leopardismo. Tre saggi sugli usi di Leopardi dall'Otto al Novecento*, Sansoni, Firenze, 1990).

⁶⁰⁶ B. Croce - G. Gentile, *Carteggio. V: 1915-1919*, Tomo I, a cura di C. Cassani e B. Castellani, Nino Aragno, Torino 2024, p. 387 [1172].

⁶⁰⁷ B. Croce - G. Gentile, *Carteggio. V: 1920-1924*, Tomo II, a di C. Cassani e B. Castellani, Nino Aragno, Torino 2024, p. 899 [2163].

proprio discorso filosofico, nacque come *reazione* polemica all'idealismo – al cosiddetto “neoidealismo italiano”⁶⁰⁸ –, è al quadro disomogeneo sopra evidenziato che dobbiamo fare riferimento; soprattutto nel caso di autori in cui la critica all'idealismo fu in certo modo essenza, ragione o direzione del proprio leopardismo, come Giuseppe Rensi⁶⁰⁹ e Adriano Tilgher⁶¹⁰, che del leopardismo anti-idealistico furono i principali fautori. Vi è così una ragione squisitamente filosofica, che porta Rensi e Tilgher ad incontrare Leopardi: il primo per tracciare dei *Lineamenti di filosofia scettica*⁶¹¹, sulla scia di quello «scetticismo ragionato» che Leopardi definì il proprio pensiero nella pagina 1655 dello *Zibaldone*; il secondo per affermare una filosofia della Vita che attraverso quel dubbio scettico passi, trovando in Leopardi una figura della conciliazione tra storicismo e moralità⁶¹². Niente di più lontano, insomma, dall'attualismo di

⁶⁰⁸ Cfr. Aa.VV, *Il neoidealismo italiano*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1988.

⁶⁰⁹ Sul leopardismo di Rensi si vedano: M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., p. 32-42; R. Bruni, *Il leopardismo filosofico di Giuseppe Rensi*, in Id., *Da un luogo alto*, cit., pp. 133-158; G. De Liguori, *Il sentiero dei perplessi. Scetticismo, nichilismo e critica della religione in Italia da Nietzsche a Pirandello*, La città del Sole, Napoli 1995. *L'inquieto esistere, Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte, 1941-1991*, a cura di R. Chiarenza, N. Emery, M. Novaro, S. Verdino, FMN, Genova 1993;

⁶¹⁰ Sul leopardismo di Tilgher si vedano: M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, cit., pp. 79-87; R. Bruni, *Il Leopardi di Adriano Tilgher*, in A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, Nino Aragno, Torino 2018 (1940), pp. VII-XXV; G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di “progresso” fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1984.

⁶¹¹ G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, a cura di N. Emery, Castelveccchi, Roma 2024 (1919).

⁶¹² A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, a cura di R. Bruni, Nino Aragno, Torino 2018. Qui si dice che «il progresso, non quello col P grande, ma quello vero e reale, faticoso e contingente prodotto della intelligenza e della volontà umana, ha per condizione un iniziale pessimismo verso la realtà di fatto. Per far progredire la storia, la prima condizione è non divinizzarla. Perciò, se Leopardi finisce anche lui per preconizzare un progresso, questo non è il Progresso con accento trionfale, ebbro di fiducioso ottimismo, di fede sconfinata nelle *magnifiche sorti e progressive* del genere umano: è il progresso che attueranno gli uomini quando, persuasi di essere perduti nel senso di una nemica o ignara di essi, si stringeranno tra loro per meglio difendersi dal dolore (*La Ginestra*; *Zibaldone* 4428) in attesa della sola grande liberatrice: la morte» (p. 115). Faraone ha giustamente ritenuto che ne *La filosofia di Leopardi* Tilgher «tratteggi, sotto le forme di una interpretazione acuta e suggestiva, le linee di quel che può essere considerato un testamento spirituale, portatore di una morale laica e

Gentile, il quale fu infatti bersaglio di critiche aspre e invettive ferocissime⁶¹³. In questa sede non possiamo soffermarci sulle diverse premesse teoriche di questi leopardismi anti-gentiliani, né tantomeno entrarvi approfonditamente – sarebbe un altro lavoro, tanto gravoso quanto importante. Limitiamoci a constatare, solo, che per costoro Leopardi fu essenzialmente una figura a cui ricorrere per ripensare radicalmente il senso della dialettica – per avversarla, dichiarandone falso o impossibile l'esito sintetico o conciliatore. Speculativamente, dunque, ciò significa ripensare radicalmente il rapporto tra *essere* e *nulla*.

A portare sulla scena un protagonista fondamentale di questo ripensamento, estraneo però dall'orizzonte dei leopardismi, fu proprio un allievo di Rensi, Giovanni Amelotti, la cui opera *Filosofia del Leopardi*⁶¹⁴ chiama direttamente in causa Martin Heidegger; è sulla scia di Amelotti, dunque, che iniziamo a percorrere l'ultimo tratto del presente lavoro.

Per Amelotti la conclusione del pensiero leopardiano è la contraddizione: una contraddizione *esistente*, «radicale e insuperabile nell'essere-natura»⁶¹⁵. Questa contraddizione, però, non può a suo giudizio essere «simile» a quella che Hegel pone a base della *Logica* come prima triade, quella tra «essere e non-essere», perché fondamentalmente quella hegeliana non è una contraddizione: posti astrattamente l'uno di fronte all'altro, essere e nulla non si vede come e perché debbano contraddirsi, ossia *divenire* – un termine che

scettica, ma realisticamente fiduciosa nelle possibilità dell'uomo nella storia» (R. Faraone, *Adriano Tilgher. Tra idealismo e filosofie della vita*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 212).

⁶¹³ Basti pensare a A. Tilgher, *Lo spaccio del bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile: un libro per filosofi e non-filosofi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017 (1925).

⁶¹⁴ G. Amelotti, *Filosofia del Leopardi. Opera postuma*, Arti Grafiche R. Fabris, Genova 1937 (d'ora in poi *FL*).

⁶¹⁵ *FL*, p. 309.

Amelotti non usa, limitandosi ad affermare che la loro astratta posizione «non giustifica di per sé un'interna dialettica». Non usa, ma sembra in certo modo adombrarlo, poiché subito afferma che la contraddizione *ha significato* quando ad essere contraddittorio è l'essere stesso, per cui «esso è *e* non è *in uno*»: «la contraddizione per essere tale deve unire in uno i due termini che si escludono, mantenendo in essa i due termini il loro pieno valore»⁶¹⁶, che è un modo di dire che l'essere *deve* essere *davvero* 'essere', e il nulla *deve* essere *davvero* 'nulla' affinché vi possa essere contraddizione – sicché non viene in chiaro come quella tra «essere e non-essere» sia un'antitesi e non contraddizione, ma lo sia invece quella dell'essere che «è e non è in uno». Non viene in chiaro, poiché l'autore si limita ad *affermare* che quella hegeliana è una «riflessione di un merissimo [sic], dello spirito cioè, su se stesso (nella negazione di sé, su cui sorge la sintesi e il superamento che ancora si nega, e via via)», forte d'una «gratuità» che la accomuna alla «antitesi di Io e non-Io» di Fichte e a Gentile, che per Amelotti «ritorna» alla antitesi fichtiana, criticando quella hegeliana.

La contraddizione leopardiana non è, dunque, quella hegeliana, perché riguarda l'essere in se stesso: è una contraddizione interna, diciamo così, all'essere, e non tra l'essere e qualcosa d'esterno – ma iniziamo a rilevare: cosa può esservi d'*altro*, rispetto all'essere, sia pure al proprio "interno", che non sia il nulla? Ad ogni modo, la contraddizione leopardiana risiede «nel *fatto* che l'essere dei viventi è, ma non è (*vero*) essere»⁶¹⁷. L'essere, per i viventi, *dovrebbe* già di per sé essere una perfezione; invece «gli esseri viventi sono e sono imperfetti: *sono e non sono*». La contraddizione pare avere a che fare, allora, con una mancanza: con una privazione.

⁶¹⁶ *FL*, p. 310.

⁶¹⁷ *FL*, p. 312.

È di per sé evidente che l'uomo travolto dal tempo e vinto dalla morte, ha un modo d'essere che nell'atto stesso di essere, non è. è anzi quasi di per sé evidente che ogni cosa apparentemente è, ma intrinsecamente non è, poiché lo sappia e non lo sappia, lo veda o non lo veda, di ora in ora si corrompe, ed è prossimo il momento in cui morrà; anche se per un attimo pare ascenda ed anche indugi sul culmine raggiunto⁶¹⁸.

L'umano e le cose, nel tempo, vengono travolte: nel tempo sono mortali. Il loro *modo* d'essere è il tempo, che presenta umano e cose al mondo, e nell'*atto* in cui li presenta – letteralmente, li porta alla presenza – , esso insieme li destina alla morte, sì che insieme *sono* e *non sono* (più). Questa conclusione per Amelotti implica, dal punto di vista filosofico, «la soluzione di un problema fondamentale», che pare a tutta prima essere quello del divenire, ossia «come sia possibile *isolare* l'essere del vivente [...] dentro la varietà e confusione e mancanza di orientamenti fissi» da un lato, e dall'altro «dare di esso un giudizio negativo», togliendo però «all'uomo ogni meta intemporale». Come si trascende l'essere per *giudicarlo* negativamente? Come sollevarsi dal tempo?

Non si può: «l'avvertimento dell'imperfezione non si può risolvere in una certezza. L'uomo non può procedere *oltre* tale sua coscienza»⁶¹⁹, perché, con Leopardi, distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Dio: non vi è dunque spazio per trascendersi e circoscriversi: «l'essere vivente è chiuso in sé stesso in un modo tale che egli non può circoscrivere, *comprendere* sé; che è anzi circoscritto da sé stesso». E aggiunge un appunto centrale:

⁶¹⁸ *Ibid.*

⁶¹⁹ *FL*, p. 314.

dalla trascendenza non può passare e del tutto all'immanenza. Egli è trasceso dall'essere stesso che su di lui incombe, e che egli stesso ha in sé; *né è solamente superato come la parte dal tutto*, ma intrinsecamente manca della facoltà di circoscrivere sé.

