

Title of the dissertation: “*Nova immensità*”. *Immaginazione creatrice e fantasie del vivente in Leopardi*.

Author: Valentina Maurella

Year: 2024

Examination Committee: Prof. Gianluca Cuzzo, Prof.ssa Chiara Fenoglio, Prof. Francisco José Martín Cabrero

The copyright of this Dissertation rests with the author and no quotation from it or information derived from it may be published without proper acknowledgement.

End User Agreement

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial-No-Derivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

You are free to share, to copy, distribute and transmit the work under the following conditions:

- *Attribution: You must attribute the work in the manner specified by the author (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work).*
- *Non-Commercial: You may not use this work for commercial purposes.*
- *No Derivative Works - You may not alter, transform, or build upon this work, without proper citation and acknowledgement of the source.*



In case the dissertation would have found to infringe the policy of plagiarism it will be immediately expunged from the site of FINO Doctoral Consortium

Indice

Abbreviazioni	5
Introduzione	
Verso un'ultrafilosofia	6
Capitolo I	
Prima e seconda natura	15
Parte I	
Prima natura	
1. Amor proprio e desiderio	20
2. Tra esperienza del negativo e potenza creativa.....	28
3. Disposizioni naturali	37
4. Ragione e immaginazione	43
5. Immaginazione costituente	55
6. Poiesi	59
Parte II	
Seconda natura	
1. Conformabilità e assuefazione	69
2. Conformabilità primitiva e differenze di grado	71
3. Conformabilità acquisita: tra prima e seconda natura.....	79
4. Assuefazione e seconda natura.....	86
Capitolo II	
Caro immaginar. Illusioni false e illusioni vere	
Una filosofia della distrazione	94

Parte I

Illusioni false

1. Esposizioni universali e fantasmagorie..... 101
2. Lanterne, fantasmi e manichini..... 106

Parte II

Illusioni vere

1. La trama ontologica delle illusioni 120
2. Teoria delle illusioni: un'origine letteraria 122
3. Tra simulacri e incorporei: emergenza dell'illusione nella trama dell'essere..... 135
4. Mondi nuovi: la realtà estensiva dell'immaginario 157

Capitolo III

Novità

Parte I

- Tra il nulla e l'essere 166
1. Gli Antichi..... 169
 2. Il Cristianesimo 177
 3. I Moderni – inauguralità ed essenzializzazione del nuovo..... 184

Parte II

Natura naturans

1. Novità ed evoluzione 196
2. Unità originaria della vita in Leopardi 200
3. Il volo degli uccelli..... 205
3. Curiosità del vivente e amore reciproco..... 214

Epilogo	
Leopardi, dal nostro tempo	225
Ringraziamenti	229
Bibliografia	230

Abbreviazioni

Le edizioni di riferimento dell'opera leopardiana (dove non diversamente indicato) sono le seguenti:

Dissertazioni: Dissertazioni filosofiche (1811-1812), edizione critica a cura di Tatiana Crivelli, Padova, Antenore, 1995.

Epist.: Epistolario, a cura di Franco Brioschi e Patrizia Landi, 2 voll., Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

PP: Poesie e Prose, 2 voll., a cura di Rolando Damiani e Mario Andrea Rigoni, Milano, Mondadori, 1998.

Zib.: Zibaldone, 3 voll., a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1998.

Introduzione

Verso un'ultrafilosofia

«È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo»¹, scriveva Mark Fisher al principio di *Realismo capitalista*. Gli scenari catastrofici e apocalittici innervano in effetti un immaginario di gran lunga più familiare rispetto al disegno di un sistema di vita diverso da quello finora conosciuto. Senza dubbio, ciò si deve almeno in parte alla normalizzazione di uno stato di crisi permanente (economica, climatica e geopolitica)². Tuttavia, come una parte del discorso filosofico contemporaneo sta tentando di mostrare, questo assunto pone un problema ancora più vasto, ossia quello dei limiti dell'immaginazione umana e della sua capacità di perforare il reale, producendo novità. Come ha scritto recentemente Chiara Bottici, «coloro che sostengono che “un altro mondo è possibile” sono facilmente tacciate e tacciati di mancanza di realismo»³. Il nostro mondo e il nostro modo di esistenza definiscono virtualmente allineamenti e opposizioni possibili, costringendo l'attività immaginativa a solcare tracciati già battuti. La potenza dell'immaginazione appare perciò pesantemente sanzionata, proprio nel momento in cui assistiamo a una indiscriminata proliferazione di immagini⁴. Il sistema trae naturalmente vantaggio da questa situazione, non soltanto perché è in grado di prevedere, assorbire e neutralizzare le forze che spingono in direzioni contrarie a quella della crescita illimitata, ma anche perché esso riempie il vuoto immaginativo, confezionando desideri atti a riprodurre le strutture fondamentali che lo sostengono. La frustrazione dell'immaginazione, infatti, determina un vuoto speculare in quella forza cieca che muove la vita di ogni essere sensibile, ossia il desiderio. In altre parole, poiché siamo incapaci di immaginare diversi modi di esistenza, siamo altresì incapaci di desiderarli. Scrive Fisher che, se da un punto di vista etico si può rivendicare di voler vivere in un mondo alternativo a quello capitalista, dal punto di vista libidinale sembra impossibile emanciparsi da esso⁵. Anche Fromm, tentando di spiegare questa forma di ossidazione del desiderio, era arrivato a conclusioni simili: «i mutamenti del modo di vivere che

¹ M. Fisher, *Realismo capitalista*, traduzione e prefazione di V. Mattioli, Roma, Nero, 2018, p. 25.

² Cfr. *ivi*, p. 26.

³ C. Bottici, *La politica dell'immaginazione*, trad. it. F. Palazzi, A. Di Riccio e G. Vicinanza, Firenze, Castelvechi, 2023, p. 9.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 12.

⁵ Cfr. M. Fisher, *Désirs postcapitalistes*, trad. fr. L. Morelle, J. Guazzini, Paris, Audimat, 2022, p. 34.

sarebbero necessari sono di tale entità da indurre la gente a preferire la catastrofe futura ai sacrifici immediati»⁶.

La questione che dovrebbe porsi ogni teoria critica, perciò, è se questo limite immaginativo e libidinale sia superabile o meno; se, cioè, l'essere umano sia effettivamente incapace di immaginare forme di vita alternative a quella conosciuta o se, al contrario, una diversa educazione della sua dimensione affettiva possa liberare la forza creatrice della facoltà immaginativa.

È a partire da queste domande che ci è parso che il pensiero di Leopardi potesse offrire degli spunti assolutamente originali per la costruzione di un discorso filosofico anti-realista e orientato alla critica dell'ideologia unica e dello stato presente. All'interno del suo sistema, infatti, l'immaginazione si presenta come elemento costitutivo della vita, non soltanto dell'essere umano, ma di ogni ente sensibile e, per estensione, di tutta la natura vivente. L'immaginazione fornisce contenuto a quell'instirpabile e infinito desiderio di piacere, che, secondo Leopardi, costituisce la radice di ogni esistenza. In questo modo, essa mobilita la pulsione desiderante, orientandola verso l'azione. Privata di tale sforzo immaginativo, la vita sarebbe perciò immobile, che è come dire: non sarebbe vita. In questo senso, i prodotti dell'immaginazione, ossia le illusioni che l'animo è portato inevitabilmente a produrre, appaiono a Leopardi più reali della realtà stessa⁷. L'illusione viva e naturale (distinta da quella artificialmente prodotta dalla ragione) è il tessuto stesso di un divenire immanente alla realtà, è lo spazio di espressione dell'attività creatrice del singolo essere e della natura vivente. L'immaginazione produce oggetti irreali, poiché porta all'essere ciò che prima non era, creando lo spazio di emergenza di un possibile. È per questo motivo che, per ogni forma di potere e di dominio, la forza immaginativa costituisce una minaccia da arginare scrupolosamente. Leopardi ne è perfettamente consapevole nel momento in cui condanna senza riserve l'ottimismo di un sistema di vita che si autorappresenta come «il più perfetto» e che, in realtà, è dominato dall'egoismo e dalla mortificazione della vitalità. Da questo punto di vista, l'atteggiamento realista non è altro che un inganno prodotto dall'eccesso di ragione, funzionale a conservare e a giustificare formalmente lo stato presente nelle

⁶ E. Fromm, *Avere o essere?* (1976), trad. it. F. Saba Sardi, Milano, Mondadori, 2018, p. 22.

⁷ «Non v'è altro di reale, né altro di sostanza al mondo che le illusioni». *Zib.*, 99.

sue iniquità. Al contrario, un'immaginazione libera dalla repressione della società è sempre portata a concepire delle alternative, proprio come ogni essere vivente, grazie a questa stessa attività, è in grado di inventare nuovi comportamenti, nuove abitudini e nuovi modi di esistenza. Se nemmeno l'universo naturale è bloccato, come è possibile che lo sia una forma di vita storica? E in effetti, in alcuni punti del suo pensiero (troppo pochi per poter costituire una teoria, troppi per poter essere ignorati), Leopardi contempla l'ipotesi di una società diversa, una civiltà «media»⁸, nella quale natura e ragione possano tornare a riequilibrarsi e alla vita sia nuovamente dato di esprimere la pienezza d'essere.

È dunque alla forza vitale che occorre attingere per poter concepire un pensiero in grado di accordarsi con il movimento stesso dell'essere e di accogliere l'insorgenza del nuovo e del possibile. Nel 1819, Leopardi dà a questo pensiero il nome di ultrafilosofia:

La salvaguardia della libertà delle nazioni non è la filosofia né la ragione, come ora si pretende che queste debbano rigenerare le cose pubbliche, ma le virtù, le illusioni, l'entusiasmo, in somma la natura dalla quale siamo lontanissimi. E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo. Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e intimo delle cose, ci ravvicini alla natura.⁹

Un progetto di rigenerazione politica e culturale implica il ricorso all'immaginazione, alle illusioni e il riavvicinamento dell'essere umano alla natura. Ciò non significa auspicare una retrocessione del nostro modo di esistenza, giacché l'evoluzione della vita non prevede né avanti né indietro. Al contrario, «riavvicinarsi alla natura» significa trasformare, ossia ampliare e moltiplicare i modi attraverso i quali ci rappresentiamo e produciamo il mondo. In questo senso, parrebbe un assurdo concepire l'essere umano come isolato all'interno dell'universo, e, infatti, nel corso di tutta la sua opera, Leopardi mantiene sempre aperto il dialogo con le altre forme viventi. Gli animali e le piante di Leopardi non sono oggetti di osservazione analitica o di contemplazione estetica. Nella loro in traducibilità e differenza, essi si presentano all'immaginazione viva come sguardi di rimando; come altri modi attraverso i quali l'essere si esprime e la realtà allarga i propri confini. Per questo, un'immaginazione in dialogo con il vivente

⁸ Sulla civiltà media o «mezzana», si vedano *Zib.*, 404-408; 421-422; 431-433; 2331-2335.

⁹ *Zib.*, 115.

è in grado di accogliere l'infinito mondo delle possibilità. L'ultrafilosofia leopardiana non rifiuta perciò la ragione in sé, ma respinge la folle pretesa antropocentrica di poter scomporre analiticamente il mondo e di poter recidere i rapporti vitali che stringono tra loro gli esseri sensibili. Soltanto una conoscenza dei rapporti, delle differenze, delle forme di interazione tra i viventi permette di individuare i punti nei quali affondano le colonne portanti del sistema di oppressione e repressione delle forze vitali e, al contempo, di produrre spazi di liberazione. Centrale, in questo senso, è la nozione di «vivente», che qualifica gli enti sensibili in base ai diversi gradi, non di intelligenza, bensì di vitalità. Sommamente vivo è l'essere capace di movimento, di trasformazione e di scambio con la comunità di enti entro la quale la sua esistenza prende forma. Se il relativismo e l'antitrascendentalismo leopardiano escludono decisamente l'assolutezza del fondamento, essi invitano nondimeno a trovare senso nel dispiegamento stesso della vita, nella sua espressione esteriore. È lo slancio vitale, per dirla con Bergson, a produrre, insieme alla differenziazione e alla novità, i valori che orientano ogni esistenza. La vita non ha alcun senso al di fuori del suo movimento, ed è per questo che, nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, i morti che si risvegliano non hanno di essa che un'immagine confusa.

L'immaginazione è l'organo della vita, poiché è attraverso di essa che si impara a desiderare, ad agire, a inventare. Essa produce senso, mentre imprime movimento al divenire. Tuttavia, anche in Leopardi si pone il problema dell'impoverimento di questa facoltà vitale e della repressione cui essa è soggetta all'interno della civiltà moderna. L'eccesso di ragione ha come effetto la castrazione della libertà inventiva e l'infacchiamento della vitalità naturale. Il motivo per cui ci sembra utile inserire il suo pensiero all'interno del dibattito contemporaneo, però, è che Leopardi non ritiene affatto che l'opera repressiva abbia un successo assoluto e definitivo. La forza dell'immaginazione, l'esigenza di dare vita a illusioni naturali e la propensione del vivente alla novità appartengono alla dimensione di una prima natura che, anche nel regime della piena assuefazione, è sempre pronta a rinascere. In altre parole, come scriveva Marcuse in *Eros e civiltà*, la repressione delle forze selvagge e anarchiche della vita è sempre in atto, proprio perché esse sono in fin dei conti inestirpabili¹⁰. Se l'immaginazione è il cuore pulsante del sistema della natura, non è possibile concepire una vita che sia totalmente priva di questa facoltà. Per questo

¹⁰ Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, pp. 66-75.

motivo, l'attuale opera repressiva da parte della società non coincide più esclusivamente con forme esplicite di dominazione (come quella dello sfruttamento salariale), ma lavora in profondità, nel tentativo di asservire e di allineare desideri e immaginari con gli interessi del sistema. Come scrive Fisher, perciò,

quella con cui oggi abbiamo a che fare non è l'incorporazione di materiali che prima sembravano godere di un potenziale sovversivo, quanto la loro precorporazione: la programmazione e la modellazione preventiva, da parte della cultura capitalista, dei desideri, delle aspirazioni, delle speranze.¹¹

Un'ultrafilosofia capace di riavvicinarci alla natura permetterebbe di risalire a monte di simili determinazioni e modellazioni, considerando lo spettro più ampio di affetti e pulsioni entro le quali ogni esistenza si sviluppa. Per questo motivo, nel primo capitolo ci occuperemo di studiare le strutture costitutive dell'antropologia leopardiana e la dialettica tra prima e seconda natura. In una prima parte, prenderemo in esame le pulsioni vitali che dipendono dall'unico principio che Leopardi consideri innato, ossia l'amor proprio. È su questa forza primitiva e inestirpabile, infatti, che si regge l'intera architettura della natura vivente. L'amor proprio è il principio di continuità che permette alla vita di conservarsi, ma, come mostreremo, esso è al contempo la funzione relazionale che imprime movimento al divenire, essendo essa una spinta conativa che porta l'ente sensibile a ricercare il proprio bene al di fuori di sé. Il desiderio infinito di un piacere infinito è, in questo senso, la tensione che mobilita ogni ente sensibile. In questo movimento di ricerca, spetta all'immaginazione fornire un contenuto positivo al piacere verso il quale il desiderio si orienta. A differenza dell'amor proprio, però, la facoltà immaginativa non è innata. Essa costituisce piuttosto lo sviluppo *naturale* di una generale disposizione dell'intelletto, ossia l'attualizzazione di una possibilità che si concilia con le leggi e con i movimenti della natura. Poiché, infatti, secondo Leopardi si può affermare con certezza «che la natura, e [...] l'università delle cose, è composta, conformata e [...] destinate a produrre un effetto poetico generale»¹², poiesi immaginativa e poesia appaiono due modi distinti di intendere e rappresentare il medesimo processo del divenire della vita nell'universo. Tale movimento poetico

¹¹ M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 38.

¹² *Zib.*, 3241 (22 agosto 1823).

non è però da intendersi come ritmo ripetitivo e chiuso, bensì come produzione incessante di forme nuove e di trasformazione delle strutture esistenti. In questo senso, la natura leopardiana fornisce al vivente soltanto delle indicazioni e degli orientamenti virtuali, senza privarlo della libertà inventiva e della facoltà di sviluppare in maniera originale il proprio modo di esistenza. È in virtù di questa libertà ontologica che è possibile concepire la seconda natura come un'eccedenza imprevedibile e, al contempo, come qualcosa rispetto a cui la costituzione fondamentale del vivente era già da sempre aperta. Secondo una concezione mutuata dal sensismo settecentesco, infatti, Leopardi considera gli enti sensibili – e, tra essi, l'uomo al sommo grado – come esseri plastici, capaci cioè di indefinite modificazioni e trasformazioni. La seconda natura è, in questo senso, la sovrastruttura che si accompagna alla prima natura sin dal momento della nascita individuale. La conformabilità e l'assuefazione, ossia le strutture in virtù delle quali si produce una seconda natura, esprimono infatti l'ordine essenzialmente relazionale e transindividuale¹³ di ogni forma di vita. Da questo punto di vista, l'ontologia leopardiana non è monadologica, poiché essa esclude l'idea di un'esistenza indipendente. Non a caso, l'eccesso di egoismo che contraddistingue la società moderna appare a Leopardi una mostruosità, proprio perché esso è sintomo di un allontanamento da quella vitalità che è naturalmente predisposta alla curiosità, alla relazione e alla comunicazione con l'altro.

Tra le indicazioni che la natura originariamente fornisce al vivente, vi sono i rimedi e i «farmachi» che essa offre come forma di compensazione di quello stato di necessaria infelicità che, secondo Leopardi, contraddistingue la vita nell'universo. Attraverso le illusioni, i sogni e la meraviglia, la natura mitiga la frustrazione del desiderio, eludendo perciò quella contrazione dell'amor proprio che impedisce alla vita di riversarsi nell'esteriorità con pienezza e gioia. Le illusioni naturali sono i contenuti vitali dai quali dipende la generazione del senso e, per questo motivo, esse costituiscono secondo Leopardi «ingredienti essenziali» della vita. A differenza di una tradizione filosofica che tende a considerare l'illusione come una trasfigurazione del vero

¹³ Il concetto simondoniano di «transindividuale» è stato recentemente recuperato in particolare nell'ambito degli studi su Spinoza, al fine di sviluppare un'ontologia sociale della relazione. Si vedano almeno: É. Balibar, *Spinoza: il transindividuale*, Milano, Ghibli, 2002; Id., *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx e Freud*, Milano-Udine, Mimesis, 2020; J. Read, *Politics of Transindividuality*, Haymarket books, 2016; V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*, Roma, Manifestolibri, 2022. Riprendiamo talvolta questo termine, poiché ci sembra atto a cogliere alcuni aspetti essenziali dell'ontologia leopardiana.

volto della realtà o, in alternativa, come una distorsione percettiva, Leopardi attribuisce a essa un ruolo ontologico fondamentale. È attraverso la produzione delle illusioni, infatti, che l'attività dell'immaginazione attualizza la propria funzione costituente, ossia quella facoltà di dilatare ed estendere la superficie del reale, includendo in essa eventi nuovi e nuovi sensi.

Il secondo capitolo è perciò dedicato alla teoria delle illusioni e prende le mosse dalla distinzione che Leopardi propone tra illusioni naturali e inganni della ragione. L'opposizione tra questi due fenomeni è infatti sorprendentemente adatta a cogliere alcuni aspetti della società contemporanea e, in particolare, a osservare da vicino i meccanismi di precorporazione e colonizzazione degli spazi espressivi da parte della società. Secondo Leopardi, la ragione finisce con il colmare, traendone vantaggio, i vuoti che essa stessa ha creato. In effetti, la «carnificina» delle illusioni naturali non coincide con la rimozione della naturale tendenza a produrre illusioni, bensì con l'oggettiva repressione della potenza creativa dell'immaginazione. Nello stato di incivilimento, l'attività immaginativa si trova imbrigliata in un'attività di sterile ripetizione e riproduzione di un'istanza puramente formale – la necessità di produrre illusioni –, senza che tuttavia le sia dato di generare contenuti vivi. Il vuoto che deriva da questo depotenziamento immaginativo e dalla cognizione del vero viene riempito da fantasmi che imitano le illusioni naturali, ma che non hanno alcun effetto vitale sull'individuo e sulla collettività. Questi inganni della ragione, che Benjamin chiamerà fantasmagorie, non sono infatti in grado di mobilitare il desiderio e la volontà, ma producono al contrario una lacerazione nella forza vitale e una contrazione dell'amor proprio nell'egoismo. Così, per esempio, fenomeni tipicamente moderni come la moda, esercitano sul vivente un'azione mortifera, nel momento stesso in cui presidiano uno spazio ontologico potenzialmente sovversivo. In questo senso, la teoria di Leopardi mette in guardia da quelle forme culturali e ideologiche che nutrono la naturale tendenza umana a ricercare la novità e il meraviglioso, per addomesticarne e neutralizzarne la forza insurrezionale. Al contrario, l'illusione che proviene dall'attività di un'immaginazione viva è un evento che solleva e rivitalizza l'animo inaridito. Essa è produzione di un senso nuovo che ha come effetto l'estensione della superficie del reale e la dilatazione indefinita del mondo.

Nel terzo capitolo considereremo l'attività dell'immaginazione da un punto di vista ontologico, cercando cioè di stabilire in che modo essa solleciti e spinga il divenire delle forme

materiali all'interno dell'universo. In altri termini, si tratterà di chiedersi che genere di novità sia ammesso all'interno del sistema di Leopardi. A tal fine, ripercorreremo innanzitutto le maggiori tesi che potevano essergli presenti, a partire da quella parmenidea dell'universo bloccato, per arrivare alla concezione cristiana di una novità assoluta e trascendente e, infine, alle teorie moderne della discontinuità radicale. A partire da un confronto con le teorie dell'evoluzione ottocentesche e, soprattutto, con la filosofia di Bergson, nella seconda parte del capitolo considereremo il valore che la novità assume all'interno dell'universo naturale. La concezione leopardiana della vita ci pare infatti vicina all'idea di Bergson di un unico slancio originario, ramificatosi successivamente in linee evolutive distinte, che produce forme nuove in un divenire ininterrotto e immanente. La tesi di fondo è che l'imprevedibilità della vita sia uno dei tratti costitutivi dell'ontologia leopardiana e che, anche da un punto di vista evolutivo, la tensione verso la novità rappresenti il perno intorno al quale ruota l'attività creatrice della natura naturante. All'interno di questo quadro, l'immaginazione si presenta ancora una volta come la facoltà di raccordo che mette in comunicazione le diverse forme viventi, creando interstizi nei quali al possibile è dato di emergere. L'incontro con il diverso da sé, la contemplazione attiva di una meraviglia all'interno del mondo di relazioni che ci circonda sono infatti le condizioni che permettono alla novità di perforare un tessuto ontologico mai concepito deterministicamente o finalisticamente. La nozione estesa di vivente assume un rilievo fondamentale in queste pagine, poiché essa delinea la possibilità di concepire un modo di esistenza alternativo, a partire dall'incontro con forme di vita diverse e, al contempo, a noi prossime. L'attività immaginativa è l'organo attraverso il quale il mondo chiuso dell'essere umano si apre alla differenza, riconoscendo tuttavia la parentela che stringe le forme viventi in un'unica comunità.

Il pensiero di Leopardi, pur non sottraendosi a ben noti inabissamenti, segnala perciò un'apertura su immaginari possibili, e, per questo motivo, esso ci sembra fornire delle tracce fondamentali per l'approfondimento di un campo di ricerca che il discorso filosofico contemporaneo sta tentando di aprire. In questo senso, che una civiltà media governata dall'equilibrio di ragione e natura possa costituire un'alternativa reale alla società capitalista, è un'idea che ci pare plausibile unicamente in virtù di un progetto di rieducazione radicale della facoltà immaginativa; di un'educazione, cioè, a quelle espressioni creative che, come il gioco e

l'eros, rappresentano spazi evenemenziali nei quali al nuovo è dato di emergere e di istituire il proprio senso assoluto.

Capitolo I

Prima e seconda natura

Di tutte le *Operette morali*, il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* è quello che in maniera più limpida introduce al pensiero antropologico di Leopardi. Il pretesto narrativo del dialogo è noto: oppresso dal tedio e dal fastidio della vita, Porfirio coltiva il segreto proposito di uccidersi, ma Plotino indovina il progetto che occupa la mente dell'amico e lo invita a discorrerne insieme. Al di là della sferzante critica che Porfirio muove al principio di autorità, qui rappresentata da Platone, tra allievo e maestro nasce una vivace discussione intorno alle nozioni di prima e seconda natura, centrali per comprendere a fondo i motivi che attraversano l'antropologia leopardiana. La domanda dalla quale prende avvio il dialogo tra i due filosofi è se il suicidio sia o non sia da considerarsi atto contro natura. Plotino, che tenta innanzitutto di avvalersi di argomenti filosoficamente fondati, fa notare all'amico come ripugni alla ragione stessa l'idea che «l'essere ci serva al non essere»¹. Togliersi la vita, afferma, è contro natura, dal momento che «tutto l'ordine delle cose saria sovvertito, se quelle si distruggessero da se stesse»². Secondo Porfirio, però, l'argomento di Plotino è valido esclusivamente all'interno di uno stato all'interno del quale non si siano verificati mutamenti tali da alterare l'ordine e le leggi della natura: «Ma che val questo se noi non siamo creature naturali, per dir così?»³. Nella prospettiva di Porfirio, l'uomo incivilito è uscito dalla propria natura:

quella natura primitiva degli uomini antichi, e delle genti selvagge e incolte, non è più la natura nostra: ma l'assuefazione e la ragione hanno fatto in noi un'altra natura; la quale noi abbiamo, ed avremo sempre, in luogo di quella prima. Non era naturale all'uomo da principio il procacciarsi la morte volontariamente: ma né anco era naturale il desiderarla. Oggi e questa cosa e quella sono naturali; cioè conformi alla nostra natura nuova: la quale, tendendo essa ancora e movendosi

¹ *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, PP, vol. II, p. 200.

² *Ibid.*

³ *Ivi*, p. 202.

necessariamente come l'antica, verso ciò che apparisce essere il nostro meglio; fa che noi molte volte desideriamo e cerchiamo quello che veramente è il maggior bene dell'uomo, cioè la morte.⁴

Dalle parole accorate di Porfirio, sembra che, tanto sul piano ontologico quanto sul piano storico, la natura primitiva debba essere concepita necessariamente nei termini dell'anteriorità. Da questo punto di vista, e in accordo con tesi tardo-settecentesche di derivazione rousseauiana, l'ingresso dell'uomo nello stato di civiltà, l'avvento della filosofia (o della ragione) e la scoperta del vero costituirebbero eventi definitivi per la storia del genere umano, ossia soglie di separazione assoluta tra un *prima* e un *dopo*. Come ha osservato Antonio Prete, però, l'anteriorità non è criterio atto a cogliere la portata del problema di fronte al quale ci pongono le nozioni di prima e seconda natura: «Il naturale per Leopardi non coincide sempre con l'antico o con l'anteriorità. C'è una permanenza del naturale nel cuore stesso della civiltà: il silenzio animale, l'universo immaginoso del fanciullo, l'ignoranza come difesa dagli assalti distruttivi del vero»⁵. Lo stesso Porfirio, in effetti, lascia involontariamente affiorare la contraddizione, nel momento in cui registra come la «nostra nuova natura» si comporti e si muova «necessariamente come l'antica». Ciò significa che l'alterazione apparentemente irrevocabile prodotta dall'assuefazione e dalla ragione non è in grado di soffocare del tutto quella forza vitale primitiva che proviene dalla natura stessa e che apparenta l'essere umano a ogni altro vivente. Così ragiona infatti Plotino, il quale osserva che «quantunque sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pure questa non è ridotta a nulla, né siamo noi mutati e innovati tanto, che non resti in ciascuno gran parte dell'uomo antico»⁶. Si tratta di un nodo cruciale del pensiero antropologico leopardiano e, più in generale, di tutta la sua filosofia del vivente. Esiste dentro alla natura una forza che spinge verso la trasformazione continua delle forme materiali e che, in accordo con le tesi energetiste di Holbach e con la metafisica stoica⁷,

⁴ Ivi, p. 203.

⁵ A. Prete, *Finitudine e infinito. Su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 53.

⁶ *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, p. 206.

⁷ Il materialismo radicale di Leopardi, unito al vitalismo che attraversa tutto il suo pensiero, sembra in effetti avvicinarsi all'idea che l'animazione sia una qualità che proviene dalla materia stessa. Era, questa, una tesi tipica dell'antico stoicismo, al quale era ancora oscura la nozione di inerzia, e che, di conseguenza, nell'affermare la necessaria materialità di ogni causa e di ogni effetto, non negava l'esistenza di un principio spontaneo di attività nell'universo. Cfr. É. Bréhier, *Théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, Paris, Vrin, 2000, p. 6. Si trattava soprattutto della posizione sostenuta da alcuni materialisti del XVIII secolo. In particolare, Holbach, traendo ispirazione dagli studi di mineralogia di Ernst Stahl, concepisce l'idea che il movimento e l'energia siano coesenziali

sembra provenire dalla materia stessa. Questa energia primitiva può essere chiamata vita, irritabilità, movimento, *conatus* o, con un neologismo tutto leopardiano, conformabilità. Ogni vivente, in gradi diversi, sperimenta la tensione verso il superamento del proprio stato primitivo e tuttavia, questo stesso stato costituisce metafisicamente la sede propria della sua esistenza, lo spazio a partire dal quale è possibile intraprendere ogni movimento. È in questo senso che, anche nell'uomo, va intesa la dialettica tra prima e seconda natura. Come scrive Luporini, infatti,

la disposizione «naturale» verso la natura è così forte e costante in noi – poiché la natura sia esterna sia interna resta immutabile – da vincere potenzialmente, e comunque prevalere immaginativamente sulle deformazioni dei costumi e delle idee prodotte dalla corrompitrice civiltà e razionalità.⁸

Il «primitivo» non va pertanto inteso come categoria legata a un tempo anteriore rispetto a quello della modernità. Leopardi si spinge sulla soglia del pensiero dialettico, rifiutando con ostinazione il momento risolutivo della sintesi⁹. Il mondo vivente è abitato dall'inevitabile tensione tra movimento e quiete. Ogni organismo vivente è costitutivamente innervato da questa doppia aspirazione alla stabilità e alla riconfigurazione, o, in altri termini, dall'ambiguità fondamentale che deriva dal fatto di essere una forma singolare la cui individuazione si dà sempre a partire da un sistema di relazioni e da un ambiente che, a loro volta, sono soggetti a incessanti trasformazioni. In questo senso, prima e seconda natura rappresentano due punti di vista alternativi, ma non separabili, sulla vita umana: il primo la concepisce a partire da strutture ontologiche fondamentali (amor proprio, desiderio, disposizioni naturali), mentre il secondo considera l'uomo come essere in relazione, ossia come figlio di un ambiente, di una cultura e di

alla materia. Osserva infatti Timpanaro che «dai propri studi di chimica Holbach ha imparato che la materia non è inerte, non è mera estensione cartesiana, né mero sostrato passivo indifferenziato e bisognoso di un principio spirituale che la muova e la animi. Il movimento è inerente alla materia stessa: movimento è inteso da Holbach in senso lato, può includere in sé le nozioni di energia, dinamismo, azione; e infatti egli usa anche il termine *énergie*, dice che «tutto è in azione nella natura», «che la materia agisce da sé»». S. Timpanaro, *Introduzione* in P. H. Thiry d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 2005², p. XXX. Sul rapporto Leopardi-Holbach avremo modo di tornare in seguito. Per quanto riguarda una discussione intorno alla conoscenza di Leopardi della chimica a lui contemporanea, si veda G. Polizzi, *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la natura*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017², pp. 41-44.

⁸ C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, p. 98.

⁹ Cfr. su questo punto soprattutto L. Baldacci, *Il male nell'ordine. Scritti leopardiani*, Milano, Rizzoli, 1998, pp. 80-83.

un particolare sistema di assuefazioni. Il problema dell'anteriorità temporale e della precedenza ontologica della prima natura è dunque aggirato da Leopardi. Considerata da vicino, infatti, anche questa prima natura, che dovrebbe costituire l'ossatura stabile e inalterata del vivente, è principio di movimento, poiché, in quanto forza desiderante, essa traduce l'essere individuale fuori di sé. Da questo punto di vista, perciò, anche la prima natura deve essere compresa a partire da ciò che Leopardi chiama esperienza, ossia a partire dalla rete di relazioni che rendono possibile l'individuazione della forma singolare. Ciò significa che nulla, all'interno del mondo dei viventi e del sistema della natura, può essere considerato in maniera isolata e che anche il primitivo è governato da una forma di sociabilità o di solidarietà ontologica tra gli enti.

Il pensiero antropologico di Leopardi è perciò inscindibile dalla sua filosofia della natura. Perfino nell'uomo incivilito e assuefatto a una forma di vita lontanissima da quella dello stato selvaggio, la prima natura non può essere radicalmente estirpata. Come osserva Plotino, essa resiste e, una volta vinta, risorge. Da questa resistenza assidua del primitivo, Leopardi fa derivare «un modo del sentire che gli pare di inconfutabile originarietà»¹⁰, ossia quello che proviene non dalla ragione ma dal «senso dell'animo»¹¹. Plotino fa appello a questa evidenza originaria e naturale per distogliere Porfirio dal suo intento una volta per tutte, esortandolo a trovare conforto nell'amicizia, nella condivisione dell'esistenza, nella vita in comune:

Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme: non ricusiamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Si bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita.¹²

Sebbene la critica ami molto – e con ragione – l'ultimo passaggio del *Dialogo*¹³, non si è forse insistito in maniera sufficiente sulla parentela che lega l'esortazione di Plotino ai celebri versi della

¹⁰ C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, cit., p. 99.

¹¹ *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, p. 207.

¹² Ivi, p. 208.

¹³ Si tratta infatti di una delle *Operette* più commentate dalla critica. Senza pretesa di esaustività, mi limito qui a rimandare almeno al commento di Cesare Galimberti in *Id.* (a cura di), *Operette morali*, cit., pp. 470-480; A. Tartaro, *Leopardi*, Bari, Laterza, 1990, pp. 154-157; L. Cellerino, *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma, La Nuova Italia, 1997, pp. 89-103; G. Ficara, *Il punto di vista della natura*, Genova, il melangolo, 1996, pp. 43-65; E. Severino, *Cosa arcana e stupenda: l'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 209-224; E. Russo, *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, Bologna, il Mulino, 2017, pp. 239-249; M. Biscuso, *Soglie. Sul*

*Ginestra*¹⁴. Social catena e vita in comune, solidarietà e amicizia sono infatti modi diversi di chiamare quella forma di stare al mondo che ragione (*Ginestra*) e natura (*Plotino*) ci indicano come la sola in grado di mitigare l'infelicità necessaria connaturata al nostro essere. Tuttavia, il non-argomento portato da Plotino, la forza, per così dire, esclusivamente patica delle sue parole, contiene in sé un'evidenza conclusiva, al cospetto della quale anche la scrittura di Leopardi deve arrestarsi. Questa potenza inesprimibile proviene dalla natura stessa e supera con irruenza la validità e l'esattezza delle argomentazioni razionali. È tale movimento di riattivazione e inabissamento della prima natura che occorrerà tenere a mente per comprendere a fondo l'antropologia leopardiana, della quale ci occuperemo nel corso di questo capitolo.

senso dell'animo, in L. Boi, S. Schwibach (a cura di), *Il primo fonte della felicità umana. Leopardi e l'immaginazione*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi filosofici press, 2021, pp. 53-87.

¹⁴ Mi pare che, in questo senso, l'unica studiosa ad aver segnalato la prossimità tra i due testi sia Chiara Fenoglio. Scrive infatti Fenoglio, commentando l'idea di conforto e sostegno reciproco promossa da Plotino, che: «secondo l'efficace sintesi di Franco Brioschi "attraverso l'esperienza condivisa del dolore, la *gravitation sur soi* si sublima in atto morale", l'illusione tradita e delusa ispira una nuova forma di azione, priva affatto di ottimismo e di utilità, un'azione forse vana, ma capace di conservare tutta la sua carica illusoria, e dunque poetica: quella che si compirà nei versi estremi de *La ginestra*». C. Fenoglio, *Leopardi moralista*, Venezia, Marsilio, 2020, p. 22.

Parte I

Prima natura

1. Amor proprio e desiderio

Nelle ultime righe consacrate alla prima meditazione sul piacere¹⁵, Leopardi constata come «l'intero sistema della natura si aggiri sopra pochissimi principii i quali producono gl'infiniti e variatissimi effetti che vediamo, e stabiliti i quali, si direbbe che la natura ha avuto poco da faticare»¹⁶. Secondo la teoria che Leopardi ha appena svolto, infatti, tutti i fenomeni dell'animo umano derivano dal desiderio del piacere, che è «conseguenza immediata e necessaria della cosa più materiale che sia negli esseri viventi cioè dell'amor proprio e della propria conservazione»¹⁷. In realtà, Leopardi specifica che il principio dell'amor proprio è posto nel vivente in maniera arbitraria dalla natura, dal momento che a essa è dato di distinguere tra «esistenza e amor di lei»; poiché, tuttavia, il nostro modo di intendere le cose non ci permette di concepire come «una cosa che è, non ami di essere», noi siamo portati a comprendere l'amor proprio come un principio universale, necessario e «quasi finale»¹⁸. L'amor proprio è dunque inseparabile dall'esistenza, conseguenza – secondo il nostro modo di intendere la natura e le cose – della stessa. Esso è, in effetti, l'unico principio innato ammesso all'interno del sistema leopardiano. Dal punto di vista ontologico, un simile principio permette di concepire l'ordine della natura attraverso categorie che prendono le distanze tanto dal meccanicismo quanto dal finalismo. Infatti, la finalità interna del singolo ente, ossia il bene (che è piacere), non coincide con la finalità della natura universale, vale a dire con la conservazione

¹⁵ Si fa riferimento alla prima esposizione della teoria del piacere, ossia quella del luglio 1820 (ff. 165-183 dell'autografo). Nel *Pensiero poetante*, Antonio Prete introduce l'idea di «prima meditazione» per sottolineare come la riflessione sul tema del piacere non venga mai abbandonata da Leopardi, sebbene nel '20 essa si presenti nella sua forma più sistematica. Cfr. A. Prete, *Il pensiero poetante*, nuova edizione accresciuta, Milano, Feltrinelli, 2006².

¹⁶ *Zib.*, 181 (12-23 luglio 1820).

¹⁷ *Ivi*, 180.

¹⁸ *Ibid.*

dell'Esistenza¹⁹. Il mantenimento dell'ordine, la conservazione della vita e della materia nell'universo è piuttosto il frutto di un processo di eterogenesi dei fini, al quale ogni singolo ente prende parte con il proprio sforzo di essere o, più precisamente, nella connaturata tensione verso la realizzazione del proprio bene. In questo senso, l'amor proprio rappresenta, da un lato, la forza coesiva dell'universo naturale e, dall'altro, il principio stesso del suo movimento. È interessante infatti considerare un significativo slittamento che Leopardi opera rispetto alle teorie settecentesche dell'amor di sé²⁰: l'amor proprio concepito come amore del proprio bene introduce infatti un elemento transitivo, che mette necessariamente in comunicazione l'ente individuale con il mondo esterno e con «l'università delle cose». Così compreso, tale principio inserisce perciò la relazione con un oggetto esterno nella dinamica costitutiva dell'essere singolare. L'equazione che

¹⁹ Questa contraddizione «evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo della esistenza» verrà esplicitata in un famoso pensiero del 1825: «La natura, la esistenza non ha in niun modo per fine il piacere nè 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 viventi». *Zib.*, 4129, (5-6 aprile 1825) [cors. nel testo]. Sebbene, prima di questo pensiero, Leopardi non avesse mai fornito un'esposizione tanto limpida della contraddizione interna alla natura, le premesse di questa conclusione erano già disseminate qua e là tra le pagine dello *Zibaldone* (cfr. per es. *Zib.* 2499) e alimentavano altresì la materia filosofica delle *Operette*, come lo stesso Leopardi non manca di segnalare (*Zib.* 4131), facendo riferimento al *Dialogo di un Fisico e un Metafisico*.

²⁰ Salta immediatamente all'occhio la distanza rispetto alla nota distinzione tra amor proprio e amore di sé formulata da Rousseau all'interno del primo *Discorso*. Per Rousseau, infatti, l'amor di sé presiede l'autoconservazione dei viventi ed è, in quanto tale, un principio buono e naturale; al contrario, l'amor proprio rappresenta una degenerazione prodotta dalla società, che porta l'individuo alla competizione, alla rivalità e all'egoismo. In Leopardi, i termini vengono dapprima utilizzati come sinonimi, ma, nel giro di poco tempo la preferenza cade sull'amor proprio, che viene sottratto alla dimensione etica e ricondotto sul piano ontologico e antropologico. In questo senso, l'amor proprio è inteso e considerato da Leopardi come un principio neutro che regola l'esistenza di ogni ente naturale e dal quale provengono tutti i fenomeni dell'animo, tanto quelli buoni (virtù) quanto quelli cattivi (egoismo). Cfr. *Zib.*, 167-182, 524-525, 646-648, 669-671, 960, 1236, 1458, 2153-2155, 2488-2490, 2736-2738. Occorre nondimeno fare un'ultima annotazione: se è vero che la teoria dell'amor proprio inteso come amore del proprio bene viene enunciata in maniera conclusiva nei pensieri citati (in particolare *Zib.*, 4129-4131) e soprattutto nelle *Operette* (*Storia del genere umano, Fisico e Metafisico, Natura e Anima*), è altrettanto vero che, in alcuni punti, Leopardi torna a parlare di amore di sé, cioè di amore della propria conservazione. Tuttavia, il motivo per cui intendere in termini transitivi l'amor proprio non ci è parso una forzatura del testo leopardiano è che tutti i passi nei quali questa accezione sembra essere più sfumata si inseriscono in quella che potremmo chiamare "fenomenologia delle passioni umane e degli affetti". Si tratta cioè di quei pensieri nei quali Leopardi conduce un'analisi delle passioni, osservando lo sviluppo e la degenerazione storica delle stesse. A essere centrale, in questo caso, è la passione tipica della società stretta, ossia l'egoismo, che Leopardi concepisce in termini molto vicini all'amor proprio rousseauiano (su questo punto si vedano in particolare le pagine di A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi e studi leopardiani*, Bologna, Boni, 1979, pp. 26-33). Al contrario, i passi decisivi nei quali si afferma la teoria dell'amor proprio come amore del proprio bene non hanno un carattere storico e fenomenologico, bensì ontologico e inerente al sistema della natura universale.

rendeva indistinguibili l'amore di sé, cioè l'amore della propria vita, e l'amore del proprio bene viene infatti spezzata da Leopardi: l'amor della vita è «un ragionamento, non un sentimento: però non può essere innato. Sentimento è l'amor proprio, di cui l'amor della vita è una naturale, benché falsa conclusione. Ma di esso è altresì conclusione (bensì non naturale) quella di chi risolve uccidersi da se stesso»²¹. Per il singolo ente, il bene è sempre relativo, cioè frutto di una valutazione o di un ragionamento (giudizio), e, in quanto tale, la sua individuazione risulta posteriore rispetto a quell'unico principio innato che regola l'esistenza. Questa specificazione, in apparenza liminale, permette in realtà di concepire la forza vitale e, più in generale, la dinamica stessa del mondo naturale, non soltanto nei termini intransitivi dell'autoconservazione, ma soprattutto quale espressione di una tensione erotica originaria che presiede la produttività dell'essere. La mobilità del mondo naturale, sia sul piano delle specie sia sul piano degli enti individuali, è infatti opera di un principio che non si chiude in se stesso, ma che torna al sé solo dopo essere transitato nel mondo esterno. Scriveva Franco Brioschi che, «lungi dal chiudersi entro i confini mortificanti dell'io, l'amor proprio si proietta fuori, nell'universo circostante, dove risiedono, animate e concrete, le immagini del suo desiderio ²² ». In questo senso, è particolarmente emblematica la lettura che, contro Freud, Marcuse fornisce del mito di Narciso: questi, infatti, «non ama soltanto se stesso», giacché, come spesso ci si dimentica, egli «non sa che l'immagine che ammira è la sua»²³. Poiché dunque l'atto d'amore di Narciso non è ego-riferito, bensì rivolto all'immagine, esso diventa archetipo di una relazione esistenziale con la realtà che non coincide con l'auto-erotismo o con la filautia, ma che «assorbe l'ambiente integrando l'Io narcisistico col mondo oggettivo»²⁴. Questa speciale forma dell'Eros esprime in maniera emblematica la dimensione dinamica

²¹ *Zib.*, 4242-4243, (agosto 1827).