La *differenza* tra la parte e il tutto è una differenza che trascende la parte, che in quanto tale non può circoscriversi, ossia *non può sapersi*, può solo averne coscienza. La parte si risolve nel tutto; ma il Tutto non si risolve nella parte. L'astratto non può astrarre – non come concreto. L'imperfezione è dunque il modo in cui questa «trascendenza intrinseca [...] è noi»: l'esser-parte della parte.

In tal modo Amelotti ritiene d'aver guadagnato quel «isolamento» dell'essere, tale per cui si è potuto de-finire (isolare) come imperfezione: la parte non è il tutto; l'essere non è l'assoluto. Ma l'essere, si diceva, è contraddizione, ossia essere e non essere in uno; ciò perché l'essere è *possibilità*. Ora, la possibilità, per l'essere, non significa semplicemente essere *diversamente dal modo in cui è*: la possibilità dell'essere non rinvia ad una negazione *entificante* che dell'essere restituisce un *altro essere*, come essere altro - «una negazione in virtù di cui nell'atto di negare ad alcun che l'essere in un modo, implicitamente se ne afferma l'essere in un altro». No: «il non-essere dell'essere è *nonessere*», e questo «nonessere» è il nulla, il *nihil absolutum*. Ed eccoci così tornati sulla scena del delitto incompiuto, quello platonico⁶²⁰; eccoci di nuovo al cospetto d'un tentativo di sciogliere quel «segreto della filosofia» che Platone lasciò dopo di sé.

Per Amelotti il nulla è *nell'essere* stesso, che è l'essere *determinato*, poiché non vi è assoluto: per questo «compiuta e totalmente effettiva è la presenza del nulla»⁶²¹. Il filosofo veneziano sembra porre una

⁶²⁰ Cfr. §4, parte II.

⁶²¹ *FL*, p. 317.

questione di capitale importanza, perché pare sostenere che il *differire* delle cose *provenga* dal differire *assoluto* che è il nulla: il *non* che determina la cosa come tale – che è sé *non essendo* l'altra – è il *non* che la costituisce – la cosa è, *non essendo il nulla*. «quella stessa semplice negazione», ossia quella per cui «nel pensare il non essere di una cosa, si pensi implicitamente l'essere di un'altra o neghi semplicemente la presenza *senza concepire l'assenza*», ebbene, quella semplice negazione «*non può avvenire se non sullo schermo dell'indeterminatezza e del nulla*»⁶²². Se nulla *vi è* di assoluto, Assoluto è solo il nulla: *per questo* l'essere è possibilità.

Ma che l'essere sia possibilità, e dunque ammetta – o meglio, *implichi* – la possibilità del nulla, comporta per Amelotti due conseguenze. Da una parte, l'assurdo e il mistero dell'incomprensibile: «avere in sé il nulla, l'essere definita e concreta e tuttavia travagliata da quello, *il divenire, nell'atto stesso di essere, nulla*, non smette d'essere cosa assurda e incomprensibile». La seconda, strettamente legata alla prima, di cui pare la premessa, è che se l'essere è contraddizione *allora* è necessario sovvertire la logica, poiché il principio di non contraddizione riguarda l'essere *che è essere*: «con l'ammissione dell'essere-nulla, il principio di contraddizione non può stare; non si regge più, e con esso cade tutta la logica classica, ognuna di quelle proposizioni fondate su quello, attraverso cui si svolge il nostro pensiero, che sono anzi l'atto del pensare»⁶²³. La scena speculativa è particolare, perché Amelotti – che dimostra una certa qual conoscenza del tema gentiliano – pare incrociare, singolarmente, ossia via Heidegger, attualismo e leopardismo: legge Leopardi *attraverso* l'attualismo, ma le conseguenze di questa lettura sono leopardiane, e ricadono sull'attualismo stesso, sì che la leopardiana distruzione

⁶²² *Ibid.*

⁶²³ *FL*, p. 319.

dell'assoluto si traduce in un collasso, per così dire, del pensare sul pensato, del concreto sull'astratto – perché a ben vedere, il superamento della logica classica in direzione d'una logica *della* contraddizione, era proprio ciò a cui mirava l'attualismo gentiliano col secondo volume del *Sistema di Logica*. E se *cade* l'atto del pensare – questi i termini di Amelotti – allora non vi è più alcuna *ragione* del divenire; o meglio: *non vi è più ragione*. Infatti, «emerge il mistero nella sua assolutezza».

La validità della logica classica, per il filosofo veneziano, consisteva nel rispecchiare, nel punto – il *quando* l'essere è, è – la coerenza e l'unità dell'Essere superiore – che è *e non può non essere* –, «*immagine* di una superiore puntualità e unità». Venuta meno questa superiore immagine, ma essendo venuta meno l'ulteriorità, la trascendenza stessa, il principio, diciamo così, non può essere un divieto, perché non vi è norma a cui adeguarsi. Circostanza decisamente interessante: perché viene in luce come la «naturalità delle contraddizioni» sia «*evidente presenza* ovunque dell'intrico di vita e morte», e come questa evidenza sia la *possibilità* – e non di per se stessa la base – di una logica «che abbia a proprio fondamento la negazione del principio di contraddizione»: dall'*evidenza* alla possibilità (della possibilità dell'evidenza).

È proprio su questo terreno leopardiano, l'essere come intrico di vita e morte, e dunque essenzialmente *attraversato* dal nulla, che Amelotti chiama in causa Heidegger, come colui il quale «giunge alla conclusione della necessità di sovvertire la logica classica»⁶²⁴. Ma, chiaramente, concludere circa la necessità di sovvertire la logica classica è una questione; *sovvertirla*, tutt'altra. E Heidegger, per Amelotti che prende in esame *Che cos'è metafisica?*, non riesce ad andare

⁶²⁴ FL, p. 320.

oltre il rilevamento di quella necessità – o perlomeno, non riesce a compiere, definitivamente, quel sovvertimento, perché la contraddizione *ritorna* ad esser pensata come un'antitesi dialettica, una *pura opposizione*, «anche se diversa da quella hegeliana». Amelotti richiama a tal proposito il seguente passo:

Essere e niente fanno tutt'uno, ma non perché entrambi, dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero, coincidano nella loro indeterminatezza e immediatezza, ma perché l'essere stesso è per essenza finito, e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori dal niente.⁶²⁵

Essere e nulla («niente», nella traduzione di Volpi) si contrappongono, perché è il nulla che «rende manifesto e comprensibile» l'essere, «nella sua definitezza di *das Seiende*»⁶²⁶, di ente. Fanno tutt'uno nella loro contrapposizione: Amelotti vuole invece dar ragione della loro medesimezza, e chiama allora in causa il concetto heideggeriano di *Angst*, angoscia, *stato d'animo* che *manifesta* il nulla. Ripercorriamo il passo riportato da Amelotti, *ma* nella traduzione di Volpi – tra parentesi inseriremo tratti di quella amelottiana.

nell'angoscia, noi diciamo, «uno è spaesato» [*ci si sente profondamente a disagio*]. Ma dinanzi a che cosa c'è lo spaesamento e cosa vuol dire quell' «uno»? non possiamo dire dinanzi a che cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi sprofondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che proprio nel loro allontanarsi le cose si

⁶²⁵ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2008 (1929), p. 63 (d'ora in poi, *WM*).

⁶²⁶ *FL*, p. 321.

rivolgono a noi [*nell'atto stesso del loro sottrarsi, le cose si voltano verso di noi*]. Questo allontanarsi dell'ente [*questo sottrarsi della concretezza*] nella sua totalità, che nell'angoscia ci accerchia, ci angustia. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente rimane soltanto e incombe su di noi questo «nessuno» [*resta solamente e ci afferra – nello scivolar via di sotto della concretezza – questa mancanza*]⁶²⁷.

Il «disagio» dell'angoscia è lo spaesamento, che è letteralmente il venir meno del luogo che *ci* è più proprio – *heim* è la casa, da cui *heimat*, “patria” o, meglio, terra natia. *Heimat* non è solo, semplicemente, il luogo in cui si nasce; è il luogo dove *ci si sente* a casa, in cui si abita lo stesso linguaggio – la terra dell'infanzia, la terra del ricordo. In certo modo, si può dire che per Leopardi la *natura*, sia *heimat* – una *heimat* da cui si è in esilio, per cui non vi è modo d'estinguere il dolore del ritorno.

Così Amelotti traducendo *Angst* con “disagio” – in cui suona, comunque, un venir meno dell'agio in cui ci si trova nell'*heim* – ritiene che l'espressione leopardiana del *tedio* «sia la definizione meglio rispondente per la particolare *Angst* a cui si riferisce Heidegger», e cita, riteniamo in maniera estremamente opportuna, il *Dialogo di Plotino e Porfirio*, in cui Porfirio confessa la propria intenzione, il suicidio, il quale non è motivato «da alcuna sciagura che *gli* è intervenuta o che *si attende* che *gli* sopraggiunga»,

ma da un fastidio della vita; da un tedio che io provo, così veemente, che si assomiglia a dolore e spasimo; da un certo non solamente conoscere, ma vedere, gustare, toccare la vanità di ogni cosa che mi occorre nella giornata. Di maniera che non solo l'intelletto mio, ma tutti i sentimenti, ancora del corpo, sono pieni di questa vanità.⁶²⁸

⁶²⁷ WM, p. 50.

⁶²⁸ OM, *Dialogo di Plotino e Porfirio*, p. 458-459.