²² F. Brioschi, *Ovidio tra i barbari*, in Id, *La poesia senza nome*, nuova ed. a cura di P. Landi, Milano, il Saggiatore, 2008, p. 93.

²³ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 175. Un'osservazione pressoché identica viene peraltro fatta anche da Giorgio Agamben: «Noi siamo così abituati all'interpretazione che del mito di Narciso ha dato la psicologia moderna, che definisce narcisismo il chiudersi e il ritirarsi della libido nell'io, che finiamo col dimenticare che, dopo tutto, nel mito il giovinetto non è innamorato direttamente di sé, ma della propria immagine riflessa nell'acqua, che egli scambia per una creatura reale». G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977, p. 97.

²⁴ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 17

del mondo naturale, ossia il paradosso sul quale si regge l'intera architettura della natura: perché l'Esistenza si conservi intatta e l'universo non sprofondi nel nulla del *Cantico*²⁵, è necessario che la totalità delle cose esistenti sia in continuo movimento. Non esiste autoconservazione senza divenire e il movimento di quest'ultimo è dato sempre da un atto di amore, cioè dall'integrazione di ogni essere singolare nel mondo oggettivo di relazioni tra enti. Del resto, è Leopardi stesso a suggerire *en passant* in questi pensieri che l'amor proprio così compreso possa essere rilevato «in certo modo anche negli esseri inanimati»²⁶. Una simile intuizione verrà poi ripresa in maniera più diffusa nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, dove la forza che mette in moto il processo di produzione e distruzione delle forme materiali viene spiegata attraverso un'analogia con l'amor proprio:

La materia in universale, siccome in particolare le piante e le creature animate, ha in se per natura una o più forze sue proprie, che l'agitano e muovono in diversissime guise continuamente. Le quali forze noi possiamo congetturare ed anco denominare dai loro effetti, ma non conoscere in se, nè scoprir la natura loro. Nè anche possiamo sapere se quegli effetti che da noi si riferiscono a una stessa forza, procedano veramente da una o da più, e se per contrario quelle forze che noi significhiamo con diversi nomi, sieno veramente diverse forze, o pure una stessa. Siccome tutto di nell'uomo con diversi vocaboli si dinota una sola passione o forza: per modo di esempio, l'ambizione, l'amor del piacere e simili, da ciascuna delle quali fonti derivano effetti talora semplicemente diversi, talora eziandio contrari a quei delle altre, sono in fatti una medesima passione, cioè l'amor di se stesso, il quale opera in diversi casi diversamente. Queste forze adunque o si debba dire questa forza della materia, muovendola, come abbiamo detto, ed agitandola di continuo, forma di essa materia innumerabili creature, cioè la modifica in variatissime guise.²⁷

²⁵ Celebre è la chiosa del *Cantico del gallo silvestre*: «Tempo verrà che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, 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, empiranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi». *PP*, Vol. II, p.

²⁶ *Zib.*, 182.

²⁷ *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, *PP*, Vol. II, p.

Pur non potendo conoscere la vera natura delle forze che presiedono i movimenti della materia, ci è dato di formulare solide congetture, fondate sull'osservazione e sulle analogie che stringono le innumerevoli parti del mondo naturale. Così, si può rilevare come la varietà multiforme di fenomeni sia quasi sempre riconducibile a un unico principio. Tale, per esempio, è il caso dello spettro pressoché illimitato di fenomeni dell'animo umano, che procedono tutti da un'identica passione. È verosimile dunque ipotizzare che non soltanto la natura dell'uomo e dei viventi, bensì l'intero movimento del mondo materiale si regga su di un'unica forza. Qui, come è stato ampiamente segnalato, lo stratonismo dell'operetta incontra lo spinozismo²⁸. Nella VII proposizione della terza parte dell'*Etica*, infatti, Spinoza afferma che «lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa»²⁹. Ciò significa che non vi è essenza, o natura, della cosa che non si esprima in atto, cioè in quello sforzo (*conor*) di perseverare nel proprio essere. Questo sforzo altro non è che il *conatus*, principio tanto della conservazione, quanto del movimento di ogni cosa singolare. Come si legge nella proposizione successiva, tale sforzo «non implica un tempo finito, ma indefinito»³⁰, poiché «se implicasse un tempo limitato che determina la durata della cosa, allora dalla sola potenza per la quale la cosa esiste deriverebbe che la cosa, dopo quel tempo limitato, non potrebbe più esistere»³¹. In ogni essere singolare vi è dunque uno sforzo che indefinitamente si dispiega, esprimendo con la sua stessa tensione l'essere in atto della cosa. In termini simili va inteso quel principio regolatore dell'esistenza individuale che

²⁸ Rimando in particolare al ricco contributo di Massimiliano Biscuso, nel quale si sostiene che l'operetta non sia da leggere come un mero compendio delle posizioni filosofiche dell'erede di Teofrasto, bensì come vera e propria rivendicazione di una tradizione materialista alternativa a quella dell'atomismo epicureo. Spinozismo è il nome di questa tradizione materialista che precede il pensiero di Spinoza, ma della quale il filosofo olandese ha offerto senza dubbio l'immagine più sistematica. Cfr. M. Biscuso, *Spinozismo e stratonismo. L'invenzione della tradizione materialista* in Id., *Leopardi tra i filosofi*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2019, pp. 15-49. In questa sede vengono peraltro richiamati alcuni dei rari studi nei quali il rapporto Leopardi-Spinoza sia stato messo a fuoco da un punto di vista teoretico, al di là, dunque, dell'annosa questione circa la non accertabilità di una lettura diretta del testo spinoziano da parte di Leopardi. Si veda soprattutto A. Negri, *Fra infinito e comunità. Appunti sul materialismo in Spinoza e Leopardi*, in Id., *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi 1998, pp. 343-358. La segnalazione di una forte prossimità del pensiero di Leopardi sulla natura alla concezione spinoziana era del resto già stata offerta da Giorgio Ficara in Id., *Il punto di vista della natura*, Genova, il melangolo, 1992.

²⁹ Spinoza, *Etica*, Proposizione VII, Terza parte, p. 197. Tutte le citazioni dall'*Etica* fanno riferimento all'opera in traduzione B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, 2017.

³⁰ Ivi, Proposizione VIII, p. 198.

³¹ Ivi, Dim. della Proposizione VIII.

Leopardi chiama amor proprio e a cui, in un pensiero dello *Zibaldone* del febbraio 1821, viene attribuita la stessa indefinitezza che Spinoza riconosceva al *conatus*:

Neanche l'amor proprio è infinito, ma solamente indefinito. Non è infinito, dico io non già secondo l'origine e il significato proprio di questa voce, ma secondo la forza che le sogliamo attribuire: come diciamo che Dio è infinito perché contiene perfettamente e realmente in se stesso tutta l'infinità. Laddove sebbene l'uomo, e qualunque vivente, si ama senza confine veruno, e l'amor proprio non ha limiti nè per misura nè per durata nè per estensione, contuttociò l'animo umano o di qualunque vivente non è capace di un sentimento il quale contenga la totalità dell'infinito [...].³²

Né finito, né infinito, dunque, questo principio innato accompagna il vivente per tutta la durata della sua esistenza. Così come il *conatus*, che esprime sinteticamente «la connessione tra il desiderio come effettuazione dello sforzo e la messa in movimento del corpo»³³, anche l'amor proprio deve essere inteso come lo sforzo indefinito verso un oggetto di desiderio: il piacere. In questo senso, ciò che permette all'ente individuale di perseverare nel proprio essere è un principio dinamico, non statico. Nel mondo naturale, non vi è ente cui sia dato di riposare in se stesso, poiché l'essere di ogni singola cosa si dà unicamente nello sforzo *verso*, nel desiderio *di*, dunque nell'attualità e nel movimento. Tuttavia, se in Spinoza questo principio di movimento e di relazione assomiglia più a una forza, in Leopardi esso è chiamato *amore*. Poiché, come si è visto, innato non è l'amore che l'ente individuale rivolge verso di sé, bensì quello che esso destina al proprio bene, si può dire che il grado zero dell'espressione della vita sia questa tensione erotica tra un soggetto e un oggetto di desiderio. Nel *Disagio della civiltà*, Freud definisce l'Eros come «la grande forza unificatrice che conserva tutta la vita»³⁴. Allo stesso modo, nel sistema leopardiano, la combinazione delle tensioni erotiche che animano gli enti individuali concorre incidentalmente a conservare l'Esistenza generale³⁵.

³² *Zib.* 610, (4 febbraio 1821).

³³ F. Lordon, *Desiderio, capitalismo, servitù*, cit., p. 16.

³⁴ H. Marcuse, op. cit., pp. 58-59.

³⁵ Il primo ad aver suggerito la prossimità della teoria del piacere con alcuni aspetti della psicoanalisi freudiana è Antonio Prete. Si veda in particolare Id., *Un desiderio illimitato e Una ricordanza, una ripetizione*, in Id., *Il pensiero poetante*, cit., pp. 16-35 e 36-47.

L'amore di primo grado che deriva da quest'unico principio innato è però in costante ricerca di un oggetto. L'amor proprio è infatti desiderio indefinito di un piacere infinito:

L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benché sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perché è ingenerata e congenita con l'esistenza, e perciò non può avere fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita. E non ha limiti 1. Né per estensione 2. Né per durata. Quindi non ci può essere nessun piacere che uguagli 1. Né la sua durata, perché nessun piacere è eterno 2. Né la sua estensione, perché nessun piacere è immenso [...]. Il detto desiderio del piacere non ha limiti per durata, perché come ho detto non finisce se non coll'esistenza, e quindi l'uomo non esisterebbe se non provasse questo desiderio. Non ha limiti per estensione perché è sostanziale in noi, non come desiderio di uno o più piaceri, ma come desiderio *del* piacere. Ora una tal natura porta con se materialmente l'infinità [...] e l'anima amando sostanzialmente *il* piacere, abbraccia tutta l'estensione possibile di questo sentimento, senza poterla neppure concepire, perché non si può formare idea chiara di una cosa ch'ella desidera illimitata.³⁶

Ogni vivente è animato dalla naturale e ineliminabile tendenza a ricercare il proprio bene, ossia il piacere. Nel caso dell'essere umano, questa espressione purissima e materialissima della vita prende la forma di un desiderio illimitato, che lo accompagna cioè per tutta la durata della sua esistenza. A differenza di Spinoza, che, come si è visto, metteva in luce l'indefinitezza del *conatus* principalmente dal punto di vista della sua durata, Leopardi aggiunge che l'assenza di limite caratterizza anche l'estensione del desiderio. Non soltanto è impossibile cessare di desiderare, ma, poiché non esiste nel mondo materiale un piacere infinito in grado di placarlo, il desiderio costituisce il sostrato intensivo da cui procede ogni singola determinazione della volontà, dell'azione, del movimento e del pensiero: «Non solo l'uomo o il vivente non può perder l'amor proprio, ma neanche perderne una menoma parte in sua vita (per quanto i diversissimi aspetti che prende questa passione possano far credere in contrario)»³⁷. Con una metafora che appartiene a una tradizione di pensiero lontanissima da quella materialistica, potremmo immaginare questo desiderio

³⁶ *Zib.*, 165. [cors. nel testo].

³⁷ *Zib.*, 2153, (23 novembre 1821).

come la circonferenza illimitata che è in ogni luogo e in ogni istante, dentro la quale sono racchiusi ogni luogo e ogni istante della vita.

2. Tra esperienza del negativo e potenza creativa

Come scrive Antonio Prete, il desiderio può essere perciò compreso come l'esperienza di uno scarto incolmabile tra la tensione sostanziale, materiale e ineliminabile che anima l'amor proprio e l'oggetto irraggiungibile verso il quale tale tensione si orienta³⁸. Far coincidere il desiderio con la percezione dello scarto significa concepirlo come uno stato sempre presente alla coscienza. Era del resto proprio questa la definizione che Spinoza dava del desiderio – un «appetito unito alla coscienza di sé»³⁹ – per distinguerlo dalla generalità del *conatus*. In Leopardi, però, la presenza del desiderio alla coscienza si darebbe, secondo Prete, esclusivamente nei termini del negativo, della «condizione vuota»⁴⁰: «l'esperienza del negativo continua a sembrarci il luogo della decisiva differenza tra l'interrogazione leopardiana e la ricerca sensista»⁴¹. È evidente che la dimensione del desiderio che *si sa*, della cognizione dello scarto, sia quella che più interessa Leopardi, non soltanto filosoficamente, ma anche e soprattutto poeticamente; eppure, l'individuazione dell'amor proprio come unico principio regolatore del mondo materiale ci costringe a pensare il desiderio *anche* come qualcosa che precede gli stati di coscienza. Come si è visto, infatti, esso è comune a tutti i viventi (in alcuni vertiginosi passaggi viene attribuito perfino alla materia inorganica) ed è presente in essi nella stessa misura, senza differenze⁴². Ciò che può variare, invece, è l'intensità, ossia «la forza maggiore o minore di passione e di sentimento, che la natura ha dato ai diversi individui e specie di animali, e che l'assuefazione ha conservato, o cresciuto, o scemato»⁴³. Per comprendere cosa Leopardi intenda con intensità di passione e sentimento è necessario fare riferimento a una serie di

³⁸ «Lo sguardo di Leopardi è proprio sullo scarto permanente tra desiderio e piacere determinato, sulla incolmabilità di questo vuoto ch'è il desiderio». A. Prete, *op. cit.*, p. 17.

³⁹ Spinoza, *Etica*, Prop. IX, p. 98. Appetito è lo sforzo (*conatus*) riferito alla mente e al corpo, mentre la volontà è lo sforzo che si riferisce alla sola mente. Cfr. Ivi, Scolio, p. 199.

⁴⁰ A. Prete, *op. cit.*, p. 19.

⁴¹ Ivi, p. 17.

⁴² «La massa dell'amor proprio è altresì precisamente la stessa in ciascun vivente di qualsivoglia specie, perocché essa è infinita, e quindi non può essere maggiore né minore in nessun individuo non solo rispetto a se, ma anche comparativamente a qualunque altro individuo possibile». *Zib.*, 2155, (21 novembre 1821).

⁴³ *Zib.*, 2205, (1. dicembre 1821).

pensieri del 1823, dove la questione dell'amor proprio è articolata nel quadro della distinzione tra vita ed esistenza. Al principio di un lungo pensiero, egli scrive infatti:

Dico altrove in più luoghi che gli uomini e i viventi più forti o p. età o p. complessione o p. clima o p. qualunque altra causa, abitualmente o attualmente o comunque, avendo più vita ec. Hanno anche più amor proprio ec. e quindi sono più infelici. Ciò è vero p. una parte.⁴⁴

Cosa significa avere «più vita»? è il problema che occupa il *Dialogo della Natura e di un'Anima*⁴⁵ e che qui viene introdotto per mezzo di una distinzione tra forza dell'animo e forza del corpo. Infatti, «ne' più forti di corpo la vita esterna è maggiore, ma l'interna è minore»⁴⁶, giacché soltanto l'animo è sede di quel sentimento della vita dal quale dipende l'amor proprio. Ciò non significa affatto ricadere nella separazione dualista tra anima e corpo, ma, al contrario, considerare l'animo grande e vitale come l'espressione immediata della «maggior delicatezza, finezza ec. degli organi che servono alle funzioni spirituali»⁴⁷. Il fatto che la forza dell'animo e la forza del corpo siano inversamente proporzionali è dunque spiegabile a partire da una condizione materiale dell'organismo vivente:

la delicatezza dell'animo difficilmente si ritrova in una complessione non delicata; e viceversa ec. [...] 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.⁴⁸

Lo sviluppo di un corpo vigoroso esclude quasi sempre la delicatezza e la finezza degli organi che presiedono l'attività spirituale. In questi corpi, la vita, cioè il fatto bruto dell'esistenza, è maggiore, ma minore è il sentimento della stessa, cui corrisponde l'amor proprio. In questo senso, l'intensità dell'amor proprio, di per sé presente in ogni vivente nella stessa misura (o dismisura), è soggetta a variazioni. Non soltanto tra specie e specie,

⁴⁴ *Zib.*, 3921, (27 novembre 1823).

⁴⁵ L'operetta è composta tra il 9 e il 14 aprile del 1824, dunque soltanto pochi mesi dopo le riflessioni dello *Zibaldone* alle quali abbiamo fatto riferimento. Il tema del *Dialogo*, com'è noto, è precisamente quello dell'infelicità associata alla grandezza dell'animo, ossia alla maggiore sensibilità. All'inizio del *Dialogo*, infatti, la Natura augura all'anima nascita di essere «grande e infelice» e, quando questa le domanda che male abbia commesso prima di vivere per meritarsi un destino tanto crudele, essa risponde: «Ma in quanto io voglio che tu sii grande, e non si può questo senza quello». *Dialogo della Natura e di un'Anima*, PP, vol. II, p. 41.

⁴⁶ *Zib.*, 3923.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

ma anche tra individui della stessa specie e perfino nello stesso individuo, tale intensità può crescere o scemare, a seconda che gli organi della vita interna si rafforzino o si indeboliscano. Per Leopardi, però, la forza dell'animo non si esprime nell'attività razionale e nella capacità dell'intelletto, bensì nel sentimento, nella passione, nella fantasia e nell'immaginazione. Lo sviluppo di tali facoltà rende l'animo «mobile», ossia vivo⁴⁹. Come si è visto, infatti, l'amor proprio inteso come principio della vita è precisamente ciò che, come il *conatus* spinoziano, imprime movimento alla materia. La vitalità è dunque essenzialmente mobilità.

L'intero universo vivente è animato dall'amor proprio, ma ciò che Leopardi mette in rilievo è che, là dove il sentimento della vita si fa più intenso e il desiderio più vivo, anche il dolore, ossia la cognizione dello scarto incolmabile, è più acuto. Per questo l'anima grande, come nel detto di D'Alembert ripreso al principio del *Dialogo della Natura e di un'Anima*⁵⁰, è anche la più infelice. Tuttavia, in questo punto, un discorso di natura storica inizia a innestarsi sulle considerazioni ontologiche che abbiamo finora considerato. Si è detto infatti che una maggiore vitalità dipende dalla maggiore raffinatezza della sensibilità, e cioè dalla forza del sentimento e dell'immaginazione. La ragione, al contrario, è considerata la «più materiale delle facoltà»⁵¹, poiché essa funziona geometricamente e procede per calcoli. Le operazioni razionali sono, in questo senso, poco «mobili» e, di conseguenza, non vitali. Poiché, però, lo stato di barbarie prodotto dall'eccesso di incivilimento conduce l'uomo fuori della propria natura, privandolo delle illusioni naturali e della libera espressione della forza immaginativa, la ragione e il vero rimangono le uniche regioni presso le quali gli animi grandi possano trovare albergo. Il paradosso nel quale si muove la riflessione leopardiana è dunque questo⁵²: l'animo

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Come segnalato da Damiani, «Soyez grand et malheureux» è infatti il «detto di D'Alembert» riportato da Leopardi in *Zib.* 649 (12 febbraio 1821) e, successivamente, in *Zib.*, 2583 (26 luglio 1822). Cfr. *PP*, Vol. II, *Commento e note*, p. 1293.

⁵¹ «[...] la ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi, e le sue operazioni materialiss. e matematiche si potrebbero attribuire in qualche modo anche alla materia [...]». *Zib.*, 107, (15 aprile 1820). [cors. nel testo].

⁵² Sulla logica paradossale che anima il sistema leopardiano, si veda soprattutto L. Baldacci, *Il sistema del paradosso* in Id., *Il male nell'ordine*, Milano, Rizzoli, 1998, pp. 78-105. Sostiene infatti Baldacci che il lacerante sentimento della contraddizione sia l'unica logica possibile all'interno della mente leopardiana, riluttante per sua natura a sposare le ottimistiche conciliazioni della dialettica. Cfr. *ivi*, p. 21. Così, anche Rigoni afferma che, a differenza di

grande, ossia l'animo maggiormente capace di un sentimento della vita smanioso e irrefrenabile, è costretto a trovare rifugio nell'immobilità mortifera della ragione. Il suo desiderio, vivissimo, è immancabilmente frustrato non dall'impossibilità di conseguire il piacere, bensì dalla cognizione di tale impossibilità: «La natura non voleva che sapessimo, e l'uomo primitivo non sa che nessun piacere lo può soddisfare»⁵³. Pertanto, l'individuo vivente che più di ogni altro dovrebbe essere votato all'azione, alla virtù, al movimento e alla vita, è costretto a rinchiudersi nella propria vita interiore e a dare le spalle all'esteriorità dell'esistenza⁵⁴. È soprattutto in questo senso, cioè all'interno di una lettura storica, che amor proprio e desiderio possono essere intesi come forme di esperienza del negativo. Al contrario, sul piano più vasto dell'ontologia, l'amor proprio non è «condizione vuota», bensì forza piena, fonte inesauribile e sempre attuale di mobilità. Nei viventi dotati di una bassa vitalità interna, questa forza si esprime come mera determinazione all'azione, senza la mediazione della volontà, come nel caso della dimensione istintuale, che regola la vita vegetale e gran parte della vita animale, perlomeno stando a quanto di esse ci è dato di

romantici come Schlegel o Schiller, Leopardi «non crede mai all'armonizzazione dei contrari». M. A. Rigoni, *Classicismo e nichilismo* in Id., *Il materialismo romantico di Leopardi*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2018, p. 89.

⁵³ *Zib.*, 169, (12-23 luglio 1820).

⁵⁴ Questo stato di ripiegamento del sentimento è quello che Leopardi attribuisce all'epoca della «mezza natura». Tuttavia, questo atteggiamento nei confronti della passione sopravvive ancora nell'epoca moderna, presso alcuni individui che, per propria indole, sfuggono al consueto stato di indifferenza e di intorpidimento del sentimento: «Le passioni e i sentimenti dell'uomo si può dire che da principio stessero nella superficie, poi si rannicchiassero nel fondo più cupo dell'anima, e finalmente siano venuti e rimasti nel mezzo. Perchè l'uomo naturale, sebbene sensibilissimo, tuttavia si può dire che abbia le sue passioni nella superficie, sfogandole con ogni sorta di azioni esterne, suggerite e volute dalla natura per aprire una strada alla soverchia fuga ed impeto del sentimento, il quale appunto perchè violentissimo nel dimostrarsi, e perchè richiamato subito al di fuori, dopo un grand'empito esterno, presto veniva meno, se bene fosse molto più frequente. L'uomo non più naturale, ma che tuttavia conserva un poco di natura, risentendo tutta o quasi tutta la forza della passione, come l'uomo primitivo, la contiene tutta al di dentro, non ne dà segni se non leggeri ed equivoci, e però il sentimento si rannicchia tutto nel profondo, ed acquista maggior forza e durezza, e se il sentimento è doloroso, non avendo lo sfogo voluto dalla natura, diventa capace anche di uccidere o di tormentare più o meno, secondo la qualità sua e dell'individuo. Di queste persone si trovano anche oggi, perchè, tolto qualche parte del volgo, nessuno conserva tanta natura da lasciar tutta la passione lanciarsi alla superficie (eccetto in alcuni casi eccessivi, dove la natura trionfa); ma molti ne hanno quanto basta per sentirla vivamente, e poterla provare contenuta e chiusa nel fondo dell'animo. Tuttavia è certo che questi tali appartengono ad un'epoca di mezza natura, a quel tempo in cui la vera sensibilità non era nè così ordinaria nelle parole, nè così straordinaria nel fatto, come presentemente. L'uomo perfettamente moderno, non prova quasi mai passione o sentimento che si lanci all'esterno o si rannicchi nell'interno, ma quasi tutte le sue passioni si contengono per così dire nel mezzo del suo animo, vale a dire che non lo commuovono se non mediocrement, gli lasciano il libero esercizio di tutte le sue facoltà naturali, abitudini ec. In maniera che la massima parte della sua vita si passa nell'indifferenza e conseguentemente nella noia, mancando d'impressioni forti e straordinarie.» *Zib.* 265-267, (10 ottobre 1820).

conoscere. Anche in questi casi, però, la determinazione passa attraverso dei contenuti immaginativi, dalla riproduzione e dalla rappresentazione interna di schemi e di ambienti. Una sorta di immaginazione trascendentale spinge la pianta a orientarsi nello spazio e a ricercare la migliore condizione di crescita possibile; l'insetto a mimetizzarsi su di una foglia verde e non su di un petalo giallo; il rapace a planare in maniera misurata ed esatta sulla preda, e così via. L'interesse di Leopardi, però, cade soprattutto sulla forza d'animo dell'uomo antico, la quale del resto si accompagna a un vigore del corpo alieno alla modernità:

Gli esercizi e l'attività continua del corpo primieramente, e poi [...] gli esercizi e l'attività dell'anima, la varietà, il movimento, la forza delle azioni e delle occupazioni, la rarità della noia, dell'inerzia ec. conseguenze necessarie degli stati antichi, erano cause così grandi e certe di vitalità, come sono grandiss. e certissime cause di mortalità [...] i contrari delle predette cose, e nominatamente la mollezza, il lusso, i vizi corporali e spirituali ec. ec. conseguenze tutte necessarie degli stati presenti: insomma la corruzione fisica e morale, la continua noia, o mal essere dell'animo ec. Così non è vero che le cagioni di morte [...] fossero maggiori anticamente, anzi all'opposto sono maggiori oggidì. Ed intendendo anche per vita, l'esistenza strettamente, si viene a concludere che la somma di questa, era maggiore negli antichi governi [...] ⁵⁵.

Gli antichi, infatti, non essendo ancora corrotti dagli eccessi della ragione e del vero, sono mossi nell'azione dalla forza immaginativa, da veementi passioni e, soprattutto, dalle grandi illusioni naturali. In questo mondo così ospitale per gli animi grandi, la forza dell'amor proprio assume quindi una capacità creativa, poiché è in grado di estendere i confini del mondo immaginabile attraverso la produzione di illusioni e, dunque, di virtù ⁵⁶. Scrive infatti Leopardi che,

indipendentemente dal desiderio del piacere, esiste nell'uomo una facoltà immaginativa, la quale può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono. Considerando la

⁵⁵ *Zib.* 628-629, (8 febbraio 1821). Sul vigore del corpo e dell'animo degli antichi si vedano inoltre *Zib.*, 115, 125, 4289-4291.

⁵⁶ Scrive infatti Leopardi che «la virtù non ha fondamento se non se nelle illusioni, e che dove mancano le illusioni, manca la virtù». *Zib.*, 910, (30 marzo-4 aprile 1821). Sul rapporto tra illusioni e virtù si vedano anche G. Ficara, *Tra spirito e natura*, in Id., *Il punto di vista della natura*, op.cit., pp. 83-89; G. Leopardi, *La strage delle illusioni*, a cura di M. A. Rigoni, Milano, Adelphi, 1992.

tendenza innata dell'uomo al piacere, è naturale che la facoltà immaginativa faccia una delle sue principali occupazioni della immaginazione del piacere. E stante la detta proprietà di questa forza immaginativa, ella può figurarsi dei piaceri che non esistano, e figurarseli infiniti 1. In numero 2. In durata 3. e in estensione. Il piacere infinito che non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec.⁵⁷

L'attività congiunta di amor proprio e immaginazione fa sì che il desiderio trovi un contenuto positivo nelle illusioni naturali, ossia nella grandezza, nella magnanimità, nell'amor patrio. La viva forza desiderante, mobile e dinamica per sua stessa essenza, si sprigiona in questo stato incorrotto di civiltà nella sua forma più pura, ossia dando vita ad azioni e imprimendo movimenti – impercettibili, ma reali – al mondo. Che i confini della realtà possano essere estesi dall'attività dell'immaginazione si deve al fatto che, secondo Leopardi, quest'ultima non sia da considerarsi come una facoltà ingannatrice, bensì conoscitiva: l'essere umano è «animato dall'immaginario come dal vero (anzi di più, perché l'immaginario ha forze più naturali, e la natura è sempre superiore alla ragione)»⁵⁸. La cognizione del vero, però, «circoscrive l'immaginaz.»⁵⁹ al punto che, nella società moderna, «le persone istruite, quando anche sieno fecondissime di illusioni, le hanno per tali e le seguono più per volontà che per persuasione, al contrario degli antichi, degl'ignoranti, de' fanciulli e dell'ordine della natura»⁶⁰.

Vi sono dunque molteplici stati di espressione della vita: quello istintuale, governato dall'immaginazione rappresentativa; quello animato dall'immaginazione creativa e produttiva e, infine, quello nel quale la ragione è sovrana. Nei primi due stati, la forza dell'amor proprio e il desiderio infinito di piacere non hanno nulla di negativo, poiché, anche quando sono presenti alla coscienza, esprimono pienezza vitale in virtù della loro stessa attualità. Anche il dolore violento è vivo, perché, a differenza del dolore «sepolcrale» dei moderni (il tedio)⁶¹, non comporta una diminuzione della vita, bensì

⁵⁷ *Zib.*, 167, (12-23 luglio 1820).

⁵⁸ *Ivi*, 168.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ «Il dolore che nasce dalle grandi passioni o illusioni o da qualunque sventura nella vita, non è paragonabile all'affogamento che nasce dalla certezza e dal sentimento vivo della vanità di tutte le cose [...]. Le sventure o

una sua più radicale affermazione. Se è vero quindi che, presso i moderni e, in particolare, nelle anime grandi, il desiderio che proviene dall'amor proprio si manifesta quasi sempre come esperienza dello scarto incolmabile tra tensione conativa e oggetto, occorre nondimeno considerare come, nello stato inalterato della prima natura, questo stesso desiderio esprima al contrario una potenza affermativa e generativa. Negativo è perciò soltanto quel desiderio che è unito alla coscienza di sé e che si accompagna alla cognizione del vero. Tuttavia, come si è visto, desiderio e amor proprio non sono passioni virtuali, ma sono sempre in atto e questa attualità implica che la repressione della natura prima non possa mai dirsi veramente compiuta. Ogni essere umano ha conosciuto nel periodo dell'infanzia quella forza immaginativa capace di dare contenuto vitale al desiderio, ma anche nelle fasi successive della vita accade che questa forza, mortificata dall'assuefazione alla vita in società, risorga con irruenza. Ciò avviene principalmente nell'attività onirica e nell'innamoramento, ossia in quegli stati nei quali l'immaginazione e la passione riprendono il controllo del desiderio, come nei versi del *Pensiero dominante*:

Che mondo mai, che nova
Immensità, che paradiso è quello
Là dove spesso il tuo stupendo incanto
Parmi innalzar! Dov'io,
Sott'altra luce che l'usata errando,
il mio terreno stato
E tutto quanto il ver pongo in oblio!
Tali son, credo, i sogni
Degl'immortali. Ahi finalmente un sogno
In molta parte onde s'abbella il vero
Sei tu, dolce pensiero;
Sogno e palese error. Ma di natura,
Infra i leggiadri errori,

d'immaginazione o reali, potranno anche indurci il desiderio della morte, o anche far morire, ma quel dolore ha più della vita, anzi, massimamente se proviene da immaginazione e passione, è pieno di vita, e quest'altro dolore che io dico è tutto morte. E quella medesima morte prodotta immediatamente dalle sventure è cosa più viva, laddove quest'altra è più sepolcrale, senz'azione, senza movimento, senza calore [...]. *Zib.*, 140-141, (27 giugno 1820).

divina sei; perché sì viva e forte,
Che incontro al ver tenacemente dura,
e spesso al ver s'adegua,
Nè si dilegua pria, che in grembo a morte.⁶²

Errore (illusione) o sogno, l'amore risorge sempre, anche nell'animo inaridito dal contatto prolungato con il vero. Nuovo, immenso, incantato: il mondo stesso si trasforma sotto gli occhi di chi ama; sotto gli occhi di chi viene attraversato dalla potente scossa dell'illusione naturale. Il movimento del desiderio è ripetitivo e creativo al contempo: «Di natura tua arcana / chi non favella? Il suo poter fra noi / chi non sentì? Pur sempre / che in dir gli effetti suoi / Le umane lingue il sentir proprio sprona, / Par novo ad ascoltar ciò ch'ei ragiona»⁶³. Ogni amore è identico a tutti gli altri, eppure è anche unico, indicibile, ogni volta nuovo e «stupendo», ossia fonte di meraviglia. Come le grandi illusioni degli antichi, questo spazio di resistenza e di risorgenza, questo illimitato campo del desiderio e dell'immaginazione, porta con sé la riattivazione di un fiero senso morale, di un disprezzo della meschinità ordinaria della vita: «or punge ogni atto indegno / subito i sensi miei; / move l'alma ogni esempio / dell'umana viltà subito a sdegno»⁶⁴. L'amore costituisce perciò lo spazio di persistenza dell'illusione naturale e del desiderio vivo; come scrive Ficara, esso è in grado di creare «altri mondi, in cui la vita può dirsi felice, *beata* per brevi attimi, e la poesia può cantare questa beatitudine»⁶⁵. Il desiderio amoroso così concepito, così riempito dalla creatività immaginativa, è dunque una forza affermativa in grado di trasformare il mondo, come cercheremo di mostrare nell'ultimo capitolo.

*

In questo passaggio dall'amor proprio all'«amor dell'amore»⁶⁶ e, infine, all'amore dell'altro, si dipana la trama dell'essere, ossia quel movimento attraverso il quale ogni cosa

⁶² *Il pensiero dominante*, PP, Vol. I, vv. 100-116, p. 96.

⁶³ Ivi, vv. 7-12, p. 93.

⁶⁴ Ivi, vv. 55-58, p. 94.

⁶⁵ G. Ficara, *op. cit.*, p. 87. [cors. nel testo].

⁶⁶ Sull'amor dell'amore cfr. ivi, pp. 76-77.

si rigenera e si modifica nel contatto con le altre, co-generando nuove relazioni, nuovi grumi e grovigli di senso, capaci di introdurre nel mondo una novità reale. L'amore, scrive infatti il giovanissimo Leopardi, «è la vita e il principio vivificante della natura. [...] Le cose son fatte per amarsi scambievolmente, e la vita nasce da questo»⁶⁷. La ripetizione creativa, la materialità e l'indefinitezza sono dunque le caratteristiche di questo principio innato che muove l'universo naturale. Occorre tuttavia soffermarsi ancora sul modo specifico attraverso il quale la natura riempie di contenuto tale desiderio, orientandolo e indirizzandolo verso la novità. Nel prossimo paragrafo prenderemo dunque in esame il concetto leopardiano di immaginazione.

⁶⁷ Zib., 59.

3. Disposizioni naturali

Come si è visto, la tendenza del pensiero leopardiano è quella di raccogliere la molteplicità dei fenomeni sotto un unico principio. Nel caso del vivente e delle multiformi manifestazioni della vitalità dell'animo questo principio viene individuato nell'amor proprio, dal quale dipendono il desiderio infinito di piacere e le passioni. Tali affetti sono però a loro volta espressioni della sola determinazione del mondo naturale: «i nostri desiderii e le nostre sensazioni [e] ogni qualunque facoltà dell'animo nostro finisce assolutamente sull'ultimo confine della materia, ed è confinata intieramente dentro i termini della materia»⁶⁸. Poiché l'intero universo naturale procede dalla materia, non sorprende che Leopardi riconduca a essa anche quelle facoltà e disposizioni che contraddistinguono l'essere umano⁶⁹. Per comprendere più chiaramente quali siano i caratteri generali dell'immaginazione, nonché il suo ruolo all'interno della filosofia leopardiana, è necessario innanzitutto soffermarsi su questo punto, ossia sull'origine comune e materiale delle facoltà. Come nella fenomenologia degli affetti, la cui varietà prende forma da un'unica passione, così, anche nel caso delle facoltà (immaginazione, memoria, ragione)⁷⁰, Leopardi predilige una spiegazione che sia in grado di ricondurre

⁶⁸ *Zib.*, 1026 (9 maggio 1821). Scrive in proposito Mario Andrea Rigoni che «la natura è la determinazione fondamentale dell'essere, l'entità che sostanzia e delimita il mondo nella sua totalità». Id., *Il materialismo romantico di Leopardi*, p. 10. Basti qui fare accenno a un argomento che verrà sviluppato in seguito: il materialismo di Leopardi, che in questi passaggi del '21 si fa via via più radicale, appare in fin dei conti più vicino alla filosofia di Diderot che non al sensismo di Condillac. Al centro delle riflessioni leopardiane vi è infatti un interesse spiccato per le forze che animano la materia, per il tema del vivente, concepito, quest'ultimo, non in termini meccanicistici o riduzionistici. Il celebre passaggio sulla materia pensante (*Zib.* 4251-4253) richiama in maniera piuttosto inequivocabile i paradossi diderotiani sulla materia sensibile o, come è stato notato da Timpanaro, la filosofia della natura holbachiana. Come ha osservato Antonio Negri, perciò, il sensismo ha in Leopardi un valore costituente sul piano ontologico: la materia è infatti l'unica determinazione dell'essere, ma, poiché non vi è essere prima dell'esistenza (cfr. *Zib.* 1613-1616), ne consegue che la causa materiale sia in se stessa portatrice di novità e creatività. Si vedano in particolare S. Timpanaro, *Introduzione a Holbach, Il buon senso*, pp. LXIII-LXIV; A. Negri, *Lenta ginestra*, cit., pp. 136-141.

⁶⁹ La riflessione intorno alla distinzione tra facoltà e disposizioni occupa soprattutto un gruppo di pensieri compreso tra il settembre e il novembre del 1821.

⁷⁰ Per esigenze di chiarezza, individuiamo queste tre facoltà come quelle fondamentali. È tuttavia opportuno aggiungere a margine che lo spettro delle facoltà enumerate da Leopardi si dilata e si restringe a seconda dei luoghi zibaldonici. Cfr. per es. *Zib.*, 1661-1662 dove viene menzionata la facoltà «d'imparare, cioè d'attendere, e di assuefarsi», con la specifica che «Per imparare intendo anche le facoltà d'inventare, di sentire di giudicare ec. ». Che tutte le facoltà derivino però da una stessa disposizione della mente (che abbiamo chiamato intelletto), lo dimostra il seguito dell'argomentazione: «Nessuno impara le sue proprie invenzioni, pensieri, sentimenti, o giudizi particolari ch'egli porta, ma impara a farlo e non lo può fare se non l'ha imparato [...]». *Ibid.*

ogni operazione della mente ⁷¹ a un'origine unica. Come si legge in un pensiero del settembre 1821, sono infatti gli organi a predisporre le condizioni che permetteranno alla mente di sviluppare facoltà specifiche, a seconda delle diverse circostanze:

La nostra mente non ha altro che maggiore o minor delicatezza e suscettibilità di organi, cioè facilità di essere in diversi modi affetta, capacità, e adattabilità, o a tutti o a qualche determinato genere di apprensioni, di assuefazioni, concezioni, attenzioni. Questa non è propriamente facoltà, ma semplice disposizione. Nella mente nostra non esiste originariamente nessuna facoltà, neppure quella di ricordarsi.⁷²

La complessione fisica, la delicatezza e la suscettibilità degli organi determinano la naturale disposizione a contrarre abiti, gusti, strutture linguistiche, immagini, concetti, architetture di pensiero e perfino ricordi. Si tratta di un punto fondamentale per Leopardi, il quale, soprattutto nell'ambito della riflessione sugli antichi e sui moderni, non cesserà mai di segnalare la dipendenza diretta del pensiero e del sentimento dalla dimensione corporea ⁷³. La determinazione materiale è l'invariante del sistema della natura, tanto che non si può dire propriamente che nel vivente si sviluppino «veruna facoltà. Bensì si sviluppino gli organi dell'uomo e dell'animale, e cogli organi, naturalmente, le loro disposizioni o qualità»⁷⁴. In ogni organo vi è una disposizione a essere, la quale a sua volta è suscettibile «d'infinite e diversissime facoltà» ⁷⁵. Ciò è particolarmente vero per l'essere umano, che si distingue dagli altri viventi in virtù di una particolare plasticità⁷⁶, ossia di una naturale disposizione a «poter essere» e a moltiplicare

⁷¹ Come si avrà modo di osservare, Leopardi utilizza in maniera pressoché indistinta i termini “mente” e “intelletto” per indicare la somma delle disposizioni suscettibili di svilupparsi in facoltà. “Intelletto” non qualifica perciò la sola facoltà del ragionamento, ma equivale quasi sempre al termine più generale di “mente”. Dal punto di vista concettuale, non si dà perciò una vera e propria distinzione, ma, a partire dal 1821, le occorrenze del termine “mente” vengono via via diradandosi (cfr. *Zib.* 176, 361, 601-602, 1627, 1661, 1681, 1739, 3171), mentre “intelletto” sembra imporsi quale lemma prediletto dall'autore (cfr. *Zib.*, 361, 384, 1453, 1657, 2111, 2134, 2960, 3171, 4064, 4142, 4207, 4233, 4248).

⁷² *Zib.*, 1661-1662 (10 settembre 1821).

⁷³ Sul rapporto tra interiorità ed exteriorità, tra forza dell'animo e forza del corpo, in particolare presso gli antichi, si vedano per es. *Zib.*, 115; 2455; 3202; 4289-4291.

⁷⁴ *Zib.*, 1802-1803 (28 settembre 1821).

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ È stato Luporini a introdurre questa felice nozione di plasticità per spiegare il concetto leopardiano di conformabilità. Si veda in particolare C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, op. cit., pp. Sulla nozione di conformabilità torneremo invece più avanti. Per il momento, mi limito quindi a rimandare ad A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*,

indefinitamente lo spettro delle proprie possibilità cognitive, immaginative ed esistenziali. Leopardi compie infatti una fondamentale distinzione tra disposizioni naturali «ad essere» e a «poter essere»⁷⁷, le quali, individualmente, non sono diverse le une dalle altre, ma si distinguono sulla base degli effetti che producono:

Una stessa disposizione è ad essere e a poter essere. In quanto quella è ad essere, l'uomo, seguendo le inclinazioni naturali, e non influito da circostanze non naturali, non acquista che le qualità destinategli dalla natura e diviene quale ei dev'essere, cioè quale la natura ebbe intenzione ch'ei divenisse, quando pose in lui quella disposizione. In quanto ella è disposizione a poter essere, l'uomo influito da varie circostanze non naturali, siano intrinseche siano estrinseche, acquista molte qualità non destinategli dalla natura, molte qualità contrarie eziandio all'intenzione della natura, e diviene quale ei non dev'essere, cioè quale la natura non intese ch'ei divenisse, nell'ingenerargli quella disposizione.⁷⁸

Tra gli enti di natura, la variabilità e l'adattabilità delle disposizioni si rintraccia in misura maggiore in quegli esseri nei quali esiste la possibilità di uno scarto rispetto al disegno della natura. Ciò significa che la vita del vivente – e quella dell'uomo al grado sommo – è di per sé il segno di una creatività ontologica, giacché lo sviluppo della mera possibilità di essere introduce nel mondo naturale una variante, una novità. A colpire, di questo ragionamento proto-evoluzionista, è l'assenza radicale tanto del riduzionismo quanto della teleologia⁷⁹. Centrale, infatti, è, qui come in altri punti già menzionati, la nozione di

cit. e al bel saggio di Marco Moneta, *Perfezione e imperfezione dell'esistenza nell'antropologia di Leopardi* in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi. Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-27 settembre 2008)*, a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010, pp. 229-242.

⁷⁷ *Zib.*, 3374-3382, (8 settembre 1823). Per quanto riguarda una discussione sull'innatismo delle disposizioni si veda M. Biscuso, *Soglie. Sul senso dell'animo*, cit., pp. 75-76 e 76n e, nello stesso volume, il saggio di A. Ferretti, *Il rapporto immaginazione-filosofia e l'unità della conoscenza in alcune note dello Zibaldone*. Rimando infine ad alcune pagine del *Leopardi progressivo* di Luporini, nelle quali viene messo a fuoco lo stesso problema: cfr. *op. cit.*, pp. 54-57.

⁷⁸ *Zib.*, 3375 (8 settembre 1823).

⁷⁹ Osserva infatti in proposito Luporini che «il combinarsi del tema del desiderio (di piacere e, nell'uomo, di felicità) con quello dell'immaginazione costituisce la costante dell'antropologia filosofica di Leopardi fino all'ultimo. Essa ha consentito al suo "sensismo" (indubbiamente sui generis) di non tradursi mai in qualsivoglia riduzionismo, non fosse altro perché l'immaginazione gli si presenta come uno straordinario moltiplicatore del reale [...]». C. Luporini, *op. cit.*, p. 69. Mentre Antonio Prete considera in questi termini l'assenza di una finalità esterna al processo immanente della natura: «Leopardi sembra condurre il centro del discorso vichiano, cioè la nuova scienza poetica, verso una poiesis in cui il vivente è percepito come privo di protezione: non ha infatti, l'individuo, né provvidenza né grazia, non ha un éskaton al di fuori del suo limite e della sua propria natura, respira insomma nel cerchio della

vita, intesa dinamicamente come una forza materiale in continuo dispiegamento. La vita dell'essere sensibile è «irregolare», nel senso che essa sfugge in larga parte alla predeterminazione ordinata della natura, alla norma e alla qualità oggettiva:

Perocchè il vivente è meno dell'altre cose tutte composto di qualità naturali, e più di disposizioni; e tra' viventi l'uomo in massimo grado. Nel quale è maggior la vita che negli altri viventi; e la vita si può, secondo le fin qui dette considerazioni, definire una maggiore o minore conformabilità, un numero e valore di disposizioni naturali prevalente in certo modo (più o meno) a quello delle ingenite qualità. Massime rispetto allo spirituale, all'intrinseco, a quello che, propriamente parlando, vive; a quello in che sta propriamente e si esercita la vita, in che siede il principio vitale, e la facoltà dell'azione sia interna sia esterna, cioè la facoltà del pensiero e della sensibile operazione. ec. Nella qual facoltà consiste propriamente la vita.⁸⁰

È nel vivente, dunque, che la natura conosce l'arcano irriducibile della vita, nonché – ma si tratta dello stesso problema visto da angolature differenti – della propria attività creatrice. Questo ri-conoscimento, che produce una dissoluzione dell'idea di *natura naturata* in quanto oggettivamente separata dal principio creativo, viene rappresentato in maniera mitica nella *Storia del genere umano*⁸¹. Gli atteggiamenti imprevedibili degli esseri umani – e, in particolare, la loro incidentale, ma inestinguibile infelicità –, generano lo sconcerto degli immortali, i quali, però, (almeno così ci pare) non sono irritati tanto dalla contemplazione della debolezza degli uomini, quanto piuttosto dalla rivelazione che il riflesso della vicenda umana lascia affiorare della loro stessa impotenza⁸². A causa dell'imprevedibilità dei comportamenti umani, infatti, a ogni deliberazione divina corrisponde il fallimento di un piano ben congegnato:

finitudine. Sta, solo, sullo sfondo di una cosmologia sconfinata e in conoscibile». A. Prete, *La poesia del vivente. Leopardi con noi*, Milano, Bollati Boringhieri, 2019, p. 109.

⁸⁰ *Zib.*, 3381 (8 settembre 1823).

⁸¹ Si noti che l'operetta venne composta soltanto tre mesi dopo la stesura di questo pensiero.

⁸² Rimando alla ricchissima lettura che Luporini fornisce di questa operetta in *Inno ai patriarchi e Storia del genere umano*, in Id., *Decifrare Leopardi*, cit., pp. 130-131. In particolare, Luporini osserva come Giove sia un dio onnisciente, ma non onnipotente, poiché al di sopra di lui stanno le misteriose leggi della natura. Cfr. ivi, p. 131. Ricordo in proposito come lo stesso tema venga declinato in maniera diversa anche nel *Dialogo della natura e di un'Anima*. Cfr. in particolare G. Getto, *Saggi leopardiani*, Messina-Firenze, G. D'Anna, 1977², pp. 145-146.

Ora poiché fu punita dagli Dei col diluvio di Deucalione la protervia dei mortali e presa vendetta delle ingiurie, i due soli scampati dal naufragio universale del nostro genere, Deucalione e Pirra, affermando seco medesimi niuna cosa potere maggiormente giovare alla stirpe umana che di essere del tutto spenta, sedevano in cima a una rupe chiamando la morte con efficacissimo desiderio, non che temessero né deplorassero il fato comune.⁸³

Si tratta del maggior fraintendimento che possa darsi tra creatore e creatura: «parve orrendo questo caso agli Dei, che da creature viventi la morte fosse preposta alla vita»⁸⁴. Orrendo, soprattutto perché il mondo umano, nella sua indecifrabilità, appare ora incontrollabile al suo creatore. Il divino, in quanto principio trascendente, perde il carattere dell'onnipotenza e si dissolve. Si può leggere questo passaggio dell'operetta come l'amara constatazione di una perdita nell'orizzonte di senso; oppure, e questa lettura ci sembra senza dubbio più adatta a comprendere il pensiero leopardiano sulla natura di quegli anni, come l'introduzione del principio creativo all'interno del flusso del divenire naturale. *Natura naturans*, cioè creatività dell'essere che non può essere separata dal piano dell'immanenza, dalla vitalità dei corpi, dall'attività congiunta del singolo desiderio e della singola immaginazione. Giove è in grado di prevedere i comportamenti degli uomini solo fino a un certo punto, superato il quale è costretto a confrontarsi con l'attualizzazione di un imprevedibile «poter essere». Ciò che l'operetta mette in luce è dunque una doppia velocità intrinseca alla dinamica naturale: da un lato, la ripetizione che informa in maniera omogenea i cicli naturali di generazione e distruzione e che, sul piano metapoetico e metastorico, scandisce il ritmo stesso della *Storia* (e della storia); dall'altro, la creatività, l'imprevisto, lo scarto, che introducono una novità e una deviazione rispetto alla linea direttrice dell'ordine naturale. Al tempo ripetitivo della natura si sovrappone un tempo evenemenziale del salto. La riflessione di Leopardi sulle disposizioni naturali ci permette di leggere questa creatività, cioè questa seconda natura, non come qualcosa di staccato dalla naturalità primitiva, bensì come manifestazione e attualizzazione dello spettro indefinito di possibilità contenute nella natura stessa. Il possibile, il «poter essere», diventa perciò una categoria fondamentale per comprendere il «primitivo» non soltanto

⁸³ *Storia del genere umano*, PP, vol. II, p. 9.

⁸⁴ Ivi, p. 6.

secondo la nozione di anteriorità⁸⁵, ma anche e soprattutto come campo nel quale si producono incessantemente nuovi modi di essere ⁸⁶. Questo campo, come osserva Luporini, è quello in cui l'immaginazione è sovrana: «desiderio e immaginazione sono costitutivi dell'essere umano [...]. Ma ciò che umanizza l'uomo è l'effetto della seconda sul primo, che altrimenti rimarrebbe chiuso nei confini di una animalità ripetitiva»⁸⁷. È dunque l'effetto della più naturale delle facoltà, quella immaginativa, a produrre una discordanza nel canto salmodiante e ripetitivo della natura. L'immaginazione offre infatti un contenuto «irreale», «extrarazionale», «impossibile»⁸⁸ alla forza desiderante e, in questo modo, produce possibilità reali. Attraverso l'immaginazione, la natura contempla se stessa come possibilità.

⁸⁵ Come scrive Antonio Prete, infatti, «il naturale per Leopardi non sempre coincide con l'antico o con l'anteriorità». A. Prete, *Finitudine e infinito*, cit., p. 53.

⁸⁶ Pur mettendo le mani avanti rispetto a qualsiasi forma di anacronismo o di illecita attribuzione, mi sembra tuttavia interessante osservare come questa riflessione sulla possibilità e sul poter essere si avvicini all'idea bergsoniana e deleuziana, secondo la quale il possibile è qualcosa che si produce nel momento stesso in cui si attualizza e non, al contrario, qualcosa che esiste già da sempre sullo sfondo dell'essere e che attende di essere attualizzato. In questo senso, la possibilità (e così mi pare sia in Leopardi) è riconoscibile unicamente a posteriori.

⁸⁷ C. Luporini, *Inno ai patriarchi e Storia del genere umano*, cit., p. 135.

⁸⁸ *Ibid.*

4. Ragione e immaginazione

Se la disposizione naturale è innata, si chiede a questo punto Leopardi, «che cos'è una facoltà? In che consiste la sua esistenza?»⁸⁹. Come si è visto, essa non è già data, ma può essere soltanto acquisita, tant'è vero che «tutte le facoltà di cui l'uomo è capace sono maggiori assai nell'uomo maturo (e civile ec.) che nel fanciullo, se pur questi non ne manca affatto, e crescono insieme coll'uomo»⁹⁰. Le facoltà si accrescono con l'esperienza, l'uso e l'abitudine. Nondimeno, se ciò vale senza dubbio per la ragione, per l'immaginazione il discorso risulta più ambiguo, dal momento che alcune facoltà, dipendendo da un'inclinazione naturale, sono «assai maggiori nell'uomo naturale, e massime nel fanciullo»⁹¹. In questo senso, possiamo intendere l'intelletto (o la mente) come quella naturale disposizione a produrre deliberazioni e giudizi che determinano la volontà⁹² e, di conseguenza, l'azione o, ancor più astrattamente, come l'organo attraverso il quale il vivente interagisce con il mondo circostante in maniera mediata (a differenza di quanto accade per esempio nell'ambito della percezione e della sensibilità). Sulla base delle annotazioni sparse nello *Zibaldone*, ci sembra, questa, una definizione adatta a cogliere quel bacino di possibilità che la disposizione naturale, di per sé generalissima, contiene. Afferrarne la generalità è infatti fondamentale al fine di comprendere la conclusione alla quale Leopardi approda, e cioè che «immaginaz. [sic.] e intelletto è tutt'uno»⁹³. Allo stesso tempo, questa generalità estesa permette di esplorare – o perlomeno di tenere in conto – alcune vertiginose e non del tutto sviluppate intuizioni che investono l'intero ambito del vivente, come l'attribuzione della facoltà immaginativa agli animali⁹⁴.

⁸⁹ *Zib.*, 1821, (1 ottobre 1821).

⁹⁰ *Zib.*, 2046, (4 novembre 1821).

⁹¹ *Ivi*, 2047.

⁹² La definizione è assai rischiosa, poiché in effetti Leopardi non si preoccupa mai di fornire una visione sintetica sulle disposizioni e sulle facoltà. All'intelletto egli attribuisce tanto la facoltà di conoscere e di imparare, quanto quella di inventare. Abbiamo proposto questa definizione, perché ci sembra che possa tener dentro di sé, pur in maniera incompleta, le specifiche facoltà che si sviluppano in seno alla mente/intelletto.

⁹³ *Zib.*, 2134, (20 novembre 1821).

⁹⁴ «Osservo che questa facoltà è grandiss. nei fanciulli, primitivi, ignoranti, barbari ec. Quindi congetturo e mi par ben verisimile che esista anche nelle bestie in un certo grado, e relativamente a certe idee, come son quelle dei fanciulli ec.» *Zib.*, 180.

L'immaginazione è dunque una facoltà; questo significa che essa non è innata e che ciò che

noi supponiamo essere un principio, una qualità distinta e determinata dell'animo umano, o non esiste, o non è che una cosa stessa, una stessa disposizione con cento altre che noi ne distinguiamo assolutamente e con quella stessa che si chiama riflessione o facoltà di riflettere. [...] L'intelletto acquista ciò che si chiama immaginazione, mediante gli abiti e le circostanze, e le disposizioni naturali analoghe; acquista nello stesso modo ciò che si chiama riflessione ec. ec.⁹⁵.

Nello stesso modo, cioè secondo il medesimo meccanismo. Così come la totalità dell'universo naturale si regge su di un'unica forza, allo stesso modo la natura dell'essere umano appare composta di «pochissime molle». Nonostante sia nostro uso moltiplicare, scomporre e suddividere principi e facoltà, questi sono in realtà «unici e indivisibili»⁹⁶. Eppure, una differenza sussiste e si tratta di una differenza fondamentale per la filosofia leopardiana. Sebbene ragione e immaginazione dipendano entrambe da un'unica disposizione naturale, infatti, esse si distinguono in seguito alla divaricazione delle qualità destinate dalla natura e di quelle contrarie a essa⁹⁷. L'immaginazione, pur non essendo innata, svolge un'attività sostanziale, dalla quale dipende la conservazione della specie umana all'interno del sistema della natura. Poiché può «concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono»⁹⁸, essa è in grado di fornire un contenuto al desiderio di piacere, illudendo l'essere umano e spingendolo così verso la vita. In questo senso, l'immaginazione è prevista dall'ordine e dal «gran magistero della natura»⁹⁹, non per quanto riguarda le sue produzioni e i suoi vari e imprevedibili effetti, bensì in virtù della sua stessa, viva, attività. Pur essendo introdotta nel vivente in maniera arbitraria, cioè non necessaria, dalla natura¹⁰⁰, l'immaginazione è nondimeno la prima delle facoltà, dal momento che essa crea un raccordo con quella forza desiderante che presiede il

⁹⁵ *Zib.*, 2314, (20 novembre 1821).

⁹⁶ *Zib.*, 2133 (20 novembre 1821). Su questo punto cfr. anche M. Biscuso, *Soglie. Sul senso dell'animo*, cit., p. 62.

⁹⁷ Cfr. *Zib.* 3375.

⁹⁸ *Zib.*, 167.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Cfr. *Zib.*, 167.

movimento vitale. Se l'immaginazione ha un ruolo sostanziale all'interno dell'ordine naturale, la ragione appare al contrario come «qualcosa di derivativo», come un «fatto storico»¹⁰¹. La mente umana ha infatti una «disposizione (ma per se stessa infruttuosa) a ragionare: essa per sé non è ragione [...] e questa disposizione originariamente e riguardo al puro intelletto è tale che anche quanto ad essa l'uomo primitivo affatto inesperto è poco o nulla superiore all'animale»¹⁰². Le altre facoltà, come l'immaginazione e la memoria, si sviluppano naturalmente nel corso dell'esperienza individuale, ossia nel contatto del singolo vivente con il mondo circostante, con l'accumulazione di esperienza e con la contrazione di abitudini. La facoltà razionale, invece, segue un corso e uno sviluppo differenti: essa è storica, perché l'esperienza e le abitudini delle quali si nutre non sono individuali (naturali), bensì collettive. Per questo motivo, secondo Leopardi, un bambino nato nel diciannovesimo secolo «ragiona meglio, è più ragionevole, di quello che fosse l'uomo primitivo in età di vent'anni»¹⁰³. Lo scarto che si produce rispetto alla natura prima dell'essere umano si deve infatti all'accumulazione di esperienze di «tutta una vita», di tutte le vite e di tutti i tempi insieme¹⁰⁴. È in questo processo collettivo di accumulazione e di contrazione di assuefazioni che sorge ciò che oggi chiameremmo cultura (incivilimento o civilizzazione, per Leopardi), ossia una seconda natura che si stacca dalla prima, senza tuttavia poter rinnegare quest'ultima per intero. L'uomo è l'essere abitato da tale conflitto, il quale però non ha in sé qualcosa di *assolutamente* negativo¹⁰⁵. Come si è già ricordato, infatti, per Leopardi non si dà essenza al di fuori dell'esistente e, pertanto, l'avvento della ragione come fatto storico non costituisce *di per*

¹⁰¹ C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, cit., p. 132 e p. 135.

¹⁰² *Zib.*, 1681, (12 settembre 1821).

¹⁰³ *Ivi*, 1682.

¹⁰⁴ «Le esperienze riunite di tutta una vita, poi quelle di molti uomini, e poi di molti tempi uniti insieme [...]». *Ivi*, 1681-1682.

¹⁰⁵ Ciò sembra essere confermato dalle concessioni che Leopardi fa allo stato di «civiltà media», «dove un certo equilibrio tra la ragione e la natura» mantiene vive almeno in parte le illusioni e le virtù e costituisce pertanto lo stato «più felice possibile». *Zib.* 421-422, (18 dicembre 1820). Allo stesso modo, nella *Storia del genere umano*, lo stato di civiltà media, rappresentato dall'ingresso nel mondo degli uomini tanto dei mali quanto delle illusioni, è quello più felice e più duraturo: «Anche di durata questi buoni ordini eccedettero grandemente i superiori; poiché quantunque venuti dopo molti secoli in manifesto abbassamento, [...] valsero in guisa che fino all'entrare di un'età non molto rimota dalla presente, la vita umana, la quale per virtù di quegli ordini era stata già, massime in alcun tempo, quasi gioconda, si mantenne per beneficio loro mediocrementemente facile e tollerabile». *Storia del genere umano*, cit., pp. 11-12.

sé uno scarto, una perdita o un tradimento dell'origine. Soltanto il problema della felicità ha il diritto di essere posto e, in questo senso, il conflitto tra prima natura (desiderio) e seconda natura (ragione) assume una tonalità cupa unicamente nel momento in cui l'equilibrio tra le due viene infranto. È l'eccesso della ragione e dell'incivilimento a portare l'uomo fuor di natura: la conoscenza del vero, ossia del nulla, impedisce infatti all'immaginazione di svolgere la propria gioiosa e vitale attività e di recare conforto all'essere umano attraverso la produzione di illusioni grandi e varie.

Com'è noto, la riflessione sulla ragione occupa uno spazio centrale all'interno del pensiero di Leopardi e, d'altra parte, sul modo in cui questa debba essere compresa continua a non darsi pieno accordo tra i critici¹⁰⁶. In questa sede, però, ci limiteremo a considerare il discorso sulla ragione soltanto nella misura in cui, data l'unione delle facoltà, esso risulta imprescindibile per comprendere la natura e il funzionamento specifici dell'immaginazione. Al di là del percorso che la ragione storicamente intraprende, infatti, essa è pur sempre un'acquisizione dell'intelletto, ossia della stessa

¹⁰⁶ Non è possibile qui addentrarsi nel fitto di una questione interpretativa che è tanto vasta quanto controversa. Sia perciò sufficiente ricordare alcuni dei termini intorno ai quali si è aggirato il dibattito, all'interno della critica. Ciò che genera perplessità è principalmente il passaggio dalle giovanili posizioni antirazionaliste di Leopardi, attestabili almeno fino alla composizione delle prime venti operette, all'affermazione di un razionalismo nelle opere della maturità, in particolare, nel *Dialogo di Tristano e di un Amico* e nella *Ginestra*. A grandi linee, a suscitare un acceso dibattito è stata la scelta ermeneutica di leggere queste "fasi" del pensiero nei termini della continuità o della discontinuità. Luporini, per esempio, legge la storia del concetto di ragione come uno sviluppo, soggetto, sì, a sbalzi, ma che, nondimeno, appare coerente nel suo procedere da premesse che, secondo il critico, esistevano *in nuce* sin dagli esordi, nella meditazione leopardiana. In particolare, Luporini mette in luce come non si dia mai, in Leopardi, un momento di condanna assoluta e unilaterale della ragione e mostra come la distinzione tra ragione naturale e ragione storica debba indurci, già a partire dai primi pensieri, a mitigare l'opinione intorno all'antirazionalismo di Leopardi. Cfr. C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Nuova edizione accresciuta, Roma, Editori Riuniti, 2018², pp. 55-88. Anche Mario Andrea Rigoni interpreta il pensiero di Leopardi sulla ragione nei termini della continuità, ma motiva questa posizione a partire da un'idea opposta rispetto a quella di Luporini, ossia in virtù della convinzione che l'antirazionalismo non venga mai tradito da Leopardi. Cfr. M. A. Rigoni, *Illuminismo e negazione. Su Leopardi e La Mettrie* in *Id., Il pensiero di Leopardi*, Torino, Aragno, 2015, pp. 73-88. Luigi Baldacci segnala invece una discontinuità tra le fasi del pensiero leopardiano, considerando in particolare tre passaggi: dall'endiadi antirazionalismo-asocialità a quella di razionalismo-asocialità per approdare, infine, all'associazione di razionalismo e socialità, nella *Ginestra*. Cfr. L. Baldacci, *Due utopie*, in *Id., op. cit.*, pp. 30-72. Infine, questo passaggio dalle operette del '24 a quelle del '27 (e in generale alle opere della maturità) è stato anche interpretato come un posizionamento storico di Leopardi rispetto alla cultura filosofica del proprio tempo, cioè allo Spiritualismo italiano. Bruno Biral sostiene in effetti che, «per resistere agli attacchi altrui dovette dimostrare che il suo pessimismo si fondava non su stati d'animo ma sul concetto di una natura meccanica intesa come assoluto». È per questo che Leopardi, secondo Biral, «divenne alla fine, nei rapporti con i contemporanei, apologeta del calcolo e della ragione». B. Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1974, p. 107.

disposizione naturale dalla quale proviene l'immaginazione. Le strutture che determinano lo sviluppo della ragione sono in effetti identiche a quelle che regolano l'acquisizione della facoltà immaginativa: contrazione di assuefazioni, di abiti ed esperienze. Ciò nonostante, le due facoltà non si sviluppano simultaneamente e per vie parallele, ma, come afferma Leopardi in più luoghi, la ragione è un'acquisizione derivata della facoltà immaginativa. Essa è «posteriore alla natura, e da lei dipendente, ed ha in lei sola il fondam. e il soggetto della sua esistenza, e del suo modo di essere»¹⁰⁷. Per questo motivo, la ragione non può essere considerata «staccatamente dalla natura (bensì al contrario)»¹⁰⁸. All'altezza di questi pensieri del '21, Leopardi inizia infatti a identificare la natura e l'immaginazione¹⁰⁹. Tale identificazione è particolarmente significativa, dal momento che radicalizza la convinzione, già espressa in maniera più tenue nei primi pensieri, che la facoltà immaginativa costituisca la prima delle facoltà umane. Come abbiamo visto, nello stesso periodo Leopardi si sta preoccupando di individuare la differenza tra disposizioni naturali e facoltà acquisite, considerando la stessa immaginazione come qualcosa di sviluppato e non di innato nell'essere umano. Tuttavia, una volta eliminato ogni dubbio intorno all'innatismo delle facoltà, l'immaginazione si impone come la più naturale tra le modalità d'esistenza e di intendimento, al punto che essa giunge a una piena identificazione con la natura. Se il suo sviluppo in quanto facoltà *non è necessario*, esso è nondimeno *voluta* dalla natura¹¹⁰. Questo perché la natura stessa si organizza poeticamente¹¹¹, ossia secondo dei principi che, nell'umano, appartengono alla sfera dell'immaginazione e, in particolare, a quella parte di essa che costituisce una delle sue «ordinarie, e principali, caratteristiche e qualità», e cioè la facoltà inventiva¹¹². Questa parte dell'attività immaginativa, che potremmo chiamare fantasia, non si limita a riprodurre le immagini del mondo, ma è la fonte viva dalla quale sgorgano illusioni,

¹⁰⁷ *Zib.*, 1842, (4 ottobre 1821).

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Ciò avviene nello stesso momento in cui teorizza la distinzione tra disposizioni e facoltà, ossia nell'autunno del '21.

¹¹⁰ Cfr. *Zib.*, 167.

¹¹¹ «Ora la natura in quanto natura è tutta essenzialmente poetica.» *Zib.*, 1842, (4 ottobre 1821).

¹¹² *Zib.*, 2132, (20 novembre 1821).

fantasmi, idee e mondi nuovi. In questo senso, appare evidente a Leopardi che la creatività dell'immaginazione sia il fondamento stesso della facoltà razionale:

si può dire che da una stessa sorgente, da una stessa qualità dell'animo, diversamente applicata, e diversamente modificata e determinata da diverse circostanze e abitudini, vennero i poemi di Omero e di Dante, e i Principii matematici della filosofia naturale di Newton. [...] L'immaginazione per tanto è *la sorgente della ragione*, come del sentimento, delle passioni, della poesia.¹¹³

Se l'essenza della natura è la creatività poetica, per comprenderla interamente è necessario decifrarla in accordo con le sue stesse leggi. Soltanto un'attività animata dalla medesima forza viva e poetica sarà allora in grado di afferrare la totalità dell'universo naturale. È in questo senso che Leopardi postula la derivazione della ragione dalla facoltà inventiva¹¹⁴. Poesia e filosofia sono originariamente espressioni di uno stesso essere in movimento, di una creatività che fa ribollire la superficie, vastissima, del mondo. Soltanto nel momento in cui la filosofia-ragione si stacca dalla vitalità naturale, il vero appare nella storia con irruenza, restringendo i confini del mondo immaginato, come espresso drammaticamente dai versi dell'*Angelo Mai* dedicati a Colombo: «Ahi, ahi ma conosciuto il mondo non cresce / anzi si scema»¹¹⁵. Assistiamo qui al distacco di Leopardi dalla concezione classica del binomio verità-apparenza¹¹⁶: il mondo immaginato, infatti, ha degli effetti più grandi e vivi sulla realtà di quanti non ne determini il mondo conosciuto, piccolissimo e quasi un nulla al cospetto del grandioso corteo delle illusioni naturali. Il problema sta tutto nei valori che attribuiamo a questi nomi. Per Leopardi, pensatore dell'immanenza, materialista e relativista, l'unico fondamento dell'etica – si è detto – è l'instirpabile tensione verso un piacere infinito. In questo senso, è un bene tutto ciò che permette di avvicinarsi, anche illusoriamente, a un simile «ente di immaginazione». Mentre il vero, negando realtà alle illusioni, ci allontana dalla vita e, di

¹¹³ Ivi, 2132-2134. [cors. mio]

¹¹⁴ Sul primato gnoseologico dell'immaginazione, si veda in particolare F. Brioschi, *op. cit.*, p. 112.

¹¹⁵ *Ad Angelo Mai, PP*, Vol. I, p. 18, vv. 87-88.

¹¹⁶ Si veda su questo punto T. Grandi, «*Le cose che non sono*». *Leopardi e la coscienza d'immagine*, «Griseldaonline», XIX (2), pp. 281-295.

conseguenza, dalla felicità, l'immaginazione rappresenta per Leopardi «l'unico fonte della felicità umana»¹¹⁷.

Naturalmente, questa posizione, la cui traccia si conserva inalterata almeno fino alla stesura delle prime venti operette, sembra stridere con le sentenze di Tristano¹¹⁸ e con la radicale posizione dell'ultimo periodo, espressa nei *Paralipomeni* e nella *Ginestra*¹¹⁹. È, questa, una questione spinosa, che genera vere e proprie fazioni all'interno della critica. Da un lato, c'è chi ha enfatizzato la distinzione tra le "fasi" del pensiero di Leopardi, in particolare rispetto alla contrapposizione di natura e ragione (all'interno della quale, come si è visto, ricade anche il problema dell'immaginazione); dall'altro, vi sono autori che hanno preferito insistere sulla coerenza interna di un pensiero le cui forme variano in virtù dell'attrito con contesti teorici ed esistenziali differenti (il pensiero reazionario e cattolico di Recanati; il classicismo delle lettere; le idee dei romantici; lo sguardo ammirato sulla Rivoluzione francese; l'amore e l'amicizia; l'ambiente politico-culturale fiorentino e, successivamente, quello napoletano)¹²⁰. Al di là di questi forti posizionamenti, che investono la totalità del pensiero leopardiano, molte letture hanno invece enfatizzato la continuità di certi specifici nuclei concettuali. In accordo con tale impostazione, anche in questa sede insisteremo sulla persistenza di alcuni elementi che attraversano l'opera di Leopardi dal principio alla fine¹²¹. Questi elementi – desiderio,

¹¹⁷ *Zib.*, 168.

¹¹⁸ «Se questi miei sentimenti nascano da malattia, non so: so che, malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione e ogn'inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera.», *Dialogo di Tristano e di un amico*, *PP*, Vol. II, pp. 213-214.

¹¹⁹ «Nobil natura è quella / che a sollevar s'ardisce/ gli occhi mortali incontra / al comun fato, e / che con franca lingua, / nulla al ver detraendo, / confessa il mal che ci fu dato in sorte, / e il basso stato e frale;». *La ginestra o il fiore del deserto*, *PP*, Vol. I, p., vv. 110-117.

¹²⁰ Per quanto riguarda i termini generali di tale discussione, rimando alla nota 106. Cfr. *infra supra* p. 47.

¹²¹ A differenza di quanto concerne il problema specifico – e, pure, vastissimo – della ragione, su questo punto si trova maggiore accordo nella critica. La dimensione etico-affettiva, espressa nei suoi primi termini all'interno della teoria del piacere, attraversa infatti il pensiero di Leopardi fino alle opere della maturità. Antonio Prete ha insistito giustamente su questo aspetto di continuità, senza per questo considerarlo un sistema monolitico e impermeabile ai mutamenti del pensiero. Desiderio, immaginazione, passioni e illusioni, che, secondo Luporini costituiscono il nucleo vitalistico, poi superato, del pensiero di Leopardi, sono invece considerati da Prete come i reagenti che attivano, in ogni momento, la riflessione del poeta. Cfr. C. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit. e A. Prete, *Il pensiero poetante*, cit.. Rimando inoltre ad A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit. e a F. Brioschi, *La poesia senza nome*, cit., i quali, pur con minor insistenza, affermano ugualmente la presenza di tale continuità nel pensiero di Leopardi.

immaginazione, illusioni e dolore – sono precisamente quelli ascritti alla dimensione del «primitivo» o della prima natura e, se è vero che, da un certo punto in avanti, l'istanza primitivista deve fare spazio alla consapevolezza di un'innegabile irreversibilità del processo storico e antropologico, è altrettanto vero che la resistenza della natura prima lavora sugli orli di questo aspro e disingannato pensiero della maturità. Così, com'è stato notato, alle parole di Tristano fanno da contraltare quelle che Plotino rivolge all'amico Porfirio o lo sguardo che Colombo getta oltre il ponte della nave¹²² e la ginestra che spande il proprio profumo è ancora il segno del poetico della natura, che resiste di fronte alla desolazione del vero¹²³.

In realtà, però, la stessa veemenza con la quale Tristano afferma una radicale indisponibilità a voltare le spalle al vero non deve essere interpretata necessariamente come un passaggio dall'antirazionalismo al razionalismo¹²⁴. La sua filosofia «dolorosa, ma vera», infatti, «procura agli uomini forti la fiera compiacenza di vedere strappato ogni manto alla coperta e misteriosa crudeltà del destino umano»¹²⁵. Primo fra tutti, Walter Binni ha individuato in questa nuova posizione dello sguardo leopardiano un mutamento non tanto nell'atteggiamento rispetto alla ragione, bensì nella morale stessa¹²⁶. In quella che Binni ha chiamato la nuova «morale eroica» leopardiana, si risvegliano la passione violenta e la fierezza che già appartenevano al *Bruto minore*, canzone sulla quale, del resto, Leopardi stesso ritorna anche in età matura, per segnalare la presenza di un nucleo

¹²² «Il sapere di Tristano ha pretese anticipative e prescrittive, mentre il non sapere di Parini, Colombo, Plotino, uomini che non sanno – prima – ciò che avviene, è innanzitutto un comprendere diversamente: essi sanno più di Tristano, anzi, sospesi i pregiudizi del sapere, abbracciano tutto ciò che è visibile (e l'aldilà del visibile) in una sorta di attenzione estrema per ciò che parla e chiama. Comprendere, per loro, è un domandare. E domandare in genere significa porre e mantenere aperte delle possibilità». G. Ficara, *Il punto di vista della natura*, cit., pp. 60-61.

¹²³ Rimando soprattutto alla lettura di Antonio Prete: A. Prete, *Il deserto e il fiore. Leggendo Leopardi*, Milano, Donzelli, 2004.

¹²⁴ Come si è detto, è in questi termini che viene interpretato il passaggio dall'una all'altra fase del pensiero di Leopardi in Baldacci. Cfr. L. Baldacci, *Il male nell'ordine*, cit., pp. 56-64. Diversamente, ha osservato Angiola Ferraris: «Nutrito della filosofia “amara e trista” – come verrà definita nei Paralipomeni – del materialismo settecentesco, il riso di Tristano incide dunque sul volto dello scrittore “inattuale” i lineamenti di una virtù che tende a modellarsi sull'esempio dell'ethos eroico degli antichi, condividendone, in particolare, l'atteggiamento di coraggiosa accettazione della verità». A. Ferraris, *Il riso di Tristano*, in *Ead., L'ultimo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1987, p. 28.

¹²⁵ *Dialogo di Tristano e di un amico*, cit., p. 214.

¹²⁶ Cfr. W. Binni, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1973.

immutato nella propria concezione morale. Tuttavia, sebbene la gloria – tutta individuale –, la fierezza e il coraggio – non riconosciutigli – siano senza dubbio i tratti più evidenti di questo posizionamento da antico in un mondo che disconosce la virtù, non è soltanto su di un piano etico che le istanze giovanili sopravvivono. Tristano si premura infatti di specificare che a generare il suo disprezzo sono «gl'inganni non dell'immaginazione, ma dell'intelletto»¹²⁷. La valorizzazione delle illusioni naturali non è mai, in Leopardi, oggetto di ritrattazioni. Al contrario, la posizione di Tristano esprime in forma estrema il delirio dionisiaco di un desiderio ardente privato del proprio contenuto. Questa forma vuota – l'amor proprio che non trova in nulla un bene da perseguire – si aggira inquieta tra sogni perduti di gloria, di amore e di virtù, finché essa non impara a trovare riposo all'interno del suo stesso, irrefrenabile, movimento: «Né in questo desiderio la ricordanza dei sogni della prima età, e il pensiero di essere vissuto invano, mi turbano più, come solevano»¹²⁸. L'atteggiamento disingannato di Tristano è stato giustamente interpretato come il segno, battagliero, di una rivolta della ragione: egli *conosce* la necessità dell'infelicità umana, la contraddizione interna alla natura, il male incluso nell'ordine, ma rifiuta orgogliosamente il rimedio palliativo dell'autoinganno. Questo sdegno, questo moto che, un'ultima volta, fa sì che egli alzi la testa, però, è una passione dell'animo e non una deliberazione della ragione. La ragione, da sola, non fornisce determinazioni alla volontà, né contenuti al desiderio, nemmeno a quello di morte. Essa si limita a creare delle condizioni di conoscenza che distruggono i contenuti vasti e vitali che l'immaginazione fornisce al desiderio di piacere. In questo senso, lo stato di Tristano è dato dalla convulsione estrema della forza desiderante, che, non trovando più contenuto nell'immaginazione e, d'altra parte, non potendo per sua stessa natura estinguersi, è portata a poggiarsi sulla sua autonegazione. La battaglia di Tristano è perciò ancora il sintomo di un vitalismo che rifiuta l'inganno della ragione, quale forma di mortificazione dell'esistenza. È, questa, una delle linee paradossali che attraversano il pensiero leopardiano¹²⁹. Nondimeno, essa consente di individuare una continuità rispetto ai primi

¹²⁷ *Dialogo di Tristano e di un amico*, cit., p. 213.

¹²⁸ *Dialogo di Tristano e di un amico*, PP., vol. II, p. 221.

¹²⁹ Cfr. L. Baldacci, *Il sistema del paradosso* in Id., *Il male nell'ordine*, cit., pp. 76-104.

pensieri, giacché anche l'apparente passaggio a una posizione razionalista è un effetto dell'azione sotterranea della natura prima, che sopravvive e si conserva intatta nell'essere umano, perfino nel mortifero stato di barbarie. Dotato per natura di disposizioni e di un desiderio inestirpabile, l'uomo leopardiano è un organismo che reagisce e si sviluppa in maniera diversa a seconda dell'ambiente nel quale è inserito. Gli unici mutamenti antropologici significativi sono dati dalla nascita della ragione e dalla nascita della tecnica (in particolare, dalla scoperta del fuoco)¹³⁰, eventi che risalgono però a una preistoria del mondo umano. A mutare radicalmente è invece il mondo stesso, inteso come insieme di istituzioni, cultura e immaginario collettivo. L'organismo-uomo, con le disposizioni che lo contraddistinguono, si limita a sviluppare le facoltà sulla base dell'esperienza e delle abitudini che gli è dato di contrarre nel corso della vita e all'interno di un mondo determinato. In questo senso, un greco che fosse improvvisamente proiettato nel secolo diciannovesimo, non adotterebbe di fronte al secolo un atteggiamento molto diverso da quello di Tristano. L'irrevocabilità del passaggio dal mondo antico al mondo moderno non riguarda, dunque, se non marginalmente, la conformazione dell'essere umano in quanto tale, bensì l'edificio complessivo della società. L'ampio spazio dedicato da Leopardi alla riflessione sui fanciulli e sulla prima età della vita avvalorava questa ipotesi in maniera significativa. Ogni nuova vita riproduce ontogeneticamente l'intera storia del genere umano dai suoi albori. Ogni nuova vita è un'occasione di riscatto per l'immaginazione, per le illusioni e per quel desiderio che l'eccesso di incivilimento sfibra e indebolisce nell'uomo adulto. Ogni nuova vita è un risorgimento della natura prima in seno alla società moderna. Del resto, è ben vero che anche l'individuo, come si è visto, contrae abiti derivanti da un'esperienza collettiva (cultura), ma è altrettanto vero che la plasticità della sua natura lo renderebbe di per sé abile a contrarre nuove assuefazioni. Soltanto il vero, una volta conosciuto, non si può disconoscere. Su questo punto Leopardi non fa sconti ed è, questa, una sentenza che mette all'angolo le deboli forme di

¹³⁰ Si veda in particolare il micro-trattato sulla scoperta e sull'uso del fuoco: *Zib.*, 3643-3672 (11 ottobre 1823) e cfr su questo punto il saggio di Fabiana Cacciapuoti, *Il microtrattato sul fuoco nello Zibaldone di pensieri di Giacomo Leopardi: osservazioni sull'origine del genere umano*, in M. Martirano, e M. Sanna (a cura di), *Itinerari di ricerca in Vico e Leopardi*, Atti del seminario svoltosi il 30 novembre 2016 all'Università degli Studi della Basilicata, Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno del CNR, Napoli, 2017, pp. 127-139.

insistenza della natura prima nello stato moderno e civile. Pure, ed è questo il nodo centrale del discorso, la natura prima *continua* a risorgere. Il desiderio infinito, la capacità di illudersi e la possibilità di sviluppare una facoltà inventiva realmente creatrice, sono, nell'uomo, elementi costitutivi e inalienabili, che resistono anche nell'orizzonte di eccesso di civilizzazione¹³¹.

Se è vero che forze ontologiche inestirpabili abitano ogni organismo vivente e, di conseguenza, ogni essere umano, verrebbe allora da chiedersi come sia possibile che, con la sua fiera intransigenza, Tristano rappresenti un'eccezione all'interno del proprio mondo. Per rispondere a questa domanda, che sarà al centro di una discussione più diffusa nei prossimi capitoli, è necessario considerare l'ambivalenza prodotta dalla forza desiderante. L'inganno della ragione condannato da Tristano, infatti, è, sì, il sintomo di un eccesso di incivilimento, ma è anche e soprattutto testimonianza della connaturata esigenza umana di illudersi e di riempire di speranza una vita inaridita dal vero. Non è la debolezza del singolo individuo a essere messa alla gogna, bensì il modo attraverso il quale la società si pasce di tale fragilità, colonizzando quello spazio di desiderio che l'indebolimento della facoltà inventiva ha lasciato vuoto. La produzione di ideologie e false credenze, congeniali al mito del progresso e alla conservazione della società in quanto tale, si insinua in quel vano conativo. È sempre nel segno di quell'assenza, però, che è possibile tracciare una direzione alternativa a quella della sottomissione. Il dolore generato da un desiderio inappagabile, infatti, diviene in Tristano una potenza nobilitante, attraverso la quale egli è in grado di forzare l'uniformità ideologica di una metafisica ottimista e antropocentrica. È soprattutto il passaggio dal *Tristano* alla *Ginestra*, però, a essere decisivo, perché, se nel *Dialogo* il girare a vuoto del desiderio suscita una reazione individuale e tutta umana, nella poesia esso viene invece ricondotto alla naturalità che accomuna i viventi e che li stringe, socialmente, in un destino comune. La ragione cui fa appello Leopardi è qui lo strumento di lotta contro le false credenze di una società viziata dall'antropocentrismo; è la ragione naturale, ossia quella facoltà che

¹³¹ Su questo punto si vedano almeno: C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, cit., p. 98; A. Prete, *Finitudine e infinito*, cit., p. 53 e M. Biscuso, *Soglie. Sul senso dell'animo*, cit., p. 63

naturalmente si sviluppa a partire da una disposizione della mente. In questo senso, l'intuizione di Leopardi è profondissima: per costruire una comunità di viventi deve cadere ogni pretesa di uniformare il mondo e di universalizzare un unico modo di esistenza. Nell'orizzonte comune della social catena, la ginestra continuerà a fare la ginestra e l'uomo interpreterà il mondo secondo categorie umane, cioè secondo quella facoltà che chiamiamo ragione. L'immaginazione, però, è lo strumento attraverso il quale è possibile compiere sforzi di traduzione al fine di costruire, come suggerisce Baptiste Morizot, una cultura dell'interdipendenza tra specie viventi ¹³², una social catena all'interno della grande catena degli esseri. Scrive Negri, in proposito, che «l'immaginazione è la lotta di natura e ragione che così viene producendo la realtà»¹³³; una realtà più vasta e inclusiva, un orizzonte di senso in grado di dissipare la nebbia dell'antropocentrismo e di produrre nuove forme di esistenza in comune. In quanto «fonte autonoma di quelli che oggi chiameremmo valori», secondo Luporini, l'immaginazione si presenta perciò a Leopardi come «uno straordinario moltiplicatore del reale»¹³⁴.

¹³² Cfr. B. Morizot, *Passer de l'autre côté de la nuit. Vers une politique des interdépendances*, in Id., *Manières d'être vivants. Enquêtes sur la vie à travers nous*, préface R. Powers, postface A. Damasio, Arles, Actes Sud, 2020, pp. 213-279. Tutte le traduzioni italiane dall'opera di Morizot sono mie.

¹³³ A. Negri, *Lenta ginestra*, op. cit., p. 139.

¹³⁴ C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, cit., p. 63.

5. Immaginazione costituente

All'interno della sua indagine sui diversi modi di essere dei viventi [*manières d'être vivants*], Morizot ritiene che il valore che la teoria dell'evoluzione attribuisce al concetto di "funzione" mascheri la reale complessità della storia dei viventi e la loro «libertà sovversiva»¹³⁵. Secondo la maggior parte delle teorie della selezione naturale, infatti, l'esistenza di un organo, di un carattere genetico o di un comportamento specifico nell'animale o nel vegetale, si spiega in virtù della funzione che esso svolge¹³⁶. Per contestare questo modello, Morizot considera il caso del piumaggio dei dinosauri corridori, i quali erano dotati di piume milioni di anni prima di poter volare: «le piume servivano a regolare la temperatura e la frenata. Si dirà che la funzione delle piume è il volo? Spesso ci si accontenta di notare quale uso dominante dell'organo è riempito oggi sotto i nostri occhi, per proiettarlo poi nel passato come sua verità»¹³⁷. Secondo il filosofo francese, la funzione di un organo non esaurisce l'intero spettro dei possibili usi che la sua presenza in un organismo dischiude. Nella storia del pensiero occidentale, la tendenza a individuare la funzione specifica di ogni disposizione dell'organismo umano ha dato luogo a innumerevoli tentativi di confinare l'attività immaginativa entro un perimetro ben definito, all'interno della classificazione delle facoltà. L'ipotesi di Morizot ci aiuta a comprendere il motivo per cui questo tentativo non è mai stato in grado di produrre un accordo unanime tra i filosofi che si sono occupati di immaginazione e ha, anzi, generato diverse dispute nel corso del tempo. A differenza delle altre facoltà, in particolare sensibilità e intelletto, l'attività immaginativa svolge un numero di funzioni elevatissimo, le quali, a seconda di come le si consideri, possono addirittura apparire in contraddizione l'una con l'altra: il collegamento tra percezione e intelletto su di un piano conoscitivo (Aristotele, Kant); il raccordo di mondo sensibile e mondo intelligibile (Platone) e l'unione del molteplice (Plotino, Bruno), su di un piano metafisico; la combinazione delle

¹³⁵ B. Morizot, *op. cit.*, p. 60.