Il tedio, la *noia*, è un sentimento, una *situazione* emotiva universale, «nascosta dentro ognuno»; essa è «la stessa coscienza del nulla, la viva e continua consapevolezza che il mondo muore, che tutto muore, che sé stessi [sic] si muore, è di ogni uomo che abbia fatto qualche esperienza»⁶²⁹. Dicevamo che il riferimento alla noia di Porfirio è estremamente opportuno; perché nel *Dialogo* viene in luce il legame tra sentimento della vanità di tutte le cose e la morte: tra la situazione emotiva e la totalità. Tra il *venir meno di tutto* e il *Tutto*. Certo, nello specifico la questione messa a tema dal *Dialogo* è il suicidio, ossia un'azione *provocata* «da un fastidio della vita», chiamata a compiersi non da un fatto *atteso*, ma dalla noia, da un'assenza; ma l'essenza di questo rapporto, che qui pare di causa-effetto, è comunque il manifestarsi del tutto in relazione alla morte. Una questione su cui Amelotti non indugia, ma su cui riteniamo sia necessario soffermarsi, seppur brevemente.

Perché proprio quell'assenza di “spazio” che non permette all'umano di trascendersi e dunque circoscriversi di cui il filosofo veneziano diceva («l'essere vivente è chiuso in sé stesso in un modo tale che egli non può circoscrivere, *comprendere* sé; che è anzi circoscritto da sé stesso») è colmata, diciamo così, da Heidegger, proprio attraverso il riferimento alla morte. Non, chiaramente, una morte che *colma* un vuoto; ma una morte che schiude. Proprio perché quel particolare ente che siamo, il *Dasein*⁶³⁰, è possibilità, poter-essere, è sempre un'ulteriorità, non è possibile circoscriverlo, ossia «fintanto che esso è, fino alla sua fine, esso si rapporta al proprio poter-essere»⁶³¹. C'è sempre qualcosa che *manca*, davanti, *fino a che* a mancare non è

⁶²⁹ *FL*, p. 323.

⁶³⁰ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2010 (1927). D'ora in poi *SZ*.

⁶³¹ *SZ*, §46, p. 284.

questa stessa mancanza, sì che la *fine* è questa mancanza della mancanza del qualcosa avanti a sé – questa è la morte: la fine che compie la totalità *finita* che siamo.

Una morte che «sottrae all'Esserci la possibilità di esperire questo passaggio [dall'Esser-ci al non Esser-ci più] e di comprenderlo come esperito»⁶³². Non possiamo, dunque, esperire la *nostra* morte; ma d'altra parte non possiamo, a rigore, nemmeno esperire quella dell'altro: «la morte si rivela certamente come una perdita, ma è qualcosa di più di quanto coloro che rimangono possono esperire [...] Noi non sperimentiamo mai in senso genuino il morire degli altri; in realtà non facciamo altro che “assistervi”»⁶³³. Si vede quasi da lungi, ma non si raggiunge, per usare le parole di Gentile. Dunque «nel morire si fa chiaro che la morte è costituita dal carattere dell'essere-sempre-mio», perché nella totalità che la morte compie non c'è possibilità alcuna di sostituzione: «*Nessuno può assumersi il morire di un altro*»⁶³⁴. Si muore sempre ad altri, ma nel morire si è irrimediabilmente soli: non posso che essere io, e io solo, a morire; così come non posso essere che io, e io solo ad assumere la mia propria morte, non come un accadimento – un punto *futuro*, in cui sarà il *disperato Erebo* – ma come una costante, come una mancanza intesa però in senso ontologico, «un non-ancora che l'Esserci, in quanto è l'ente che è, ha sempre da essere»⁶³⁵. «Essere-per-la-fine», per quella imminenza incombente, che si rivela essere «la possibilità *più propria, incondizionata e insuperabile*»⁶³⁶, per la quale l'esserci è «essere-per-la-morte». *Per la morte*, dunque perennemente *morente*. Questa perenne morte che si sconta vivendo, e che assunta come estrema possibilità, la più propria,

⁶³² SZ, §47, p. 286.

⁶³³ SZ, p. 287.

⁶³⁴ SZ, p. 288.

⁶³⁵ SZ, p. 293.

⁶³⁶ SZ, p. 301.

permette all'Esserci di *non disperdersi* nelle sue singole e parziali possibilità; estrema, perché possibilità che *non si può compiere*. È l'Esserci ad essere-per-la-morte, non la morte ad essere-per-l'esserci - «l'essere-per-la-morte» non può mai essere la morte dell'«essere-per-la-morte» che, inclusivo com'è, nel segno della possibilità, di ogni possibilità, esclude perciò stesso il suo poter realmente morire»⁶³⁷. È dunque l'Esserci a possibilitare, diciamo così, la possibilità stessa, in quanto essere-per-la-morte: la totalità che l'essere-per-la-morte dischiude è appunto la totalità del possibile. Ma torniamo al testo di Amelotti, che pure conosceva *Essere e Tempo*.

Dicevamo che il filosofo veneziano non indugia sul tema, perché totalmente impegnato nella ricerca delle condizioni per cui l'essere *sia* nulla, delle ragioni di questa comunanza, di questo inestricabile intreccio; per questo ritiene che Heidegger «troppo s'affretti» nel passare dall'*Angst* al nulla, del quale limita ad *affermare* la cooriginaria appartenenza all'essenza dell'essere: «Il niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma *appartiene originariamente* all'essere essenziale (*Wesen*) stesso»⁶³⁸. Il nulla appartiene originariamente a ciò che più proprio è dell'essere. Ma d'altra parte Amelotti ritiene che Leopardi abbia colto meglio questa dinamica, ossia, in certo senso, che l'abbia formalmente dedotta: perché il sentimento del nulla *non porta immediatamente al nulla*, ma vi conduce mediatamente: attraverso, cioè, «l'esigenza di un mondo superiore a questo, rivelatosi nulla». Il sentimento del nulla, immediatamente, separa essere e esistenza, essere e realtà: rivela all'umano la *differenza* tra questi, così che da una parte vi è la realtà, vana e illusoria; e dall'altra l'essere, *mera possibilità* che sia *realtà assoluta*. Il nulla leopardiano, insomma, per Amelotti situa immediatamente l'umano tra il nulla del diveniente e la possibilità

⁶³⁷ G. Sasso, *Filosofia e Idealismo II*, cit., p. 164.

⁶³⁸ *WM*, p. 56.

dell'immutabile; ma questo punto – rileviamo – in cui il nulla *situa l'umano*, sta o diviene?

Nell'atto stesso di perdere ogni consistenza, l'uomo si avvede che egli stesso e il mondo in cui è vissuto, sono e hanno una realtà staccata dal loro essere, se mai hanno vero essere. Per lui il fatto di esistere, di essere qui, fatto come è fatto, e tra le altre cose e creature, *non è ormai più tutto*. Egli è ed *ha una realtà*; consistendo tuttavia tutto il suo proprio essere nella *pura coscienza* di avere *egli* e ogni altra cosa, una realtà che muta e passa. L'essere *immutabile suo*, la permanenza incondizionata, è data solamente dal puntuale avvertimento che ognuna delle cose terrene è mutabile e caduca. *Rispetto a queste*, senso del nulla e nulla sono tutt'uno, ma non ancora nei riguardi dell'essere senz'altro.⁶³⁹

Il sentimento del nulla rivela che le cose che sono, compreso il soggetto che prova questo sentimento, hanno il proprio essere *altrove*, poiché il sentimento del nulla *recide* questo legame tra le cose e l'essere. Questo recidere *separa*: le cose da una parte, l'essere dall'altra. Pare che il sentimento del nulla, propriamente, *conduca alla metafisica*⁶⁴⁰, sollevando il soggetto dal mondo dell'esperienza («il fatto di esistere, di essere fatto com'è fatto, e tra le altre cose e creature») alla trascendenza («per lui [l'esperienza] non è più tutto»), per cui il soggetto («l'uomo») è, da una parte, e dall'altra *ha una realtà*, esiste. Potremmo dire, in linguaggio heideggeriano, che il soggetto

⁶³⁹ FL, p. 324.

⁶⁴⁰ Con una singolare coincidenza, relativamente a questo punto – e *solo* a questo –, con tutte le dovute cautele che il caso impone, potremmo dire che Leopardi sia per Amelotti ciò che Gentile fu per Bontadini; ma ancora, e forse meglio, ciò che Heidegger fu per il “primo” Severino: una porta aperta sulla metafisica. (Cfr. L. Messinese, *Heidegger e la metafisica in un corso di lezioni inedito di Emanuele Severino*, in Aa. Vv., *Heidegger in Italia*, XCII, 2024, n. 2-3, pp. 229-242; Id., *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013; G. Bontadini, *Gentile e la metafisica*, a cura di P. Bettineschi, Morcelliana, Brescia 2025; E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.)

ontologicamente è, onticamente esiste; ma ontologicamente, per Amelotti, il soggetto è *la pura coscienza che egli onticamente esiste*, ossia diviene («consistendo tutto il suo proprio essere nella pura coscienza di avere egli e ogni altra cosa, una realtà che muta e passa»). Pura, ossia indiveniente: la pura coscienza ontologica dell'ontico. Ed è dunque nei riguardi dell'*ontico* che per Amelotti «senso del nulla e nulla» sono lo stesso – ma ricordiamo, ontico è pure lo stesso soggetto ontologico, in quanto anch'esso onticamente transeunte. Il sentimento del nulla, insomma, sembra rivelare immediatamente la nullità delle cose, ma *non la nullità dell'essere*.