¹³⁶ Si tratta della *selected effect theory* di Karen Neander. Cfr. *Ibid.*

¹³⁷ «Les plumes leur servaient à réguler leur température et à la parade. Dira-t-on que la fonction des plumes est le vol ? Souvent en effet on se content de noter quel usage dominant est rempli *aujourd'hui* sous nos yeux par l'organe, et on le projette dans le passé comme la *vérité*». B. Morizot, *op. cit.*, p. 60. [cors. nel testo].

percezioni che derivano dai sensi (Locke, Hegel) e la creazione *ex-novo* di contenuti mentali, su di un piano – esclusivamente – poetico (Hegel). All'interno di questo quadro, si comprende meglio la posizione di Negri, secondo la quale la teoria leopardiana dell'immaginazione costituirebbe un'eccezione nella filosofia occidentale e, al contempo, una prefigurazione di discorsi che soltanto nel Novecento verranno portati a piena espressione¹³⁸. Sebbene, come si è visto, si avvalga ancora di un lessico filosofico classico, di derivazione aristotelica, Leopardi non avverte infatti quasi mai l'esigenza di determinare la funzione specifica dell'immaginazione umana. Coerentemente con l'idea che la nascita di una facoltà rappresenti soltanto uno dei possibili sviluppi della disposizione naturale, egli considera l'«immaginativa» non in contrapposizione alla «razionale», bensì come condizione di possibilità di sviluppo della stessa. Ciò non significa né che lo sviluppo della ragione sia necessario, né che il rapporto tra le due facoltà si dia esclusivamente nei termini concepiti da Aristotele, secondo il quale l'intelletto lavora sui contenuti che l'immaginazione gli fornisce. Senza dubbio, in Leopardi si conserva questa idea aristotelica di funzione conoscitiva dell'immaginazione, ma essa è secondaria. L'immaginazione leopardiana è la prima delle facoltà e la più naturale, proprio perché essa è l'organo del vivente nel quale si rispecchia in maniera più prossima l'attività dinamica della natura naturante. Essa è espressione del «primitivo», come la foresta, la *wilderness*, il vulcano, perché è indomabile e produttiva, allo stesso tempo. Le sue molteplici funzioni sono effetti di una creatività immanente, la cui unica finalità, si è detto, è la conservazione delle specie e dei singoli viventi. Che la produzione di un

¹³⁸ «Ora, è noto che contro la tradizione aristotelica che vede l'immaginazione come “movimento della sensazione in atto” e il fantasma immaginativo come tramite ontologico, in Kant l'immaginazione, che pure nello schematismo della ragione può ampiamente aprirsi in una funzione costitutiva, tuttavia subisce la perversa risposta del “fenomenismo” e dell'inarrivabilità della “cosa in sé”. Come ha ben mostrato Castoriadis, *La découverte de l'imagination*, in *Libre*, 1978, 3, pp. 151-189, il problema kantiano, meglio l'ambiguità del tema, sono ripresi e risolti in termini negativi. L'immaginazione in Hegel diviene mera “combinazione selettiva di dati empirici guidata dall'idea”: quindi “relegazione dell'immagine alla psicologia, fissazione del suo posto fra la sensazione e l'intelletto, carattere semplicemente riproduttivo e combinatorio della sua attività, statuto deficiente, illusorio, combinatore e sospetto della sua opera”. [...] La concezione leopardiana dell'immaginazione si situa in questo snodo: essa anticipa ogni innovazione che nella filosofia contemporanea è, su questa problematica, prodotta». A. Negri, *Lenta ginestra*, cit., pp. 140-141, n117. Si veda in proposito anche lo studio di Sabine Verhulst sul rapporto che la teoria leopardiana dell'immaginazione intrattiene con il pensiero settecentesco in *Ead., La «stanca fantasia». Studi leopardiani*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 51-86.

contenuto positivo e vivo per il desiderio possa essere considerata una funzione? Forse – sebbene essa sia quanto di più lontano possiamo associare all’idea di una funzionalità “meccanica” –, ma si tratterebbe in ogni caso di una determinazione successiva, dal momento che, come le altre facoltà, anche l’immaginazione non è qualcosa di aprioristicamente dato, bensì una disposizione che deve potersi sviluppare in ogni forma individuale.

L’assenza di una classificazione sistematica – e di un vero e proprio schema delle facoltà – non implica che la nozione leopardiana di immaginazione sia qualcosa di vago e confuso. Al contrario, chiarissima e ben radicata nell’ontologia è la concezione che Leopardi sviluppa di essa. Se è vero che tutta la natura è ordinata poeticamente, infatti, quella facoltà «simboleggiante, allegorizzante o poetante»¹³⁹, che per Hegel appartiene in maniera esclusiva all’ambito della poesia, diventa espressione, nella mente, della vitalità creativa dell’essere, della sua esteriorità dinamica: «quanto all’azione interna dell’immaginazione, essa sprona e domanda impazientemente l’esterna [...] ciò non per altro se non perché l’uomo e il vivente tende sempre naturalmente alla vita»¹⁴⁰. Scrive infatti Luporini che «il poetico non è la poesia, ma la precede *in re*, è un pezzo della realtà naturale, che si rivela direttamente al sentire e all’immaginare»¹⁴¹. L’immaginazione è, in questo senso, lo strumento della relazione dinamica¹⁴² tra desiderio individuale e mondo, ossia della costituzione di una continuità in atto, di una totalità in grado di accogliere tutte le forme della vita. In che modo l’attività immaginativa renda possibile questo sforzo costituente sarà opportuno indagare. Occorre tuttavia premettere che, per esigenze dettate dalla finalità stessa di questo lavoro, saremo costretti a omettere una parte rilevante del discorso intorno all’immaginazione, vale a dire quello che concerne la facoltà mimetico-rappresentativa. Tuttavia, ci sembra di poter affermare piuttosto

¹³⁹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. II, trad. it. B. Croce, glossario e indice dei nomi a cura di N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1967, p. 417, § 456.

¹⁴⁰ *Zib.* 1990, (26 ottobre 1821).

¹⁴¹ C. Luporini, *Poesia e filosofia* in Id., *Decifrare Leopardi*, cit., p. 196.

¹⁴² Già Aristotele, nel *De Anima*, aveva concepito l’immaginazione in termini dinamici, come «il movimento risultante da una sensazione in atto». Aristotele, *De Anima*, Γ4, 429 a. Si fa riferimento all’edizione Aristotele, *L’anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001, p. 181.

pacificamente che l'esaltazione della qualità «inventiva» dell'immaginazione sia in buona parte giustificata da un chiaro posizionamento di Leopardi rispetto alla questione dell'imitazione: «l'imitaz. tien sempre molto del servile»¹⁴³. Se è vero, infatti, che della poesia antica egli ammirava la capacità d'imitare la natura¹⁴⁴, ciò avveniva in virtù di un'immediatezza e di un'adesione spontanea che consentivano ai poeti di riprodurre i meccanismi stessi di *produzione* della vita della natura, di creare, cioè, in accordo con i suoi principi. Al contrario, alla poesia d'imitazione dei moderni, concepita intorno a un modello imbalsamato di classico, Leopardi riserva giudizi ben poco calorosi¹⁴⁵.

¹⁴³ *Zib.* 4358 (29 agosto 1828).

¹⁴⁴ Cfr. per esempio *Zib.*, 16; 190;

¹⁴⁵ Si vedano in particolare *Zib.*, 101-102; 143; 2978, 4235-4236.

6. Poiesi

L'immaginazione, si è detto, è organo di raccordo dell'«università delle cose» viventi. Questa operazione unificante si esprime tanto sul piano conoscitivo quanto sul piano ontologico. È grazie all'attività immaginativa, infatti, che, «nel tempo antico, tutto nella natura pareva animato da una vita simile a quella dell'uomo»¹⁴⁶. L'espressione più celebre di questa idea si rintraccia nelle prime quattro strofe della canzone *Alla primavera*, dove il poeta canta l'immagine perduta di una natura vivente («vissero i fiori e l'erbe / vissero i boschi un dì [...]»¹⁴⁷). E se la natura del canto, la natura rimpianta, è persa a molti una natura luminosa, ciò non si deve al fatto che a essa venga rousseauianamente attribuito un valore positivo, bensì al reale manifestarsi di un rischiaramento ¹⁴⁸. Come scrive Aristotele nel *De Anima*, infatti, la φαντασία (immaginazione) «ha preso il nome dalla luce (φάος)»¹⁴⁹, perché senza luce è impossibile vedere. La vista è il senso supremo che mette in moto l'attività immaginativa, ma non è nella luce fisica, reale, che essa prende corpo. Piuttosto, l'*immaginare* è un *vedere* che produce la propria condizione di luminosità. Osserva in proposito Alberto Folin che, dietro la luce visibile, «esiste qualcosa di più originario, un'altra luce, invisibile e oscura, che [...] garantisce l'apertura grazie alla quale si dà essere visibile» ¹⁵⁰. L'immaginazione è quest'altra luce potenziale, che si attualizza nell'attività illuminante, rischiarante, producendo unità e rapporti tra gli enti di natura, dal momento che la luce abbraccia in maniera indistinta la molteplicità delle cose, senza tuttavia farle cadere nell'indifferenziato. In questo senso, l'immaginazione è la

¹⁴⁶ Zib. 63-64.

¹⁴⁷ *Alla Primavera o delle favole antiche*, PP, vol. I, p. 34, vv. 39-40.

¹⁴⁸ Come ha osservato Chiara Fenoglio, le idee di illuminazione e di luce, in Leopardi, sono slegate da una valenza simbolica e metafisica. Al contrario, «La teoria corpuscolare della luce era in effetti ben nota a Leopardi, che già nel 1811 aveva dedicato al tema un'ampia panoramica: proprio questa tradizione scientifica rende del tutto plausibile l'ipotesi di Cesare Galimberti secondo cui alla base dell'immagine leopardiana di luce non stanno tanto i lumi, quanto piuttosto il lume della conoscenza naturale, cioè “non artificialmente prodotto [...] dalla ragione”». C. Fenoglio, *In Ignem. Sull'epigrafe giovannea della Ginestra*, «Lettere italiane», 61,2 (2009), p. 228. Cfr. C. Galimberti, *Lume celeste e lume di lucerna* in Id., *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Venezia Marsilio, 2001.

¹⁴⁹ Aristotele, *De Anima*, Γ4, 429a. Cfr. su questo punto S. Verhulst, *La «stanca fantasia»*, cit., pp. 65-66.

¹⁵⁰ A. Folin, *Leopardi e la notte chiara*, presentazione di C. Galimberti, Venezia, Marsilio, 1994², p. 13. Sullo stesso tema si veda anche A. Folin, *Sott'altra luce. Leopardi nel pensiero del '900*, riflessione critica di S. Givone, Verona, Anterem, 2009.

Lichtung, l'apertura, che porta alla visibilità ciò che era invisibile¹⁵¹, vale a dire la vita stessa nella sua irraggiungibilità. Come scriveva Giovanni Amelotti, infatti,

nell'evidenza speciosissima e piena c'è un mistero che può essere paragonato alla notte chiara. L'evidenza 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 nella sua oscurità, come appunto in una notte chiara. E mai si potrà insistere su una cosa tanto, come sulla chiarezza, sulla limpidezza, sulla trasparenza di questa notte di mistero¹⁵².

Tuttavia, la vita che si rende visibile grazie all'opera dell'immaginazione non è una vita astratta, ma una vita che si anima secondo l'unica forma conosciuta dalla mente umana. Scrive infatti in Leopardi, indirizzandosi polemicamente a Ludovico di Breme nel *Discorso intorno alla poesia romantica*:

Forsechè veruno di noi si può figurare nessuna vita diversa dall'umana? Forsechè all'animo nostro è, non dico facile, ma possibile concepire l'idea d'un sentimento, d'un affetto non umano? [...] io provo qualunque è al mondo o filosofo o metafisico o *psicologo* o, quello ch'è più di tutto, romantico a immaginarsi una maniera di vivere differente dalla nostra [...].¹⁵³

La natura animata che appare all'immaginazione o, in altri termini, la vita raffigurata ed estesa alla comunità degli enti di natura, è una natura antropomorfa, giacché all'uomo, in quanto essere finito, non è dato di forzare il proprio limite conoscitivo, la situazione del proprio sguardo. Così, a di Breme, che cita la rosa innamorata di Byron¹⁵⁴ per suffragare

¹⁵¹ «La *Lichtung*, la radura, è l'Aperto per tutto ciò che è presente e per tutto ciò che è assente». M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo e essere*, a cura di E. Mazzarella, Napoli, 1980, p. 173. Fatta eccezione per l'opera di G. Amelotti, *Filosofia del Leopardi*, Genova, Fabris, 1937, è soprattutto Alberto Folini ad aver proposto delle letture del pensiero leopardiano attraverso categorie heideggeriane e, più in generale, della tradizione fenomenologica. Sulla nozione di visibilità e invisibilità dell'essere, si veda in particolare A. Folini, «Sott'altra luce» in Id. *Leopardi e la notte chiara*, cit., pp. 7-14 e il più recente saggio Id., *Modernità di Leopardi: dalla parte della natura oscura e difficile*, in *Leopardi moderno*, a cura di A. Bellizzi, V. Maurella, F. Vallana, Napoli, Istituto per gli Studi Filosofici Press, 2024, dove l'idea di visibile e invisibile si innesta sul pensiero tardo di Merleau-Ponty.

¹⁵² G. Amelotti, *op. cit.*, p. 157.

¹⁵³ *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, PP, vol. II, p. 415. [corsivo nel testo]

¹⁵⁴ Si tratta dei versi del *Giaurro* di Lord Byron: «E blandita da Zefiro vitale / La dei giardin, dell'usignuol regina / Il profumo che a lei natura diede / Ne' suoi calici accoglie, e sì lo affina / Che in più soave incenso al ciel poi riede. / Oh quanta i suoi sospir spargon fragranza». *Discorso di un italiano*, pp. 417-418. Come riporta Damiani, i versi

la tesi che la poesia moderna sia in grado di rappresentare la vita non umana in maniera non umana, Leopardi risponde seccamente che se ciò «è possibile al metafisico, è impossibilissimo al poeta e agli uditori del poeta, che non sono mica i metafisici, ma il volgo»¹⁵⁵. Sarebbe tuttavia un errore affiancare questo necessario antropomorfismo delle rappresentazioni all'antropocentrismo della ragione, di cui Leopardi fu senza dubbio uno dei più ferventi detrattori. Dal fatto che le immagini della natura vivente abbiano forma umana non si può desumere in alcun modo una preminenza ontologica dell'uomo nella catena degli esseri, né tantomeno la sua centralità all'interno del cosmo. Infatti, argomenta Leopardi, seguendo Senofane ¹⁵⁶, «il cavallo p.e. se avesse ragione e immaginativa, attribuirebbe a Dio [...] e alle cose inanimate ec. ec. la figura e gli affetti e i pensieri del cavallo, e così gli altri animali» ¹⁵⁷. Al di là delle fonti classiche e settecentesche¹⁵⁸, però, questa natura viva e antropomorfa, che Leopardi – forse un po' genericamente – attribuiva alla visione degli antichi, è l'immagine che del mondo concepisce un'ontologia animista. In un lessico antropologico che, com'è ovvio, non apparteneva ancora a Leopardi¹⁵⁹, Philippe Descola descrive infatti l'animismo come

l'attribuzione a dei non-umani di un'interiorità di tipo umano – la maggior parte degli esseri ha «un'anima» – combinata alla constatazione che ogni classe di esistenti, ogni genere di cosa, è provvista di un corpo proprio che le dà accesso a un mondo particolare, che essa abita alla sua maniera. Il mondo di una farfalla non è quello di un pesce-gatto, che non è

venivano «citati dal Di Breme nella versione italiana di Pellegrino Rossi, pubblicata a Ginevra nel 1818». R. Damiani, *PP*, vol. II, *Commento e note*, p. 1408.

¹⁵⁵ *Zib.* 19. I fogli 15-21 dello *Zibaldone* costituiscono, com'è noto, l'abbozzo del *Discorso di un italiano*, che verrà completato nell'agosto di quello stesso anno (1818).

¹⁵⁶ È Leopardi stesso a dichiarare esplicitamente la propria fonte, del resto già citata per esteso nel Capo II del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*: «Ma generarsi i Dei crede il mortale, / e voce e corpo aver simile al suo. / Or se leone o bue pinger potesse, / se, come a noi a le diè, le mani ai bruti / date avesse natura; i Numi in forma / di cavalli o di buoi ritratti avrebbe / il cavallo od il bue; del proprio corpo / fra i bruti avria ciascun vestiti i Dei». *Saggio sugli errori popolari degli antichi*, Capo II, *PP*, vol. II, pp. 652-653.

¹⁵⁷ *Zib.* 19. Il tema verrà successivamente svolto nei tre frammenti degli anni 1820-1821 (*Dialogo tra due bestie p. e. un cavallo e un bue*; *Dialogo di un cavallo e un bue*; *Al dialogo del cavallo e del bue*) che costituiranno l'abbozzo del *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* (1824).

¹⁵⁸ Tra le fonti settecentesche del *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*, nonché dei frammenti precedenti, Damiani individua in particolare i *Discours en vers* di Voltaire e gli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Fontenelle. Cfr. R. Damiani, *Commento e note* in *PP*, vol. II, pp. 1286-1287.

¹⁵⁹ Sempre nelle pagine di abbozzo del *Discorso*, Leopardi parla piuttosto di un «sistema di vita mitologico»: cfr. *Zib.* 18-19.

nemmeno quello di un umano, di una palma, di una cerbottana o della razza di spiriti che protegge le scimmie, perché ciascuno di questi mondi è al tempo stesso condizione e risultato dell'attualizzazione di funzioni fisiche singolari che le altre forme di esistenza non possiedono.¹⁶⁰

L'animismo stabilisce una continuità tra gli enti di natura, attribuendo un'anima simile a quella umana a ciascuno di essi, ma preservandone al contempo la differenza specifica. Ogni essere singolare produce il proprio mondo particolare, che prende la «figura, gli affetti e i pensieri» della sua forma d'esistenza, quella cioè di un corpo materiale distinto dagli altri.

Nell'introduzione alla sua opera più recente, Descola racconta di come l'incontro con l'animismo degli Achuar lo abbia indotto a mettere in discussione l'idea di un mondo «inteso come una sorta di totalità autosufficiente in attesa di rappresentazioni secondo diversi punti di vista»¹⁶¹. Animismo, totemismo, analogismo e naturalismo, ossia le quattro ontologie classificate dall'antropologo, non sono infatti mere “visioni del mondo”, ma vere e proprie produzioni di mondi saturi di senso e di causalità reali. In altri termini, si tratta di passare da una visione ermeneutica a un piano ontologico. Descola chiama “mondiazione” [*mondiation*] il processo di composizione del mondo che si dà nella «attualizzazione di qualità, fenomeni, esseri e relazioni che possono essere oggettivati dagli umani per mezzo di filtri ontologici»¹⁶². Questi filtri ontologici sono

¹⁶⁰ «L'animisme c'est l'imputation à des non-humains d'une intériorité de type humain — la plupart des êtres ont une “âme” — combinée au constat que chaque classe d'existants, chaque genre de chose, est pourvue d'un corps propre qui lui donne accès à un monde particulier qu'elle habite à sa façon. Le monde d'un papillon n'est pas celui d'un poisson-chat, qui n'est pas non plus celui d'un humain, d'un palmier, d'une sarbacane ou de la race d'esprits qui protège les singes, car chacun de ces mondes est à la fois la condition et le résultat de l'actualisation de fonctions physiques singulières que les autres formes d'existence ne possèdent pas». P. Descola, *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris, Seuil, 2021, p. 12. [Tutte le traduzioni in italiano dei brani tratti da quest'opera di Descola sono mie].

¹⁶¹ «Au rebours de l'idée classique en anthropologie et en histoire qu'il n'y a qu'un seul monde, sorte de totalité autosuffisante en attente de représentation selon différents points de vue, j'ai pensé qu'il était plus pertinent, et plus respectueux pour ceux dont on s'efforce de décrire les façons de faire et les façons d'être, de considérer cette diversité des usages comme une diversité des processus de composition des mondes». Ivi, p. 10.

¹⁶² «Il faut entendre par là les manières d'actualiser la myriade de qualités, de phénomènes, d'êtres et de relations qui peuvent être objectivées par des humains au moyen des filtres ontologiques qui leur servent à discriminer entre tout ce que leur environnement offre à leur appréhension». *Ibid.*

«modi di identificazione» ¹⁶³, ossia schemi cognitivi e percettivi incorporati in ogni individuo a partire dal momento della sua socializzazione in uno specifico contesto fisico e culturale. Naturalmente, l'interesse dell'antropologia verte sull'essere umano in quanto già soggetto a un processo di socializzazione. Per Leopardi, invece, si tratta di considerare come questi «filtri ontologici» agiscano nella pura libertà, ossia fuori dal condizionamento culturale e, soprattutto, dal controllo della ragione. È per questo motivo che i fanciulli, i selvaggi e gli antichi sono i protagonisti indiscussi delle riflessioni sull'immaginazione, da intendersi, quest'ultima, come il filtro ontologico fondamentale, insieme al desiderio. Come si legge in un pensiero del 1821, infatti:

I fanciulli con la vivacità della loro immaginazione e col semplice dettame della natura, scuoprono e vedono evidentemente delle somiglianze e affinità fra cose disparatissime, trovano rapporti astrusissimi, dei quali converrebbe che il filosofo facesse gran caso, e non si sdegnasse di tornare in qualche parte fanciullo [...].¹⁶⁴

Guidata dalla sola natura – dalla mera disposizione naturale – l'immaginazione infantile è il filtro ontologico che stabilisce una continuità tra gli enti dell'universo naturale. Tuttavia, l'identificazione e la composizione di un mondo i cui enti si trovano in una interrelazione reale non si dà in maniera analogica, ossia nella forma di quell'ontologia – tipica, per esempio, della filosofia della natura rinascimentale – secondo la quale ogni cosa rimanda al tutto, senza che la sua singolarità specifica assuma rilievo¹⁶⁵. Al contrario, il fanciullo leopardiano, sempre per opera dell'immaginazione, «trova notabili benché immaginarie differenze nelle cose più indifferenti ed esagera e ingrandisce le piccole differenze notabili» ¹⁶⁶. L'immaginazione è ostile all'indifferenza, poiché, essendo

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 12.

¹⁶⁴ *Zib.* 2019-2020, (31 ottobre 1821).

¹⁶⁵ Scrive infatti Descola: «l'analogie [est conçue] comme un moyen de réduire le foisonnement des différences entre les objets du monde, leurs éléments constitutifs, les états, situations et qualités qui les décrivent et les propriétés dont on les dote en les connectant dans des réseaux élargis de correspondances. Dans les ontologies "analogistes" tout fait sens, tout renvoie à tout, aucune singularité ne demeure à l'écart des cheminements interprétatifs permettant de greffer une couleur sur une qualité morale, un jour de l'année sur une constellation ou un type d'humeur sur une fonction sociale». P. Descola, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁶ *Zib.* 381.

un'azione interna che richiede «l'incauto uscir da sé verso l'esterno e l'illimitato»¹⁶⁷, essa ricerca in ogni cosa un motivo di determinazione. La radice immaginativa della figurazione della vita nell'universo produce pertanto un mondo in cui la varietà e la molteplicità degli enti singolari non si disperdono nell'indifferenziato, pur essendo unite dalla continuità vitale. Agli antipodi rispetto a questa ontologia, troviamo il mondo prodotto dalla scienza del vero. Scrive infatti Leopardi che

la ragione e la scienza tende evidentemente ad agguagliare il mondo sotto ogni rispetto ed estinguere o scemare la varietà, perché non c'è cosa più uniforme della ragione, né più varia della natura e così la scienza promuove sommamente l'indifferenza, perché toglie e scema le differenze reali, e quindi i motivi di determinazione.¹⁶⁸

Sulla base di queste considerazioni, converrà perlomeno ridimensionare la concezione di una natura indifferente, al centro del *Dialogo della Natura e di un Islandese*. La natura, intesa qui non come principio metafisico trascendente, bensì come espressione immanente a ogni singolo essere di una produttività ontologica, non conosce indifferenza. Attraverso l'immaginazione, essa costruisce una totalità di enti singolari, di differenze reali. Al contrario, è la scienza del vero – ossia l'eccesso di ragione – a far cadere la molteplicità delle cose nel crepaccio dell'indifferenza¹⁶⁹. L'attività razionale della scienza, infatti, trova in se stessa i motivi di determinazione del proprio operare e, così motivandosi, produce una distanza del soggetto razionale dal mondo. Si tratta però di una sofisticata forma di autoinganno, se, come scrive Ficara, «noi che immaginiamo il pensiero libero e autodeterminato, o immaginiamo addirittura di poter pensare la natura come un universale del pensiero, non vediamo che è la natura, al contrario, a determinare il pensiero, ad arricchirlo e a sorprenderlo»¹⁷⁰. Se l'immaginazione, unificando e differenziando, vivifica, la ragione, scomponendo e uniformando, al contrario, priva

¹⁶⁷ G. Ficara, *Il punto di vista della natura*, cit., p. 39.

¹⁶⁸ *Zib.*, 382.

¹⁶⁹ Scrive in proposito Luporini che «l'autentico nemico del moralista Leopardi (cioè dal punto di vista del valore)», non è tanto «l'indifferente natura», bensì «l'indifferenza, sia l'indifferenza dell'egoista verso la società, sia l'indifferenza della natura verso gli uomini». C. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit., p. 91.

¹⁷⁰ G. Ficara, *Il punto di vista della natura*, cit., p. 37.

l'uomo della forza vitale. Ne derivano due mondi radicalmente distinti: l'uno, vario, animato, vasto e interdipendente; l'altro, uniforme, inerte, ristretto e antropocentrico.

Se considerata *al di qua* del processo di socializzazione e di condizionamento culturale, l'immaginazione porta per sua propria tendenza a produrre un mondo vivo e formicolante. Da questo punto di vista, a differenza di quanto proposto da Descola, l'animismo costituisce l'unico esito possibile di un'attività immaginativa mossa dalla sola natura. Nello stato primitivo, ossia prima di ogni determinazione culturale, l'essere umano è immerso in un mondo animato. In questo senso, si spiega perché il mondo vivo degli antichi sopravviva ancora in quei luoghi dove la civiltà non coincide con la repressione razionale dell'immaginazione. Soprattutto, però, si spiega perché questo mondo apparentemente perduto si riaccenda in ogni fanciullo, prima che la sua mente venga plasmata dall'educazione. Secondo il sistema leopardiano, perciò, non è possibile ammettere la coesistenza di diverse ontologie nello stato della prima natura. L'immaginazione, infatti, essendo portata a creare rapporti tra le cose più disparate, a rintracciare in esse una somiglianza con la vita umana e, infine, a lasciar trasparire, di esse, anche la differenza più sottile, non può che produrre un mondo animato e antropomorfo. Da questa originaria forma di mondiazione, però, non deriva affatto un'immagine unitaria e assoluta del mondo. Al contrario, il mondo prodotto dal filtro ontologico immaginativo è un campo aperto sulle infinite possibilità. Soltanto la successiva sovrapposizione di altri filtri, ossia lo sviluppo di nuove facoltà e assuefazioni, genera una frattura all'interno del mondo policentrico e cosmopolita della *Primavera*. Scrive infatti Luporini che «la modernità ha prodotto una vera lesione antropologica: quella per cui gli uomini sono stati privati di una loro virtù naturale, la forza dell'immaginazione, appunto»¹⁷¹. Che l'ontologia «mitologica»¹⁷² (animista) sia quella che l'uomo è naturalmente portato ad abbracciare, è un'ipotesi che sembra trovare conferma nel fatto che la forza dell'immaginazione naturale, non potendo estinguersi del tutto nemmeno nello stato di più lugubre incivilimento, si risveglia talvolta anche negli

¹⁷¹ C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, cit., p. 148.

¹⁷² Cfr. *infra supra*, nota 159, p. 62.

animi degli uomini adulti e disingannati. Così, per esempio, sotto un cielo ardente di stelle e di luna, l'immaginazione di un pastore torna a rischiarare l'immensità invisibile dei rapporti tra le cose («stanza / smisurata e superba»¹⁷³ ; «innumerabile famiglia»¹⁷⁴). Dapprima, il pastore è filosofo e trattiene presso di sé le proprie domande: «Dico *fra me* pensando: / a che tante facelle? / Che fa l'aria infinita, e quel profondo / Infinito seren? Che vuol dire questa / solitudine immensa? Ed io che sono? Così *meco* ragiono»¹⁷⁵. Improvvisamente, però, l'immaginazione gli offre un'interlocutrice bianca e silenziosa, cui questi si rivolge con la naturalezza di un commensale: «Ma tu per certo, / giovinetta immortal, conosci il tutto»¹⁷⁶. Se nel regno dominato dalla ragione la luna «forse» sa e «forse» intende, in quello dell'immaginazione essa conosce invece «per certo» il tutto. Il filosofo, come del resto raccomandava Leopardi nello *Zibaldone*, deve talvolta tornare bambino per poter scoprire le relazioni profonde che si istituiscono tra gli enti di natura: «converrebbe che il filosofo facesse gran caso, e non si sdegnasse di tornare in qualche parte fanciullo, e ingegnarsi di veder le cose come essi le vedono»¹⁷⁷. Dal momento che la scienza della natura «non è altro che scienza di rapporti»,

chi non ha o non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, di eroismo, d'illusioni vive e grandi, di forti e varie passioni, chi non conosce l'immenso sistema del bello, chi non legge o non sente, o non ha mai letto o sentito i poeti, non può assolutamente essere un grande, vero e perfetto filosofo, 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.¹⁷⁸

Così, il pastore-filosofo-bambino, se da un lato si sente improvvisamente parte di una comunità universale e avverte una parentela con la luna («somiglia alla tua vita / la vita del pastore»¹⁷⁹) e con il proprio gregge, dall'altro conosce anche l'inaccessibilità di ogni

¹⁷³ *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, PP, vol. I, p. 86, vv. 90-91.

¹⁷⁴ *Ivi*, v. 92.

¹⁷⁵ *Ivi*, vv. 85-89.

¹⁷⁶ *Ivi*, vv. 98-99.

¹⁷⁷ *Zib.*, 2019-2020, (31 ottobre 1821).

¹⁷⁸ *Zib.* 1833, (4 ottobre 1821).

¹⁷⁹ *Canto notturno*, p. 84, vv. 9-10.

mondo prodotto da una forma di vita diversa dalla sua. Si tratta, ancora una volta, di compiere sforzi di traduzione attraverso l'unico strumento che consenta di mettere in comunicazione forme di vita e mondi diversi, ossia attraverso l'immaginazione, «feconda e meravigliosa ritrovatrice de' rapporti e delle armonie le più nascoste»¹⁸⁰.

Nella capacità di illuminare i rapporti invisibili che legano le cose e, conseguentemente, di costruire un mondo fondato sulla relazione, sulla reciprocità e sulla differenza singolare, la facoltà inventiva si esprime quale forza *istituente*¹⁸¹. Essa non produce una *Weltanschauung*, bensì un mondo reale, dotato di cause proprie e di determinazioni, ma in questa sua operazione l'immaginazione agisce *ex-aliqui*, ossia a partire dal materiale grezzo che essa ritrova intorno a sé. La sua forza costituente, ossia la capacità di produrre *ex-nihilo*, è da rintracciarsi in un secondo genere di operazione. L'immaginazione «può concepire le cose che non sono e in un modo in cui le cose reali non sono»¹⁸². È in virtù di questa sua facoltà che, come si è visto, essa svolge un compito di estrema rilevanza tanto da un punto di vista etico (è la sola condizione della felicità), quanto da un punto di vista ontologico (permette la conservazione della specie). Ciò che essa «concepisce» nella mente, però, si traduce poi in presenza sul piano della realtà. In una delle ultime pagine dello *Zibaldone*, infatti, Leopardi torna su questo nodo cruciale, affermando che «l'immaginazione [...] si fabbrica un mondo che non è»¹⁸³. È dal nulla che essa crea, poiché soltanto dal nulla può provenire ciò che prima non era. La vertigine metafisica che qui ci sorprende è dovuta a un fatto preciso: a essere estratto dal nulla è, in primo luogo, l'infinito. Quell'infinito verso il quale tendiamo e che «non comprendiamo»¹⁸⁴ non è altro che un prodotto dell'immaginazione. Ciò non significa però che esso sia irreali. Le creazioni dell'immaginazione – infinito, illusioni e immagini –, se non hanno una realtà oggettiva, sono tuttavia reali soggettivamente; reali, cioè, per

¹⁸⁰ *Zib.* 1836, (4 ottobre 1821).

¹⁸¹ La differenza tra un potere istituente, che agisce *ex-aliquo*, e un potere costituente, che crea *ex-nihilo*, è stata recentemente posta al centro del discorso filosofico di area italiana da Roberto Esposito. Si veda in particolare Id., *Pensiero istituente*, Torino, Einaudi, 2020.

¹⁸² *Zib.* 167.

¹⁸³ *Zib.*, 4358 (29 agosto 1828).

¹⁸⁴ *Zib.* 165.

quella volontà e per quel desiderio che, incessantemente, ricercano un motivo di determinazione. Ente extra-reale o sur-reale, l'infinito produce effetti materiali realissimi: passioni, ardori, entusiasmi, i quali, a loro volta, prendono la forma di azioni virtuose e di opere, prime fra tutte, quelle poetiche. Poeta, infatti, è colui che trova «da per tutto materia di sublimarsi e di sentire e di vivere, e un rapporto continuo delle cose coll'infinito e coll'uomo», colui, cioè, che considera «il tutto sotto un aspetto infinito e in relazione cogli slanci dell'animo»¹⁸⁵. In questo senso, il poeta è come il raddomante che capta la presenza del poetico della natura e che lo traduce in un linguaggio umano. Questo poetico *ante rem* altro non è che il ritmo stesso della produttività dell'essere, il principio di individuazione delle forme materiali e del suo ordine complessivo, ossia: propagazione multidirezionale e rizomatica della vita nell'universo naturale. Non, dunque, un dato, bensì una palpitazione che diventa metrica, una frattalità che, attraverso la poesia, determina un'estensione della superficie del mondo, superficie in seno alla quale – lo sappiamo – è possibile fare naufragio. L'infinito immaginato è il campo percorso dalla corrente impetuosa del desiderio. Privo dell'illusione dell'infinito, privo di tutte le illusioni naturali, l'animo umano non può esprimere con pienezza la forza vitale che lo abita. Soltanto l'illusione, infatti, è l'evento capace di spezzare quella «mostruosa contraddizione della natura», in virtù della quale siamo necessariamente portati a desiderare ciò che non esiste. «Ferite di luce che attraversano l'opacità del vero»¹⁸⁶, come scrive Prete, le illusioni sono immagini oggettive dell'opera di rischiaramento condotta dalla facoltà immaginativa. Esse arrivano dal nulla per rendere visibile ciò che prima era invisibile, portano con sé il proprio senso e, in questo loro tragitto, imprimevano nell'animo umano la traccia poetica della natura naturante. Nel suo inseguire il desiderio infinito di piacere, nel fabbricare ciò che non è, l'immaginazione, come scrive Bachelard, «opera generalmente in direzione della gioia, [...] nel senso delle forme e dei colori, delle varietà e delle metamorfosi, nel senso di un avvenire della superficie»¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Zib. 102-103.

¹⁸⁶ A. Prete, *Finitudine e infinito*. Su Leopardi, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 52-53.

¹⁸⁷ G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, Corti, 1942; trad. it. di M. Cohen Hemsì e A. C. Peduzzi, *Psicanalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*, Milano, Red, 2006, p. 8.

Parte II

Seconda natura

1. Conformabilità e assuefazione

Come si è visto, l'uomo leopardiano è abitato da forze inestirpabili, alle quali deve essere ricondotta la dinamica stessa della vita, intesa come movimento e animazione della materia¹⁸⁸. Queste forze – il principio innato dell'amor proprio, il desiderio e la disposizione a ritrovare determinazioni per la volontà – costituiscono la natura prima dell'uomo come essere vivente. Si è detto che l'immaginazione, in quanto facoltà, non è da intendersi come qualcosa di innato, bensì di acquisito, e, tuttavia, si è osservato anche come lo sviluppo di tale facoltà a partire dalla disposizione dell'intelletto debba essere considerato come il più naturale, sia perché esso è previsto dalla natura specifica dell'uomo sia perché soltanto la facoltà immaginativa consente di compiere sforzi di traduzione e, dunque, di comprendere la natura generale in accordo con le sue stesse leggi. Tuttavia, nel medesimo periodo in cui Leopardi riflette sulle disposizioni naturali e sul principio innato da cui dipendono le passioni, ossia tra l'estate del '20 e l'inverno del 1821, inizia a delinearsi un pensiero intorno alle nozioni di assuefazione, assuefabilità e conformabilità, le quali appartengono al dominio della «seconda natura»¹⁸⁹ umana. Come si legge in un pensiero

¹⁸⁸ Per comprendere la nozione leopardiana di vitalità o di materia animata, o, in altri termini, per cogliere il problema più generale della definizione della vita, occorre tenere presente il dibattito settecentesco tra vitalisti e materialisti. Come è stato mostrato in numerosi studi, Leopardi sembra infatti aderire all'idea che la vita sia da intendersi nei termini della sensibilità. La materia vivente è, in questo senso, materia che sente. Alla luce delle discussioni intorno alla differenza tra materia organica e materia inerte, infatti, la definizione di vita come movimento era apparsa problematica ai medici e ai filosofi dell'Illuminismo. Il materialismo energetico di Holbach, per esempio, attribuendo alla materia la facoltà di produrre da sé il movimento, metteva in crisi la distinzione classica tra vivente e non vivente («La materia si muove per sua propria energia, per una conseguenza necessaria della propria eterogeneità», P. Thiry d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 2005², p. 30). La sensibilità, ossia la proprietà dei nervi e degli organi che permette di provare dolore o piacere, si impone perciò come carattere atto a individuare la specificità della materia organica. Se Leopardi sposa questa definizione, intendendo la facoltà di sentire quale origine del movimento e di ogni determinazione, ciò si deve certamente alla lettura di autori come Holbach, Buffon e Cabanis, ma anche alla prossimità con un ambiente medico che aderiva alla prospettiva vitalista, in particolare all'amicizia con Francesco Puccinotti. Sul rapporto Leopardi-Puccinotti si veda in particolare P. Colombo, «*Il libro della vera sapienza*». Puccinotti lettore delle *Operette morali*, «Rivista Internazionale di Studi Leopardiani», 15 (2022), pp. 139-151.

¹⁸⁹ Cfr. *Zib.* 208 (13 agosto 1820) e *Zib.* 2402 (29 aprile 1822).

dell'ottobre 1821, infatti, «l'uomo allo stato di natura si distingue per una minima parte dall'animale e ciò per l'assuefazione. Man mano che questa facoltà viene esercitata, la differenza tra uomo e animale si divarica»¹⁹⁰. Pochi mesi prima, questa differenza specifica veniva attribuita alla «conformabilità», forse perché nelle riflessioni precedenti l'assuefazione aveva a che fare soprattutto con questioni relative al gusto, allo stile e al pensiero. Ad ogni modo, Leopardi è persuaso che sia questa specifica plasticità o «mollezza» degli organi a distinguere l'uomo dagli altri viventi, se non per qualità, perlomeno per grado:

Ciascun uomo è come una pasta molle, suscettiva d'ogni possibile figura, impronta ec. S'indurisce col tempo, e da prima è difficile, finalmente impossibile il darle nuova figura ec. Tale è ciascun uomo, e tale diviene col progresso dell'età. Questa è la differenza caratteristica che distingue l'uomo dagli altri viventi. La maggiore o minore *conformabilità* primitiva, è la principal differenza di natura fra le diverse specie di animali, e fra i diversi individui di una stessa specie. La maggiore o minore *conformabilità* acquisita (mediante l'uso generale delle assuefazioni, che produce la facilità delle assuefazioni particolari) e le diverse forme ricevute da ciascun individuo di ciascuna specie, è tutta la differenza di accidente che si trova fra detti individui. Quindi considerate quanto sia ragionevole l'opinione delle cose assolute, anche dentro i limiti, e l'ordine effettivo della natura qual ella è, e dilatate questo pensiero. Da tali osservazioni segue che la natura ha lasciato più da fare per la loro vita, a quegli esseri ai quali ha dato maggiore conformabilità, cioè qualità e facoltà più modificabili, diversificabili, e variamente sviluppabili, e capaci di produrre più diversi e molteplici effetti, quantunque lasciate quali sono naturalmente, non li producano. Tale è soprattutto l'uomo. Quello che la natura gli possa aver lasciato a fare, l'ho detto in altro pensiero.¹⁹¹

La conformabilità è dunque l'intrinseca capacità di sviluppare *variamente* facoltà, comportamenti e di contrarre «assuefazioni particolari», cioè abitudini che modificano la struttura stessa dell'essere umano, ma Leopardi distingue tra una conformabilità «primitiva» e una conformabilità «acquisita». Nelle prossime pagine ci occuperemo di analizzare separatamente questi due aspetti.

¹⁹⁰ *Zib.*, 1923-1925 (15 ottobre 1821).

¹⁹¹ *Zib.*, 1452-1453 (4 agosto 1821).

2. Conformabilità primitiva e differenze di grado

Leopardi attribuisce a una differenza di grado primitiva, vale a dire al maggiore o minore livello di plasticità dell'organismo, la differenza di natura tra enti e individui. Ciò significa che, anche nello stato inalterato della natura prima (o dello stato di natura), esistono differenze non soltanto tra specie, ma anche tra individui della stessa specie. Tali differenze vanno sempre concepite all'interno di un orizzonte sensistico, e dunque come effetti di una particolare conformazione degli organi di senso, di una loro maggiore delicatezza o «suscettibilità». L'idea che tra le varie specie viventi non si dia una differenza qualitativa, bensì una differenza di grado, arriva a Leopardi dalla filosofia francese del secolo precedente e in particolare, come osserva Damiani, dal pensiero di Holbach¹⁹². Se è vero, infatti, che Leopardi non lesse di prima mano il *Sistema della natura*, ma solo *Il buon senso*,¹⁹³ è altrettanto vero che nel manuale di metafisica cui si deve la sua prima formazione filosofica¹⁹⁴, le tesi del *Système* vengono esposte una a una al fine di essere puntualmente confutate. Negli *Elementi di metafisica*, il violento attacco condotto da Jean Sauri contro l'ateismo e il materialismo dell'Autore del *Sistema della natura* occupa, nel secondo volume, più della metà della trattazione¹⁹⁵. Ciò significa che, pur per via indiretta, Leopardi conobbe sin dall'adolescenza le tesi più radicali del materialismo holbachiano e, in particolare, la scandalosa ipotesi secondo la quale uomini e animali non si distinguerebbero in fondo che in virtù dei «differenti gradi di mobilità» della loro organizzazione. Nel *Sistema*,

¹⁹² Cfr. R. Damiani, *Commento in Zib.*, cit., p. 3399, n1 p. 990.

¹⁹³ Tale è la tesi sostenuta da Sebastiano Timpanaro e, credo, largamente accettata. Cfr. S. Timpanaro, *Introduzione* in P. Thiry d'Holbach, *Il buon senso*, cit., p. LXIII, n165. C'è da dire, però, che fu sempre Timpanaro a segnalare il fatto che Leopardi entrò in contatto con le tesi del materialismo ben prima del 1823, grazie alle veementi confutazioni delle stesse che questi poteva trovare nei testi sui quali si formò durante l'adolescenza. In particolare, cfr. S. Timpanaro, *Leopardi e i filosofi antichi*, in Id., *Classicismo e illuminismo*, cit., pp. 183-228.

¹⁹⁴ Si tratta dell'opera dell'abate francese Jean Sauri, fervente apologeta e nemico dei Lumi, professore di filosofia presso l'università di Montpellier. J. Sauri, *Elementi di metafisica, ovvero preservativo contro il materialismo, l'ateismo e il deismo*, 2 voll., Venezia, Simone Occhi, 1777.

¹⁹⁵ Dal capitolo IV al capitolo XIX. È da osservare che, come i suoi contemporanei, Sauri non conosceva il nome dell'autore del *Sistema*, il quale aveva divulgato la propria opera talvolta in maniera anonima, talaltra attribuendola ad autori già morti, come l'eretico Meslier. Per questo motivo, Sauri si riferisce genericamente a un Autore del *Sistema* e, da quel che ci risulta, pare che nemmeno Leopardi abbia mai riconosciuto in Holbach il vero autore dell'opera. Come ha mostrato Timpanaro, è curioso che lo stesso non avvenga con il *Buon senso*: sebbene anche quest'opera fosse apparsa in Italia in forma anonima, Leopardi la attribuisce con sicurezza a Holbach negli *Elenchi di lettura*. Cfr. *PP*, vol. II, p. 1232 e cfr. S. Timpanaro, *Introduzione* in P. Thiry d'Holbach, *Il buon senso*, cit., n.164.

infatti, si leggeva che «la conformazione, la disposizione, il tessuto, la delicatezza degli organi, sia esterni che interni, che compongono l'uomo e gli animali, rendono le loro parti mobilissime e fanno sì che la loro macchina sia suscettibile di essere mossa con una grandissima rapidità»¹⁹⁶. Riconosciamo qui alcuni dei termini tipici del lessico leopardiano e incontriamo nella nozione di mobilità qualcosa di molto simile all'idea di conformabilità o di mollezza degli organismi. Poco oltre, del resto, Holbach prosegue l'argomentazione, osservando che

è la grande mobilità di cui l'organizzazione rende capace l'uomo a distinguerlo dagli altri esseri che sono i differenti gradi di mobilità, di cui l'organizzazione particolare degli individui della nostra specie li rende suscettibili, che pongono tra loro infinite differenze e varietà incredibili, sia per le facoltà corporee sia per quelle che si chiamano mentali o intellettuali. Da questa mobilità più o meno grande risulta lo spirito, la sensibilità, l'immaginazione.¹⁹⁷

Un'organizzazione mobile è un insieme plastico, capace di adattarsi con rapidità alle diverse circostanze ambientali; suscettibile, cioè ricettivo di fronte alle impressioni che gli arrivano dall'esterno o dall'interno. Questa capacità di modificarsi strutturalmente al mutare delle condizioni ambientali è presente, a un certo livello, in ogni organismo vivente. L'organizzazione, infatti, è per Holbach l'architettura viva che tiene insieme gli organi e permette loro di comunicare. Più l'organizzazione è mobile, più essa appare governata dalla possibilità e, di conseguenza, si dimostra aperta alla varietà e alla differenza. In questo senso, le organizzazioni più semplici sono provviste di un grado inferiore di mobilità, nella misura in cui tendono a stabilizzare le funzioni organiche e l'utilizzo delle facoltà. Naturalmente questa tesi, che apparenta tra loro tutte le specie viventi e attribuisce la differenza specifica dell'uomo alla sola conformazione organica, mina alla base i presupposti tanto dell'antropocentrismo quanto del creazionismo. Non a caso, essa attirò su di sé l'aspra condanna degli apologeti, i quali rivendicavano all'uomo una posizione apicale nella grande catena degli esseri. Leopardi poté perciò leggere nel testo di Jean Sauri una versione caricaturale, e tuttavia significativa, della posizione di Holbach:

Pretende il nostro Autore che il negare la intelligenza ai bruti, sia il colmo della pazzia; e che il sistema dei partigiani di Cartesio, di de la Mettrie, di Buffon, i quali son di opinione, che i bruti

¹⁹⁶ P.-H. Thiry d'Holbach, *Sistema della natura*, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 2001², p. 170.

¹⁹⁷ Ivi, p. 172.

non siano, che macchine, è un sistema inammissibile: ma noi però non pensiamo con essolui, che la ragione degli animali sia analoga alla ragione dell'uomo. La intelligenza, e l'anima dei bruti sono elleno di spezie differentissima dalla intelligenza, e dall'anima degli uomini; e l'Autore della Contemplazione della natura, il Signor Bonnet, comprova un tal sentimento con una quantità sterminata di esempi convincentissimi. Gli uccelli giovani non costruiscono forse i lor nidi con altrettanta arte, con quanta li costruiscono gli uccelli vecchj? Dunque la esperienza non è quella, che li ammaestra, siccome ammaestra i nostri Fabbricatori, ed i nostri Architetti. Ma d'onde ciò nasce, fuorché dalla differente loro intelligenza, ch'è inferiore alla nostra non solo in gradi, ma eziandio in ispezie?¹⁹⁸

In realtà, come ha ampiamente mostrato Timpanaro, la posizione di Holbach non è presentata in maniera semplicistica soltanto dai suoi detrattori ¹⁹⁹. Dal momento che essa rappresenta il fermo rifiuto di prendere posizione all'interno del dibattito intorno all'origine della vita, non mancò di destare l'imbarazzo degli illuministi. A seguito degli esperimenti di Francesco Redi e di Lazzaro Spallanzani, infatti, i filosofi materialisti si erano visti costretti a rinunciare, loro malgrado, all'ipotesi della generazione spontanea, e si erano pertanto affannati a formulare nuove teorie. Nella seconda metà del Settecento, il materialismo oscillò perciò tra posizioni di stampo meccanicistico (insoddisfacenti per via dell'evidente riduzionismo – che peraltro verrà ingiustamente imputato a ogni forma di materialismo) e tesi pansichiste o panteiste di ascendenza bruniana e spinoziana, che avevano, secondo gli atei più agguerriti, il difetto di riabilitare una forma di spiritualismo in seno al mondo materiale. Secondo Timpanaro, l'inquietudine derivante da tale oscillazione fu sentita soprattutto da Diderot, il cui pensiero si mosse «tra simili tentazioni panteistiche e l'idea, anch'essa tuttora molto schematica, ma molto più ricca di futuro, che una crescente complessità di “organizzazione” potesse spiegare il passaggio dall'inorganico al vivente, dal vivente al pensante»²⁰⁰. Holbach, impegnato soprattutto a negare ogni forma di teleologia all'interno del sistema della natura, non considerò necessario prendere posizione rispetto al problema dell'origine della vita, come si legge chiaramente nel *Buon senso*:

¹⁹⁸ J. Sauri, *Elementi di metafisica*, cit., pp. 88-89.

¹⁹⁹ Cfr. S. Timpanaro, *Introduzione* in P.-H. Thiry d'Holbach, *Il buon senso*, cit., pp. XXIX-XXXVII.

²⁰⁰ Ivi, p. XXXIII.

Donde viene l'uomo? Qual è la sua prima origine? È il risultato dell'accozzo casuale di atomi? Il primo uomo è uscito già compiuto dal fango terrestre? Non lo so. L'uomo mi sembra una produzione della natura, come tutte le altre che essa contiene. Io sarei egualmente imbarazzato se dovessi dirvi la provenienza delle prime pietre, dei primi alberi, dei primi leoni, dei primi elefanti, delle prime formiche, delle prime ghiande ecc. quanto lo sono nello spiegarvi l'origine della specie umana.²⁰¹

È notabile, in questo senso, che anche Leopardi non si impegni mai in una teoria dell'origine²⁰², ma si limiti, proprio come Holbach, a ricondurre ogni fenomeno naturale alla materia e a constatare, di conseguenza, come tutto sia soggetto a corruzione e trasformazione²⁰³. Il che, del resto, né in Holbach né in Leopardi significa mai individuare nel caso il meccanismo che presiede i movimenti interni al sistema della natura. Come scrive Holbach, infatti, ovunque, nella natura, esistono rapporti causali, soltanto che alcuni di essi sono invisibili agli occhi dell'essere umano²⁰⁴. Sulla base di queste considerazioni, ciò che il filosofo materialista può osservare è che esistono forme di organizzazione variamente complesse e più o meno capaci di modifica e riadattamento. Tra le varie forme viventi, perciò, non si dà che una differenza di tipo quantitativo, e anche questa differenza non è mai assoluta, dal momento che gli organi, come ogni forma materiale, sono soggetti a corruzione e deterioramento. Come si è visto, questa differenza di grado in Leopardi viene chiamata «conformabilità» o «assuefabilità»:

Dunque, (e queste osservazioni si potrebbero moltiplicare e variare in infinito) anche fra gli animali i diversi individui di una medesima specie sono suscettibili di diversissime assuefazioni, come lo sono gli stessi individui di variare assuefazione, il tutto secondo le circostanze. Qual è dunque la nostra superiorità sugli animali fuorchè un maggior grado di assuefabilità e conformabilità, come fra le diverse specie di animali altre hanno queste qualità in maggiore altre in minor grado; alcune, come le scimmie, poco meno dell'uomo?²⁰⁵

²⁰¹ P-H. Thiry d'Holbach, *Il buon senso*, p. 32.

²⁰² Fanno eccezione naturalmente le rappresentazioni mitiche dell'origine della vita, come quelle contenute nella *Storia del genere umano* e nel *Dialogo della Natura e di un'Anima*.

²⁰³ Scrive in proposito Holbach: «Nella macchina umana e nell'intelligenza di cui essa è dotata io non vedo nulla che denoti in modo ben preciso l'intelligenza infinita dell'artigiano al quale se ne attribuisce il merito. Vedo che questa macchina ammirevole è soggetta a guastarsi; vedo che, in tal caso, la sua meravigliosa intelligenza è turbata e qualche volta sparisce del tutto. Ne concludo che l'intelligenza umana dipende da una certa disposizione degli organi materiali del corpo [...]». Ivi, p. 33.

²⁰⁴ Cfr. ivi, p. 34.

²⁰⁵ *Zib.*, 1761 (21 settembre 1821).

Già nel '21, dunque quattro anni prima della lettura del *Buon senso*, le posizioni leopardiane appaiono molto vicine a quelle dell'Autore del *Sistema della natura*. C'è da dire che simili rappresentazioni della natura umana potevano essere rintracciate nelle opere di numerosi altri autori, a partire da quelle di Locke, Condillac e Helvétius. Tuttavia, se i sensisti insistono con grande veemenza sull'idea che l'educazione e l'abitudine siano all'origine di ogni differenza tra specie e tra individui della stessa specie, in accordo con Holbach, Leopardi afferma invece l'esistenza di differenze primitive, ossia insite nella conformazione organica di ogni individuo. La «maggiore o minore delicatezza e suscettibilità degli organi», sulla quale egli ritorna insistentemente, è sì potenziata e messa in rilievo dalle assuefazioni contratte nel corso dell'esperienza, ma è anche, originariamente, proprietà specifica di un'organizzazione particolare. Helvétius sosteneva che «la nostra natura originaria, come provano Pascal e l'esperienza, non è altra cosa che la nostra originaria abitudine»²⁰⁶. La conseguenza che ne veniva tratta era che l'individuo dovesse la specificità del proprio carattere esclusivamente all'istruzione e all'abitudine. Si trattava, per Helvétius, di una conclusione fondamentale per il proprio programma politico, tutto imperniato intorno all'ottimistica convinzione che pedagogia ed educazione potessero contrastare la corruzione dell'uomo in società. Nondimeno, l'introduzione – da parte di Holbach e di Leopardi – di un concetto intermedio, in grado di spiegare materialmente il rapporto tra organismo e abitudine²⁰⁷ non mette affatto in discussione il progetto edificante di Helvétius. Lungi dal fissare differenze di natura all'interno di uno schema rigido e immutabile, la nozione di conformabilità permette al contrario di insistere sulla creatività ontologica inerente al mondo materiale, sulla sua plasticità e sull'apertura verso indefinite e imprevedibili configurazioni. Al contempo, dal punto di vista interno alla specie, in particolare a quella umana, essa non sancisce una disuguaglianza radicale e insanabile, dal

²⁰⁶ C. A. Helvétius, *L'uomo. Antologia*, a cura di A. Bruno, Lecce, Milella, 1977, p. 80.

²⁰⁷ In Helvétius si avverte infatti questo conflitto: se la conformazione organica ha un'influenza pressoché nulla sul carattere e sulla specificità dell'individuo (cfr. ivi, p. 85) ciò significa che essa non contiene reali differenze, o, in altri termini, che funziona in maniera simile in tutti gli individui della stessa specie. L'organismo è dunque trattato da Helvétius come un meccanismo, che, a parità di condizioni, funziona in tutti nello stesso modo: «Gli uomini comunemente organizzati sono capaci del medesimo grado di sensibilità; la loro forza diseguale è sempre l'effetto della diversità di situazioni in cui li pone il caso. Il carattere personale di ciascuno, come osserva Pascal, non è che la conseguenza delle sue prime esperienze.» ivi, p. 85. Diversamente, il materialismo di Holbach e di Leopardi, rinviene una creatività interna all'organizzazione, esaltando la capacità di concerto dei singoli organi, la possibilità aperta dalla disposizione e le innumerevoli facoltà che da essa possono nascere.

momento che si limita a constatare una maggiore disposizione al mutamento e all'adattamento. In questo senso, anche per Leopardi (e così per Holbach), l'educazione, ossia la contrazione di assuefazioni, permette di colmare quasi del tutto quelle differenze minime che derivano dalla diversa organizzazione individuale. Non è un caso, infatti, secondo Leopardi, che colui cui viene comunemente riconosciuta una straordinarietà di ingegno appartenga, nella stragrande maggioranza dei casi, alle classi colte e agiate. Sebbene si voglia far passare il genio per un talento naturale e fuori dell'ordinario, infatti, questo non è che il frutto dell'educazione:

Poniamo che la classe possidente o benestante sia complessivamente alla classe povera o laboriosa ec. come 1 a 10. Certo è nondimeno che per 30. uomini insigni e famosi in qualsivoglia pregio d'ingegno ec. che sorgano nella prima classe, appena uno ne sorgerà nell'altra, e quest'uno probabilmente sarà passato sin da fanciullo nella prima, mediante favorevoli circostanze di educazione ec. Scorrete massimamente le campagne (giacchè le città sviluppano sempre alquanto le facoltà mentali anche dei poveri) e ditemi, se potete, il tal contadino è un genio nascosto. E pur è certo che vi sono fra i contadini tante persone proprie a divenir geni, quante nelle altre classi in proporzione del numero rispettivo di ciascuna. E nessuna è più numerosa di questa. Che cosa è dunque ciò che si dice, che il genio si fa giorno attraverso qualunque riparo, e vince qualunque ostacolo? Non esiste genio in natura, cioè non esiste (se non forse come una singolarità) nessuna persona le cui facoltà intellettuali sieno per se stesse strabocchevolmente maggiori delle altrui. Le circostanze e le assuefazioni col diversissimo sviluppo di facoltà non molto diverse, producono la differenza degl'ingegni [...]²⁰⁸

In termini simili, Condillac raccomandava di guardarsi bene dall'attribuire alla natura ciò che invece proviene dall'educazione: «Non ci inganniamo, il genio, in origine, è solo una grande disposizione a imparare, a sentire. Il gusto è solo il dono di quelli che hanno fatto uno studio nelle arti»²⁰⁹.

Del resto, per una conseguenza che appartiene invece in maniera esclusiva al sistema leopardiano, un maggior grado di conformabilità non corrisponde affatto a un maggior livello di perfezione, né in termini assoluti, né in termini relativi. Se gli organismi più semplici sono meno mobili e meno assuefabili ciò si deve al fatto che il sistema dei bisogni cui questi devono

²⁰⁸ *Zib.*, 1646-1647 (7 settembre 1821).

²⁰⁹ E. B. de Condillac, *Trattato sugli animali*, in Id., *Opere*, trad. it. G. Viano, introduzione di C. A. Viano, Torino, UTET, 1976, p. 637.

rispondere è meno esteso. Immobile è soltanto la materia inerte, ma la struttura degli esseri più semplici è meno conformabile, poiché i suoi bisogni sono più facilmente soddisfatti e, di conseguenza, il desiderio che nasce dall'amor proprio arriva con uno sforzo minore a uno stato di apparente (e temporaneo) appagamento. Se il desiderio, la cui qualità, come si è visto, è proprio la mobilità, la messa in movimento, si trova per la maggior parte del tempo in uno stato di quiete, allora l'organismo apparirà immobile, o meno mobile. È evidente dunque che a un grado inferiore di conformabilità non corrisponde in alcun modo un minor livello di perfezione, se intendiamo con perfezione il compimento del fine interno a ogni essere, ossia la ricerca del proprio bene. Osserva infatti Leopardi:

la *suprema* conformabilità e organizzazione dell'uomo, che lo rende il più mutabile e quindi il più corruttibile di tutti gli esseri terrestri, lo rende eziandio per conseguenza il più infelicitabile, benché non lo renda per se stessa e naturalmente infelice, cioè lo rende il più disposto a potersi, e più d'ogni altro essere, allontanare dal suo stato naturale, e quindi dalla sua propria perfezione, e quindi dalla sua felicità.²¹⁰

Si tratta, ancora una volta, di mettere in discussione le folli pretese dell'antropocentrismo. Lungi dall'essere il più perfetto degli esseri, l'uomo è al contrario il più «infelicitabile». D'altra parte, nemmeno questa infelicità lo distingue come un segno d'elezione tragica, poiché anche gli altri animali sono mossi dall'amor proprio, dal desiderio, dallo stato di pena; anche gli altri animali *sentono*, cioè provano dolore, e, essendo anch'essi conformabili, sono soggetti a corruzione. Sin dai primi pensieri dello *Zibaldone*, e successivamente nei *Canti* e nelle *Operette*²¹¹, Leopardi insiste sull'idea di una parentela universale dei viventi e sul loro destino comune. Nell'ultimo periodo, a riprova del fatto che le posizioni razionaliste non segnano un distacco radicale dal pensiero precedente, questa tesi troverà limpida espressione nel canto VII dei *Paralipomeni*:

Che certo s'estimar materia frale
Della retta ragion mi si consente,
l'io del topo, del can, d'altro animale

²¹⁰ *Zib.*, 2901-2902 (6 luglio 1823). [cors. nel testo]

²¹¹ Com'è noto, il tema si preparava già dai tempi della *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*. Per quanto riguarda il rapporto di Leopardi con il dibattito settecentesco intorno all'anima delle bestie, rimando in particolare al capitolo *Polignac: gli animali come specchio dell'uomo* del libro di C. Fenoglio, *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana del XVIII e del XIX secolo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008, pp. 133-191.

che senta o pensi manifestamente,
perché non possa il nostro esser cotale
non veggo: e se mon pensa in ver né sente
il topo o il can, di dubitar concesso
m'è del sentir e del pensar mio stesso.²¹²

²¹² *Paralipomeni della Batracomiomachia*, Canto VII, st. 13, *PP*, vol. I, pp. 286-287.

3. Conformabilità acquisita: tra prima e seconda natura

Al livello della prima natura, l'uomo non si distingue dagli animali e dagli altri viventi che in virtù di una differenza di grado nella disposizione al mutamento, alla trasformazione e all'adattamento. Tale conformabilità primitiva, essendo una qualità organica, costituisce, come si è visto, la sola «differenza di natura»²¹³ tra le varie specie di viventi. Diversamente, la conformabilità acquisita, cioè l'insieme di assuefazioni che ogni individuo contrae nel corso dell'esperienza, ha una natura accidentale. Essa non è, cioè, esplicazione della qualità di un organo materiale (della sua delicatezza o suscettibilità), bensì espressione di una vita individuale che necessariamente interagisce con un ambiente fisico, con un clima determinato, con un ecosistema e, nel caso dell'essere umano, con un contesto culturale, sociale e politico. In maniera schematica, si può dire che la conformabilità primitiva abbia un rilievo dal punto di vista dell'ontogenesi e che quella acquisita esalti invece il processo filogenetico, ossia di costruzione della singolarità²¹⁴. Prima di considerare questo secondo genere di assuefabilità, occorre però fare ancora chiarezza su di un punto. Anche nel dominio della seconda natura, infatti, i meccanismi che governano lo sviluppo della vita dell'uomo sono gli stessi che si rintracciano in ogni altra forma vivente. È l'immensa varietà di circostanze, unita alla mollezza e alla plasticità della disposizione, a generare le differenze più notabili. Sebbene, infatti, la maggior complessità della sua organizzazione e la maggior esposizione a condizioni ambientali varie²¹⁵ facciano sì che le differenze tra individui della

²¹³ Cfr. *Zib.*, 1452-1453, cfr. *infra supra* nota 191, p. 71.

²¹⁴ L'idea che l'assuefazione agisca sui «due piani dell'ontogenesi e della filogenesi» era già stata presentata da Damiani in Id., *L'antropologia perenne di Giacomo Leopardi* in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Leopardi*, cit., p. 77.

²¹⁵ Sulla differenza tra i climi e tra gli ambienti naturali abitati dall'uomo si veda per esempio questa vibrante invettiva anti-anthropocentrica: «si pretende che la natura non abbia limitato la specie umana a niun paese, a niuna qualità di paesi; e a differenza di tutte l'altre specie terrestri, a ciascuna delle quali la natura ha destinato sol piccolissima parte del globo, si vuol ch'ella abbia destinato alla specie umana tutta quanta la terra. Che l'uomo infatti l'abbia occupata tutta, non si può negare. Così egli ha fatto milioni d'altre cose contrarie alla natura propria ed all'universale. Ma argomentar dal fatto, che tale occupazione sia secondo natura, è cosa stolta.» *Zib.* 3651-3652 (). Lo stesso tema, com'è noto, verrà esposto dall'Islandese alla Natura: «mi posi a cangiar luoghi e climi, per vedere se in alcuna parte della terra potessi non offendendo non essere offeso, e non godendo non patire. E a questa deliberazione fui mosso anche da un pensiero che mi nacque, che forse tu non avessi destinato al genere umano se non solo un clima della terra (come tu hai fatto a ciascuno degli altri generi degli animali, e di quei delle piante), e certi tali luoghi; fuori dei quali gli uomini non potessero prosperare né vivere senza difficoltà e miseria; da dover essere imputate, non a te, ma solo a essi medesimi, quando eglino avessero disprezzati e trapassati i termini che

specie umana siano più pronunciate, ciò non significa che esse non si diano anche presso gli altri animali o, addirittura, presso le forme viventi meno mobili, come i vegetali o i microrganismi. In proposito, Leopardi osserva significativamente che

noi conosciamo poco la natura degli animali, e crediamo che tutti e in tutto ciò che fanno ec. ec. sieno precisamente conformi alle leggi e all'ordine della loro natura. Ma così pur giudicheranno essi dell'uomo, e quella specie di quell'altra.²¹⁶

Quelle differenze tra due o più individui umani, che a noi paiono vistosissime, sono a malapena percepibili da un falco o da una gazzella. Così, anche a noi sembra che, al di là delle differenze fisiche e somatiche, tutti gli individui di una stessa specie animale siano identici tra loro. Si tratta precisamente di quella forma di indifferenza che l'immaginazione viva del fanciullo riesce a dissipare, scoprendo mirabili «differenze nelle cose più indifferenti»²¹⁷. Soltanto attraverso l'attività immaginativa, come si è detto, è possibile non tanto *comprendere* la differenza dell'altro da sé, bensì *sentirla* e riconoscerla. Qui, sebbene Leopardi non sviluppi esplicitamente il problema in questi termini, la questione diventa politica. Considerare delle forme di vita, anche umane, dal punto di vista dell'indifferenza, significa infatti negare all'individuo la sua singolarità, significa porsi al di sopra di esso e non vederlo in quanto singolo, ma solo in quanto numero. Così, per esempio, nelle scienze naturali si tende a parlare di «esemplari» e non di individui o di singolarità. È da questa logica massificatrice che procede l'istituirsi di sistemi intensivi di sfruttamento e macello della vita vegetale e animale, nel mondo occidentale. Ed è sempre da questa logica che prendono le mosse i sistemi totalitari del Novecento, come già poteva intuire Leopardi, nelle riflessioni zibaldoniche sulle masse²¹⁸, così come quelli coloniali della schiavitù.

D'altro canto, che in ogni specie animale la conformabilità agisca non soltanto per natura, ma anche per acquisizioni contratte con l'esperienza, era una tesi già presentata da Condillac.

fossero prescritti per le tue leggi alle abitazioni umane.» *Dialogo della natura e di un Islandese*, PP, vol. II, p. 78. Su questo si veda anche A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit., pp. 145-147.

²¹⁶ *Zib.*, 1960-1961 (20 ottobre 1821).

²¹⁷ Cfr. *Zib.*, 381, cit., *infra supra* not 166, p. 64.

²¹⁸ «Lasciamo stare che la civiltà fa gli uomini tutti simili gli uni agli altri, togliendo e perseguitando la singolarità» *Zib.*, 22; «Col perfezionamento della società, col progresso dell'incivilimento, le masse guadagnano, ma l'individualità perde: perde di forza, di valore, di perfezione, e quindi di felicità: e questo è il caso de' moderni considerati rispetto agli antichi.» *Zib.*, 4368 (5 settembre 1828).

Nel capitolo del *Trattato sugli animali* dedicato alla «genesì delle abitudini comuni a tutti gli animali», egli sosteneva infatti che tutto ciò che nei viventi consideriamo essere naturale non sia in realtà che il frutto delle abitudini. Tali abitudini, a loro volta, nascono da esperienze inedite, che costringono l'animale a “riflettere”, cioè ad adattarsi nella maniera più soddisfacente alla nuova configurazione di circostanze:

La riflessione provvede quindi a far nascere le abitudini, a farle sviluppare, ma, via via che le forma, le abbandona a se stesse, e allora l'animale tocca, vede, cammina ec. senza aver bisogno di riflettere su ciò che fa. Così tutte le azioni dovute all'abitudine sono altrettante cose sottratte alla riflessione: questa può esercitarsi solo su altre azioni, che si sottraggono a loro volta, appena si volgono in abitudini. E come le abitudini usurpano il potere della riflessione, la riflessione cede alle abitudini.²¹⁹

L'abitudine è perciò figlia della riflessione, ma ne è anche l'usurpatrice. Anche in questo caso, la differenza specifica degli esseri umani è unicamente una differenza di grado: poiché, nella vita umana, la varietà dell'esperienza è più ampia, ne risulta che ai momenti di inabissamento della riflessione nell'abitudine seguano quasi sempre nuove forme di riflessione e, dunque, nuove assuefazioni. Il principio che governa la capacità di riadattamento e l'inventività umana non è però diverso da quello presente negli altri esseri. Così, confutando (pur inavvertitamente) l'argomento impugnato dall'abate Sauri contro le tesi di Holbach, Condillac ammette che anche «le bestie inventano, se inventare significa la stessa cosa che giudicare, confrontare, scoprire»²²⁰. Non è, come affermava Sauri, un istinto amorfo e impersonale a indurre l'uccello a fabbricare il proprio nido, bensì quella stessa facoltà inventiva che Leopardi attribuirà all'immaginazione: «Il castoreo immagina la capanna che si vuole fabbricare, l'uccello il nido che si vuole costruire. Questi animali non farebbero opere di questo genere se l'immaginazione non gliene desse il modello»²²¹. Sul piano filogenetico, ogni forma di vita singolare si trova perciò a confrontarsi con esperienze inedite, alle quali deve rispondere in maniera creativa e riflessiva. Soltanto la ripetizione delle soluzioni escogitate fa sì che esse ricadano nell'abitudine irriflessa. È singolare che una simile

²¹⁹ E. B. de Condillac, *Trattato sugli animali*, cit., p. 619.

²²⁰ *Ivi*, p. 621.

²²¹ *Ibid.*

concezione, radicalmente opposta al fissismo settecentesco, ma nondimeno oscurata dalle teorie evoluzionistiche del secolo successivo, riemerge oggi, pur in forme diverse, nelle riflessioni intorno all'ecologia del vivente. Recentemente, infatti, anche nell'ambito della biologia e della filosofia della biologia si è cercato di mettere in discussione il principio secondo il quale i comportamenti dei viventi e la loro conformazione dovrebbero essere considerati esclusivamente come risultati della selezione naturale. Scrive in proposito Baptiste Morizot che

la biologia comportamentale è ancora infestata dall'adattamentismo: l'idea secondo la quale ogni organo esiste precisamente per una funzione messa in atto dalla selezione naturale. [...] Ma il vivente non è intelligibile negli stessi termini dell'invenzione tecnica di un ingegnere, nella quale ogni meccanismo è lì per una funzione unica, esatta e storica. Innanzitutto, perché ogni vivente eredita dei caratteri di cui la forma e il funzionamento si spiegano certamente attraverso la selezione naturale, ma quest'ultima nel passato ha riguardato una molteplicità di funzioni successive; in secondo luogo, perché numerosi "possibili" frusciano nel folto di questa eredità. L'individuo dispone dunque di un certo margine di libertà per reinventarne gli usi. [...] Ciò che io chiamo "usi", sono le maniere *hic et nunc*, nella vita individuale, di dirottare e di utilizzare caratteri atavici, approfittando delle proprietà che essi hanno ereditato, ma per fini diversi da quelli per i quali sono stati selezionati.²²²

Alcuni tratti del sensismo settecentesco e, in particolare, lo sviluppo che di esso offre il sistema leopardiano, sembrano anticipare queste nuove interpretazioni del mondo vivente²²³. Come si è visto, Leopardi si serve di questa teoria innanzitutto per negare la tesi della perfettibilità dell'essere umano, ossia per prendere di mira l'ottimismo antropocentrico tipico del clima della Restaurazione²²⁴. Da un altro punto di vista, però, come ha osservato Tilgher, la teoria

²²² B. Morizot, *Manières d'être vivants*, cit., pp. 60-61.

²²³ Antonio Negri insiste in tal senso sulla «fortissima tensione costitutiva in questa concezione sensista dell'assuefazione», che egli riconduce già a Condillac. A. Negri, *Lenta ginestra*, cit., p. 135n.

²²⁴ Ciò è evidente soprattutto nelle ultime opere e, in particolare, nella satira dei *Paralipomeni*. Nel suo studio sul poemetto, Savarese ha mostrato come le tesi oggetto dell'ironia di Leopardi derivino in larga parte dal pensiero di De Maistre e di Bonald, i quali avevano ribaltato la lettura rousseauiana dello stato di natura. Secondo Bonald, per esempio, la natura di un essere si esprime nel suo stato di pienezza e, di conseguenza, «l'homme le plus perfectionné est l'homme le plus naturel [...] et la société la plus civilisée est la plus naturelle». L. G. A. de Bonald, *Législation primitive*, Paris, 1802, t., I, p. 35 citato in G. Savarese, *Saggio sui «Paralipomeni» di Giacomo Leopardi*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 130. La posizione di Bonald è notoriamente stigmatizzata dal verso ironico del canto VIII: «La città fu pria del cittadino».

della conformabilità costituisce l'ossatura stessa della filosofia della storia leopardiana. Se è vero che esiste un principio di irreversibilità storica all'interno del pensiero di Leopardi, infatti, è altrettanto vero che i fatti e gli eventi che costituiscono la trama delle vicende umane sono sottratti all'ordine della necessità. Una volta venuti meno gli schemi provvidenzialistici e deterministici, è lo stesso avvento della civiltà (cioè della storia) ad apparire effetto del caso: «essa non è affatto per Leopardi una esigenza della natura umana, ma un prodotto di circostanze che, se fossero state diverse, diversa sarebbe stata la civiltà»²²⁵. Tra le innumerevoli circostanze che, unite, danno vita alla civiltà, ve n'è una in particolare che cade sotto l'acuto esame di Leopardi, e cioè la scoperta del fuoco. La riflessione sul fuoco offre lo spunto per radicalizzare le conseguenze che già potevano essere tratte dalla teoria della conformabilità: «le scoperte e le invenzioni [...] furono fatte *una volta sola* e quasi sempre per caso; una volta fatte, furono insegnate e perfezionate e propagate»²²⁶. La conformabilità è, sì, un principio di relatività²²⁷, ma di una relatività storicizzata, che non nega cioè l'assoluto valore di ogni evento. In questo senso, secondo Tilgher, dalla indefinita conformabilità dell'uomo deriva, da un lato, «la contingenza della sua civiltà»²²⁸ e dall'altro una «rivendicazione dell'individualità geniale e creatrice»²²⁹. Conformabilità primitiva e conformabilità acquisita costituiscono pertanto gli anelli di congiunzione tra prima e seconda natura, tra ontologia e storia. Esse segnano la via storicamente percorsa da ogni singola specie, dal punto di vista evolutivo, ma, al contempo, rimandano alla parentela originaria dei viventi. Le conseguenze che oggi vengono tratte da queste premesse ci inducono a insistere sulla libertà creatrice della quale ogni forma vivente è espressione potenziale²³⁰, libertà che, del resto, già Tilgher considerava essere il tratto caratteristico del vitalismo leopardiano: «vita è possibilità di essere altro da quello che si è. Vivo (con parole mie) è l'essere in cui la potenza supera l'atto. Vita – in una parola – è conformabilità»²³¹. Scrive ancora Morizot che l'evoluzione

²²⁵ A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit., p. 124.

²²⁶ Ivi, pp. 146-147.

²²⁷ Cfr. per es. L. Baldacci, *Il male nell'ordine*, cit., p. 87.

²²⁸ Ivi, p. 124.

²²⁹ Ivi, p. 147.

²³⁰ Sulla plasticità delle piante

²³¹ A. Tilgher, op. cit., pp. 124-125.

ha tessuto per ciascuno un passato di tratti ereditari precisi e strutturati che sembrano determinarci (il nostro corpo e in lui le nostre matrici comportamentali), ma, a differenza delle Parche, essa non ha elevato tale trama di tratti ereditari a destino. La libertà del vivente consiste nel fatto che in ogni organo formicolano mille funzioni passate e che esso è conseguentemente disponibile all'invenzione di usi. La sfumatura concettuale che propongo qui tra uso e funzione ha il fine di aprire la strada a una filosofia del vivente che assuma l'eredità biologica senza trasformarla in determinismo: al contrario, esse costituiscono la condizione dell'inventività, della novità e della libertà.²³²

Pur appartenendo a un contesto speculativo molto lontano da quello dal quale provenivano le tesi di Condillac, la distinzione tra uso e funzione proposta da Morizot rievoca quella tra riflessione (o invenzione) e abitudine presentata nel *Trattato sugli animali*²³³. Si tratta infatti di individuare il passaggio dal momento creativo e trasformativo a quello stabilizzatore, ossia di mettere a fuoco quell'invisibile confine superato il quale la novità vitale si converte in automatismo, in risposta meccanica. Una simile intuizione è all'origine anche della (sottile) distinzione leopardiana tra le due nozioni di conformabilità e assuefazione. In entrambi i casi, come è stato osservato dalla critica, si tratta, se non propriamente di neologismi, perlomeno di termini introdotti in maniera assolutamente originale da Leopardi all'interno del discorso filosofico²³⁴. Se la conformabilità, come si è visto ampiamente, rappresenta il sommovimento, la trasformazione, lo spostamento d'asse, l'assuefazione è invece il nome che Leopardi dà al momento di «contrazione», ossia di riassorbimento delle variazioni introdotte e di ritorno a

²³² B. Morizot, op. cit., p. 62.

²³³ Come già accennato, i bersagli polemici dei due autori sono paradossalmente opposti. Se le tesi dei sensisti si scontravano con il paradigma fissista (Linneo, Cuvier), quelle di Morizot si confrontano invece con gli strascichi del positivismo evoluzionista, in particolare con la cosiddetta *selected effect theory*.

²³⁴ A proposito della conformabilità, nota per esempio Tilgher: «Con una parola tutta sua e, a dir vero, non troppo felicemente trovata, Leopardi chiama *conformabilità* dell'uomo questa sua capacità (frutto della degenerazione dalla naturale perfezione) di assumere infinite forme, impronte e figure.» A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit., p. 122. Per quanto riguarda invece il lemma "assuefazione", osserva Damiani che esso «rappresenta un'eco e una parafrasi nella lingua del sapere illuminista (nel quale l'*Encyclopédie* aveva codificato il lemma *Acoutumance*, in italiano "assuefazione", riprendendolo da Vitruvio e descrivendolo in riferimento al gusto e al clima». R. Damiani, *L'antropologia perenne di Giacomo Leopardi*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, cit., p. 77. Rimando inoltre ai rispettivi lemmi nei volumi del Lessico leopardiano: A. Malagamba, «assuefazione, assuefabilità» in *Lessico leopardiano 2014*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino e S. Gensini, Roma, Sapienza Università editrice, 2014, pp. 29-36; M. Karp, «conformabilità» in *Lessico leopardiano 2016*, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino e S. Gensini, Roma, Sapienza Università editrice, 2016, pp. 25-28.

uno stato di quiete ²³⁵. Leopardi descrive questo processo di conversione della novità in abitudine in un pensiero del 1821:

Le impressioni de' sensi sono sempre vivissime ne' fanciulli. L'uomo ci si avvezza, ed elle perdono in forza e durata. Ma non si avvezza solamente ad una per una. Un'impressione tanto nuova per un uomo quanto la più nuova che possa provare un fanciullo, fa meno effetto in quello che in questo: perché quegli è avvezzo alle impressioni. Quanto più l'uomo (in proporzione delle circostanze individuali) è avvezzo alla novità, tanto l'impressione delle novità è per lui meno forte e durevole: e finalmente gli farà maggiore impressione la monotonia ec. che la novità. E pur nessuno può essere avvezzo a una nuova impressione in particolare; ma l'uomo si avvezza alle nuove impressioni in generale ec. ec.²³⁶

Non soltanto la singola novità, ma la disposizione generale al nuovo si modifica strutturalmente in virtù dell'assuefazione. Assuefarsi alla novità rafforza la facoltà dell'assuefazione e inibisce la naturale curiosità e meraviglia che caratterizzano il mondo dell'infanzia. Che l'essere umano sia il più conformabile tra gli esseri, però, è in qualche modo, garanzia che anche il regime dell'assuefazione possa essere soggetto a nuove trasformazioni (la monotonia può produrre effetti simili alla novità). La conformabilità è pertanto la condizione che consente un passaggio continuo dalla prima natura (amor proprio) alla seconda natura (assuefazione). Entrambi gli ordini, infatti, prevedono una forma di stabilità che la vita stessa, in quanto movimento e trasformazione, incessantemente scuote.

²³⁵ Cfr. per es. 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)*, Firenze, Olschki, 1964, n3 p. 169. Tuttavia, nello stesso luogo si legge che la conformabilità si fonda sulla stessa capacità di assuefazione. Ora, è pur vero che Leopardi afferma che l'assuefazione è la madre di tutte le facoltà (Zib.), ma ciò su cui qui abbiamo cercato di insistere è il carattere di interdipendenza che lega assuefazione e conformabilità. L'una non può esistere senza l'altra, poiché si "contraggono nuove assuefazioni" soltanto se è data la possibilità di incontrare la novità (e questa, come si è visto, è sempre frutto delle circostanze, del caso, dell'esperienza).

²³⁶ *Zib.* 1628-1629 (4 settembre 1821).

4. Assuefazione e seconda natura

Se la conformabilità è la facoltà di tramutarsi e di divenire altro da ciò che si è, l'assuefazione è invece facoltà fondata sul principio di imitazione. Che la capacità mimetica sia un tratto distintivo dell'essere umano è, d'altra parte, un'idea che non nasce nel Settecento, ma che, come ricorda Damiani, deve essere fatta risalire sino alla *Poetica* aristotelica ²³⁷. Aristotele affermava infatti che «nell'uomo, fin dall'infanzia, è innato l'imitare: in questo differisce dagli altri animali, perché è il più imitativo e mediante imitazione opera le prime conoscenze»²³⁸. Allo stesso modo, per Leopardi, ogni assuefazione, ossia ogni conoscenza, facoltà o abito, è l'effetto di un fondamentale mimetismo:

si può dire che tutte le assuefazioni, e quindi tutte le cognizioni, e tutte le facoltà umane, non sono altro che imitazione. La memoria non è che un'imitazione della sensazione passata, e le ricordanze successive, imitazioni delle ricordanze passate. La memoria (cioè insomma l'intelletto) è quasi imitatrice di se stessa. Come s'impara se non imitando? Colui che insegna (sia cose materiali, sia cose immateriali) non insegna che ad imitare più in grande o più in piccolo, più strettamente o più largamente. Qualunque abilità materiale che si acquista per insegnamento, si acquista per sola imitazione. Quelle che si acquistano da se, si acquistano mediante successive esperienze a cui l'uomo va attendendo, e poi imitandole, e nell'imitarle, acquistando pratica, e imitandole meglio finché egli vi si perfeziona. Così dico delle facoltà intellettuali. La stessa facoltà del pensiero, la stessa facoltà inventiva o perfezionativa in qualunque genere materiale o spirituale, non è che una facoltà d'imitazione, non particolare ma generale.²³⁹

L'assuefazione, ossia la condizione dalla quale dipende la possibilità di sviluppare facoltà, non è dunque altro che facoltà d'imitare. Ciò significa che il funzionamento della mente e del corpo dell'uomo – e, in gradi diversi, quelli degli altri animali – sono, per la maggior parte del tempo, effetti di un costante processo di rispecchiamento. Si tratta perciò di ammettere che tutto ciò che l'individuo conosce, ricorda, applica, assapora è frutto di un'originaria assimilazione. Originario non è qui da intendersi come qualcosa di dato a priori, bensì come

²³⁷ Cfr. R. Damiani, *L'antropologia perenne di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 76-77.

²³⁸ Aristotele, *Poetica*, a cura di A. Barabino, introduzione di F. Montanari, Milano, Mondadori, 1999, p. 9. Anche Condillac riprendeva la tesi aristotelica in maniera quasi testuale: «Gli uomini sono i più portati all'imitazione, tra tutti gli animali». E. B. de Condillac, *Trattato sugli animali*, cit., p. 622.

²³⁹ *Zib.*, 1697-1698 (14 settembre 1821).

un momento determinato, e tuttavia difficilmente identificabile, dell'esperienza individuale. Anche idee apparentemente innate, come quella di bellezza, sorgono in virtù di rapporti, paragoni, immagini e modelli, primo fra tutti quello offerto dalle leggi armoniche del mondo naturale. Trascendentale, in questo senso, è solo la disposizione a contrarre assuefazioni, ossia ad assimilare e a far proprio ciò con cui l'esperienza ci mette costantemente in rapporto: la lingua, l'arte, la logica, i costumi. Ogni opera, ogni azione, ogni pensiero è perciò il prodotto della mediazione originaria tra una singolarità già assuefatta e il modello che essa incontra nell'esperienza:

Scire nostrum est reminisci dicono i Platonici. Male nel loro intendimento, cioè che l'anima non faccia che ricordarsi di ciò che seppe innanzi di unirsi al corpo. Benissimo però può applicarsi al nostro sistema, e di Locke. Perchè infatti l'uomo, (e l'animale) niente sapendo per natura ec. tanto sa, quanto si ricorda, cioè quanto ha imparato mediante le esperienze de' sensi.²⁴⁰

Tutto ciò che si pensa e che si intraprende non è altro che il ricordo di ciò che si è precedentemente imparato o intrapreso. In altri termini, poiché la memoria, come si è visto, «non è che un'imitazione della sensazione passata»²⁴¹, tutto ciò che si sa o che si fa è il prodotto di un'imitazione. In questo senso, per Leopardi la memoria è la condizione di possibilità di ogni assuefazione e, di conseguenza, di ogni facoltà (compresa quella inventiva, che sembra opporsi a essa):

Si può dire che la memoria sia l'unica fonte del sapere, ch'ella sia legata, e quasi costituisca tutte le nostre cognizioni ed abilità materiali o mentali, e che senza memoria l'uomo non saprebbe nulla, e non saprebbe far nulla. E siccome ho detto che la memoria non è altro che assuefazione, nasce (benchè prestissimo) da lei, ed è contenuta in lei, così vicendevolmente può dirsi ch'ella contiene tutte le assuefazioni, ed è il fondamento di tutte, vale a dire d'ogni nostra scienza e attitudine. Anche le materiali sono legate in gran parte colla memoria. Insomma siccome la memoria è essenzialmente assuefazione dell'intelletto, così può dirsi che tutte le assuefazioni dell'animale sieno quasi memorie proprie de' rispettivi organi che si assuefanno.²⁴²

²⁴⁰ *Zib.*, 1675-1676, (11 settembre 1821).

²⁴¹ *Zib.*, 1697.

²⁴² *Zib.*, 1676.

L'assuefazione è perciò una sorta di memoria che gli organi di senso e l'intelletto contraggono nel corso delle innumerevoli esperienze che compongono la storia individuale. Questa memoria è distinta dal ricordo o dalla rimembranza, anche da quella involontaria, perché la sua attività non si accompagna alla coscienza soggettiva. La scelta dell'inconsueto termine di assuefazione è utile pertanto a circoscrivere quel processo non cosciente di riattivazione di idee, gesti, movimenti o stili di pensiero che sono stati assimilati dall'individuo attraverso un meccanismo mimetico. Dato questo senso vastissimo, che descrive tanto il principio di individuazione del singolo essere umano quanto il suo modo di relazionarsi alla comunità di enti che lo circonda, si comprende meglio perché Leopardi assuma che «tutto in somma nell'uomo è assuefazione»²⁴³. L'assuefazione, o il mimetismo, è infatti la facoltà che consente all'essere umano di fissare concatenazioni, ossia di rintracciare continuità nel discreto dell'esperienza. Senza questa facoltà, sarebbe impossibile non soltanto pensare, ma perfino concepirsi in quanto singolarità dotate di volontà e capaci di progetti e azioni. Se nel pensiero di Locke questa teoria serviva a ricondurre all'esperienza l'origine di ogni idea²⁴⁴, in Leopardi essa viene estesa all'intero dominio dell'esistenza, tanto che, come scrive Damiani, «tutta l'antropologia leopardiana deriva da questo *primum* umano bifronte, il cui doppio nome è assuefazione e mimetismo»²⁴⁵.