Affermare, sulla scia di Heidegger, che l'angoscia porti davanti al nulla, e che solo davanti al nulla l'ente si manifesti come tale, non è, per Amelotti, esatto, perché di per sé l'ente è imperfetto, senza bisogno che il nulla si manifesti; non è dunque necessario che si verifichi un particolare evento, quello dell'angoscia, perché l'umano si ponga la questione fondamentale: «i dilemmi fondamentali non si presentano all'uomo del tutto sotto specie di esperienza esistenziale, né egli ha altro di più vicino e di più importante di questi dilemmi, nella loro nudità»⁶⁴¹, ragion per cui «è errato l'esistenzialismo di *Sein und Zeit* che ancora si mantiene in questo saggio». È errato, perché per Amelotti, che questo ricerca in Leopardi, l'*esigenza metafisica* dell'umano viene prima di qualsiasi esperienza esistenziale:

l'esigenza metafisica, in virtù di cui l'uomo ricorre al pensiero di Dio e della trascendenza, gli è più vicina di ogni altra cosa, più intrinseca; gli è vitale e necessaria, che è essere più immediato e profondo in uno, di quanto voglia essere l'esistenziale⁶⁴².

⁶⁴¹ *FL*, p. 325.

⁶⁴² *Ibid.*

Sicché «la domanda fondamentale della metafisica, a cui il Niente ci costringe: perché è in generale l'ente e non piuttosto il Niente?» non è da raggiungersi mediante un «particolare salto della propria esistenza dentro le possibilità fondamentali dell'esserci nella sua totalità»⁶⁴³, ma è, anzi, «impossibile [...] quando ancora non si sa se vi sia un essere dotato di vero essere, e si è di fronte ad una dualità che separa nettamente, che contrappone essere e esistenza», e pertanto Heidegger «sopravvaluta la coscienza del nulla, confondendo quella che è solamente *coscienza filosofica* con una *coscienza direttamente e positivamente metafisica*»⁶⁴⁴. Nella lettura amelottiana è Leopardi ad essersi messo nella «posizione critica fondamentale», e non Heidegger: perché la domanda fondamentale con cui Heidegger chiude il saggio, «perché in generale l'ente e non il Niente?», esclude perentoriamente di poter guadagnare quella posizione critica fondamentale, che per Amelotti è la «intrinsechezza» di essere e nulla, la contraddizione: l'essere e non essere *in uno*.

Ma daccapo, questa posizione si *guadagna* risolvendo quello che per Amelotti è il «dilemma della coscienza», che contrappone il divenire delle cose «*alla puntualità dell'avvertimento* del mutare e del passare». Vi è dunque un problema, a tal riguardo, che emerge in tutta la propria gravità, e rischia d'esser fatale per il discorso di Amelotti: perché da una parte viene imputata ad Heidegger un'inesattezza, quando sostiene che solo nel nulla si rende manifesto che l'ente è tale, e non nulla, e a ciò il filosofo veneziano oppone un rilievo, diciamo, fenomenologico: l'ente non è tale, *perché «precisamente appare* che l'essere esistente è, e non è tale; è cioè e non è in uno, è imperfetto». Ma dall'altra, si afferma la superiorità “metodologica”, per così dire, di Leopardi, in base al fatto che «ponendo e poi affrontando il problema

⁶⁴³ *WM*, pp. 66-67.

⁶⁴⁴ *FL*, p. 326.

che nasce dalla coscienza del nulla», egli concluda con l'imperfezione radicale dei viventi, e «solamente in tal modo passa dalla coscienza del nulla [...] al nulla totale e intrinseco all'essere». Dunque, che l'ente sia e non sia, che sia imperfetto, *precisamente appare*, o è una affermazione che trae significato se a questa si pervenga come a conclusione del problema *che nasce dalla consapevolezza dell'imperfezione?* Sembra che per contestare Heidegger l'imperfezione sia un'immediatezza; e per affermare la superiorità di Leopardi sia una conclusione – mediata proprio da quell'esperienza del nulla che implicava la *non metafisicità* di Heidegger.

Difficoltà, quella sopra esposta, che probabilmente lo stesso Amelotti sentì, e che lo portò a passare, quasi di fretta, a concludere che quell'imperfezione della creatura, ossia la realtà stessa come «ombra rispetto ad un essere assoluto» – che appunto *non c'è* – sia un «mistero». Mistero che è una «notte chiara»⁶⁴⁵, tale per cui

l'evidenza [quale appunto pareva essere l'imperfezione] è un'evidenza di cosa oscura, è una chiarezza che meglio penetra le intime fibre di tale oscurità, senza vincerla. Siamo in un mondo chiaro; e misteriosamente chiaro della sua oscurità, come appunto in una chiara notte. E mai si potrà insistere su una cosa tanto, come sulla chiarezza, sulla limpidezza, sulla trasparenza di questa notte di mistero.⁶⁴⁶

Proprio quella «notte chiara del Niente dell'angoscia»⁶⁴⁷ che per Heidegger apre alla manifestazione dell'ente in quanto ente, e non Niente. L'angoscia

⁶⁴⁵ Il riferimento di Amelotti è sia heideggeriano che leopardiano (*La sera del dì di festa*) (Cfr. A. Folini, *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio, Venezia 1993).

⁶⁴⁶ *FL*, p. 329.

⁶⁴⁷ *WM*, p. 54.

del proprio non essere – che è sì badi tanto illanguidirsi del senso di sé, quanto scolorarsi dell'aspetto del mondo e diventare esso estraneo all'animo nostro. Ma la natura contraddittoria e possente dello spirito fa sì che l'angoscia stessa è vita dall'angoscia: poiché anche l'angoscia è coscienza, ancorché torbida e grave, è atto che affranca l'Io e il mondo dal non-essere.⁶⁴⁸

Ma queste son parole di Gentile⁶⁴⁹, il cui attualismo non avrebbe fatto che far risuonare, sul finire della notte chiara, il *Cantico* «Su, mortali, destatevi. Il dì rinasce: torna la verità sulla terra, e partonsene le immagini vane»⁶⁵⁰.

⁶⁴⁸ GSS, p. 1279.

⁶⁴⁹ Su Gentile e Heidegger cfr. D. Spanio, *Serietà della contraddizione*, cit.; S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

⁶⁵⁰ OM, p. 391.

Bibliografia

Opere di Giacomo Leopardi

- *Operette Morali*, con *Proemio* e note di G. Gentile, Zanichelli, Bologna 1918.
- *Opere*, a cura di S. Solmi, II tomi, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1956.
- *Zibaldone di pensieri*, II tomi, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1957⁵.
- *Crestomazia italiana. La prosa*, a cura di G. Bollati, Einaudi, Torino 1968.
- *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, con un'antologia di testimonianze sul Romanticismo, *Saggio introduttivo* di F. Flora, a cura di E. Mazzali, Cappelli Editore, Bologna 1970.
- *Canti*, edizione critica di E. Peruzzi, con la riproduzione degli autografi, Rizzoli, Milano 1981.
- *Poesie e prose. Tomo I: Poesie*, a cura di M.A. Rigoni, con un saggio di C. Galimberti, Mondadori, Milano 1987.
- *Poesie e prose. Tomo II: Prose*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1988.
- *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, III tomi, Garzanti, Milano 1991.
- *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. Crivelli, Antenore, Padova 1995.
- *Pensieri*, a cura di C. Galimberti, Adelphi, Milano 1995.
- *Operette Morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1998.
- *Operette Morali*, a cura di L. Melosi, Rizzoli, Milano 2008.

- *Volgarizzamenti in prosa. 1822-1827*, edizione critica di F. D'Intino, Marsilio, Venezia 2012.
- *Lettere*, a cura e con *Saggio introduttivo* di R. Damiani, Mondadori, Milano 2015².
- *Zibaldone*, tomo unico, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 2022.

Letteratura critica su Giacomo Leopardi e ulteriori riferimenti bibliografici

- Aa.Vv., *Leopardi e il Settecento. Atti del I convegno internazionale di studi leopardiani*, Recanati 13-16 settembre 1962, Olschki, Firenze 1964.
- Aa.Vv., *Leopardi e l'Ottocento. Atti del II convegno internazionale di studi leopardiani*, Recanati, 1-4 ottobre 1967, Olschki, Firenze 1970.
- Aa.Vv., *Leopardi e il Novecento. Atti del III convegno internazionale di studi leopardiani*, Recanati 2-5 ottobre 1972, Olschki, Firenze 1974.
- Aa.Vv., *Leopardi e il mondo antico. Atti del V convegno internazionale di studi leopardiani*, Recanati, 22-25 settembre 1980, Olschki, Firenze 1982.
- Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di F. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1989.
- Aa.Vv., *Giacomo Leopardi. Proceedings of the congress held at the University of California*, Los Angeles November 10-11 1998, edited by G. Cecchetti, Pellicchia, Avellino 1990.
- Aa.Vv., *Ermeneutiche leopardiane*, a cura di A. Folini, «Con-tratto», 1 (1992).
- Aa.Vv., *Giacomo Leopardi. Estetica e poesia*, a cura di E. Speciale, Longo Editore, Ravenna 1992.
- Aa.Vv., *Lecture leopardiane. I ciclo*, a cura di M. Dell'Aquila, Fondazione Piazzolla, Roma 1993.
- Aa.Vv., *Immagine suono parola*, «Paradosso», III, 7 (1994).
- Aa.Vv., *Heidegger, Nietzsche e il nichilismo contemporaneo*, «Teoria», XVI, 1 (1996).
- Aa.Vv., *Leopardi. Poeta e pensatore*, a cura di S. Neumeister e R. Sirri, Guida, Napoli 1997.