Ciò non significa tuttavia ammettere che nel vivente, e nell'essere umano in particolare, non si dia un grado di libertà creatrice. Come si è visto, infatti, la conformabilità unita all'immaginazione esprime la vita stessa nella sua tensione verso la novità, anche da un punto di vista ontologico. Rispetto a questo piano creativo, l'assuefazione svolge un ruolo duplice, di cui Leopardi coglie tutta l'ambiguità, soprattutto per quanto riguarda l'ambito delle passioni umane. Da un lato, il mimetismo dell'assuefazione è il meccanismo che rende possibile l'assimilazione delle esperienze nuove e, in questo senso, essa è condizione di possibilità del mutamento e della riconfigurazione; dall'altro, essa incardina tale novità

²⁴³ Zib. 1371.

²⁴⁴ Su Locke, Leopardi e la critica all'innatismo si vedano almeno M. Sansone, *Leopardi e la filosofia del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, cit., pp. 133-172; M. De Poli, *L'illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, «Belfagor» vol. XXIX (5), settembre 1974, pp. 511-546; B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Roma, Carocci, 2003.

²⁴⁵ R. Damiani, *L'antropologia perenne di Giacomo Leopardi*, cit., p. 77.

all'interno degli automatismi sui quali si regge l'esperienza di ogni essere singolare. Essa promuove il divenire e l'essere in quanto potenza, ma privandoli quasi subito della loro carica evenemenziale. Ogni nuova assuefazione è infatti un'eccedenza rispetto all'insieme di esperienze e di abitudini che la precedono, e tuttavia, ciò che Leopardi chiama «l'assuefazione alla facoltà di assuefarsi»²⁴⁶ fa sì che questo scarto venga progressivamente compreso come una norma e che l'eccedenza si traduca repentinamente in automatismo. Vedremo più avanti come questo meccanismo venga sfruttato dalla società alle spese del singolo individuo, ma per il momento è importante soffermarsi ancora sui motivi antropologici che interessano l'analisi leopardiana. Tra le conseguenze che possono essere tratte da questo discorso, infatti, al di là della critica alle idee innate, ve n'è una che è particolarmente cara a Leopardi e che lo allontana in maniera evidente dal clima del Romanticismo. Si tratta della decisa negazione dell'idea di elezione individuale, o, in altri termini, di affermare che ogni forma di talento, artistico o pratico, non è altro che originaria assuefazione:

Un uomo diviene eloquente a forza di legger libri eloquenti; inventivo, originale, pensatore, matematico, ragionatore, poeta, a forza ec. Sviluppate questo pensiero, applicandovi l'esempio mio, e distinguendolo secondo i gradi di adattabilità, e formabilità naturale o acquisita degl'individui. Quei romanzieri la cui fecondità ec. d'invenzione ci fa stupire, hanno per lo più letto gran quantità di romanzi, racconti ec. e quindi la loro immaginazione ha acquistata una facoltà che qualunque ingegno, in parità di circostanze esteriori e indipendenti dalla sua natura, sarebbe capace di acquistare, in grado per lo meno somigliante.²⁴⁷

All'origine di ogni invenzione dell'attività immaginativa vi è dunque un'assuefazione, non perché questa sia in grado di determinare a priori i prodotti della facoltà inventiva – giacché in questo caso non si potrebbe parlare propriamente di invenzioni – ma perché, attraverso di lei, la disposizione si stabilizza progressivamente, diventando abito. Una volta contratta, l'assuefazione a qualsiasi genere di facoltà o passione, dissimula la propria accidentalità. Così, accade che «passioni sentimenti ec. anche tenerissimi ec. che paiono assolutamente naturali, [...] sieno puri effetti di circostanze, opinioni ec. e di accidenti che in natura non avrebbero avuto luogo»²⁴⁸.

²⁴⁶ *Zib.*, 1923 (15 ottobre 1821).

²⁴⁷ *Zib.*, 1541 (21 agosto 1821).

²⁴⁸ *Zib.*, 3918 (26 novembre 1823).

Come scrive Andrea Malagamba, l'assuefazione è dunque ciò che «ognuno, considerando un determinato segmento temporale della storia del mondo o della propria esistenza, *crede natura*»²⁴⁹. La «naturalità», della quale Leopardi tratta soprattutto all'interno delle riflessioni sull'arte e sulla scrittura²⁵⁰, è manifestazione esteriore di un'azione interna della seconda natura. Se l'affettazione – nella scrittura, nei gesti o nelle passioni – è effetto di calcolo e studio²⁵¹, la naturalità esprime invece un abito che è già stato assimilato e integrato all'interno della natura individuale²⁵². In virtù della plasticità che lo contraddistingue e della grande disposizione ad assuefarsi, l'essere umano è il vivente che, più di ogni altro, è portato a mutare la propria natura, sia sul piano della specie sia sul piano individuale. Per Leopardi, ciò risulta evidente dall'osservazione delle differenze che distinguono il fanciullo dall'uomo adulto e di quelle che segnano una distanza antropologica tra antichi, selvaggi e moderni. Il campo nel quale questa divaricazione si presenta in maniera più pronunciata è quello della passione:

Le passioni e i sentimenti dell'uomo si può dire che da principio stessero nella superficie, poi si rannicchiassero nel fondo più cupo dell'anima, e finalmente siano venuti e rimasti nel mezzo. Perchè l'uomo naturale, sebbene sensibilissimo, tuttavia si può dire che abbia le sue passioni nella superficie, sfogandole con ogni sorta di azioni esterne, suggerite e volute dalla natura per aprire una strada alla soverchia fuga ed impeto del sentimento, il quale appunto perchè violentissimo nel dimostrarsi, e perchè richiamato subito al di fuori, dopo un grand'empito esterno, presto veniva meno, se bene fosse molto più frequente. L'uomo non più naturale, ma che tuttavia conserva un poco di natura, risentendo tutta o quasi tutta la forza della passione, come l'uomo primitivo, la contiene tutta al di dentro, non ne dà segni se non leggeri ed equivoci, e però il sentimento si rannicchia tutto nel profondo, ed acquista maggior forza e durezza, e se il sentimento è doloroso, non avendo lo sfogo voluto dalla natura, diventa capace anche di uccidere o di

²⁴⁹ A. Malagamba, «*Seconda natura*», «*seconda nascita*». *La teoria leopardiana dell'assuefazione*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, cit., p. 314. [cors. nel testo].

²⁵⁰ Si vedano per esempio *Zib.*, 20; 189-190; 705; 1412. Oltre all'opposizione concettuale rispetto alla nozione di affettazione, Malagamba suggerisce che la *naturalità* derivante dall'assuefazione vada distinta dalla *naturalità*: «né l'atto spontaneo, né l'idea che si presenta in modo immediato alla mente sono criteri affidabili per dedurre l'ascendenza naturale del nostro modo di essere». *Ibid.* Cfr. anche J. L. Bertolio, «affettazione» in *Lessico leopardiano* 2014, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino e S. Gensini, Roma, Sapienza Università editrice, 2014, pp. 13-18.

²⁵¹ Cfr. Per esempio *Zib.*, 53; 86; 232; 1412; 3464-3465.

²⁵² Scrive in proposito Luporini che «vi è nell'uomo una insopprimibile "inclinazione al primitivo", che lasciata intatta ci fa amare la naturalità e odiare l'affettazione». C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, cit., p. 99.

tormentare più o meno, secondo la qualità sua e dell'individuo. [...] L'uomo perfettamente moderno, non prova quasi mai passione o sentimento che si lanci all'esterno o si rannicchi nell'interno, ma quasi tutte le sue passioni si contengono per così dire nel mezzo del suo animo, vale a dire che non lo commuovono se non mediocrement, gli lasciano il libero esercizio di tutte le sue facoltà naturali, abitudini ec. In maniera che la massima parte della sua vita si passa nell'indifferenza e conseguentemente nella noia, mancando d'impressioni forti e straordinarie.²⁵³

Questa profonda cesura tra l'uomo «naturale» e l'uomo «perfettamente moderno» si produce in virtù dei diversi sistemi di assuefazioni entro i quali si sviluppano le singole esistenze. Tant'è vero che una simile differenza di intensità passionale sussiste anche all'interno della piena civilizzazione: «Il fanciullo non può contenere i suoi desideri, o difficilmente, secondo ch'egli è più o meno assuefatto a soddisfarli. L'uomo difficilmente concepisce un desiderio così vivo come il menomo de' fanciulli, e di tutti facilmente è padrone»²⁵⁴. Ciò significa che, come si preoccupa di precisare Leopardi, l'uomo – inteso qui sia come specie sia come individuo – non ha «cambiato natura»²⁵⁵. Perlomeno, il mutamento reale prodotto dall'assuefazione non tocca la sua natura prima, ossia la radice della forza vitale che procede dall'amor proprio, dal desiderio di piacere e dalle disposizioni naturali insite nella sua conformazione organica. Eppure, non si può nemmeno dire che quest'uomo, continente e dignitoso, sia il medesimo fanciullo di un tempo, che desiderava, soffriva e gioiva ardentemente. L'uomo *ha e non ha* cambiato natura. Da un lato, infatti, le strutture che compongono la sua prima natura, e che lo apparentano a tutte le forme viventi, rimangono inalterate; dall'altro, l'alterazione, ossia la conformabilità congiunta ad assuefazione, costituisce il suo stesso modo di stare al mondo. La spinta verso continue trasformazioni e il modo in cui tali mutamenti vengono di volta in volta assorbiti dall'abitudine, divenendo naturali, rappresentano l'esclusivo orizzonte di sviluppo della vita umana. In questo senso, come ha giustamente notato Andrea Malagamba, la seconda natura nasce simultaneamente alla prima, poiché, appena messo al mondo, ogni individuo è già inserito in una rete di relazioni, in un ambiente determinato, in un sistema di assuefazioni che orientano e stimolano la sua disposizione a conformarsi e ad assuefarsi: «Nello stesso istante in cui nasce alla

²⁵³ *Zib.*, 266-267.

²⁵⁴ *Zib.*, 1653 (8 settembre 1821).

²⁵⁵ *Ibid.*

vita, il vivente entra nel territorio dell'infinita possibilità, nella formazione insensibile della sua seconda natura, accorgendosi di vivere, però, soltanto quando essa è già scambiata per la prima»²⁵⁶. Ciò significa che ogni vita individuale è già da sempre immersa nella seconda natura, intesa, quest'ultima, non come qualcosa di oggettivo, bensì come campo di tensione delle infinite possibilità.

²⁵⁶ A. Malagamba, *La teoria leopardiana dell'assuefazione*, cit., p. 315.

Capitolo II

Caro immaginar.

Illusioni false e illusioni vere.

Una filosofia della distrazione

Go, go, go, said the bird: human kind
Cannot bear very much reality.
T. S. Eliot, *Burnt Norton*, I, vv. 45-46

Chi afferra la massima irrealtà, plasmerà la massima realtà.
H. von Hoffmannsthal, *Il libro degli amici*

La coscienza dell'infelicità necessaria del vivente induce Leopardi a riflettere sui rimedi e sui «farmaci» che la natura stessa fornisce affinché la contraddizione tra fine dell'esistenza generale e fine dell'esistenza particolare sia sanata. È a partire da questo problema etico e ontologico che si sviluppa la riflessione intorno a quella parte della natura che viene considerata benefica e «misericordiosa». Anche oltre il primo periodo del suo pensiero, infatti, Leopardi riconosce nella natura dei meccanismi di compensazione, volti a mitigare l'infelicità e il dolore degli enti sensibili al fine di conservarne l'esistenza. Tali meccanismi sono generalmente riconducibili a un unico scopo, ossia quello di dissimulare la vanità del piacere, la realtà del nulla, l'aridità del vero. In un pensiero del 1821, Leopardi riassume così i nodi fondamentali della teoria del piacere:

Quindi segue che il più felice possibile, è il più distratto dalla intenzione della mente alla felicità assoluta. Tali sono gli animali, tale era l'uomo in natura. Nei quali il desiderio della felicità cangiato nei desideri di questa o di quella felicità, o fine, e soprattutto mortificato e dissipato dall'azione continua, da' presenti bisogni ec. non aveva e non ha tanta forza di rendere il vivente infelice. Quindi l'attività massimamente, è il maggior mezzo di felicità possibile. Oltre l'attività, altri mezzi meno universali o durevoli o valevoli, ma pur mezzi, sono gli altri da me notati nella teoria del piacere, p. e. (ed è uno de' principali) lo stupore 1. di carattere e d'indole: gli uomini così fatti sono i più felici: gli uomini incapaci di questa qualità, sono i più infelici: *sii grande e infelice*, detto di D'Alembert, Éloges de l'Académie Française (così, Française) dice la natura agli uomini grandi, agli uomini sensibili, passionati ec.: il senso vivo del desiderio di felicità li tormenta: questo desiderio bisogna sentirlo il meno possibile, quantunque innato, e *continuo* necessariamente. 2. derivato da languore o torpore ec. artefatto, come per via dell'oppio, o proveniente da lassezza ec. ec. 3. derivato da impressioni straordinarie, dalla meraviglia di qualunque sorta, da avvenimenti, da cose vedute, udite ec. insomma da sensazioni straordinarie di qualsivoglia genere: 4. dalla

immaginazione, dall'estasi che deriva dalla fantasia, da un sentimento indefinito, dalla bella natura ec. e v. la teoria del piacere. Notate che l'immaginazione la vivacità, la sensibilità, le quali noccono alla felicità per la parte dello stupore, giovano per la parte dell'attività. E perciò sono piuttosto un dono della natura (ancorchè spesso doloroso), di quello che un danno; perchè effettivamente l'attività è il mezzo di distrazione il più facile, più sicuro e forte, più durevole, più frequente e generale e realizzabile nella vita.¹

Oltre all'ottundimento della sensibilità procurato attraverso l'uso di sostanze come l'oppio, il vino e i liquori, o, infine, attraverso il sonno², i fonti naturali della dissimulazione dell'infelicità necessaria sono riconducibili all'attività dell'immaginazione e alla distrazione suscitata dalla varietà, dalla meraviglia, dallo stupore e dalle impressioni forti. Nel primo ambito rientrano le illusioni naturali prodotte dall'immaginazione, le quali forniscono un contenuto all'azione e, di conseguenza, occupano l'animo, distogliendolo dalla cognizione del dolore e del nulla. Nel secondo ambito rientrano tutti quei processi che non forniscono un contenuto alla determinazione della volontà, e che pertanto non si traducono necessariamente in azioni, ma che impegnano l'animo sul piano dell'impressione e della percezione. In entrambi i casi, si tratta di meccanismi volti a oscurare il centro mortifero che abita lo spazio del desiderio individuale, tesi perciò a promuovere un valore vitale attraverso la dimenticanza della vita stessa: «il sentir meno la vita, e l'abbreviarne l'apparenza è il sommo bene, o vogliam dire la somma minorazione di male e d'infelicità, che l'uomo possa conseguire»³. La vita vissuta non è la vita che si conosce, bensì la vita portata al di fuori del proprio centro cosciente. In questo senso, fondamentale è il concetto di distrazione, da intendersi etimologicamente come “spostamento” (lat. *distrāhĕre*: «tirare in varie direzioni»⁴), ossia come allontanamento dalla cognizione del nulla e della vanità delle cose. Scrive infatti Leopardi che

¹ *Zib.*, 647-650 (12 febbraio 1821).

² Un problema vastissimo che non è possibile ripercorrere in questa sede è appunto quello della sensibilità. In linea con le teorie vitaliste del Settecento, Leopardi individua nella sensibilità la facoltà di provare piacere o dolore. Poiché tuttavia il piacere non esiste, l'ente sensibile non è altro che un ente *souffrant*. Rimando per questo a V. Maurella, *Sensibilità e dolore nel pensiero di Leopardi*, «Studium Ricerca», 4 (2022), pp. 47-85.

³ *Zib.*, 4043 (8 marzo 1824).

⁴ Cfr. «distrarre», Def. 1, in *Dizionario dell'italiano Treccani*, 2022, vocabolario online, consultato il 29 febbraio 2024.

chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla veriss. e certiss. delle cose, in maniera che la successione e la varietà degli oggetti e dei casi non avesse forza di distorlo da questo pensiero, sarebbe pazzo assolutam. e per ciò solo, giacchè volendosi governare secondo questo incontrastab. principio ognuno vede quali sarebbero le sue operaz. E pure è certiss. che tutto quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza, la quale è contraria direttam. alla ragione.⁵

Come si è già avuto modo di osservare, ricorre in Leopardi una dicotomia tra fissità e movimento, che, variamente declinata a seconda dei contesti speculativi, attraversa l'intero sistema della natura. Anche nel caso della distrazione, abbiamo dunque a che fare con l'espressione di un movimento vitale atto a contrastare la magnetica attrazione del nulla mortifero. Se dal punto di vista ontologico questi due campi di attrazione sono rappresentati dalla conformabilità e dall'assuefazione, sul piano cognitivo la dialettica coinvolge il polo dell'attenzione e quello della dimenticanza o della distrazione⁶. L'attenzione, che è un abito contratto tramite assuefazione, corrisponde a uno stato di concentrazione della mente. Da essa dipende, secondo Leopardi, lo sviluppo di ogni facoltà intellettuale, tant'è vero che la memoria stessa non è altro che facoltà di attendere⁷. Così considerata, l'attenzione non è perciò altro che uno dei numerosi meccanismi contenuti in potenza nella natura umana. Tuttavia, la connotazione negativa che, nelle riflessioni di Leopardi, talvolta si accompagna a tale concetto deve essere spiegata in virtù di un secondo genere di considerazione. Nello stato di alterazione della seconda natura, ossia nel regno dell'assuefazione, l'attenzione esprime infatti non soltanto il generale funzionamento della mente, ma un modo specifico di relazionarsi alle cose e al mondo. L'eccesso della ragione, da cui Leopardi fa derivare la degenerazione dello stato di barbarie, è effetto di una sovraestensione della facoltà di attendere a tutti i domini della relazione e dell'interrelazione. Le operazioni dell'attenzione sovrastano e soffocano le altre facoltà umane, cosicché l'uomo civilizzato appare a Leopardi come un atleta che per tutta la vita non avesse sviluppato e potenziato che un solo

⁵ *Zib.*, 104.

⁶ Per una ricostruzione delle nozioni di attenzione e di dimenticanza rimando soprattutto ad A. Malagamba, Il concetto di distrazione nello *Zibaldone* di Leopardi, «Rivista di filologia cognitiva» 3 (2005) e ai lemmi «attenzione» e «dimenticanza» del *Lessico leopardiano*: A. Malagamba, «attenzione» in *Lessico leopardiano* 2014, cit., pp. 29-36 e V. Camarotto, «dimenticanza» in *ivi*, pp. 49-54.

⁷ Cfr. *Zib.*, 1717; 1733-1737; 2110-2112; 2378-2380;

muscolo del proprio corpo. Anche qui, l'infanzia rappresenta uno spazio di osservazione privilegiato per comprendere cosa sia l'uomo al di qua e al di là dell'eccesso di inciviltà e in che modo la natura abbia previsto un giusto uso delle sue facoltà:

L'attenzione de' fanciulli è scarsa 1. per la moltitudine e forza delle impressioni in quell'età, conseguenza necessaria della novità ed inesperienza: le quali impressioni tirando fortemente l'attenzione loro in mille parti e continuamente, l'impediscono di esser sufficiente in nessuna: e questa è la distrazione che s'attribuisce ai fanciulli, tanto più distratti, quanto più suscettibili di sensazioni vive e profonde: 2. perchè anche la facoltà di attendere non si acquista senz'assuefazione ec. : 3. perchè la natura ha provveduto in modo che fin che l'uomo è nello stato naturale, come sono i fanciulli, poco e insufficientemente attende, essendo l'attenzione la nutrice della ragione, e la prima ed ultima causa della corruzione ed infelicità umana.⁸

Allo stato di natura, l'attenzione è dunque «scarsa», nel senso che essa non supera i confini del campo cui era destinata, ma lascia spazio all'immaginazione, alle passioni, alle impressioni. Al contrario, nello stato governato dalla ragione, la facoltà attentiva esplode e si insinua in ogni attività della mente, generando quella disposizione all'analisi, alla vivisezione e alla parcellizzazione che è all'origine del rimpicciolimento del mondo («Conosciuto il mondo non cresce,/anzi si scema»⁹). In questo senso, la distrazione e la dimenticanza diventano strumenti atti a distogliere l'attenzione dalla contemplazione del vero. Strumenti, perciò, che risultano ancora più potenti nello stato di inciviltà, giacché è in esso che si attua il perversimento della naturale disposizione ad attendere. L'opposizione assiologica tra attenzione e dimenticanza non riguarda perciò le disposizioni naturali, ma soltanto l'esasperazione eccessiva delle loro funzioni. L'architettura stessa della società moderna si regge sugli assi dell'attenzione individuale e collettiva. Leopardi considera questo discorso quasi sempre dal punto di vista del mutamento storico e antropologico, riconducendo pertanto all'attenzione una forma e un sistema di vita governati dall'eccesso della ragione. Tuttavia, da tale presupposto è possibile sviluppare un secondo genere di riflessione intorno alla natura della società moderna e capitalista, della quale Leopardi poté soltanto intuire i prodromi. Si tratta cioè di cogliere nell'accentuazione

⁸ *Zib.*, 2390 (16 febbraio 1822).

⁹ *Ad Angelo Mai, PP*, vol. I, p. 18, vv. 87-88.

spropositata di un tratto costitutivo della natura umana, ossia della facoltà di attendere, uno dei pilastri sopra i quali posa la struttura del sistema economico, sociale e politico. Come osserva Yves Citton, infatti, solo ciò a cui prestiamo attenzione è in grado di esercitare un potere su di noi¹⁰ ed è per questo che «conquistare il tempo di attenzione degli individui costituisce la posta in gioco cruciale per l'intera vita economica e politica»¹¹. In linea con le premesse del pensiero leopardiano, per il quale, come si è detto, ogni movimento vitale deriva dal desiderio di piacere, anche Citton individua in questa ricerca del tempo dell'attenzione una fondamentale circolarità: «che sia attirata da un oggetto da cui dipende direttamente il nostro benessere [...] o da un oggetto totalmente futile [...] la mia attenzione segue il mio desiderio, che a sua volta è generato dalla mia attenzione»¹². La circolarità di attenzione e desiderio sembra trovare giustificazione nel celebre scolio della terza parte dell'*Etica*, dove Spinoza scrive che «noi non tendiamo a una cosa, non la vogliamo, appetiamo o desideriamo perché giudichiamo che sia buona, ma, al contrario, giudichiamo che sia buona, perché ci sforziamo di ottenerla, perché la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo»¹³. È l'attenzione che rivolgiamo a una cosa a produrre il valore che noi le attribuiamo. Si tratta di una considerazione che la critica del capitalismo contemporaneo ha fatto propria per dare rilievo ai meccanismi di «cattura» della forza desiderante e dell'attenzione individuali messi in atto dal sistema¹⁴.

In questo senso, anche l'antropologia leopardiana fornisce degli strumenti utili a comprendere in che modo il potere – economico e politico – sia in grado di colonizzare con prontezza quegli spazi che, di volta in volta, i salti dalla prima alla seconda natura lasciano vuoti. Come si è detto, non si tratta di scarti temporali, ma di fessure che si aprono, di spazi-soglia che evidenziano il conflitto tra il desiderio infinito di piacere e il progressivo allontanamento da quei

¹⁰ Cfr. Y. Citton, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, trad. it. G. Boggio Marzet Tremoloso, prefazione Wu Ming 1, di postfazione di E. Manera, Roma, Alegre, 2013, p. 34.

¹¹ Ivi, p. 36.

¹² Ibid.

¹³ Spinoza, *Etica*, cit., III Parte, Prop. IX, Scol., p. 199.

¹⁴ In questo senso, il pensiero di Spinoza e, in particolare, la terza e la quarta parte dell'*Etica* costituiscono un punto di riferimento fondamentale per lo sviluppo di un pensiero intorno all'economia degli affetti e all'economia dell'attenzione. Si vedano soprattutto F. Lordon, *Capitalismo, desiderio, servitù*, cit.; Id., *Les affects de la politique*, cit.; Y. Citton et F. Lordon (a cura di), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, éditions Amsterdam, 2008, pp. 47-123; M. Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004; Id., *Gabriel Tarde ou l'économie des affects*, in «Chimères» 39 (2000).

rimedi naturali che sarebbero in grado di mitigare l'infelicità individuale (illusioni, varietà, virtù, azioni). Nel momento in cui l'eccesso di incivilimento raggiunge il suo apice, la società impara ad appropriarsi di questi spazi del conflitto e a trarre profitto dai vuoti dell'attenzione e del desiderio. Naturalmente, Leopardi non parla né di sistema economico, né di capitalismo, ma il termine «società» indica il complesso di istituzioni orientato al mantenimento di un ordine, economico, politico e sociale. Eppure, sebbene ancora non si misuri con un pensiero anticapitalista, la riflessione antropologica di Leopardi sembra fornire un fondamento a quella parte della teoria critica novecentesca che si è occupata di analizzare il sistema economico non soltanto dal punto di vista della produzione, ma anche da quello del consumo. In particolare, l'idea che la distrazione sia necessaria «a sentir meno la vita», ossia, propriamente, a vivere, appare particolarmente illuminante per comprendere la natura dell'industria del divertimento, della società del consumo e dello spettacolo. Come ha osservato Antimo Negri, Leopardi distingue infatti due forme di *divertissement*, quella naturale della «occupazione esteriore»¹⁵ e quella barbara della «occupazione insulsa»¹⁶:

Leopardi si mostra infatti «osservatore perspicace di una società in cui l'incivilimento produce fenomeni nuovi: certo, anzi tutto, quello di una occupazione intesa come “puro spasso”, ma anche altri, come, ad esempio, quello della svalutazione del lavoro puramente manuale, o quello della sopravvivenza, anche dopo la Rivoluzione francese, di una classe di proprietari oziosi e parassitari.¹⁷

In questo quadro, la novità, la varietà e le impressioni sensazionali prodotte dal susseguirsi di merci e dalla spettacolarizzazione della vita¹⁸ non sono altro che surrogati delle distrazioni offerte dalla natura all'amor proprio. In accordo con la prospettiva leopardiana, però, il desiderio non può essere soddisfatto dal puro simulacro; la riproduzione formale dei meccanismi di natura non lo appaga, poiché esso richiede contenuti vivi. Da qui, dunque, l'esigenza da parte del mercato di dotarsi di un principio formale in grado di sostenere l'incessante movimento di ripetizione dal quale dipende la capacità di una crescita illimitata della produzione. Questo principio è proprio

¹⁵ *Pensieri*, XLVII, PP, vol. II, p.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ A. Negri, *Leopardi e i giorni del “lavoro usato”*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, cit., pp. 83-84.

¹⁸ Rimando naturalmente a Guy Debord, *La société du Spectacle* (1967), Paris, Gallimard, 1992.

quello della varietà; il solo, cioè, che sia in grado tanto di «distogliere l'attenzione dai problemi che meriterebbero di costituire l'oggetto di uno sforzo intellettuale»¹⁹, quanto di indirizzare l'attenzione, e dunque il desiderio, verso oggetti di consumo. Va da sé che queste impressioni simulacrali non siano portatrici di alcun valore per la vita o per l'azione e che, di conseguenza, esse si estinguano con la stessa velocità alla quale sono arrivate. Come vedremo, questo movimento ripetitivo e incalzante è perfettamente incarnato dalla trasfigurazione degli oggetti in merci messa in atto da quei dispositivi di affabulazione di massa ai quali si interessa Benjamin, come le esposizioni universali, le gallerie commerciali (i passages) e la moda. Prima di inoltrarsi in queste riflessioni, occorre però fare un'ultima considerazione. Il pensiero di Leopardi non si limita a fornire degli strumenti utili a comprendere come i meccanismi di mercato e del potere traggano la propria forza da tendenze costitutive dell'essere umano, asservendole e allineandole. Al contrario, l'irriducibile vitalismo che accompagna le sue riflessioni lo induce a mostrare come, su un piano di libertà naturale, ossia in una forma di esistenza non condizionata dall'ideologia, quelle stesse strutture rappresentino una potenza creativa. A differenza di Pascal, infatti, Leopardi non attribuisce un valore assolutamente negativo al divertimento e alla distrazione. Come si è visto, la capacità di distogliere l'attenzione dall'infelicità necessaria e di dare un contenuto al desiderio nella forma dell'illusione naturale è di per sé positiva, poiché promuove la vitalità e l'azione. In questo senso, la distinzione tra illusioni naturali e illusioni prodotte artificialmente (fantasmagorie) appare fondamentale per comprendere come le stesse strutture che la società sottomette e colonizza costituiscano lo spazio di un possibile disallineamento e sconfinamento. Nel corso di questo capitolo tenteremo quindi di attraversare questa distinzione nella sua ambiguità e di osservare come l'esigenza della varietà e la necessità di illudersi rappresentino non soltanto gli schemi dell'asservimento all'ideologia, ma anche e soprattutto le forze in grado di perforarne la patina mortifera. L'illusione ha per Leopardi, così come per il surrealista Benjamin, un valore emancipativo e custodisce in sé la capacità di bucare la superficie uniforme del reale, producendo novità.

¹⁹ Y. Citton, *op. cit.*, p.36.

Parte I

Illusioni false

1. Esposizioni universali e fantasmagorie

Nella sua forma embrionale, cioè nella mente dei suoi ideatori, la prima esposizione universale ²⁰ avrebbe dovuto esprimere la nuova razionalità borghese, l'etica protestante che caratterizzava il mondo capitalistico del diciannovesimo secolo, dove a dominare non era ancora la merce in quanto feticcio, ma lo scambio di merci quale segno di un progresso liberale e transnazionale²¹. Da un lato, occultando la violenza coloniale degli stati promotori e ospitanti, l'esposizione avrebbe dovuto riflettere l'ideale di una pace globale edificata sul pilastro del libero commercio; dall'altro, essa avrebbe avuto il fine istruttivo e pedagogico di introdurre il pubblico alle meraviglie della tecnica, alla conoscenza dei materiali e dei processi produttivi. Un percorso temporale sulla linea del progresso tecnico e un percorso nello spazio, attraverso i continenti del pianeta (tra i quali d'altra parte non figurava quello africano). Secondo il progetto originario, perciò, l'Esposizione avrebbe dovuto esaltare il valore d'uso e di scambio delle merci, permettendo ai visitatori di fare – o di progettare – acquisti in maniera razionale, confrontando prezzi e valutando la funzionalità degli oggetti. È sulla base di questa prima immagine delle esposizioni che Marx ed Engels conducono, un anno prima dell'inaugurazione del Palazzo di Cristallo, una critica sferzante sulle pagine della *Neue rheinische Zeitung*, denunciando l'accentramento di potere della grande industria, la sua conseguente capacità di abbattere le

²⁰ Sull'Esposizione universale del 1851 del Crystal Palace di Londra (e sulle esposizioni universali in generale) rimando in primo luogo alle opere citate e utilizzate da Benjamin nella sezione di materiali dei *Passages* dedicata a questo soggetto: A. S. Doncourt, *Les expositions universelles*, Lille-Paris, 1889; J. Lessing, *Das halbe Jahrhundert der Weltausstellungen*, Berlin, 1900; M. Pécard, *Les expositions internationales au point de vue économique et social particulièrement en France*, Paris, 1901; A. Démy, *Essai historique sur les expositions universelles*, Paris, 1907. Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, 2 voll., a cura di R. Tiedemann ed E. Ganni, Torino, Einaudi, 2000. Rimando poi al ricchissimo lavoro di M. Berdet, del quale faremo ampio uso: *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville-marchandise*, Paris, La Découverte, 2013.

²¹ « Les expositions universelles... ne peuvent manquer d'amener les comparaisons les plus exactes entre les prix et les qualités des mêmes produits chez les différents peuples : que l'école de la liberté absolue du commerce se réjouisse donc ! » A. de Colusont, *Histoire des expositions des produits de l'industrie française*, Paris, 1855, p. 544, citato in W. Benjamin, *op. cit.*, vol. I, p. 200 [G 10a, I]. Su questo punto, si veda anche l'estesa analisi di Berdet in Id., *op. cit.*, pp. 72-110.

barriere nazionali e, con esse, il dettaglio della produzione locale²². Nel romanzo autobiografico *Morte a credito*, Céline, figlio di poveri rigattieri, descriverà in maniera straordinariamente viva il rapido processo di impoverimento che accompagna e segue l'Esposizione di Parigi del 1889:

La Nonna non aveva la minima fiducia nell'Esposizione che era stata annunciata. L'altra, quella dell'82, era servita soltanto a danneggiare i piccoli commercianti, a far spender soldi in malo modo ai gonzi. Di tanta caciara, di tanto trambusto e di tanto sbruffo, nulla era rimasto, se non due o tre terreni in abbandono, e certi troiai di calcinacci, che a vent'anni di distanza non c'era ancora un cane che se la sentisse di prelevarli... Senza contare le due epidemie che quei selvaggi d'Irochesi, turchini, gialli e marrone, avevano portato dai loro paesi. La nuova Esposizione sarebbe stata sicuramente ancor peggio. Ci sarebbe stato di sicuro il colera. Nonna n'era più che certa. I clienti, intanto, già cercavano di risparmiare, di mettersi da parte un po' di liquido, si difendevano con un sacco di storie, aspettavano l'«inaugurazione»! Una lurida massa di sporchi pidocchiosi. Gli orecchini della mamma stavano ormai di casa al Monte di Pietà.²³

Del resto, che questi monumenti al libero commercio siano innalzati a spese dei piccoli commercianti, dell'artigianato locale e della vita quotidiana della città, espropriata di una parte del suolo pubblico, così come il fatto che essi siano inaccessibili alla classe lavoratrice²⁴ è cosa nota

²² K. Marx e F. Engels, «Revue», Neue Rheinische Zeitung, Mai-Oktober 1850, in Marx Engels Werke, t. VII, Paris, Dietz Verlag, 1969, p. 43

²³ L.-F. Céline, *Morte a credito*, trad. it. G. Caproni, saggio critico di C. Bo, Milano, Garzanti, 2007⁸, pp. 85-86. E poi ancora: «La bottega sembrava condannata senza appello... Ninnoli non ne vendevamo più, nemmeno a prezzi irrisori... Dovevamo scontare le folli spese di quella dannata Esposizione... I clienti eran tutti tirati tirati... Facevan riparare quanto meno potevano. Per uno scudo ci volevan pensar su dieci volte». Ivi, p. 106.

²⁴ La questione della presenza della classe operaia alle esposizioni costituisce un nodo di riflessione relevantissimo già per i teorici dell'epoca. Ancora una volta, i materiali raccolti da Benjamin permettono di ricostruirne la storia in maniera illuminante. In primo luogo, è interessante notare che la prima esposizione dell'industria, delle arti e delle tecniche nazionali (non ancora universale, dunque) si tenne a Parigi nel 1798 con l'esplicito intento di «far divertire la classe operaia, diventando per essa una festa dell'emancipazione». S. Engländer, *Geschichte der französischen Arbeiter-Associationen*, Hamburg, 1864, I, pp. 51-53 citato in W. Benjamin, *op. cit.*, p. 189 [G 4, 7]. L'esposizione del Palazzo di Cristallo del '51, tuttavia, a dispetto dei buoni propositi di alcuni degli organizzatori, non fu aperta gratuitamente agli operai, i quali certamente non potevano permettersi di pagare un biglietto di ingresso per contemplare i prodotti del proprio lavoro. Tuttavia, alcune delegazioni di operai (accuratamente selezionati dagli imprenditori) furono mandate a Londra a spese dello stato francese, pratica che venne poi replicata anche in occasione della maggior parte delle successive esposizioni. Il carattere internazionale delle manifestazioni, però, generò il timore che queste potessero trasformarsi in momenti di incontro tra operai di diversi paesi, fornendo un'occasione di organizzazione (cosa che in effetti avvenne, come riporta Rjazanov). Per questo motivo, gli operai furono esclusi dalla seconda esposizione universale di Parigi del 1855. Cfr. Rjazanov, *Zur Geschichte der ersten Internationalen* in W. Benjamin, *op. cit.*, p. 191 [G 5a, I]. Si veda anche H. Fougère, *Les délégations ouvrières aux expositions universelles sous le second empire*, Montluçon, 1905, citato in W. Benjamin, *op. cit.*, p. 195 [G7, 5].

anche a lettori e lettrici del terzo millennio. Ciò che risulta più difficile da comprendere, data una certa assuefazione a simili spazi di consumo, è lo *choc* percettivo cui furono soggetti i visitatori delle prime esposizioni. A differenza di quanto teorizzato dai promotori della *Great Exhibition*, infatti, la sobria razionalità e la pedagogia sottese al progetto iniziale cedettero il passo al sensazionalismo, al meraviglioso, ai colori esotici e sgargianti, cioè alla costruzione del regno della merce e della produzione di desiderio. Gli articoli furono esposti senza indicazioni di prezzo²⁵ e, in questo modo, l'oscuramento delle condizioni materiali della loro produzione (materia prima, forza lavoro, espropriazione coloniale delle risorse) risultò radicalizzato. In questo contesto, la merce assume trionfalmente il suo carattere astratto, risolvendosi nella pura esposizione. Essa appare trasfigurata dall'ambiente, dall'associazione seriale e dalla sovrapposizione con altri oggetti. Come osserverà Benjamin, l'aura fantasmatica della merce trasfigura il valore di scambio e rende triviale il valore d'uso dell'oggetto²⁶. L'Esposizione non sarà pertanto un tempio della razionalità borghese, come previsto dalle prime analisi di Marx e di Engels, ma l'altare dell'adorazione della merce in quanto feticcio. Le impressioni suscitate da questo variopinto teatro della merce sono riportate dai diari di visitatrici d'eccezione, come Charlotte Brontë e la Regina Vittoria, e da gazzette e riviste dell'epoca²⁷. È proprio ciò che appartiene all'epoca, l'*émerveillement* al suo stato nascente, l'ipnosi collettiva, a interessare Benjamin. Nell'*exposé* del 1935 dei *Passages*, egli sottolinea infatti il carattere inaugurale delle esposizioni universali – inaugurale rispetto a un meccanismo di consumo ormai consolidato al punto da apparire naturale²⁸: «Le esposizioni universali trasfigurano il valore di scambio delle merci; creano un ambito in cui il loro valore d'uso passa in secondo piano; *inaugurano una fantasmagoria* in cui l'uomo entra per lasciarsi distrarre»²⁹. Lo spazio-tempo dal quale Benjamin scrive è già quello dominato dall'impero della fantasmagoria: sedotto dal richiamo dell'illusione, l'uomo ha fatto ingresso nel mondo trasfigurato e la trasfigurazione è difficilmente reversibile, poiché, come si è

²⁵ Benjamin annota in proposito che «Nel 1855, per la prima volta fu consentito di contrassegnare le merci con il prezzo». W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, op. cit., vol. I, p. 197 [G 8a, 5].

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 10.

²⁷ Cfr. M. Berdet, *op. cit.*, pp. 87 e 91.

²⁸ Pochi anni dopo la prima Esposizione londinese, già Marx constatava come il nuovo meccanismo di consumo si fosse esteso al di fuori delle mura del Palazzo di Cristallo per raggiungere le vetrine delle *boutiques*. Cfr. M. Berdet, *op. cit.*, p. 92.

²⁹ W. Benjamin, *Parigi, capitale del XIX secolo*, op. cit., p. 10[corsivo mio].

detto, essa agisce su radici profonde e inestirpabili: il desiderio e la necessità di distogliere l'attenzione dal nucleo di infelicità e di dolore che accompagna la vita. È in questo senso che Benjamin stabilisce la filiazione dell'industria del divertimento e l'impero della pubblicità dalle esposizioni universali³⁰. Come osserva Mark Fisher, il capitalismo contemporaneo si struttura sull'asse del desiderio, tanto che, se da un punto di vista etico è concepibile rivendicare la volontà di vivere al di fuori di esso, da un punto di vista libidinale sembra (sembra!) impossibile sfuggire alle maglie del sistema attuale³¹. Non sorprende perciò che Benjamin, cercatore di schegge messianiche, sia interessato a cogliere proprio il momento di costituzione di quello stesso mondo all'interno del quale è costretto a pensare, a osservare e a immaginare³². Si tratta per lui, come scrive Cuozzo, di individuare l'attimo

di instabile e fugace *Gleichgewichtigkeit* temporale, in cui si conglutina la monade attimo-
eternità, capace di rendere il tempo, nell'attimo supremo del pericolo, reversibile,
scardinando la storicistica connessione causale fra gli eventi secondo una linearità omogenea
e vuota, percorribile in un senso solo³³;

di individuare cioè l'istante, il punto di emergenza, nel quale redenzione e pericolo non sono ancora disgiunti, ma convivono nello stato di pura potenza. In questo stesso senso cercheremo di affrontare il problema dell'illusione e della fantasmagoria, tracciando un percorso che tenga conto di una fondamentale ambivalenza: l'illusione mercificata, nella sua veste fantasmagorica, è ciò che *produce* il desiderio finito; l'illusione naturale o l'illusione vera è *prodotta* dal desiderio infinito, cioè dalla potenza immaginativa. Da questo punto di vista, il balenare dell'illusione può

³⁰ Ivi, p. 211 [G 16, 7].

³¹ Degli ultimi lavori di Fisher, dedicati precisamente al problema del desiderio postcapitalista, ci resta soltanto un preziosissimo volume di recente pubblicazione, che contiene le lezioni tenute a Goldsmith dal filosofo poco prima della morte e interrotte da essa. In italiano, il volume è apparso presso MinimumFax nel 2022 nella traduzione di V. Perna. Faccio qui riferimento all'edizione francese. Cfr. M. Fisher, *Désirs postcapitalistes*, trad. fr. L. Morelle et J. Guazzini, Paris, Audimat, 2022, p. 34. In un altro filone del pensiero contemporaneo, numerose autrici e numerosi autori insistono ormai sul rapporto tra capitalismo e forze desideranti, sia nei termini dell'addomesticamento del desiderio sia della sua emancipazione. Ricordo in proposito almeno i lavori di Frédéric Lordon, cui faremo riferimento in seguito. Cfr. in particolare F. Lordon, *Capitalismo, desiderio, servitù*, Roma, Deriveapprodi, 2014; Id., *Les affects de la politique*, Paris, Seuil, 2016.

³² È il mondo descritto da *Infanzia berlinese* e da *Strada a senso unico*, con la differenza che, in questi testi, la ricerca del residuale era per forza di cose immanente allo stesso universo percettivo.

³³ G. Cuozzo, *L'eccezione in immagine. Storia, arte pittorica e cinematografia in Walter Benjamin*, Milano, Jouvence, 2023, p. 47.

darsi tanto come apparenza fallace e addomesticamento del desiderio, quanto come evento creativo, pura eccedenza di essere. Nel regno fantasmagorico della merce, il desiderio è passivo e l'immaginazione svolge una funzione riproduttiva, mentre nel mondo delle illusioni vere, la realtà viene accresciuta dalla potenza immaginativa, da quell'attività che è pura poiesi e che, di conseguenza, costituisce l'insistenza del piano ontologico attraverso l'etico³⁴.

³⁴ Come vedremo più avanti, questo punto rappresenta il nodo fondamentale della proposta interpretativa di Antonio Negri: cfr. A. Negri, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano-Udine, Mimesis, 20.