- Aa.Vv., *Lettture leopardiane. III ciclo*, a cura di M. Dell'Aquila, Fondazione Piazzolla, Roma 1997.
- Aa.Vv., *Leopardi e noi*, a cura di A. Frattini, G. Galeazzi, S. Sconocchia, Studium, Roma 1998.
- Aa.Vv., *Leopardi. Poesia-filologia-pensiero*, «Humanitas», LIII, 1-2 (aprile 1998).
- Aa.Vv., *Leopardi e l'età romantica*, a cura di M.A. Rigoni, Marsilio, Venezia 1999.
- Aa.Vv., *Giacomo Leopardi poeta e filosofo. Atti del convegno dell'istituto italiano di cultura*, New York 31 marzo-1 aprile 1998, a cura di A. Carrera, Cadmo, Firenze 1999.
- Aa.Vv., *Convegno nazionale di studi leopardiani: bilancio dei Convegni nel bicentenario e nuove prospettive per il terzo millennio*, Pescara 24-25 novembre 1999, a cura di G. De Matteis, Edizioni Scientifiche Universitarie, Pescara 2000.
- Aa.Vv., *Secondo centenario Leopardiano 1798-1998. Giacomo Leopardi e la sua presenza nelle culture est-europee. Atti del convegno internazionale di Bucarest (2-5 luglio 1998). Giacomo Leopardi: l'uomo, il poeta, il pensatore. Atti del convegno Italo-Romeno, Accademia di Romania in Roma (26-27 novembre 1998)*, a cura di S. Bratu Elian, Editura Fundației Culturale Române 2000.
- Aa.Vv., *Leopardi oggi*, a cura di B. Martinelli, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Aa.Vv., *Poesia e Filosofia*, a cura di R. Bruno, Franco Angeli, Milano 2000.
- Aa.Vv., *Ripensando Leopardi. L'eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a cura di A. Frattini, G. Galeazzi, S. Sconocchia, Studium, Roma 2001.
- Aa.Vv., *Giacomo Leopardi. Il pensiero scientifico*, a cura di G. Stabile, Farenheit 451, Roma 2001.

- Aa.Vv., *I diletti del vero*, a cura di A. Folin, Il Poligrafo, Padova 2001.
- Aa.Vv., *Leopardi e la filosofia*, a cura di G. Polizzi, Edizioni Polistampa, Firenze 2001.
- Aa.Vv., *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Trauben, Torino 2001.
- Aa.Vv., *Hegel e il nichilismo*, a cura di F. Michelini, R. Morani, Franco Angeli, Milano 2003.
- Aa.Vv., *Nichilismo e redenzione*, a cura di R. Bruno, F. Pellecchia, Franco Angeli, Milano 2003.
- Aa.Vv., *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi. Atti del XII convegno internazionale di studi leopardiani*, Recanati 23-26 settembre 2008, a cura di C. Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010.
- Aa.Vv., *Lo Zibaldone di Leopardi come ipertesto*, Atti del convegno di Barcellona, 26-27 ottobre 2012, a cura di M. de la Nieves Muniz, Olschki, Firenze 2013.
- Aa.Vv., «*Io nel pensier mi fingo*». *Seminario leopardiano a quattro voci*, a cura di I. Adinolfi, con Id., L. Blasucci, R. Damiani, P.V. Mengaldo, Il Melangolo, Genova 2016.
- Aa.Vv., *Leopardi*, a cura di F. D'Intino, M. Natale, Carocci, Roma 2018.
- Aa.Vv., *Leopardi e la cultura del Novecento. Modi e forme di una presenza*, *Atti del XIV Convegno internazionale di studi leopardiani*, Recanati 27-30 settembre 2017, a cura di M.V. Dominioni, L. Chiurchiù, Olschki, Firenze 2020.
- Aa.Vv., *Il mito ripensato nell'opera di Giacomo Leopardi. Atti del convegno internazionale di Aix-en-Provence*, 5-8 febbraio 2014, a cura di P. Abbrugiati, Mimesis, Milano/Udine 2022.
- Aa.Vv., *Leopardi oltre la letteratura. Lo Zibaldone nella cultura contemporanea*, a cura di O. Bellifemine, R. Bruni, L. Masi, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023.

- Aa.Vv., *Contaminazioni leopardiane*, a cura di O. Calzolari, A. Aloisi, E. Tandello, Mimesis, Milano/Udine 2024.
- Aa.Vv., *Un mondo "inconcepibile". Saggi su Leopardi e la Natura*, a cura di Chiara Fenoglio, Marsilio, Venezia 2024.
- Aloisi, A., *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, ETS, Pisa 2014.
- Amelotti, G., *Filosofia del Leopardi*, Fabris, Genova 1937.
- Bellizzi, A., *Platone nello Zibaldone di Leopardi. La confutazione del «sistema delle idee innate», la negazione degli assoluti: dalla necessità all'infinita possibilità*, in «Leopardiana», 2/2023, pp. 39-50.
- «Ma questa filosofia dei poeti non è la filosofia dei filosofi». Gentile e lo Zibaldone, in Aa.Vv. *Leopardi oltre la letteratura*, cit., pp. 31-48.
- Biancu, S., *La poesia e le cose*, Mimesis, Milano/Udine 2006.
- Binni, W., *La nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze 1971 (1947).
- *Lettura delle Operette Morali*, Marietti, Genova 1987.
 - *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze 1988 (1973).
- Biral, B., *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1974.
- Biscuso, M., *La «spaventevole conchiusione» della metafisica leopardiana*, in *Oltre il nichilismo, Leopardi*, a cura di M. Biscuso, «Il cannocchiale», 1-2 (2009), pp. 236-254.
- *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, ManifestoLibri, Roma 2019.
 - *Leopardi tra i filosofi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019.
- Blasucci, L., *Leopardi e i segnali dell'infinito*, Il Mulino, Bologna 1985.
- *Lo stormire del vento tra le piante*, Marsilio, Venezia 2003.
 - *I titoli dei «Canti» e altri studi leopardiani*, Marsilio, Venezia 2020 (1989).
- Bodei, R., *Leopardi e la filosofia*, Mimesis, Milano/Udine 2022.

- Bova, A.C., *Illaudabil meraviglia. La contraddizione della natura in Giacomo Leopardi*, Liguori, Napoli 2001.
- *Al di qua dell'infinito. La «teoria dell'uomo» di Giacomo Leopardi*, Carocci, Roma 2009.
- Cacciapuoti, F., *Dentro lo Zibaldone. Il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Donzelli, Roma 2010.
- Cacciari, M., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990.
- *Magis amicus Leopardi. Due saggi*, Saletta dell'Uva, Caserta 2005.
 - *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023.
- Cantarano, G., *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- Capitano, L., *Leopardi. All'alba del nichilismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- Carbonara Naddei, M.,
- Carrera, A., *Nietzsche e Leopardi. Per una critica della modernità*, in *Giacomo Leopardi. Estetica e poesia*, a cura di E. Speciale, Longo, Ravenna 1992, pp. 11-36.
- *La favola e il mondo vero: la questione della verità in Leopardi e Nietzsche*, in *Giacomo Leopardi poeta e filosofo*, Atti del convegno dell'Istituto Italiano di Cultura, New York 31 marzo-1 aprile 1998, a cura di Id., Cadmo, Firenze 1999, pp. 81-108.
- Cassano, F., *Oltre il nulla*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Curi, U., *Dimensioni del tempo*, FrancoAngeli, Milano 1987.
- *Pólemos. Filosofia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
 - *Meglio non esser nati*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.
 - *Via di qua. Imparare a morire*, Bollati Boringhieri 2011.
 - *Endiadi. Figure della duplicità*, Raffaello Cortina, Milano 2015 (1995).

Damiani, R., *Psicosomatica leopardiana*, in «*Il mio nome è sofferenza*». *Le forme e la rappresentazione del dolore*, a cura di F. Rosa, Editrice Università degli Studi di Trento, 1993, pp. 243-256.

- *L'impero della ragione*, Longo, Ravenna 1994.
- *Nichilismo e bon ton*, in *Miscellanea di studi in onore di Marco Pecoraro*, a cura di M.B. Da Rif e C. Griggio, vol. I, *Da Dante a Manzoni*, Olschki, Firenze 1991.
- *Leopardi e il principio di inutilità*, Longo, Ravenna 2000.
- *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Mondadori, Milano 2002 (1998).

Del Noce, A., *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal*, in *Giuseppe Rensi*. Atti della «Giornata Rensiana», 30 aprile 1966, a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1967.

De Liguori, G., *Materialismo e scienze dell'uomo. Il dibattito su scienze e filosofia nell'Italia del secondo Ottocento*, Laicata, Manduria 1990.

- *Il sentiero dei perplessi. Scetticismo, nichilismo e critica della religione in Italia da Nietzsche a Pirandello*, La Città del Sole, Napoli 1995.
- *Il ritorno di Stratone. Per la collocazione del materialismo leopardiano nella storia del pensiero europeo*, in M. Biscuso, F. Gallo, *Leopardi antiitaliano*, ManifestoLibri, Roma 1999, pp. 71-98.

De Sanctis, F., *Schopenhauer e Leopardi*, Ibis, Como-Pavia 1998.

- *Leopardi*, a cura di C. Muscetta e A. Perna, Einaudi, Torino 1983.

Diano, C., *Commento a Leopardi*, a cura di F. Diano e G. Polizzi, Mimesis, Milano- Udine 2023.

Di Meo, A., *Leopardi e la «questione della pluralità de' mondi»*, in *Leopardi e il pensiero scientifico*, a cura di G. Stabile, Fahrenheit 451, Roma 2001, pp. 79-109.

- *Essere e non essere. Felicità, natura e conoscenza nel pensiero di Leopardi*, IISF Press, Napoli 2021.

- D'intino, F., *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia, 2009.
- *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei Canti di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2021.
- D'Intino, F. – L. Maccioni, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Carocci, Roma 2016.
- Donà, M., *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Bompiani, Milano 2013.
- Esposito, R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.
- Felici, L., *L'Olimpo abbandonato*, Marsilio, Venezia 2005.
- *La luna nel cortile. Capitoli leopardiani*, Rubbettino, Catanzaro 2006.
- Fenoglio, C., *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008.
- Ferrucci, C., *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio, Venezia 1987.
- *Un'estetica ontologica*, in *Leopardi, arte e verità*, a cura di Id., Bonacci, Roma 1990.
- Ferrucci, F., *Il moto, la quiete: Leopardi e il principio di contraddizione*, in «Lettere Italiane», ottobre-dicembre 1992, vol. 44, n.4. pp. 579-597.
- *Leopardi gnostico*, in *Giacomo Leopardi*, in *Storia generale della letteratura italiana*, a cura di N. Borsellino e W. Pedullà, vol. VIII, Federico Motta Editore, Milano 2004, pp. 477-479.
- Folin, A., *Da Leopardi all'eresia. Saggi sulla poesia e sul potere*, prefazione di Gianni Scalia, Dick Peerson, Napoli 1987.
- *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio, Venezia 1993.
 - *Pensare per affetti*, Marsilio, Venezia 1996.
 - *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia 2001.