2. Lanterne, fantasmi e manichini

Secondo una leggenda che ebbe fortuna millenaria, durante l'assedio di Siracusa del 212 a. C., Archimede costruì a difesa della città un sistema di specchi "brucianti", che, riflettendo la luce accecante del sole meridiano, permisero di incenerire le navi romane di Marcello. Il mito di Archimede interessò scienziati di ogni epoca e fu all'origine di grandi avanzamenti nell'ambito della tecnica ottica. Da Proclo a Ibn Sahl, fino a Ruggero Bacone e a Buffon, la questione delle lenti e degli specchi brucianti fu un fertile campo di sperimentazione e di osservazione scientifica. Proprio a queste sperimentazioni si deve l'invenzione della più antica antenata del cinematografo, la lanterna magica³⁵, così descritta dall'abate Giacinto Amati:

La lanterna magica è uno strumento d'ottica, che fa comparire in grande naturale su di una parete bianca delle figure che si crederebbero avere una specie di vita, e degli oggetti di qualunque genere dipinti a colori vivi ma trasparenti su alcune lamine sottili di vetro, mediante un lume collocato nell'interno della macchina o lanterna, che può essere illuminata anche dai raggi del sole.³⁶

La lanterna ebbe un larghissimo successo tra la seconda metà del XVII e la fine del XVIII secolo, poiché, a differenza di altri spettacoli, la sua magia era in grado di penetrare nelle case e nei salotti, come nota Benjamin:

I diorami subentrano alla lanterna magica, cui era sconosciuta la prospettiva, ma con la quale la magia della luce si insinuava certamente in un modo del tutto diverso nelle case ancora scarsamente illuminate. «Lanterne magique! Piece [sic.] curieuse!» Un *camelot* passava a sera per le strade lanciando questo grido, e a un cenno saliva nelle case per dare uno spettacolo con la sua lanterna.³⁷

Alla fine del Settecento la macchina fu modificata e venne introdotta in spettacoli teatrali dell'orrore, conformi al gusto gotico dell'epoca post-rivoluzionaria e primo-ottocentesca. Il

³⁵ L'invenzione della lanterna magica è convenzionalmente attribuita ad Athanasius Kircher (1602-1680), il quale fu il primo a farne menzione nell'opera del 1646 *Ars magna lucis et umbrae*. La paternità di tale invenzione venne tuttavia rivendicata anche da Christiaan Huygens nel 1659. Cfr. G. Amati, *Ricerche storico-critico-scientifiche sulle origini, scoperte, invenzioni e perfezionamenti fatti nelle lettere, nelle arti e nelle scienze*, T. IV, Milano, Giovanni Pirolla, 1830, pp. 154-155. L'autore della ricostruzione suggerisce addirittura che l'invenzione della macchina possa essere attribuita a Bacone. Cfr. *ivi*, p. 155.

³⁶ *Ivi*, p. 154.

³⁷ W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, *op. cit.*, vol. I, pp. 593-594 [Q 2,3].

mago Philidor³⁸ fu tra i primi a impiegarla nei propri spettacoli. Nel 1790, a Vienna, le *séances* di magia nera furono pubblicizzate da Philidor come *Phantasmorasi, oder natürlicher Geister Erscheinungen*, ossia come spettacoli di evocazioni e apparizioni di fantasmi. Tra il '92 e il '94, il mago fu poi a Parigi, dove incontrò il favore di un pubblico ormai stanco dei propri eroi con spettacoli intitolati *Phantasmagorie*, che portavano in scena spaventose rappresentazioni di Marat, Robespierre e Danton. A questi spettacoli assistette con ogni probabilità anche Robertson³⁹, mago e ottico belga, cui si deve lo sviluppo e la diffusione della fantasmagoria nell'Europa del diciannovesimo secolo. Attento lettore dell'opera di Kircher, Robertson costruì il fantasmoscopo, una personale versione della lanterna magica, dotata di un sistema mobile di sostituzione delle lenti e di un carrello esterno che consentiva di ingrandire e rimpicciolire le immagini⁴⁰. A differenza delle prime lanterne, la macchina di Robertson (e probabilmente quella di Philidor) non si limitava a proiettare immagini su pareti e superfici, ma, sfruttando soprattutto fumo e giochi di specchi, lasciava affiorare le immagini al centro di un ambiente buio. La fantasmagoria di Robertson viene significativamente descritta dall'abate Amati come una «macchina d'ottica colla quale si fanno comparire in luogo oscuro delle immagini di corpi umani che illudono e che appajono veri fantasmi»⁴¹. Questo nuovo prodigio della tecnica appaga il gusto dell'orrore e la ricerca di emozioni spaventose che caratterizzano l'estetica ottocentesca. Da Poe⁴² a Carroll⁴³, sono numerosi gli autori che si lasciano ispirare poeticamente dall'ingegnoso marchingegno di Robertson.

³⁸ Della nascita e del vero nome del mago Philidor (o Phylidor) si hanno poche notizie certe. Egli visse a cavallo tra XVIII e XIX secolo e viaggiò per tutta Europa, adottando diversi nomi. Morì in Inghilterra nel 1829. Di lui non fa menzione l'abate Amati nelle pagine dedicate alla fantasmagoria.

³⁹ Étienne Gaspard-Robert (1763-1837), conosciuto al pubblico dell'epoca con il nome d'arte di Robertson, fu un fisico, ottico e mago di origine belga. Oltre agli studi di ottica e di magia, Robertson condusse ricerche in ambito meteorologico, viaggiando in mongolfiere da lui stesso progettate.

⁴⁰ Cfr. M. Berdet, *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville-marchandise*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 12-14.

⁴¹ G. Amati, *op. cit.*, p. 156.

⁴² L'aggettivo inglese "*phantasmagoric*" è frequentissimo soprattutto in *The Fall of the House of Usher*, pubblicato nel 1839.

⁴³ Una poesia di Carroll del 1869, illustrata da Arthur Burdett Frost (1851-1928), è significativamente intitolata *Phantasmagoria*. La prima edizione comparve lo stesso anno nella raccolta *Phantasmagoria and other poems*. Nel 1883, il poemetto fu ripubblicato nella raccolta *Rhyme? And Reason?*

Il nome della macchina e dello spettacolo inizia così a circolare nel lessico quotidiano, soprattutto in lingua inglese, tedesca e francese. Pur impiegato in un'accezione ancora generica, il termine non può essere considerato un mero sinonimo di "illusione": all'altezza del diciannovesimo secolo, esso appare strettamente legato alla storia della tecnica dalla quale proviene. In un passo del *Capitale*, Marx osserva per esempio che il rapporto sociale del lavoro nel regime produttivo del capitalismo assume «la forma fantasmagorica di un rapporto tra le cose»⁴⁴. La reificazione del rapporto sociale non è illusoria, dal momento che l'illusione sta piuttosto nell'occhio di chi guarda, ma fantasmagorica, cioè oggettiva, materialmente prodotta dalle condizioni di lavoro. La fantasmagoria di Robertson produceva «immagini di corpi umani» che parevano fantasmi e per questo Amati la definiva illusoria; in realtà, illusoria è soltanto l'equazione immagini-fantasmi, mentre le apparizioni prodotte dalla macchina sono in qualche modo reali, effetti materiali dell'uso sapiente di lenti e specchi. Allo stesso modo, Marx osserva come agli uomini i caratteri del loro lavoro *appaiano* precisamente quali essi sono, ossia come «rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose»⁴⁵. Sebbene in Marx la fantasmagoria figuri ancora in maniera metaforica e pre-concettuale⁴⁶, la sua apparizione all'interno delle pagine dedicate al feticismo della merce è particolarmente suggestiva, specie se considerata in relazione alla personale interpretazione che Benjamin dà del feticismo. Secondo Tiedemann⁴⁷, infatti, Benjamin avrebbe frainteso la teoria marxiana, attribuendo alla società produttrice di merci la proprietà di *apparire* come essa *non è*:

La proprietà che compete alla merce in quanto suo carattere di feticcio è inerente anche alla stessa società produttrice di merci, non come essa è in sé, bensì come sempre si rappresenta e crede di comprendersi allorché essa fa astrazione dal fatto precisamente di produrre merci.⁴⁸

⁴⁴ K. Marx, *Il capitale*, a cura di D. Cantimori, vol. I, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 104, citato in R. Tiedemann, *Introduzione* in W. Benjamin, *I «Passages» di Parigi*, op. cit., p. xxiii.

⁴⁵ Ivi, pp. xxiv-xxv. La citazione marxiana è tratta dal primo volume del *Capitale* alla p. 105 dell'edizione citata.

⁴⁶ «Marx multiplie les termes « fantasmagorique », « fantastique », « mystagogique », « religieux », etc., pour nommer cette étrangeté produite par le fétichisme de la valeur d'échange. [...] Mot utilisé à l'occasion, la fantasmagorie n'est pas un concept chez lui, mais renvoie à un champ lexical de la spectralité qui ouvre la voie à l'analyse des fantasmagories du capital qui se distinguent du fétichisme de la marchandise». M. Berdet, op. cit., p. 83.

⁴⁷ R. Tiedemann, *Introduzione* in W. Benjamin, *I «Passages» di Parigi*, op. cit., p. xxiv-xxv.

⁴⁸ W. Benjamin, *I passages di Parigi*, op. cit., vol. I, p.

Tutto il contrario rispetto a quanto teorizzato da Marx, per il quale, come si è detto, «il *quid pro quo* del feticismo si rivela oggettivo»⁴⁹. L'intera impalcatura dei *Passages* è costruita invece sull'idea che la sovrastruttura culturale non sia mero rispecchiamento della struttura materiale, bensì la sua espressione:

La sovrastruttura è l'espressione della struttura [...] proprio come, nel caso del dormiente, uno stomaco troppo pieno trova nel contenuto del sogno – benché possa determinarlo in senso causale – non il suo rispecchiamento, ma la sua espressione.⁵⁰

È in questo senso, ossia come espressioni della struttura materiale, che devono essere intesi i fenomeni culturali che Benjamin mette al centro della propria ricerca, come le esposizioni universali, la moda e i *passages*. La fantasmagoria, da questo punto di vista, è il processo di trasfigurazione della materia, ciò che trasforma uno stomaco appesantito in immagine onirica, l'opulenza della società produttrice di merci in ideologia, l'immagine generata dal fantasmoscopo in fantasma. Rispetto al realismo di Marx, il surrealismo di Benjamin insiste quindi sul momento trasfigurante dell'astrazione («la società produttrice di merci che fa astrazione del fatto di produrre merci»). Si tratta però di un'astrazione prodotta non dalla ragione, ma dall'immaginazione e che, d'altra parte, ricade prontamente nel regno della concretezza: gli incubi suscitati dalla crapula generano palpitazioni e convulsioni durante il sonno e mal di capo e spossatezza al risveglio.

Con Benjamin, la fantasmagoria diventa perciò a tutti gli effetti un concetto utile a condurre una teoria critica del «mondo immaginario del capitalismo»⁵¹. La scelta del termine dovette apparire particolarmente felice all'autore dei *Passages*, il quale in un primo momento immaginò come sottotitolo dell'opera proprio *Una fantasmagoria dialettica*⁵². La

⁴⁹ R. Tiedemann, *op. cit.*, p. XXV.

⁵⁰ W. Benjamin, *I «Passages» di Parigi*, *op. cit.*,

⁵¹ M. Berdet, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁵² Cfr. R. Tiedemann, *Introduzione* in W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, *op. cit.*, p. XX. L'ideazione e la raccolta di materiali del primo progetto dell'opera sono comprese tra il 1927 e il 1929. In questo periodo, come mostra Tiedemann, la vocazione di Benjamin è ancora tutta surrealista. Un momento di svolta è forse segnato dai colloqui dell'autunno 1929 con Horkheimer e Adorno, nel corso dei quali i due esponenti della Scuola di Francoforte «insisterono sul fatto che del XIX secolo non si poteva trattare senza tenere conto dell'analisi marxiana del capitale», ivi, pp. XX-XXI. Quando Benjamin riprese i lavori nel 1934, il progetto appariva ormai notevolmente mutato ed

fantasmagoria evocava infatti tanto la fascinazione borghese nei confronti della tecnica quanto il ruolo centrale dell'immaginazione, messo a fuoco soprattutto dall'estetica romantica, simbolista e, più avanti, dai surrealisti. Come si è visto, la fantasmagoria non può essere considerata come un rispecchiamento delle condizioni materiali della produzione e della vita sociale, ma, secondo le indicazioni di Benjamin, deve essere intesa come espressione di quelle stesse strutture. Un esempio lampante è proprio quello delle esposizioni universali: a dispetto degli intenti dei primi promotori, esse non realizzano un progetto razionale e pedagogico, ma, per una sorta di eterogenesi dei fini, diventano macchine produttrici di desiderio. L'opera di trasfigurazione fantasmagorica è messa in moto dalla merce stessa, dal suo carattere di feticcio, che permette di opacizzare il nucleo di violenza intorno al quale si struttura l'esposizione: lo sfruttamento della forza lavoro, delle risorse, la visione coloniale sottesa all'idea di progresso tecnico promossa dagli stati organizzatori (Inghilterra, Francia, Stati Uniti). Serialità, sovrapposizione, eccesso di colori, di forme e di materia: è l'opposto della piazza del mercato, dove la sovrabbondanza materica di voci, colori e odori ha una natura tutta sensuale e vitale. Qui, nella confusione dei padiglioni, ogni impressione è suscitata invece dalla luminescenza mortifera degli oggetti, dal loro carattere di merce. Anche per i surrealisti, la sovrapposizione di oggetti di uso comune era all'origine della produzione di un eccesso, di un sovrappiù di realtà, di una fosforescenza *surreale*. L'eccedenza del riverbero esprime però con precisione la distanza di questo genere di illusione fantasmatica, che ha una natura poetica, dalla fantasmagoria prodotta dalla merce. Da un lato, infatti, vi è un'attività poetica, un'immaginazione creatrice, che produce nuovo essere e che ha quindi un carattere estensivo e inclusivo: è l'apparenza che accresce il volume dell'essere; dall'altro, vi è un'apparenza che vela il reale, disarticolandone i rapporti vitali, mummificandolo, riducendone le dimensioni, oscurandone le angolature. In questo senso, mentre produce uno svuotamento dalla parte dell'essere (alienazione)⁵³, la fantasmagoria capitalista crea l'illusione

estes, essendo caratterizzato da una maggiore insistenza sulla storia sociale (è in questo periodo infatti che vengono aggiunti temi come le barricate, i movimenti sociali e l'haussmanizzazione). Cfr. *Ibid.*

⁵³ «Le esposizioni universali [...] inaugurano una fantasmagoria in cui l'uomo entra per lasciarsi distrarre. L'industria dei divertimenti gli facilita questo compito, sollevandolo all'altezza della merce. Egli si abbandona alle sue manipolazioni, godendo della propria estraniamento da sé e dagli altri». Ivi, p. 10.

di un vuoto «là dove esso non c'è, ossia dalla parte dell'avere»⁵⁴. Come osserva Federico Chicchi, perciò, la creazione del vuoto offre «l'illusione che quest'ultimo si possa riempire attraverso il consumo ripetuto dell'oggetto di godimento»⁵⁵. L'illusione fantasmagorica che esprime il carattere feticistico della merce è dunque all'origine della produzione di desiderio, di un'infinità di desideri finiti. Al contrario, la fosforescenza surrealista, il sovrappiù di realtà è epifania di una forza desiderante illimitata⁵⁶, secondo un'idea che è anche leopardiana.

La ricerca dei *Passages* mette dunque al proprio centro le nuove forme di vita, le tecniche e le espressioni culturali del diciannovesimo secolo, le quali, grazie a una «rappresentazione cosale» [*chosiste*] della civilizzazione, fanno il proprio ingresso nell'universo della fantasmagoria, fantasmagorie esse stesse⁵⁷. La fantasmagoria capitalista, pertanto, può essere intesa sia come processo di trasfigurazione, sia come condensazione di un desiderio che elimina e nasconde «l'imperfezione del prodotto sociale, come pure i difetti del sistema produttivo sociale»⁵⁸. Reificazione, occultamento e desiderio trovano espressione esemplare tanto nelle vetrine dei *passages* quanto negli immensi spazi delle esposizioni universali. È qui, infatti, che la merce si anima e diventa feticcio, attirando su di sé un'alterità irriducibile:

C'est donc cela, la fantasmagorie que Marx a pressentie sur la piste du fétichisme: délesté de sa signification économique (échange) et sociale (usage), l'objet exposé attire à lui une altérité irréductible de la nature (mana), celle-là même qui fonde le sentiment religieux.⁵⁹

Sono questi i «capricci teologici della merce», secondo un'immagine marxiana molto cara a Benjamin. L'oggetto esposto attira a sé l'elemento che fonda il sentimento religioso, l'esposizione si trasforma in tempio e i visitatori in pellegrini: «Le esposizioni universali sono luoghi di pellegrinaggio al feticcio merce»⁶⁰. La merce diventa un idolo e, al contempo, si rende autonoma, acquisisce una sua agentività, come in borsa, dove «il cotone “sale”, il rame “crolla”, il mais

⁵⁴ F. Chicchi, *Phantasmagoria of the Thing and Imaginary Freedom. Axioms, Rhetorics and Aporias of the New Capitalist Discourse*, p. 6.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Cfr. M. Berdet, *op. cit.*, pp. 29-34.

⁵⁷ Questa esplicita dichiarazione di intenti viene inserita soltanto nell'*exposé* del 1939. Cfr. W. Benjamin, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁸ R. Tiedemann, *Introduzione* a W. Benjamin, *op. cit.*, pp. XXIII-XXIV.

⁵⁹ M. Berdet, *op. cit.*, p. 100.

⁶⁰ W. Benjamin, *I passages di Parigi*, *op. cit.*, p. 9.

“tiene”, la lignite “stagna”, il grano “tira”, il petrolio “sviluppa tendenza”»⁶¹. Da questo punto di vista, la moda appare a Benjamin come il fenomeno che più sottilmente realizza la reificazione della vita, da un lato, e la personificazione della cosa, dall’altro. Le illustrazioni di Grandville⁶², in particolare quelle della raccolta *Un autre monde* del 1844, forniscono lo spunto principale per la riflessione sulla natura feticistica della moda. I disegni raffigurano in effetti un mondo di oggetti animati, di cappelli e scarpe alla moda che assumono i tratti di elementi naturali (animali e piante) e cosmici (comete, pianeti). Benjamin mette in luce come l’alterità del mondo ritratto dalle «arguzie» di Grandville coincida con quella della fantasmagoria: «L’intronziazione della merce e l’aureola di distrazione che la circonda è il tema segreto dell’arte di Grandville»⁶³. Se la moda «prescrive il rituale secondo cui va adorato il feticcio della merce»⁶⁴, Grandville, con i suoi disegni, estende tale rito a ogni genere di oggetto: reifica l’universo e anima le cose. È attraverso questa indagine grafica vertiginosa che l’artista, introdotto nella selva brulicante di oggetti animati, svela la vera natura della moda. Essa viene rappresentata su di un alto trono di velluto, coperta di stoffe colorate e preziose [fig. 1]. La mano sinistra tiene vezzosamente un ventaglio chiuso, simbolo di frivolezza e galanteria, mentre la destra impugna la manopola di una grande ruota del tempo, la quale associa agli anni non degli eventi, ma dei tipi di cappelli. Un gruppetto di uomini, ognuno dei quali è vestito alla maniera di un’epoca e di una classe sociale diversa (esclusa naturalmente quella lavoratrice), attende con il naso per aria il verdetto della ruota. In questa illustrazione, concepita satiricamente secondo l’allegorica tradizionale, esiste ancora una separazione netta tra oggetti e viventi, e nondimeno essa rappresenta già gli estremi costitutivi della moda, ossia la frivolezza e la morte⁶⁵. In un passaggio molto celebre dell’*exposé*, infatti, Benjamin attribuisce alla moda una potenza in grado di accoppiare il corpo vivente al mondo inorganico: essa è in «conflitto con l’organico»⁶⁶ e «fa valere sul vivente i diritti del cadavere»⁶⁷. Anche la moda, dunque, ha un’essenza fantasmagorica, cioè trasfigurante e produttrice di

⁶¹ O. Rühle, *Karl Marx*, Hellerau, 1929, pp. 384-385, citato in W. Benjamin, *op. cit.*, p. 191 [G 5, 1].

⁶² Jean-Ignace-Isidore Gérard (1803-1847), meglio conosciuto con lo pseudonimo di Grandville, fu un caricaturista e illustratore francese.

⁶³ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ «La moda consta solo di estremi [...] i suoi estremi più radicali sono la frivolezza e la morte». Ivi, p. 75 [B 3a, 4].

⁶⁶ Ivi, p. 10.

⁶⁷ *Ibid.*

desiderio; anzi, in quello che Benjamin qualifica come *sex appeal* dell'inorganico, essa esprime più di ogni altra forma culturale il feticismo della merce. Si tratta di un processo attraverso il quale l'attrazione erotica, manifestazione di una vitalità naturale, viene fatta sprofondare nel mondo della materia inerte⁶⁸. Secondo Chicchi, il capitalismo avrebbe in questo modo la pretesa di compensare l'inesistenza strutturale del rapporto sessuale teorizzata da Lacan, fornendo nel consumo della merce una temporanea scarica di godimento e, al contempo, l'illusione di una soggettivazione⁶⁹. La logica del consumismo si struttura precisamente intorno alla fragile precarietà di tale godimento, che richiede serialità e ripetizione. Nello stesso tempo, quella che appare al consumatore come una forma di soggettivazione non è altro che la trasfigurazione fantasmagorica della sua stessa alienazione:

L'alienazione di cui ci parla Marx si organizza dunque fin da subito attraverso centellinate scariche di godimento, scariche che il discorso della merce rilascia attraverso l'iscrizione del soggetto nel suo fantasma di giustificazione.⁷⁰

D'altra parte, verrebbe da aggiungere che all'impossibilità del rapporto sessuale fa da contraltare l'impossibilità del consumo della merce. La merce, infatti, è una qualità della cosa che non può essere consumata. Così come nel godimento sessuale lacaniano, perciò, anche nel consumo non può darsi rapporto: soggetto e oggetto rimangono due esiliati. Come nelle immagini di Grandville, l'alterità che il soggetto incontra nella merce non è che un fantasma, una condensazione finita del desiderio infinito, sullo sfondo della quale si annida il feticismo.

L'essenza fantasmagorica della moda permette dunque di trasfigurare e di invertire le qualità di organico e inorganico, istituendo i due «regni del sesso»⁷¹: da un lato, quello dei vestiti e dei gioielli, che si animano attirando su di sé un *sex appeal* strappato al mondo della vita e, dall'altro, le regioni del corpo. Separate l'una dall'altra, come in una vivisezione, le parti del corpo «non sono più animate»⁷², ma appartengono al mondo della cosa in esposizione. Proprio come i capelli, che costituiscono secondo Benjamin una regione intermedia tra i due regni del sesso, così

⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 74 [B 3,8].

⁶⁹ Cfr. F. Chicchi, *op. cit.*, p. 3.

⁷⁰ *Ivi*, p. 4.

⁷¹ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 74 [B 3, 8].

⁷² *Ibid.*

anche il cadavere, i cui «diritti» la moda impone al vivente, è una presenza compresa tra il regno dei vivi e il regno dei morti, come osserva Blanchot:

Il defunto, si dice, non è più di questo mondo, lo ha lasciato dietro di sé, ma dietro si trova appunto il cadavere che anch'esso non è di questo mondo, per quanto sia qui, che è piuttosto dietro al mondo, ciò che il vivo (e non il defunto) ha lasciato dietro di sé [...]. Il cadavere è il riflesso che si rende padrone della vita riflessa, con l'assorbirla, coll'identificarsi sostanzialmente in essa facendola passare dal suo valore di uso e di verità a un qualcosa di incredibile – inusuale e neutro.⁷³

Il cadavere è come la natura morta, presenza cosale, traccia materiale che la vita lascia dietro di sé; neutralità dell'esposizione. Così, ogni regione del corpo singolarmente posta al centro dell'attrazione erotica, e dunque sottratta alla totalità della dimensione organica, diventa il riflesso che assorbe la vita, rendendo quest'ultima qualcosa di ontologicamente neutro. La potenza della moda produce pertanto una doppia trasfigurazione: quella dell'oggetto in feticcio e quella del corpo, o delle parti del corpo, in cadavere. Baudrillard illustra in maniera limpida questo processo di trasfigurazione del corpo vivente:

Une bouche maquillée ne parle plus: lèvres béates, mi-ouvertes, mi-fermées, elles n'ont plus pour fonction de parler, ni de manger, ni de vomir, ni de baiser. Par-delà ces fonctions d'échange, toujours ambivalentes, d'introjection et de réjection, et sur la base de leur dénégation, s'installe la fonction érotique et culturelle perverse, la bouche fascinante comme signe artificiel, travail culturel, jeu et règle du jeu — celle qui ne parle pas, qui ne mange pas, qu'on n'embrasse pas —, la bouche maquillée, objectivée comme bijou, dont l'intense valeur érotique ne vient pas du tout, comme on l'imagine, de son soulignement comme orifice érogène, mais, à l'inverse, de sa fermeture.⁷⁴

È la privazione delle sue funzioni vitali a rendere erogena la bocca imbellettata. Alla stregua di un gioiello, essa diventa puro ornamento e, in virtù di tale trasformazione, è in grado di sprigionare *sex-appeal*. Ciò permette forse di comprendere meglio cosa Benjamin intenda quando definisce la moda come «parodia del cadavere screziato», ossia come trasfigurazione del vivente in qualcosa di neutro e, al contempo, di attraente. Espressione estrema della carica erotica

⁷³ M. Blanchot, *Le due versioni dell'immaginario*, in Id., *Lo spazio letterario* (1955), trad. it. di F. Ardenghi, Milano, il Saggiatore, 2018, pp. 244-246.

⁷⁴ J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 173.

dell'inorganico è la celebre bambola di Kokoschka, che, stando alle indicazioni di Benjamin e di Baudrillard, non avrebbe un valore erotico in quanto riproduzione del corpo vivente di Alma Mahler, bensì come espressione fantasmagorica del suo corpo già feticizzato, del suo riflesso cadaverico. Così la moda, scrive Benjamin, apre «la piazza di trasbordo dialettica fra donna e merce – fra piacere e cadavere»⁷⁵.

È nel contesto di queste riflessioni che Benjamin richiama il *Dialogo della Moda e della Morte*. Nell'*exposé* del '35, l'operetta viene considerata significativamente come «utopia ironica di un dominio permanente del capitale»⁷⁶. Sebbene il linguaggio leopardiano sia estraneo al lessico marxista, Benjamin fa risalire al *Dialogo* una prima impostazione del problema della moda quale fantasmagoria, ossia quale illusione *falsa*. Nell'operetta, Moda e Morte vengono rappresentate da Leopardi come due potenze mitiche, figlie immortali della Caducità. Poiché la Morte non si ricorda di lei, la Moda, con la *politesse* mondana che la contraddistingue, affianca la smemorata sorella nella sua corsa, cercando pazientemente di convincerla del legame di parentela che le unisce:

Dico che la nostra natura e usanza comune è di rinnovare continuamente il mondo, ma tu fino da principio ti gittasti alle persone e al sangue; io mi contento per lo più delle barbe, dei capelli, degli abiti, delle masserizie, dei palazzi e di cose tali. Ben è vero che io non sono però mancata e non manco di fare parecchi giuochi da paragonare ai tuoi, come verbigrazia sforacchiare quando orecchi, quando labbra e nasi, e stracciarli colle bazzecole che io v'appicco per li fôri; abbruciacchiare le carni degli uomini con istampe roventi che io fo che essi v'improntino per bellezza; sformare le teste dei bambini con fasciature e altri ingegni, mettendo per costume che tutti gli uomini del paese abbiano a portare il capo di una figura, come ho fatto in America e in Asia¹; storpiare la gente colle calzature snelle; chiuderle il fiato e fare che gli occhi le scoppino dalla strettura dei bustini; e cento altre cose di questo andare. Anzi generalmente parlando, io persuado e costringo tutti gli uomini gentili a sopportare ogni giorno mille fatiche e mille disagi, e spesso dolori e strazi, e qualcuno a morire gloriosamente, per l'amore che mi portano.⁷⁷

⁷⁵ W. Benjamin, op. cit., p. 66 [B 1, 4].

⁷⁶ Ivi, p. 12.

⁷⁷ G. Leopardi, *Dialogo della Moda e della Morte* in *PP.*, op. cit., vol. II, p. 25.

Ascoltate queste e altre raccapriccianti descrizioni, la Morte si convince finalmente che la Moda le sia sorella. Entrambe, infatti, costringono il vivente all'interno di un movimento di incessante trasfigurazione: le sadiche perversioni della moda rendono il corpo «più morto che vivo»⁷⁸, cioè simile al cadavere già in vita, mentre la morte realizza la trasfigurazione da un punto di vista materiale. Osserva Antonio Prete che «le due sorelle sono ricondotte a una divaricazione di funzione: provvisoria, temporale, variabile quella della Moda; biologica, atemporale, permanente, quella della Morte»⁷⁹. Al di là della differenza di piani temporali sui quali agiscono le due potenze, però, esse risultano legate da un interesse comune, che è reso manifesto dagli effetti del loro operato. In particolare, il punto che sta a cuore a Leopardi è quello della mortificazione della vitalità dei corpi. Mortificazione che non si dà unicamente nelle affezioni subite dal singolo seguace della moda⁸⁰, ma che modifica strutturalmente la costituzione degli esseri umani, operando una mutazione ontologica non reversibile. A essere mortificata, infatti, è la stessa concezione del corpo per rispetto alla vita; se, come afferma Tristano, «il corpo è l'uomo», nella società retta dalla moda, esso diventa un povero, fiacco ornamento:

È ben vero che alcune volte penso che gli antichi valevano, delle forze del corpo, ciascuno per quattro di noi. E il corpo è l'uomo; perché (lasciando tutto il resto) la magnanimità, il coraggio, le passioni, la potenza di fare, la potenza di godere, tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo.⁸¹

Mutamento ontologico che colpisce tanto la complessione fisica dei corpi quanto le facoltà produttrici di quelle illusioni e di quelle passioni che rendono «nobile e viva» la vita. La Moda rassicura la sorella: anche le sopravvivenze residuali di questo mondo della vita viva verranno spazzate via. Nelle ultime battute del *Dialogo*, vengono infatti rivelate le sue ultime arguzie:

Finalmente perch'io vedeva che molti si erano vantati di volersi fare immortali, cioè non morire interi, perché una buona parte di sé non ti sarebbe capitata sotto le mani, io quantunque sapessi che queste

⁷⁸ Ivi, p. 27.

⁷⁹ A. Prete, *Sul Dialogo della Moda e della Morte* in Id. (a cura di), *Sulle Operette morali. Sette studi*, Lecce, Manni, 2008, pp. 97-98.

⁸⁰ «A poco per volta, ma il più in questi ultimi tempi, io per favorirti ho mandato in disuso e in dimenticanza le fatiche e gli esercizi che giovano al ben essere corporale, e introdottone o recato in pregio innumerevoli che abbattano il corpo in mille modi e scorciano la vita». G. Leopardi, *Dialogo della Moda e della Morte*, cit., p. 27.

⁸¹ Id., *Dialogo di Tristano e di un amico*, cit., p. 215.

erano ciance, e che quando costoro o altri vivessero nella memoria degli uomini, vivevano, come dire, da burla, e non godevano della loro fama più che si patissero dell'umidità della sepoltura; a ogni modo, intendendo che questo negozio degl'immortali ti scottava, perché pareva che ti scemasse l'onore e la riputazione, ho levata via quest'usanza di cercare l'immortalità, ed anche di concederla in caso che pure alcuno la meritasse.⁸²

La fantasmagoria della moda è appunto emblema di quel meccanismo immunitario attraverso il quale il capitalismo neutralizza ogni potenziale spinta eversiva, come quella di chi, seguendo la traccia semisepolta di un'illusione antica, cerca l'immortalità nella fama. Se, nella natura prima il corpo è animato in tutto da quell'unica proprietà dell'essere vivo che è la sensibilità, nella seconda natura, cioè nel regno dell'assuefazione, il corpo vivente tende invece pericolosamente verso uno stato di insensibilità che appartiene al cadavere. Di conseguenza, anche l'amor proprio risulta depotenziato, costretto a esprimersi in una forma debole e contratta. Questo effetto di riduzione e sfibramento dei due poli della vitalità – la sensibilità come specifica proprietà del vivente e l'amor proprio come principio espressivo della vita – si estende all'animo, cioè a quel campo in cui la sensibilità semina vigorose passioni e l'amor proprio coltiva un irriducibile, infinito desiderio di felicità. Dalla tensione di sensibilità e amor proprio, tutta corporea e sensuale, sorge infatti quella facoltà umana capace di estendere i confini del mondo all'infinito nella forma del desiderio e dell'illusione, e cioè l'immaginazione. La mortificazione della vitalità a opera di quella che Leopardi chiamava «civilizzazione» e che per Benjamin non è altro che il capitalismo coincide dunque con un depotenziamento della forza immaginativa, organo rivoluzionario per eccellenza, perché capace di introdurre il nuovo nel mondo.

La moda dell'operetta, pertanto, facendo entrare a forza la morte nella vita e trasformando i viventi in cadaveri screziati, porta a compimento il processo di trasfigurazione fantasmagorica messo in moto dal feticismo della merce. Il sodalizio con una potenza naturale – e dunque eterna – come la morte, nonché l'imitazione dei suoi movimenti, genera l'illusione che il dominio della moda, in quanto espressione del capitalismo, sia permanente e insuperabile. È il principio del realismo capitalista teorizzato da Fisher⁸³, realismo che, paradossalmente, trova fondamento

⁸² Id., *Dialogo della Moda e della Morte*, cit., p. 27.

⁸³ M. Fisher, *Realismo capitalista*, trad. it. V. Mattioli, Milano, Nero, 2018.

proprio nella fantasmagoria, cioè nella trasfigurazione della realtà. In questo senso, è interessante osservare come il ricorso alla dimensione fantasmatica sia necessario precisamente per scongiurare il pericolo che quella forza immaginativa dalla quale provengono le illusioni naturali torni a pensare il collettivo e a perforare i confini del reale: «Il “realismo” è qui analogo alla prospettiva al ribasso di un depresso che crede che qualsiasi stato positivo, qualsiasi speranza, non sia altro che un’illusione pericolosa»⁸⁴. L’organizzazione sociale del capitalismo, così come la sua conservazione, prescrive la cattura e l’addomesticamento di quelle forze che provengono dall’essere e dalla vita. Si tratta, secondo Fisher, di un meccanismo di precorporazione:

Quella con cui ora abbiamo a che fare non è l’incorporazione di materiali che prima sembravano godere di un potenziale sovversivo, quanto la loro precorporazione: la programmazione e la modellazione preventiva, da parte della cultura capitalista, dei desideri, delle aspirazioni, delle speranze.⁸⁵

Tuttavia, Fisher attribuisce questo movimento di penetrazione nelle strutture dell’essere alla nuova fase del capitalismo, quella cioè che segue l’epoca culturalmente espressa dal postmodernismo ⁸⁶. Diversamente, proprio a partire dal concetto di fantasmagoria e dall’ontologia delle illusioni di Leopardi, l’idea che qui si vorrebbe proporre è che le forme culturali che esprimono (in senso benjaminiano) il capitalismo abbiano da sempre avuto la capacità non soltanto di sussumere e di assorbire immaginari, ma anche di colonizzare lo spazio dell’immaginazione.

⁸⁴ Ivi, p. 32.

⁸⁵ Ivi, p. 38.

⁸⁶ La tesi che associa postmodernismo e tardo capitalismo, com’è noto, è di Jameson (cfr. F. Jameson, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, trad. it. S. Velotti, Milano, Garzanti, 1989) e viene rimodulata da Fisher proprio in virtù della distinzione tra incorporazione e precorporazione. È sulla base di questo rivoluzionamento nel rapporto tra capitalismo e forme culturali che l’autore propone infatti la categoria di realismo capitalista. Cfr. M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., pp. 36-37.

Fig. 1

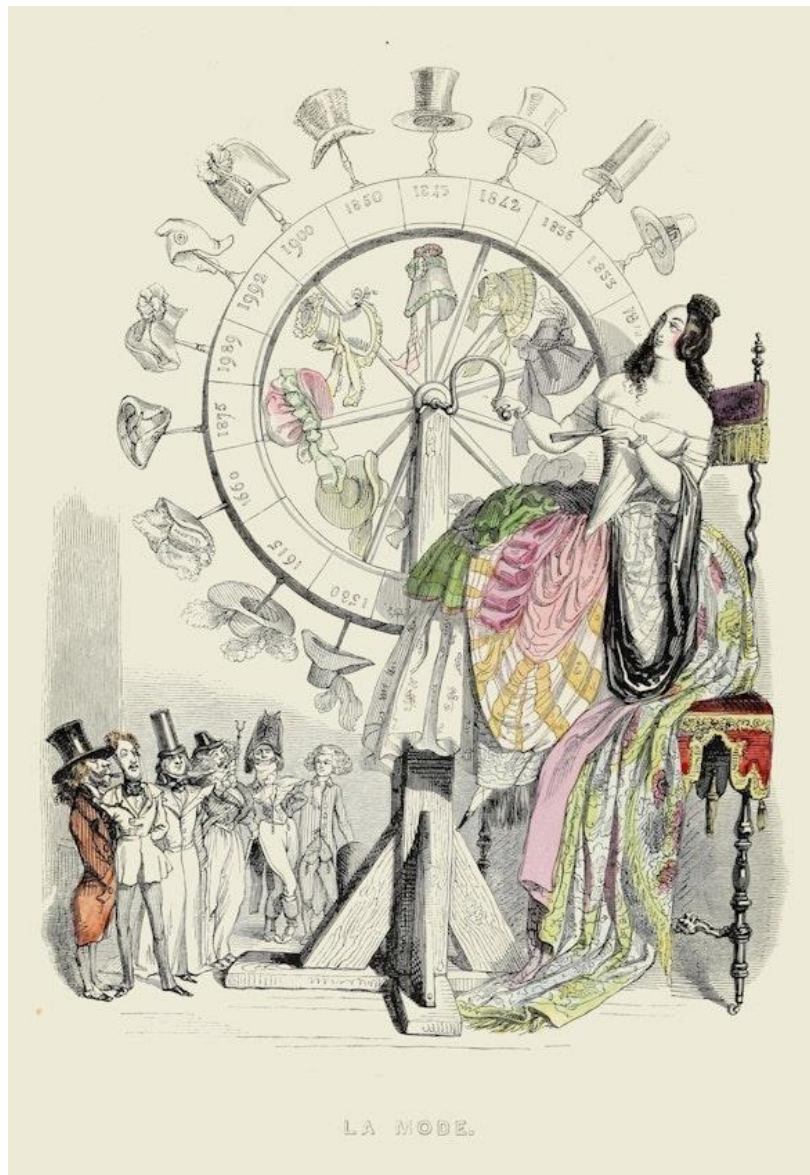


Fig. 1 Grandville, *La mode* in *Un autre monde*, 1844.

Parte II

Illusioni vere

1. La trama ontologica delle illusioni

A differenza di altri nodi centrali del pensiero di Leopardi, il tema delle illusioni non si costituisce, almeno formalmente, in una vera e propria teoria. Piuttosto, attraversando l'opera dell'autore nella totalità del suo dispiegamento, l'illusione è come il sismografo che permette di rilevare le scosse più impercettibili del pensiero; scosse che, secondo un movimento che caratterizza la mente leopardiana⁸⁷, permettono al pensiero di ripensarsi incessantemente. Non solo: il problema dell'illusione costituisce al contempo il punto di snodo tra due dimensioni comunicanti ma distinte, ossia quella filosofica e quella poetica:

L'analisi delle idee, dell'uomo, del sistema universale degli esseri, deve necessariamente cadere in grandissima e principalissima parte, sulla immaginazione sulle illusioni naturali, sul bello, sulle passioni, su tutto ciò che v'ha di poetico nell'intero sistema della natura. Questa parte della natura, non solo è utile, ma necessaria per conoscer l'altra, anzi l'una dall'altra non si può staccare nelle meditazioni filosofiche, perchè la natura è fatta così.⁸⁸

L'immaginazione è l'organo della conoscenza dell'essere nella sua totalità⁸⁹, un essere che non è mai dato come qualcosa di stabile, ma che è essenzialmente poetico, cioè produttivo ed espressivo. Divenire immobile della natura, ossia: processo che non tende verso un fine esterno, ma che esprime l'insistenza del suo essere-uno proprio nel movimento di una illimitata

⁸⁷ Si veda per esempio L. Baldacci, *Il male nell'ordine*, cit., p. 26.

⁸⁸ *Zib.*, 1835 (4 ottobre 1821).

⁸⁹ Scrive infatti Leopardi che «La scienza della natura non è che scienza di rapporti. Tutti i progressi del nostro spirito consistono nello scoprire i rapporti. Ora, oltre che l'immaginazione è la più feconda e meravigliosa ritrovatrice de' rapporti e delle armonie le più nascoste, come ho detto altrove; è manifesto che colui che ignora una parte, o piuttosto una qualità una faccia della natura, legata con qualsivoglia cosa che possa formar soggetto di ragionamento, ignora un'infinità di rapporti, e quindi non può non ragionar male, non veder falso, non iscuoprire imperfettamente, non lasciar di vedere le cose le più importanti, le più necessarie, ed anche le più evidenti.» E ancora, poco più avanti: «La minuta e squisita analisi, non è un colpo d'occhio: essa non iscuopre mai un gran punto della natura; il centro di un gran sistema; la chiave, la molla, il complesso totale di una gran macchina. [...] È cosa ordinarissima anche negli oggetti materiali e in mille accidenti della vita, che quello che si verifica o pare assolutamente vero e dimostrato nelle piccole parti, non si verifica nel tutto; e bene spesso si compone un sistema falsissimo di parti verissime, o che tali col più squisito ragionamento si dimostrano, considerandole segregatamente.» *Zib.*, 1836-1837 e 1853-1854 (4-6 ottobre 1821).

produttività. Ciò significa, come hanno mostrato numerosi critici ⁹⁰, sottrarsi al movimento risolutivo della dialettica, pur ponendosi il problema dal quale il pensiero dialettico prende le mosse, vale a dire quello della crisi dell'assoluto. In questo senso, il valore attribuito all'immaginazione produttrice di illusioni e al farsi come attributo poetico della natura permette di aggirare l'aberrato e cieco ottimismo che Leopardi imputava allo spiritualismo italiano del diciannovesimo secolo, ma che è facile ricondurre altresì al momento della sintesi della dialettica idealista. Come scrive Negri, «il mondo non cambia perché la poesia possa cantarlo»⁹¹. Al contrario, come si è detto, è lo stesso universo della natura a mutare secondo una struttura poetica e, di conseguenza, soltanto un'immaginazione e un fare poetico calati nella trama dell'immanenza sono in grado di cogliere, mentre lo producono, l'essere.

L'illusione ha dunque un valore ontologico in quanto evento espressivo e costituente dell'essere. Dovremo tuttavia comprendere meglio cosa Leopardi intenda con illusioni e in che modo questa teoria implicita (cioè non sistematicamente svolta) del suo pensiero fornisca un terreno fertile per l'identificazione dei meccanismi di cattura o di precorporazione dei quali il sistema capitalista si serve per produrre le proprie fantasmagorie.

⁹⁰ Sulla resistenza del pensiero leopardiano alla tentazione dialettica si vedano almeno: C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 1947; S. Timpanaro, *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969; B. Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1974; L. Baldacci, *op. cit.*; A. Negri, *op. cit.*, M. A. Rigoni, *Il materialismo romantico di Leopardi*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2018.

⁹¹ A. Negri, *op. cit.*, p. 73.

1. Teoria delle illusioni: un'origine letteraria

Nella tradizione filosofica occidentale (e non solo)⁹², il tema dell'illusione figura di consueto all'interno di quel dualismo che oppone apparenza e realtà, sul piano ontologico, δόξα ed ἐπιστήμη, sul piano gnoseologico. Illusione, dunque, come apparenza fallace, immagine distorta del mondo, oppure errore insito nello sguardo e inganno del pensiero a opera del senso. È significativo che la formulazione più radicale di questo modello venga offerta da Schopenhauer nello stesso periodo in cui prendeva avvio la meditazione leopardiana sulle illusioni⁹³:

Come il passato e il futuro [...] sono illusori al pari del più vano dei sogni [...] proprio così allora riconosceremo lo stesso carattere illusorio anche in tutte le altre forme del principio di ragion sufficiente. E ci accorgeremo che sia lo spazio che il tempo, insomma tutto ciò che trae la propria esistenza da cause e da motivi, non possiede che un'esistenza relativa, ovvero esiste solo per mezzo o in funzione di un'altra cosa della stessa natura, e cioè sottoposta alle identiche condizioni. Il contenuto essenziale di questo pensiero non è nuovo. È il punto di vista in cui si collocarono Eraclito [...]; Platone [...]; Spinoza [...]; Kant [...]; infine l'antica sapienza indiana quando affermava: «è Maya, il velo

⁹² Com'è noto, il tema dell'illusione è anzi centrale soprattutto nel pensiero orientale, specie nella filosofia indiana e nel buddhismo. Si veda per esempio J. Westerhoff, *Dodici esempi di illusione*, trad. it. R. Rossi, Roma, Ubaldini Editore, 2023, dove l'autore raccoglie una silloge di testi dedicati al problema dell'illusione e alle sue numerose declinazioni nel mondo indiano.