- *Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, Venezia 2008.
- *Le poetiche dello Zibaldone e il pensiero non filosofico*, in *Lo Zibaldone di Leopardi come ipertesto*, cit., pp. 11-29.
- *Il mito in questione*, in *Il mito ripensato nell'opera di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 77-104.
- *Il celeste confine. Leopardi e il mito moderno dell'infinito*, Marsilio, Venezia 2019.
- *L'imperfetto materialismo di Leopardi*, in *Un mondo "inconcepibile"*, cit., pp. 23-36.

Frattini, A., *Giacomo Leopardi*, Studium, Roma 1986.

- *Leopardi alle soglie dell'infinito*, Studi editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998.

Galimberti, C., *Linguaggio del vero in Leopardi*, Olschki, Firenze 1968.

- *L'interpretazione della «Storia del genere umano»*, in Aa.Vv., *Omaggio a Leopardi*, a cura di F. Foschi e R. Garbuglia, Francisci editore, Abano Terme, 1988, pp. 375-388.
- *Leopardi. Meditazione e canto*, in G. Leopardi, *Poesie e prose*, tomo I, Mondadori, Milano 1987, pp. XIII-LXXIX.
- *La caduta, la noia*, in Aa.Vv., *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 109-117.
- *Intorno a Leopardi*, a cura di Id., Il Melangolo, Genova 1992.
- *Leopardi: il dolore come esperienza conoscitiva*, in «*Il mio nome è sofferenza*». *Le forme e la rappresentazione del dolore*, a cura di F. Rosa, Editrice Università degli Studi di Trento, 1993, pp. 233-242.
- *Morte e ritorno degli dèi*, in Aa.Vv., *Leopardi und der Geist der Moderne*, Stauffenburg Verlag, Tübinga 1993, pp. 85-91.
- *Fanciulli e più che uomini*, in G. Leopardi, *Pensieri*, Adelphi, Milano 1995 (1982).

- «Là un zeffiretto va stracciando un fiore». *Motivi, forme, nessi in alcune pagine dello Zibaldone*, in *Lecture Leopardiane. Terzo Ciclo*, cit., pp. 203-213.
- *Cose che non son cose*, Marsilio, Venezia 2001.
- *Senso del nulla e senso delle cose*, in Aa.Vv., a cura di S. Neumeister, *Die ästhetische Wahrnehmung der Welt: Giacomo Leopardi. Giacomo Leopardi e la percezione estetica del mondo*, Peter Lang, Francoforte 2009, pp. 17-22.

Garaventa, R., *Il suicidio nell'età del nichilismo. Goethe, Leopardi, Dostoevskij*, FrancoAngeli, Milano 1994.

- *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, Bulzoni, Roma 1997.

Gensini, S., *Linguistica leopardiana*, Il Mulino, Bologna 1984.

Girolami, P., *L'antiteodicea. Dio, dèi, religione nello Zibaldone di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 1995.

Giusso, L., *Leopardi e le due ideologie*, Sansoni, Firenze 1935.

Givone, S., *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988.

- *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- *Interpretare Leopardi*, in *I diletti del vero*, a cura di A. Folini, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 165-172.
- *Peritura regna. Guardare la fine*, in *Barbarie*, a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 2013, pp. 63-73.
- *Sull'infinito*, Il Mulino, Bologna 2018.
- *I presocratici. Ritorno alle origini*, Il Mulino, Bologna 2022.
- *La ragionevole speranza. Come i filosofi hanno pensato l'aldilà*, Solferino, Milano 2025.

Janowski, F., *Nietzsche e leopardi. La seduzione del nichilismo*, in Aa.Vv., *Nietzsche und Italien. Ein Weg vom Logos zum Mythos?*, a cura di F.

Janowski e E. Bispuri, Stauffenburg Verlag, Tubinga 1990, pp. 59-72.

- *La favola di Psiche: allegoria e ironia in Leopardi*, in *Leopardi poeta e pensatore*, cit., pp. 431-450.
- *Figure del negativo nello Zibaldone leopardiano*, in Aa.Vv., *Lo Zibaldone cento anni dopo*, tomo II, cit., pp. 525-552.

Lanfranchi, S., *Dal Leopardi ottimista della critica fascista al Leopardi progressivo della critica marxista*, «Laboratoire italien», 2012, 12, *La vie intellectuelle entre fascisme et République 1940-1948*, pp. 247-262.

- *Leopardi ottimista. Un mito politico ed europeo*, in Aa.Vv., *Il mito ripensato nell'opera di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 651-666.

Lauria, P., *Leopardi filosofo maledetto*, prefazione di A. Folini, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Lettieri, G., *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, Marsilio, Venezia 2024.

Levi, G.A., *Storia del pensiero di Giacomo Leopardi*, Massimiliano Boni Editore, Bologna 1987.

- *Leopardi*, presentazione di F. Foschi, Il Lavoro Editoriale, Bologna 1991.

Lonardi, G., *Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*, Olschki, Firenze 1969.

- *Alcibiade e il suo dèmone*, Essedue edizioni, Verona 1988.
- *Leopardismo. Tre saggi sugli usi di Leopardi dall'Otto al Novecento*, Sansoni, Firenze 1990.
- *L'oro di Omero*, Marsilio, Venezia 2005.
- *Prima della scrittura: il «qualunque», il lontano, il canto con le ali del pastore*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 27-41.

Luporini, C., *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Sansoni, Firenze 1944 (1941).

- *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947.
 - *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 1980.
 - *Decifrare Leopardi*, Gaetano Macchiaroli, Napoli 1998.
- Marcon, L., *Giobbe e Leopardi*, Guida, Napoli 2005.
- *Qohélet e Leopardi*, Guida, Napoli 2007.
- Marinotti, A., *Cesare Luporini interprete di Leopardi*, in Aa.Vv., *Leopardi e la filosofia*, a cura di G. Polizzi, Cit. pp. 205-222.
- Martinelli, B., *Leopardi tra Leibniz e Locke*, Carocci, Roma 2003.
- *Leopardi e la condizione dell'uomo*, Giardini, Pisa 2005.
- Mecatti, F., *La cognizione dell'umano. Saggio sui Pensieri di Giacomo Leopardi*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2003.
- Miranda, E., *Il dramma a tristo fine. Leopardi e il pensiero tragico*, B.A. Graphis, Bari 2007.
- Natale, M., *Il canto delle idee. Leopardi fra «Pensiero dominante» e «Aspasia»*, Marsilio, Venezia 2009.
- Natoli, S., *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Natoli, S. – Prete, A., *Dialogo su Leopardi*, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- Negri, Antimo, *Interminati spazi ed eterno ritorno*, Le Lettere, Firenze 1994.
- Negri, Antonio, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Mimesis, Milano-Udine 2023.
- Ossola, C., *Le antiche memorie del nulla*, a cura di Id., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997.
- Petruzzi, P., *Leopardi e il Cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*, Quodlibet, Macerata 2009.
- Polato, L., *Il sogno di un'ombra*, Marsilio, Venezia 2007.
- Polizzi, G., *Leopardi e «le ragioni della verità». Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Carocci, Roma 2005.
- «... per le forze eterne della materia», FrancoAngeli, Milano 2008.

- *La scoperta del «meglio non esser nati» nelle letture del primo soggiorno romano*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 195-214.
- *Giacomo Leopardi. La concezione dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la Natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.
- *Corporeità e natura in Leopardi*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

Prete, A., *Il demone dell'analogia*, Feltrinelli, Milano 1986.

- *Il pensiero poetante*, Feltrinelli, Milano 1997.
- *Finitudine e Infinito*, Feltrinelli, Milano 1998.
- *Meditazioni sul poetico*, Moretti e Vitali, Milano 2013.

Rensi, G., *La scepsi estetica*, Zanichelli, Bologna 1921.

- *Lo scetticismo estetico del Leopardi*, a cura di Barbaba Maj, Gallio, Ferrara 1990.
- *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 1991.
- *Frammenti d'una filosofia dell'errore, del dolore, del male e della morte*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2011.
- *Le ragioni dell'irrazionalismo*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.
- *Su Leopardi*, a cura di R. Bruni, Nino Aragno editore, Torino 2018.
- *Lineamenti di filosofia scettica*, a cura di N. Emery, Castelvechi, Roma 2021.

Rigoni, M.A., *Nietzsche e Leopardi. Alcuni rapporti e alcune considerazioni*, in *Saggi su Nietzsche*, a cura di G. Penzo, «Humanitas», Morcelliana. Brescia 1980.

- *Il materialismo romantico di Leopardi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2013.
- *Il pensiero di Leopardi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2020.

Sanò, L., *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Città Aperta, Enna 2005.

Scalia, G., *Leopardi e la «cognizione del nulla»*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, Feltrinelli, Milano 1989.

Sciacca, M.F., *Sul «problema dell'unità» delle Operette Morali*, in *Il pensiero moderno. Revisioni critiche e ricerche storiche*, La scuola, Brescia 1949.

- *Leopardi e Pascal*, in *Studi sulla filosofia moderna*, Marzorati, Milano 1964.

Severino, E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010 (1982).

- *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 2008 (1983).
- *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.
- *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.
- *La filosofia dai greci al nostro tempo. La filosofia antica e medievale*, Rizzoli, Milano 2015 (1996).
- *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997.
- *La follia dell'angelo*, Rizzoli, Milano 1997.
- *Leopardi: poesia e filosofia nell'età della tecnica*, in Aa.Vv., *Leopardi. Poeta e pensatore*, cit., pp. 497-512.
- *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 2009 (1998).
- *La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano 2001.
- *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015.

Solmi, S., *Studi leopardiani*, Adelphi, Milano 1987.

Tagliapietra, A., *Il velo di Alcesti. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milano 1997.

- *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Bruno Mondadori, Milano 2004.

Tilgher, A., *La filosofia di Leopardi*, a cura di Raoul Bruni, Nino Aragno, Torino 2018 (1940).

Timpanaro, S., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, testo critico con aggiunta di saggi e annotazioni autografe, a cura di C. Pestelli, Le Lettere, Firenze 2011 (1969²).

- *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Nistri-Lischi, Pisa 1995.
- *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Trabattoni, F., *La filosofia di Leopardi: tra Platone e Severino*, ACME, Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano, Volume LII- II – Maggio-Agosto 1999, pp.251-263.

- *Lo Zibaldone e l'interpretazione di Leopardi di Emanuele Severino*, in *Leopardi oltre la letteratura. Lo Zibaldone nella cultura contemporanea*, a cura di O. Bellifemine, R. Bruni, L. Masi, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, pp. 73-90.
- *Sentire e meditare. Leopardi fra vita, letteratura e filosofia*, Carocci, Roma 2025.

Opere di Giovanni Gentile

- *La filosofia di Marx. Studi critici*, Sansoni, Firenze 1937 (1899)
- *La rinascita dell'idealismo. Prolusione ad un corso libero di filosofia teoretica letta nella Regia Università di Napoli il 28 febbraio 1903*, Alfonso Tessitore e figlio, Napoli 1903.
- *Il concetto della storia della filosofia*, a cura di P. Di Giovanni, Le Lettere, Firenze 2006 (1907)
- *Riforma della dialettica hegeliana*, Le lettere, Firenze 2003 (1913).
- *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, II voll., 2012 (1913-1914)
- *L'Attualismo*, a cura di V. Cicero e introduzione di E. Severino, Bompiani, Milano 2014 (*Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916); *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922); *La filosofia dell'arte* (1931); *Genesi e struttura della società* (post. 1946))
- *I fondamenti della filosofia del diritto*, Le Lettere, Firenze 2012 (1916).
- *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, Sansoni, Firenze 1975 (1920).
- *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo XIX*, Sansoni, Firenze 1973 (1922)
- *I profeti del Risorgimento italiano*, Le Lettere, Firenze 2004 (1923).
- *La riforma della scuola in Italia*, Le Lettere, Firenze 1989 (1924).
- *Preliminari allo studio del fanciullo*, Le Lettere, Firenze 1969 (1924).
- *Manzoni e Leopardi*, Le Lettere, Firenze 1960 (1928).
- *Introduzione alla filosofia*, Le Lettere, Firenze 1958 (1933).
- *La religione*, Sansoni, Firenze 1965.
- *Storia della filosofia italiana*, II voll., Sansoni, Firenze 1969.
- *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, II voll., Le Lettere, Firenze 1992.

- *Frammenti di critica e storia letteraria*, Le Lettere, Firenze 1996.
- *La filosofia della storia. Saggi e inediti*, Le Lettere, Firenze, 1996
- *Frammenti di storia della filosofia*, II voll., Le Lettere, Firenze 1999.
- *Inediti sulla morte e l'immortalità*, a cura di M. Pisano, Le Lettere, Firenze 2020.

Letteratura critica su Giovanni Gentile e ulteriori riferimenti bibliografici

Aa.Vv., *Il neoidealismo italiano*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1988.

Aa.Vv., *Croce e Gentile un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, «Giornale critico della filosofia italiana», II-III, Le Lettere, Firenze 1994.

Aa.Vv., *Filosofia dello stato e scienza della logica in Giovanni Gentile*, a cura di F. Petrillo, La città del Sole, Napoli 2004.

Aa.Vv., *Saggi su Giovanni Gentile*, a cura di F. Cerrato, Rubbettino, Catanzaro 2019.

Agazzani, E., «*L'Atlante che regge questo mondo*». *Sulla questione del sentimento e del «mutamento d'aspetto» dell'idealismo attuale di Giovanni Gentile*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXXV, 2023, pp. 277-371.

- *Il «Giornale critico della filosofia italiana». Storia di una rivista (1920-1946)*, Le Lettere, Firenze 2024.

Altea, F.; Berto, F., a cura di, *Scenari dell'impossibile. La contraddizione nel pensiero contemporaneo*, Il Poligrafo, Padova 2007.

Bertini, D., Berkeley and Gentile. *A reading of Berkeley's Master argument, in Idealistic studies*, vol. 37, n. 1, Spring 2007, pp 43-50.

Bettineschi, P., *Contraddizione e verità nella logica di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

- *Critica della prassi assoluta. Analisi dell'idealismo gentiliano*, Orthotes, Napoli, 2012.

Brianese, G., *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996.

- *Giovanni Gentile e la filosofia dell'arte*, in «Nuova Secondaria» vol. 4/2016, pp. 28-31.

Bontadini, G., *Le polemiche sull'attualismo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», fasc. 5-6, 1924.

- *Gentile e noi*, in «Giornale critico della filosofia italiana», I-II, pp. 144-165; poi in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol I, Sansoni, Firenze 1948, pp. 103-123.
- *Dall'attualismo al problematicismo*, introduzione di Carmelo Vigna, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- *Dal problematicismo alla metafisica*, introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, introduzione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- *Gentile e la metafisica*, a cura di P. Bettineschi, Morcelliana, Brescia 2025.

Bontadini, G.; Severino, E., *L'essere e l'apparire. Una disputa*, Morcelliana, Brescia 2017.

Calandra, G., *Gentile e il fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Canfora, L., *La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Sellerio, Palermo 1985.

Cardenas, M., *Necessità e Storia. Studi sul pensiero italiano contemporaneo*, con una prefazione di M. Visentin, La Scuola di Pitagora, Napoli 2020.

Cavallera, H.A., *Giovanni Gentile. L'essere e il divenire*, Seam, Roma 2000.

- *Ethos, Eros e Thanatos in Giovanni Gentile*, PensaMultimedia, Lecce 2007.

Chesi, F.S., *Gentile e Heidegger. Al di là del pensiero*, Egea, Milano 1992.

De Giovanni, B., *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale scientifica, Napoli 2013.

Di Giovanni P., *Kant ed Hegel in Italia: alle origini del neoidealismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

- *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano 2003.
 - *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Franco Angeli, Milano 2005.
- Faraone, R., *Adriano Tilgher. Tra idealismo e filosofie della vita*, Rubbettino, Catanzaro 2005.
- *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 2011.
- Farotti, F., *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, postfazione di E. Severino, Pensa Multimedia, Lecce 2000.
- *Gentile e Mussolini. La filosofia del fascismo e oltre. Discussione sull'attualismo*, Pensa Multimedia, Lecce 2001.
- Fazio-Allmayer, V., *La riforma della dialettica hegeliana*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Vol. I, Sansoni, Firenze 1948, pp 179-194.
- Lago, E., *La volontà di potenza e il passato. Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005.
- Lugarini, L., *Il problema della logica nella filosofia di Giovanni Gentile*, in AA. VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954, pp. 143–186.
- *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- Maggioni, E., *La logica gentiliana e il problema del nulla*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VII, Sansoni, Firenze 1954, pp. 187–232.
- Masi, A., *Idealismo e opportunismo della cultura italiana. 1943-1948*, Mursia, Milano 2018.
- Meazza, C., *Note, appunti e variazioni sull'attualismo... passando per Heidegger*, Edizioni ETS, Pisa 2004.
- Mecacci, L., *La ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Adelphi, Milano 2014.

Messinese, L., *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008.

- *Metafisica*, Edizioni ETS, Pisa 2012
- *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Morcelliana, Brescia 2013.
- *Nel castello di Emanuele Severino*, InSchibboleth, Roma 2021.
- *Dopo Kant, oltre il problematicismo. Il Novecento come un «romanzo filosofico»*, InSchibboleth, Roma 2024.

Negri, A., *L'estetica di Giovanni Gentile. Esistenza ed inesistenza dell'arte*, L'Epos, Palermo 1994.

- *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992.

Paoletti, P., *Il delitto Gentile. Esecutori e mandanti: novità, mistificazioni, luoghi comuni*, Le Lettere, Firenze 2005.

Saccardi, F., *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes, Napoli, 2016.

Sasso, Gennaro, *Filosofia e idealismo II. Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli 1995.

- *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna 1996.
- *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.
- *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998.
- *Filosofia e idealismo IV. Paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2000.
- *Filosofia e idealismo V. Secondi Paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2007.
- *Gentile, Croce e la distinzione*, «La Cultura», 2, 2008, pp. 187-228.
- *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli 2010
- *Filosofia e idealismo VI. Ultimi Paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012.

- *La voce dei ricordi*, Bibliopolis, Napoli 2012.
- Spanio, D., *L'essere e il circolo. Spaventa, Jaja, Gentile*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XV (1998).
- *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, il Poligrafo, Padova, 2003.
 - *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXIII (2008), pp. 379-532.
 - *Essere, esistenza, verità. Berkeley e il neoidealismo italiano*, in AA.VV., *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, a cura di Roberta Dreon, Gian Luigi Paltrinieri e Luigi Perissinotto, Mimesis, Udine 2011, pp 667-682.
 - *Gentile*, Carocci, Roma 2011.
 - *Lo spettacolo del passato. Gentile e il tempo*, in AA.VV., *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, a cura di Lucio Cortella, Francesco Mora, Italo Testa, Mimesis, Udine 2011, pp 311-323.
 - *Il mondo come teogonia. Studi sull'idealismo in Italia dopo Hegel*, Aracne, Roma, 2012
 - *La «serietà» della contraddizione*, in «La filosofia futura», 1 (2013), Mimesis, Milano-Udine, pp. 131-147.
 - *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, in Id. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia, 2014.
 - *L'immanenza dell'atto. Gentile e il realismo*, in Aquinas, LVIX (2016), pp. 101-118.
 - *Un mondo senza cose. L'antirealismo di Giovanni Gentile*, in *Eventi e studi. Scritti in onore di Hervé A. Cavallera*, Lecce, PensaMultimedia 2017, pp. 195-206.

- *Logica dell'anticipazione. Gentile, Severino e l'ontologia* in «La Filosofia Futura», 15 (2020), Mimesis, Milano-Udine, pp. 57-72.
 - *Neoparmenidismo. Il tema fenomenologico*, in R. Berutti, M. Cardenas, P. Ciccarelli, N. Parise (a cura di), ΠΑΝΤ' ὄΝΟΜΑ. Studi in onore di Mauro Visentin, Bibliopolis Napoli 2022, pp. 293-311.
 - *Serietà della contraddizione. Oltre Parmenide*, Aracne, Roma 2024
- Severino, E., *Note sul problematicismo italiano*, Vannini, Brescia 1950.
- *Attualismo e «serietà» della storia*, in Id., *Abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009 (1978) pp. 151-165.
 - *Nietzsche e Gentile*, in *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 77-98.
 - *Sul divenire. In dialogo con Biagio De Giovanni*, Mucchi, Modena 2014.
 - *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, pp. 7-70.
- Spirito, U., *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976.
- Tilgher, A., *Relativisti contemporanei*, Bardi, Roma 1944⁶ (1921).
- *Filosofi e moralisti del Novecento*, Bardi, Roma 1944³.
 - *Lo spaccio del bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017 (1925).
- Tomasi, T., *Idealismo e fascismo nella scuola italiana*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- Verucci, G., *Idealisti all'indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Vigna, Carmelo, *Ragione e religione*, Celuc, Milano 1971.
- *Studi gentiliani*, II tomi, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- Visentin, Mauro, *Il neoparmenidismo italiano I. Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*. Bibliopolis, Napoli 2005.

- *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010.
- *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015.

Vitiello V., *Hèn kai hèn-pànta. Gentile neoplatonico?*, in «Annuario filosofico», n. 20, 2004, pp. 55-74.

- *Identità e divenire. Giovanni Gentile: dal pensiero al sentimento*, in «La filosofia futura», 1 (2013), Mimesis, Milano.
- *Hegel in Italia*, seconda edizione riveduta e ampliata, Inschibboleth, Roma 2018.

Opere di Martin Heidegger

- *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005.
- *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.
- *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.
- *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2005.
- *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 2009.
- *Che cosa significa pensare?*, a cura di U.M. Ugazio, Prefazione di G. Vattimo, SugarCo, Carnago 1996.
- *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.
- *Tempo ed essere*, a cura di C. Badocco, Longanesi, Milano 2007.
- *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1992.
- *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.
- *Logica. Il problema della verità*, a cura di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986.
- *Introduzione alla metafisica*, a cura di G. Masi, Mursia, Milano 2014.
- *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, traduzione di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 2016.
- *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2009.
- *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003.
- *Interpretazioni filosofiche di Aristotele*, a cura di A.P. Ruoppo, Guida, Napoli 2005.

- *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992.
- *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2019.
- *La storia dell'essere*, a cura di A. Cimino, Marinotti, Milano 2012.
- *L'evento*, a cura di G. Strummiello, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2009.
- *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.
- *Il «Sofista» di Platone*, a cura di N. Curcio, Adelphi, Milano 2013.
- *L'inizio della filosofia occidentale. Interpretazione di Anassimandro e Parmenide*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2022.
- *Hegel*, a cura di C. Gianni, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- *Eraclito*, con E. Fink, a cura di A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari 2019.

Letteratura critica su Martin Heidegger e ulteriori riferimenti bibliografici

- Aa.Vv., *Problemi del nichilismo*, Shakespeare & co., Milano 1981.
- Aa.Vv., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998.
- Aa.Vv., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Aa.Vv., *Religione e ontologia. Studi in onore di Marco Ravera e Ugo Ugazio*, Aracne, Roma 2013.
- Aa.Vv., *Heidegger. Una guida*, a cura di A. Fabris, Carocci, Roma 2023.
- Ardovino, A., *Heidegger: Esistenza ed Effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale* (1919-1927), Guerini e Associati, Napoli 1998.
- *La nozione di "cosa" in Essere e Tempo di Heidegger*, in "Quaestio. Annuali di storia della metafisica", 18, pp. 305-324.
 - *Dinge der Erde. In margine alla nozione di "cosa" ne L'origine dell'opera d'arte di Heidegger*, in "Giornale di Metafisica", 2021/ I, pp. 1-12.
- Caracciolo, A., *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova 1989.
- Fabris, A., *Essere e Tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2010.
- Galimberti, U., *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, Est, Milano 1996.
- Herrmann, F.-W. Von, *Contributi alla filosofia (Dall'evento) di Heidegger. Un commentario*, a cura di F. Alfieri, Morcelliana, Brescia 2025.
- Mazzarella, E., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993.
- Pareyson, L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.
- *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
 - *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2002.

- Severino, E., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- Strummiello, G., *L'altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur philosophie» di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1995.
- Ugazio, U.M., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976.
- Vattimo, G., *Poesia e ontologia*, Mursia, Torino 1967.
- *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989.
 - *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Venezia, S., *Il linguaggio del tempo. Su Heidegger e Rilke*, Guida, Napoli 2007.
- Vitiello, V., *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- Volpi, F., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011.
 - *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2018.

Sommario

Morte, atomo, dolore. Verso Leopardi	1
§1. Deinós, áporos.....	2
§2. Anánke, Móira.	8
§3. Anánke, Átomos idéa	14
§4. Arché, Tháuma.	17
Leopardi	22
§ 1. La <i>sconfitta</i> di Prometeo	23
§2. «Glissez, mortels, n'appuyez pas»	36
§3. «La pura e nuda verità»: il dono che inganna.....	47
§4. Sullo sguardo. Il «genio»: la «saviezza», la «verissima pazzia» ...	52
§5. «All'apparir del vero»: la contraddizione, la morte, il rimedio.	69
§6. «L'orribile mistero»: la Natura, la contraddizione, la «mostruosità».....	81
§7. «Misterio grande»: la morte, l'esistenza, l'esistente.	104
§8. Il <i>Gallo</i> e la Nottola. Il nulla infinito, la materia eterna.....	124
Tra Gentile e Heidegger	148
§1. «Non è filosofia se non un arte...». Leopardi: alle origini dell'attualismo	149
§2. Sul «sentimento»	165
§3. «Per tornar sempre là donde son mosse»: la «forza operosa», la Filosofia, la Poesia.	178
§4. L'eterno ritornare a Parmenide. Gentile e l'eleatismo.....	189
§5. L'indicibile, il Soggetto, l'Arte. Leopardi: verso la Filosofia?...	201
§6. «Sola nel mondo eterna». Il pensiero, la morte.	228

§7. La trasfigurazione del dolore: «Ultrafilosofia», poesia.	257
§8. «La notte chiara del Niente».....	272
Bibliografia	290

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: Marco Calzavara _____ matricola: 857292 _____

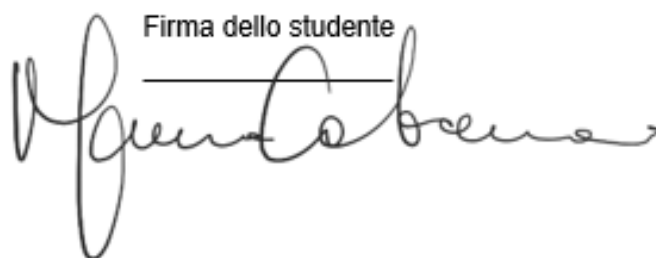
Dottorato: Filosofia _____

Ciclo: 37 _____

Titolo della tesi¹: Materia e Morte. Leopardi: tra Gentile e Heidegger _____

Abstract: Quando Gentile infatti tratta la questione della morte, sono due i sensi attraverso i quali il tema si presenta. La morte come *nulla assoluto*, che rifletterebbe, come che questo sia possibile, il volto dell'astratto *astrattamente concepito*; e la morte come vera e propria *vita dell'astratto* concretamente concepito, ossia come il proprio divenire inattuale, divenire *passato*. Questo passare, che nell'ordito attualistico è sempre un *attuale* divenire passato, è l'autentico senso della "morte immortale" in cui consisterebbe la vita dello Spirito: l'eternità dello Spirito è la stessa mortalità della Natura – così come in Leopardi l'eternità dell'esistenza è la mortalità dell'esistente (e in Leopardi è anche presente il rilievo gentiliano, per cui la "grandezza" dello spirito è precisamente concepire questa disequazione, questa disparità, e *comprenderla* con e nel pensiero); e così come in Heidegger la morte è ciò che mantiene il *dasein* aperto nei confronti dell'Essere, dunque aperto alla differenza ontologica.

When Gentile in fact deals with the question of death, there are two senses through which the theme is presented. Death as absolute nothingness, which would reflect, as if this were possible, the face of the abstractly conceived; and death as the actual life of the abstract concretely conceived, that is, as its own becoming *inactual*, becoming past. This passing, which in the actualist warp is always a present becoming past, is the authentic sense of the 'immortal death' in which the life of the Spirit would consist: the eternity of the Spirit is the very mortality of Nature - just as in Leopardi the eternity of existence is the mortality of the existent (and in Leopardi there is also the Gentile relief, whereby the 'greatness' of the spirit is precisely to conceive of this *disequation*, this disparity, and to comprehend it with and in thought); and just as in Heidegger death is what keeps *dasein* open towards Being, thus open to ontological difference.

Firma dello studente


¹ Il titolo deve essere quello definitivo, uguale a quello che risulta stampato sulla copertina dell'elaborato consegnato.