⁹³ La prima edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione* è infatti del 1819, dunque solo di un anno successiva rispetto ai primi pensieri dello *Zibaldone* dedicati alle illusioni. È interessante notare come, presso la critica, la prossimità dei due autori sia qualcosa che viene dato quasi per scontato, ma di cui si è ormai da tempo cessato di discutere. Su di essa insistettero soprattutto pensatori più giovani di un paio di generazioni, come De Sanctis (*Leopardi e Schopenhauer*) e Nietzsche (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita*). A partire dalla seconda metà del Novecento, invece, la critica ha privilegiato nettamente il confronto del pensiero leopardiano con quello di Nietzsche. Questo non senza ragione: il tentativo di sottrarre Leopardi all'immagine di poeta e pensatore pessimista che era stata imposta da Croce e dalla critica idealista; la valorizzazione dei momenti vitalistici, nonché l'interesse preponderante per una lettura nichilista del pensiero di Leopardi (cfr. per es. E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età tecnica: Leopardi*, Milano, Rizzoli, 2005; S. Givone, *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 2003; L. Baldacci, *Il male nell'ordine. Scritti leopardiani*, Milano, Rizzoli, 1998) rendono fertile un confronto con quel grande momento di rottura che fu la filosofia nietzschiana per la storia del pensiero. Per una discussione sul rapporto Leopardi-Nietzsche nella critica novecentesca rimando soprattutto ad A. Folini, *Intorno al rapporto Leopardi-Nietzsche*, in *Id., Sott'altra luce. Leopardi nel pensiero del '900*, riflessione critica di S. Givone, Verona, Anterem, 2009 e a M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2019, pp. 147-193. Ciò non toglie però che la mancanza di studi recenti sulla coppia Leopardi-Schopenhauer contribuisca a creare una certa confusione, che, complice anche l'omaggio reso all'autore italiano nell'*Appendice* al quarto libro del *Mondo*, colpisce soprattutto Leopardi, il cui pensiero ancora non riesce a penetrare nel canone della filosofia. Se è vero che i due pensatori mettono al centro della propria opera temi quasi identici – il dolore e l'illusione, per citare i più evidenti –, è altrettanto vero che la loro riflessione si fonda su premesse e giunge a conclusioni filosofiche radicalmente diverse.

dell'illusione, che ottenebra le pupille dei mortali e fa loro vedere un mondo di cui non si può dire né che esista né che non esista; il mondo infatti è simile al sogno, allo scintillio della luce solare sulla sabbia, che il viaggiatore scambia da lontano per acqua, oppure ad una corda buttata per terra ch'egli prende per un serpente».⁹⁴

Se per Kant l'apparenza fenomenica manteneva il suo statuto di realtà, in Schopenhauer essa diventa invece pura illusione, velo che trasfigura il mondo nella forma della rappresentazione. Risulta però ancora più interessante considerare la questione da un'altra angolatura, ossia quella dell'illusione ottica cui fa allusione l'ultima parte della citazione tratta dai *Veda*. Pochi anni prima della pubblicazione del *Mondo*, infatti, Schopenhauer aveva intrattenuto un intenso scambio con Goethe⁹⁵ a proposito della teoria dei colori che questi aveva formulato in polemica con la concezione corpuscolare e oggettiva di Newton. Goethe riteneva infatti che i colori da lui definiti «fisiologici» fossero un prodotto dell'interazione di colori «fisici» – frutto della dialettica di luce e ombra – e ricettività attiva dell'occhio. Per spiegare la natura e il funzionamento di questa attività, egli scriveva per esempio:

Quando l'occhio percepisce il colore, viene subito posto in attività, ed è conforme alla sua natura la produzione, tanto inconsapevole quanto necessaria, di un altro colore che con quello dato racchiude la totalità del cerchio dei colori. Ogni colore singolo stimola nell'occhio, mediante una sensazione specifica, l'aspirazione all'universalità. Per cogliere questa totalità, per appagare se stesso, l'occhio cerca, accanto a ogni spazio colorato, uno spazio incolore sul quale produrre il colore che viene richiamato. Qui risiede dunque la legge fondamentale di ogni armonia dei colori [...]»⁹⁶

Nondimeno, la negazione dell'oggettività del colore non equivaleva per Goethe alla negazione della sua realtà. Al contrario, il reale risultava addirittura accresciuto da questa dinamica soggettiva di produzione dei fenomeni ottici. Per il poeta e il pittore, ancor prima che per il filosofo, studiare in questi termini il colore significava infatti estendere e approfondire poeticamente lo spessore del visibile. Nell'opera che fu all'origine dell'allontanamento dei due

⁹⁴ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Libro I*, a cura di A. Vigliani, Introduzione di G. Vattimo, trad. it. N. Palanga riveduta da A. Vigliani, Milano, Mondadori, 2007⁸, pp. 37-38.

⁹⁵ Gli incontri dei due filosofi e gli scambi epistolari sono compresi tra il 1813 e il 1814. Si veda A. Schopenhauer, *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, a cura di M. Mortinari, Milano, Abscondita, 2017.

⁹⁶ J. W. Goethe, *La teoria dei colori*, a cura di R. Troncon, introduzione di G. C. Argan, Milano, il Saggiatore, 2008, sez. VI, § 805-807, pp. 196-197.

filosofi, *La vita e i colori*, Schopenhauer inizia al contrario a sviluppare l'idea portante del *Mondo*, quella cioè dell'illusorietà del mondo visibile. L'origine soggettiva del colore diviene sintesi ed emblema di tale convinzione, poiché permette di inverare la tesi secondo la quale ogni cosa «non possiede che un'esistenza relativa». Non vi sarebbe nemmeno più bisogno di fare ricorso a esempi di conclamata distorsione ottica come quelli riportati nei libri di sapienza vedica: se il rosso può diventare grigio e se il colore non risiede in nessuna particella di materia, allora perfino i fenomeni ottici ordinari e il mondo stesso per come ci si presenta oggettivamente tradiscono un fondo illusorio e relativo.

A grandi linee, è questo il quadro entro il quale – tra studi di ottica e metafisica – la questione dell'illusione si ripropone nella Germania del primo Ottocento. Leopardi ebbe tuttavia un accesso molto limitato a questo mondo⁹⁷: conosceva di Goethe l'opera letteraria e non lesse Schopenhauer, che in ogni caso avrebbe fatto rientrare nei ranghi della disprezzata «scuola» kantiana (della quale oltretutto aveva un'idea molto vaga)⁹⁸. Il contesto filosofico dal quale prende le mosse il suo pensiero è invece quello dell'illuminismo cattolico (francese e italiano) della sua formazione giovanile e della filosofia materialistico-sensista (inglese e francese), cui aderì definitivamente nella precoce fase di emancipazione intellettuale⁹⁹. Nel periodo in cui si rintracciano i prodromi della riflessione sulle illusioni, il riferimento culturale e filosofico è però ancora tutto intriso di quel razionalismo illuministico di stampo cattolico che il giovane studioso aveva assorbito dalle lezioni manualistiche di autori come l'abate Sauri (*Elementi di metafisica, ovvero Preservativo contro il Materialismo, contro l'Ateismo e contro il Deismo*, 1777) o il teologo reazionario Alfonso Muzzarelli (*Il buon uso della logica in materia di religione*, 1787),

⁹⁷ Sul rapporto di Leopardi con la cultura tedesca dell'epoca si veda soprattutto G. Pacella, *Riflessi della cultura tedesca nelle letture e nell'opera di Giacomo Leopardi*, in AA. VV., *Leopardi und der Geist der Modernen*, Akten des deutsch-italienischen Kolloquiums (Stuttgart 10.-11. November 1989), Tübingen, Stauffenburg, 1993, pp. 129-142.

⁹⁸ Cfr. per es. Zib., 2618 (30 agosto 1822). Sul rapporto Kant-Leopardi, si vedano almeno L. Cellerino, *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 130-158; L. Marcon, *Kant e Leopardi. Saggi*, Napoli, Guida, 2011; M. Biscuso, *Kant e il paralogismo del sublime* in *op. cit.*, pp. 87-146.

⁹⁹ Timpanaro fece notare una volta per tutte (anche se la tesi venne poi confermata da Crivelli nell'edizione critica delle *Dissertazioni giovanili*) come la conoscenza del materialismo e del sensismo settecenteschi preceda di molto il 1823, anno di datazione della cosiddetta svolta materialista (cfr. C. Luporini, *op. cit.*). Proprio grazie allo studio dei manuali cattolici somministratigli dai precettori, infatti, il giovane Leopardi venne in contatto indiretto con quelle tesi «libertine» che gli autori dei volumi si ponevano di confutare. Cfr. S. Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, in *Id., op. cit.*, p.

autore, quest'ultimo, di un'opera anti-rousseauiana intitolata significativamente *L'Emilio disingannato. Dialoghi filosofici*. Risale a questa fase di formazione la stesura del *Saggio popolare sopra gli errori degli antichi*, composto a soli diciassette anni, che testimonia per l'appunto un'adesione al principio razionalistico della demistificazione degli inganni quale sommo compito della filosofia. Questa straordinaria prova di erudizione è già di per sé un primo, insospettabile, campo di elaborazione e di raccolta del materiale di cui, di lì a pochi anni, Leopardi si sarebbe servito per sostenere una tesi radicalmente opposta. D'altro canto, il riferimento a questo lavoro giovanile è utile a circoscrivere il campo semantico dell'illusione. È caratteristica tipica della prosa leopardiana, infatti, l'accumulazione seriale di sinonimi, e ciò fa sì che i contorni di alcuni concetti risultino talvolta sfumati. Nel caso dell'illusione, ciò è particolarmente evidente. Premessa necessaria tanto per la ricostruzione della teoria quanto per l'esplorazione delle trame ontologiche entro le quali l'illusione leopardiana si inserisce è dunque la ricerca di una sua definizione per rapporto a concetti a essa prossimi, come quelli di errore e di credenza.

Il *Saggio* è un'immensa raccolta di documenti – spesso tratti da fonti indirette (celebre in questo senso è il caso di Lucrezio¹⁰⁰) – che attestano l'atteggiamento degli antichi di fronte ai fenomeni fisici e i loro pregiudizi in materia metafisica, estetica e morale¹⁰¹. La ricchezza dei riferimenti si estende talvolta oltre il mondo greco-romano, avvalendosi di fonti più recenti, come la letteratura di viaggio cinque-secentesca¹⁰². Fin dalle prime battute dell'opera, il posizionamento di Leopardi rispetto al problema della verità e dell'errore appare allineato con quello della cultura illuminista: «Il mondo – scrive – è pieno di errori e prima cura dell'uomo deve essere quella di conoscere il vero. Una gran parte delle verità che i filosofi hanno dovuto stabilire sarebbe inutile se l'errore non esistesse»¹⁰³. Compare qui un'idea di filosofia che verrà

¹⁰⁰ Cfr. S. Timpanaro, *Leopardi e i filosofi antichi*, in Id., op. cit., p. 189.

¹⁰¹ Per una lettura critica del *Saggio* rimando soprattutto a N. Bonifazi, *Leopardi e l'immagine antica*, Torino, Einaudi, 1991.

¹⁰² Valga come esempio il riferimento fatto all'opera del Padre Godigno nel capo dedicato allo sternuto: «La storia della Florida e il P. Godigno, il quale nella Vita del Sylveira racconta, com'è noto, che lo sternuto del re Monomotapa è annunziato a tutto il regno, cosa incommoda, quando egli è obbligato a sternutare più volte al giorno, mostrano che gli errori intorno allo sternuto si sparsero quasi per tutto il mondo, come il politeismo [...]», *Saggio*, capo VI, p. 693.

¹⁰³ *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, PP, vol. II, p. 639.

riproposta a più riprese da Leopardi, quasi sempre nel contesto di una critica della società moderna e degli effetti nefasti che la ragione filosofica ha prodotto a spese della vita ¹⁰⁴. La filosofia, infatti, non costruisce, ma si occupa in primo luogo di demolire quel grande edificio di errori che grava su ogni società umana. Si intuisce in questo punto anche in che modo Leopardi arrivi in seguito a definire «arido» quel vero che coincide con la distruzione e il denudamento di un mondo formicolante, meravigliato e variopinto come quello così ben rappresentato dal catalogo del *Saggio*. L'errore esiste, ma qual è la sua origine? Secondo Leopardi, esso non proviene dalla natura, la quale «generalmente nasconde delle verità, ma non insegna gli errori», bensì dall'educazione: «possiamo assicurarci che i pregiudizi della infanzia sarebbero ben pochi se non si avesse cura di accrescerli. [...] La cattiva educazione fa ciò che non fa la natura»¹⁰⁵. Si tratta ancora di una visione cristiana e rousseauiana che fissa la perfezione dell'uomo nel suo stato prima della caduta o nello stato di natura che precede la vita in società. L'errore, perciò, è frutto di un sistema di pregiudizi culturali e non della percezione sensibile. Meglio ancora: soprattutto nell'ambito della metafisica e della fisica, esso sorge nel momento in cui alla velatura della verità non è associato il gesto di disvelamento, bensì un mascheramento ulteriore a opera della cultura. Spetta alla filosofia il compito di dissodare il terreno brullo dei pregiudizi e di «recidere il male alla radice»¹⁰⁶.

Se l'errore proviene dall'educazione e non dalla natura, diverso è il discorso per quanto riguarda la credenza, oggetto di una lunga e densissima disamina nelle pagine dello *Zibaldone* che compongono il mini-trattato sul Cristianesimo¹⁰⁷. In questo contesto, Leopardi affronta per la prima volta in maniera sistematica un problema che si era già presentato a più riprese¹⁰⁸, ossia quello dell'innatismo. Al principio della riflessione, egli ribadisce con una certa perentorietà

¹⁰⁴ Cfr. per es. *Zib.*, 2709 (21 maggio 1823): «Paragonando la filosofia antica colla moderna, si trova che questa è tanto superiore a quella, principalmente perchè i filosofi antichi volevano tutti insegnare e fabbricare: laddove la filosofia moderna non fa ordinariamente altro che disingannare e atterrare. Il che se gli antichi tal volta facevano, niuno però era che in questo caso non istimasse suo debito e suo interesse il sostituire». Sulla spiritualizzazione del mondo della vita a opera della ragione, cfr. anche M. A. Rigoni, *Introduzione* in G. Leopardi, *La strage delle illusioni*, a cura di M. A. Rigoni, Milano, Adelphi, 1992, p. 9.

¹⁰⁵ *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, PP, vo. II, p. 640.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Così sono note alla critica le pagine nelle quali Leopardi svolge una comparazione del proprio sistema con i passi della *Genesi*. Cfr. *Zib.* ff. 393-451 dell'autografo (9-22 dicembre 1820), pp. 361-397.

¹⁰⁸ Cfr. per es. *Zib.*, 209 (14 agosto 1820); 342-343 (21 novembre 1820).

come le idee innate non siano altro che «favole». Poco più avanti, però, ritorna sul discorso, affermando che l'idea genesiaca di una scienza infusa non sia in contraddizione con il proprio sistema¹⁰⁹. Scienza infusa da intendersi però nei termini di una naturale disposizione a produrre determinazioni della volontà e della scelta:

Le piante e i sassi che non si muovono da se, nè dipendono da se nell'azione e nella vita, non hanno bisogno di credenze, ma l'animale che dipende da se nell'azione e nella vita, ha bisogno di credere, giacchè non c'è altro motivo nè mobile, nè altra forza, (eccetto l'estrinseche) che lo possa determinare, e definirne la scelta. Qualunque essere non è macchina, ha bisogno di credenze per vivere. Dunque anche gli animali, se non sono purissime macchine: dunque hanno anch'essi il principio di ragionamento, senza cui non v'è credenza, perchè il credere non è altro che tirare una conseguenza.¹¹⁰

In questo senso, la credenza è il prodotto di una disposizione comune a tutti i viventi, cioè dell'«istinto»¹¹¹. Ben distinte dalle cognizioni, il cui oggetto è la verità, le credenze sono pertanto determinazioni della volontà fondate su proposizioni relativamente credibili per una singola specie o per un singolo individuo. Di conseguenza, continua Leopardi, la verità

non entra in questo discorso, ma solo bisogna sapere quali determinazioni a credere siano atte a produrre una determinazione ad operare, vantaggiosa (e questo *veramente*) all'essere pensante e vivente; e perciò quali determinazioni a credere, o sia quali credenze, sieno atte a produrre la sua felicità.¹¹²

Anche le credenze, come le idee, non sono innate in quanto contenuti: innata è soltanto la disposizione a determinare la volontà attraverso l'intelletto. L'universalità talvolta attribuita ad alcune credenze¹¹³ non è che il frutto di questa indicalità interna alla natura stessa, che predispone «l'animale, e l'ordine delle cose relativo a lui, in tal maniera, che l'animale si

¹⁰⁹ *Zib.*, 437.

¹¹⁰ *Ivi*, 437-438.

¹¹¹ *Ivi*, 439. Leopardi sottolinea peraltro in diversi punti come questa disposizione, cioè l'istinto, non sia da intendersi in senso meccanicistico, giacché non agisce «macchinalmente» sugli organi. Esso non preclude dunque né la libertà della volontà, né la creatività dell'immaginazione. Cfr. *ivi*, 439-440.

¹¹² *Zib.*, 438.

¹¹³ La raccolta di pregiudizi di natura metafisica e, soprattutto, fisica nel *Saggio sugli errori popolari degli antichi* è, da questo punto di vista, emblematica.

determini naturalmente a credere questo e non quello»¹¹⁴. Credenze naturali sono dunque gli effetti di un'interazione dell'uomo – in quanto animale – con esperienze e fenomeni naturali, come per esempio il senso di fame:

L'uomo che sente fame (quest'è un'esperienza) e si sente portato dalla natura al cibo (questa non è idea, ma inclinazione), ne deduce che bisogna cibarsi, che il cibo è cosa buona. Ecco la conseguenza, cioè la credenza. Dunque si determina e risolve a cibarsi. Ecco la determinazione della volontà prodotta dalla previa determinazione dell'intelletto, ossia dalla credenza. Segue il cibarsi, cioè l'azione, che deriva dalla volontà determinata in quel modo.¹¹⁵

Nondimeno, poiché, come si è visto, anche le inclinazioni «assolutamente primitive» e «veramente ingenite» possono alterarsi per opera dell'assuefazione, ne deriva che la credenza tratta da una singola esperienza sia da considerarsi sempre relativa: «l'uomo naturale, ne tira una; l'uomo sociale, istruito ec. un'altra; quell'animale di diversa specie, un'altra: e via discorrendo. E così son relative e si diversificano le credenze»¹¹⁶. La disposizione naturale a produrre determinazioni della volontà attraverso l'intelletto rimane perciò inalterata anche nello stato di somma alterazione della prima natura, vale a dire in società. Ciò significa che la seconda natura dell'uomo continua ad agire come potenza mediatrice tra intelletto e volontà, producendo le credenze che convengono non più all'individuo in natura, ma all'uomo civile. Anche queste credenze non naturali, cioè mediate dalla cultura e non dall'istinto, hanno a che fare con la volontà: esse sono infatti all'origine delle grandi azioni. A sostenere una simile credenza, quale fu per esempio l'amor patrio presso gli antichi, vi è un fondo necessario e ineliminabile di ignoranza¹¹⁷. In altri termini, Leopardi sta qui ritornando sulla questione dell'origine culturale dell'errore introdotta al principio del *Saggio*. A essere messa in discussione non è tanto tale teoria (sebbene qui l'educazione agisca in conformità con le strutture della natura prima), quanto piuttosto la tesi secondo la quale tutti i pregiudizi dovrebbero essere estirpati. Considerare le credenze naturali – o le credenze che la società

¹¹⁴ Ivi, 442-443.

¹¹⁵ Ivi, 443.

¹¹⁶ *Zib.*, 444.

¹¹⁷ Ivi, 421.

naturalmente produce – dal punto di vista dell'errore o della verità, significa mortificare la vitalità e il vigore delle determinazioni della volontà.

Si è visto dunque come termini frequentemente associati a quello di illusione introducano concetti distinti, a seconda che li si consideri dal punto di vista conoscitivo o dal punto di vista etico. La teoria portante del *Saggio* appare di per sé fortemente ridimensionata nei pensieri dello *Zibaldone*, dal momento che anche la credenza prodotta dall'educazione è figlia di una disposizione naturale che l'uomo condivide con tutti i viventi. Questo genere di credenza è chiamato «errore» o «illusione» già all'altezza delle pagine del 1820¹¹⁸ ed è distinto dall'errore caratteristico dello stato di barbarie e di incivilimento, cioè dalla superstizione o da quell'illusione falsa che si richiude nella ragione, perdendo la capacità di determinare l'uomo nelle azioni: «altro è ignoranza naturale, altro è ignoranza fattizia»¹¹⁹. La distinzione tra i termini si deve dunque soprattutto alla distanza cronologica dei momenti del pensiero e delle opere, tant'è vero che essa appare in maniera più sfumata con il passare del tempo. Tuttavia, sebbene la separazione tra i concetti non sia rigida come l'abbiamo presentata, essa è utile a individuare tre sfere entro le quali il problema dell'errore, della credenza e dell'illusione può essere ricondotto, ossia quella della verità, quella della volontà e quella dell'immaginazione. Infatti, se è vero che il concetto di illusione tiene traccia tanto dell'idea giovanile di errore quale prodotto di un sistema culturale quanto dell'importante riflessione intorno alla disposizione naturale a produrre determinazioni della volontà, esso assume via via uno statuto indipendente da entrambe le regioni che abbiamo finora esplorato. Già a partire dai primi pensieri dello *Zibaldone* e, soprattutto, con il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818), l'intero asse della meditazione si sposta verso il polo dell'illusione, intorno al quale, a partire da questo momento, i termini di inganno e credenza graviteranno quasi soltanto in qualità di sinonimi. Ciò significa quindi che l'illusione acquisisce progressivamente una propria autonomia concettuale, sebbene essa non sia mai oggetto di una definizione analitica precisa, come era stato il caso dell'errore e della credenza.

¹¹⁸ «S'intende però un'ignoranza la quale serva di fondamento alle credenze, giudizi, errori, illusioni naturali [...]». *Zib.*, 421.

¹¹⁹ *Ibid.*

Senza dubbio, come ha osservato Timpanaro, a essere determinante in questo rovesciamento – quello che si produce tra il *Saggio* e il *Discorso* – è l'incontro con Pietro Giordani e con il classicismo di cui quest'ultimo si faceva promotore in opposizione all'ambiente romantico della Restaurazione¹²⁰. L'estetica classicista e un rinnovato confronto con l'antico, questa volta non fondantesi sull'algida erudizione, sul purismo linguistico o su principi filosofici di stampo razionalistico, segnano «il vero nascere della personalità leopardiana»¹²¹. Il mondo antico, infatti, appare adesso a Leopardi quale espressione culturale, artistica e politica di una vitalità tutta naturale, le cui manifestazioni più tipiche sono «l'azione pratica (le repubbliche classiche, tutte patriottismo, eroismo e magnanime illusioni) e la poesia: non la filosofia, che era invece il triste contrassegno della civiltà moderna, ammalata di razionalismo»¹²². Poesia e azione: sin dal principio della sua meditazione su questo tema, Leopardi individua e lascia tralucere la potenza creatrice e produttiva delle illusioni; dimensione poetica che è da ricondursi alla più viva, alla più naturale delle facoltà umane, ossia all'immaginazione. All'inizio di questa nuova fase del pensiero, nota alla critica come «conversione letteraria», illusione e immaginazione hanno perciò un valore soprattutto etico ed estetico, ma in poesia il discorso è diverso. *L'infinito*, composto tra il 1818 e il 1819, traduce il riverbero di queste riflessioni sul piano ontologico, mostrando come l'attività creativa dell'immaginazione abbia un carattere estensivo e sia in grado di portare all'essere ciò che non è (l'infinito, l'eterno, l'immensità), cioè, propriamente, di produrre l'essere stesso nel gesto poetico.

In questo senso, arriviamo finalmente a intravedere i contorni del campo dell'illusione: essa è sorgente vitale, poiché determina la volontà attraverso l'immaginazione, attraverso cioè quel grande serbatoio nel quale si combinano la ripetizione – o l'imitazione – di immagini già date e la produzione creativa di immagini nuove. Nella ripetizione creativa si risolve dunque la doppia funzione dell'immaginazione, quella rappresentativa e quella produttiva.

¹²⁰ Cfr. S. Timpanaro, *Il pensiero del Leopardi*, op. cit., pp. 143-145.

¹²¹ Ivi, *Leopardi e i filosofi antichi*, p. 190. A dire il vero, il Leopardi del *Discorso* è sollecitato dalle istanze del purismo, ma un purismo di natura filosofica: quello cioè che, non essendosi ancora ridotto a pedanteria, esprime una rousseauiana esigenza di ritorno alla natura e alla vitalità in opposizione alla freddezza del razionalismo. Cfr. Ivi, *Il pensiero del Leopardi*, p. 144.

¹²² Ivi, *Leopardi e i filosofi antichi*, p. 190.

L'illusione è il mito che incessantemente la natura umana è portata a partorire¹²³, ma che irrompe nel mondo in un'illimitata varietà di espressioni, dando vita alla proliferazione dell'essere su se stesso. In uno dei numerosi pensieri del '21 nei quali Leopardi discute dei rapporti tra ragione e immaginazione, si legge significativamente che «La ragione senza notizia del sistema del bello, delle illusioni, entusiasmo ec. e di ciò che spetta all'immaginazione e al cuore, è essa medesima un'illusione, e un'artefice di mitologia, come lo sono le dette cose. Bensì di una bruttissima, e acerbissima mitologia»¹²⁴. Struttura costitutiva dell'essere dell'uomo, la disposizione a produrre illusioni non può mai venir meno, proprio come «l'animale che dipende da sé nell'azione e nella vita»¹²⁵ non può fare a meno di determinarsi attraverso le credenze. Così, anche là dove la ragione dissecca le regioni immaginative, l'uomo continua a illudersi e il mito a rigenerarsi:

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 conoscerle tutto per perderle, ancorché sapute vane. E perdute una volta, né si perdono in modo che non ne resti una radice vigorosissima, e continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, e certezza acquistata.¹²⁶

Con la differenza, però, che le illusioni prodotte dalla ragione – bruttissime e acerbissime – corrispondono a quel sistema atomizzato del mondo della vita che è espresso dall'egoismo e dall'incapacità di pensare il collettivo¹²⁷.

Come si è visto, questa originale concezione dell'illusione si sviluppa in maniera indipendente rispetto a quella della tradizione filosofica entro la quale Leopardi si iscriveva, ma può essere, almeno in parte, ricondotta al discorso letterario italiano del tardo Settecento. Anche dal punto

¹²³ Sulle illusioni come miti si veda soprattutto A. Folini, *Modernità di Leopardi: dalla parte della natura "oscura e difficile"*, in corso di pubblicazione nel volume *Leopardi moderno*, a cura di A. Bellizzi, V. Maurella, F. Vallana, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, in corso di pubblicazione.

¹²⁴ *Zib.*, 1841-1842 (4 ottobre 1821).

¹²⁵ *Zib.* 437-438, cit., cfr. *Infra supra* nota 110, p. 128.

¹²⁶ *Zib.*, 213-214 e sgg. (18-20 agosto 1820).

¹²⁷ «L'effetto della filosofia non è di distruggere le illusioni (la natura è invincibile), ma di trasmutarle di generali in individuali». *Zib.*, 1864 (7 ottobre 1821).

di vista lessicale, infatti, il termine illusione non è frequente né nella filosofia francese e italiana del diciottesimo secolo, nella quale ricorrono soprattutto riferimenti a “errori” e “pregiudizi”, né nella letteratura francese¹²⁸ (Rousseau, in passi che Leopardi aveva ben presente, parla piuttosto di *chimères*)¹²⁹. In queste due aree linguistiche, l’illusione è dunque principalmente confinata nell’ambito dell’ottica e delle sperimentazioni scientifiche o in quello moralistico della distorsione percettiva. Soltanto la letteratura italiana della fine del secolo costituisce un’eccezione e mostra in ciò una prossimità con il mondo tedesco, il quale però, come si è detto, non era presente a Leopardi, perlomeno nel 1818. Se in Alfieri e in Alessandro Verri il ricorso al termine illusione diventa sempre più frequente¹³⁰, è però soprattutto nelle *Ultime lettere di Iacopo Ortis* che si rinviene un primo avvicinamento al concetto leopardiano di illusione. Non è un caso, infatti, che, nello *Zibaldone*, le citazioni dall’*Ortis* compaiano proprio nel momento in cui Leopardi sta affrontando il tema delle illusioni¹³¹. In particolare, la lettera del 15 maggio sembra fornire lo spunto più immediato per la riflessione del giovane Leopardi:

O Lorenzo! Sto spesso sdrajato su la riva del lago de' cinque fonti: mi sento vezzeggiare la faccia e le chiome dai venticelli che alitando sommovono l'erba, e allegrano i fiori, e increspano le limpide acque del lago. Lo credi tu? Io delirando deliziosamente mi veggo dinanzi le Ninfe ignude, saltanti, inghirlandate di rose, e invoco in lor compagnia le Muse e l'Amore; e fuor dei rivi che cascano sonanti e spumosi, vedo uscir sino al petto con le chiome stillanti sparse su le spalle rugiadosa, e con gli occhi ridenti le Najadi, amabili custodi delle fontane. Illusioni! grida il filosofo. — Or non è tutto illusione? Tutto! Beati gli antichi che si credeano degni de' baci delle immortali dive del cielo; che sacrificavano alla Bellezza e alle Grazie; che diffondeano lo splendore della divinità su le imperfezioni dell'uomo, e

¹²⁸ Per un’analisi intorno alla diffusione del termine nelle diverse lingue si veda L. Gasparri, *Filosofia dell’illusione. Lineamenti di glottologia e di critica concettuale*, Milano-Udine, Mimesis, 2010. In generale, Gasparri mostra come la pur rara presenza del termine faccia di norma riferimento all’ambito dell’ottica o a quello moralistico. L’esempio più emblematico in questo senso è quello della voce dell’*Encyclopédie*. Cfr. Gasparri, *op. cit.*, p. 35, n12.

¹²⁹ In due pensieri del maggio 1829, Leopardi riporta infatti alcuni brani tratti dal volume di *Pensées* di Rousseau. La citazione più celebre è quella che recita «Le pays des chimères [sic.] est en ce monde le seul digne d’être habité, et tel est le néant des choses humaines, que hors l’être existant par lui-même, il n’y a rien de beau que ce qui n’est pas». *Zib.*, 4500 (7 maggio 1829).

¹³⁰ Osserva infatti Gasparri che «fino in pieno Settecento, l’espressione della nozione moderna è demandata a espressioni come sogno, chimera, ombra, fantasia, ed è solo poco prima dei contemporanei di Foscolo e Leopardi che il lemma inizia a essere utilizzato con regolarità nel senso che gli è attribuito oggi». L. Gasparri, *op. cit.*, p. 38. Pochissime eccezioni si rinvencono nella letteratura dei secoli precedenti, per es. in Ariosto, presso il quale il termine compare due volte.

¹³¹ Cfr. per es. *Zib.*, 58.

che trovavano il BELLO ed il VERO accarezzando gli idoli della lor fantasia! Illusioni! ma intanto senza di esse io non sentirei la vita che nel dolore, o (che mi spaventa ancor più) nella rigida e noiosa indolenza: e se questo cuore non vorrà più sentire, io me lo strapperò dal petto con le mie mani, e lo cacerò come un servo infedele.¹³²

Illusioni, dunque, quali fonti di bellezza e di piacere prodotte dalla fantasia. Lo scenario verdeggianti della natura che rinasce, nonché le immagini di candide ninfe, di acque limpide e di prati mossi da tiepidi aliti di vento non potranno non richiamare alla mente i celebri versi della *Primavera* leopardiana (1822), vera e propria espressione poetica della potenza dell'illusione naturale:

Vivi tu, vivi, o santa
Natura? vivi e il dissueto orecchio
Della materna voce il suono accoglie?
Già di candide ninfe i rivi albergo,
Placido albergo e specchio
Furo i liquidi fonti. Arcane danze
D'immortal piede i ruinosi gioghi
Scossero e l'ardue selve (oggi romito
Nido de' venti): e il pastorel ch'all'ombre
Meridiane incerte ed al fiorito
Margo adducea de' fiumi
Le sitibonde agnelle, arguto carme
Sonar d'agresti Pani
Udì lungo le ripe; e tremar l'onda
Vide, e stupì, che non palese al guardo
La faretrata Diva
Scendea ne' caldi flutti, e dall'immonda
Polve tergea della sanguigna caccia
Il niveo lato e le verginee braccia.¹³³

¹³² U. Foscolo, *Opere*, vol. II, *Prose e saggi*, ed. diretta da F. Gavazzoni, con la collaborazione di G. Lavezzi, E. Lombardi e M. A. Terzoli, Torino, Einaudi-Gallimard, 1995, p. 63.

¹³³ *Alla primavera o delle favole antiche*, *PP.*, vol. I, pp. 33-34, vv. 20-38.

Al di là delle evidenti similitudini, però, i due testi introducono visioni del mondo antico radicalmente distinte. Quella classicista di Foscolo dà corpo a uno scenario irenico, presieduto da un'ordinata e armoniosa varietà di fole. Al contrario, il vitalismo leopardiano del canto compone l'immagine di un mondo che, come ha osservato Aretina Bellizzi¹³⁴, è più demoniaco che edenico: Diana è spaventosa, mentre è colta nell'atto di lavarsi, ricoperta per metà dal sangue della selvaggina appena cacciata; il pastorello che conduce il gregge al fiume deve aggirarsi guardingo: sente da lontano un canto e sa che potrebbe imbattersi, come in effetti accade, in qualche immortale permaloso. Così, anche nei versi successivi, gli alberi imprigionano anime, gli uccelli sono fanciulle punite dagli dei ed Eco si aggira per le grotte urlando il proprio tormento. Sebbene anche qui, come in Foscolo, l'illusione non sia concepita come un inganno dei sensi, ma come trama vivente del mondo, essa non si limita tuttavia a produrre il bello. L'illusione leopardiana non è l'ornamento che leviga le asperità dell'esperienza umana al cospetto della vita e del dolore a essa intrinsecamente legato, ma è evento espressivo dell'essere, mito che emerge da un rapporto con la natura che, come scrive Alberto Folin¹³⁵, non è mediato dalla ragione; un rapporto che non ha ancora conosciuto la distanza dalla natura; di fatto, dunque, un non rapporto: espressione dell'unità nell'immanenza. Il mondo greco cui Leopardi guarda è quello in cui, secondo Descola, «gli uomini fanno ancora parte della natura»¹³⁶ ed essendo parti integrate nella totalità, non vedono e non conoscono quest'ultima come qualcosa di separato e di estraneo. Come scrive Rilke, conoscere la natura significa propriamente cessare di conoscerla: «si cominciò a capire la natura quando non la si capì più: quando si capì che essa era l'altra parte, indifferente, incapace di accoglierci – si era già fuori di essa, solitari, usciti da un mondo solitario»¹³⁷. Soltanto la temporanea abolizione della distanza, l'apprensione del mondo secondo

¹³⁴ A. Bellizzi, *Dietro un paesaggio antico leopardiano. Fonti e avantesti del Capo VII del Saggio sopra gli errori popolari degli antichi e di Alla primavera (vv. 28-38)*, in corso di pubblicazione negli atti del XV Convegno internazionale di Studi Leopardiani (Recanati 27-30 ottobre 2021), Firenze, Olschki.

¹³⁵ Cfr. A. Folin, *Modernità di Leopardi*, op. cit., p. 4.

¹³⁶ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, trad. it. E. Bruni, a cura di N. Breda, Firenze, SEID editori, 2014, p. 59. Cfr. su questo punto anche il saggio di T. Salari, *Sotto il vulcano. Studi su Leopardi e altro*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, pp. 42-52.

¹³⁷ R. M. Rilke, *Del paesaggio e altri scritti*, Milano, Adelphi, 2020, p. 33.

immaginazione e non secondo ragione, consente all'illusione di risorgere anche in un tempo disingannato, producendo la novità di una realtà viva, varia e vastissima.

3. Tra simulacri e incorporei: emergenza dell'illusione nella trama dell'essere

L'insistenza sul valore ontologico delle illusioni trova un'esplicita formulazione nelle prime pagine dello *Zibaldone*, mentre, a partire dal 1821, la riflessione verrà condotta soprattutto in relazione alle questioni etiche del desiderio e della determinazione della volontà nell'azione, o, ancora, all'analisi sempre più approfondita dello stato e dei caratteri dei moderni. Questo progressivo slittamento non implica tuttavia una sconfessione delle posizioni iniziali, ma, al contrario, come ha suggerito Negri, è indice di un sotterraneo attraversamento della questione ontologica, destinata, quest'ultima, a riemergere in superficie nelle opere letterarie della maturità. È necessario dunque trattare questi primi pensieri come l'indicazione e la traccia di un percorso intellettuale che si sviluppa lungo l'intero arco della poetica e del pensiero leopardiani. Il sommo postulato di questa teoria è l'inclusione delle illusioni nell'ordine naturale: «Le illusioni sono in natura, inerenti al sistema del mondo»¹³⁸. Ingredienti essenziali nel «sistema della natura umana», esse sono necessarie «ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose»¹³⁹. È la natura stessa a produrre le illusioni, senza le quali l'uomo appare «snaturato» e quasi fuori di se stesso. Leopardi presuppone dunque un'infrastruttura poetica che presiede i movimenti della natura e la produzione di essere nuovo attraverso quelle concrezioni mitico-fantasmatiche che si depositano sulla superficie del mondo, ampliandone incessantemente i confini. Non è ancora chiaro tuttavia per quale ragione questo processo di sconfinamento e di allargamento dell'essere a opera delle illusioni sia necessario ed essenziale nell'ordine della natura. In effetti, lo stesso Leopardi ritorna a più riprese su questo problema, correggendosi e considerando infine come l'esistenza delle illusioni sia necessaria non alla natura in generale, bensì alla natura umana:

¹³⁸ *Zib.*, 22.

¹³⁹ *Ivi*, 51.

Quindi bisogna considerare la gran misericordia e il gran magistero della natura, che da una parte non potendo spogliar l'uomo e nessun essere vivente, dell'amor di piacere ch'è una conseguenza immediata e quasi tutt'uno con l'amor proprio e della propria conservazione [...], dall'altra parte non potendo fornirli di piaceri reali infiniti, ha voluto supplire 1. Colle illusioni, e di queste è stata liberalissima, e bisogna considerarle come cose arbitrarie in natura, la quale poteva ben far senza 2. Coll'immensa varietà [...].¹⁴⁰

Leopardi sta qui presentando le linee generali della teoria del piacere, nonché i pochi – ma irrevocabili – punti fermi del proprio sistema di pensiero: l'amor proprio, ossia l'unico principio innato del vivente, coincide con l'amore del proprio bene e dà vita a un desiderio infinito di piacere. D'altra parte, anche il piacere cui l'amor proprio mira è un piacere infinito che «non si può trovare nella realtà»¹⁴¹. L'esistenza finita si rivela quindi stretta tra due infiniti (desiderio e piacere): inestirpabile fonte di dolore, l'uno; inafferrabile miraggio e impalpabile apparenza, l'altro. È in questo senso che la natura, secondo Leopardi, interviene misericordiosa, fornendo un contenuto a quelle forme vuote che infestano strutturalmente l'esistenza dell'uomo. L'immaginazione viene dunque caricata di una potenza capace di produrre – attraverso le illusioni, i sogni e l'immensa varietà di immagini – un infinito e un piacere che non esistono al di fuori di lei. Nella forma del desiderio, l'esistenza umana contiene perciò costitutivamente una tendenza verso l'infinito, ma i confini del suo mondo sono troppo stretti, i piaceri in cui si imbatte troppo miseri e fugaci: soltanto all'immaginazione è dato di estenderne indefinitamente i limiti e di rinfoltire la vita di immagini sempre nuove e varie. A prima vista, Leopardi sembra perciò presentare una teoria prossima a quella epicurea della doppia illusione, che Lucrezio illustra attraverso le figure di Tizio e di Sisifo nel terzo libro del *De rerum natura*:

In realtà quei supplizi tutti che dicono vi siano
Nel fondo dell'Acheronte noi li abbiam qui nella vita.
[...] Ed in Tizio
disteso nell'Acheronte non entran già gli avvoltoi,
né vi potrebbero certo trovar nel petto, per quanto
capace, di che nutrirsi eternamente. Si spanda

¹⁴⁰ Ivi, 167-168.

¹⁴¹ *Ibid.*

Pure col corpo per una straordinaria estensione,
 tale sia pure che ingombri con le distese sue membra
 non nove jugeri soli ma tutto il globo terrestre
 con tutto ciò non potrebbe portare eterna la pena,
 né, col suo corpo, fornire cibo in eterno. Chi viene,
 schiavo d'amore, straziato dagli avvoltoi, chi vien roso
 dall'angosciosa inquietudine e dilaniato dai triboli
 d'una qualunque passione, è quello Tizio per noi.
 Abbiam sott'occhio anche Sisifo qui nella vita: chi agogna
 Aver dal popolo i fasci e le terribili scuri,
 e si ritira ogni volta vinto e scornato. L'ambire
 cosa illusoria, il potere che non è mai conseguibile,
 e sopportare per esso sempre una dura fatica,
 questo, in effetti, significa sforzarsi a spingere in alto,
 sul monte, il masso che rotola di nuovo giù dal cocuzzolo,
 e in un baleno precipita al fondo della pianura.¹⁴²

Lucrezio è interessato a individuare l'origine del dolore e del turbamento dell'anima, cui viene imputato quel processo di trasfigurazione della vita in un inferno di tormenti e di dannazione. Proprio come illustrato dalla teoria del piacere leopardiana, le figure di Tizio e di Sisifo ci introducono in un mondo nel quale il desiderio infinito di piacere incorre ineluttabilmente nella propria frustrazione. In un movimento di eterna ripetizione, infatti, l'animo si esalta nell'incontro con un piacere finito che sembra promettere l'infinita sazietà della brama, ma che, immancabilmente, evapora, effimero, facendo rotolare la forza desiderante di nuovo al punto di partenza¹⁴³. Per spezzare il circolo infernale della sterile ripetizione è necessario distruggere il contenuto illusorio delle rappresentazioni che, di volta in volta, seducono l'animo, proiettandolo

¹⁴² Lucrezio, *La natura*, trad. it. B. Pinchetti, introduzione di L. Canali, Milano, Rizzoli, 1976², pp. 233-235, vv. 976-1000.

¹⁴³ Sul carattere ripetitivo della produzione di illusioni si insiste nei versi successivi: «E il sempre pascere l'animo per sua natura insaziabile, / e il ricolmarlo di beni senza che mai se ne sazi, / come nel giro dell'anno, fanno per noi le stagioni / quando ritornano e portano, svariati frutti e dilette / senza perciò che la vita co' doni suoi ci contenti, è ciò che fanno, mi pare, le rigogliose fanciulle / che, a quanto narrano, stipano l'acqua nel vaso forato, / che in nessun modo per altro non se ne può riempire.» Ivi, vv. 1001-1008, p. 235.

verso un falso infinito. Deleuze osserva infatti come la radice più profonda del dolore venga ricondotta da Epicuro e da Lucrezio a due illusioni fondamentali: «un'illusione venuta dal corpo, illusione di una capacità infinita di piaceri; poi una seconda illusione, proiettata nell'anima, illusione di una durata infinita dell'anima stessa»¹⁴⁴. Come nella teoria di Leopardi, desiderio infinito e piacere infinito sono perciò vincolati all'illusione, l'uno in quanto causa e l'altro in quanto effetto. La differenza sostanziale tra le due teorie risiede nel valore attribuito a tali illusioni, considerate da Leopardi come contenuti vivi, vitali e vivificanti e da Lucrezio quali potenti veleni che incatenano l'esistenza al dolore. Secondo gli epicurei, la filosofia interviene infatti là dove la natura non può nulla, svelando gli inganni della ragione e liberando l'animo dalle maglie dell'illusione e, conseguentemente, dal dolore. Da questo punto di vista, la teoria di Leopardi si mostra ancora una volta in tutta la sua eterodossia: essa ci insegna che l'inarrestabile meccanismo di produzione delle illusioni ha un valore per la vita *proprio* perché è in grado di arginare gli effetti dell'opera di liberazione dell'animo che la ragione e la filosofia conducono, consegnando all'uomo un vero che equivale al nulla. Non per questo, però, la posizione leopardiana può essere affiancata a quelle forme di primitivismo filosofico di stampo rousseauiano: alla misericordia dei primi pensieri, infatti, si sostituisce in breve tempo l'indifferenza di una natura che opera in vista di un unico fine, e cioè la conservazione dell'ordine universale. A governare queste riflessioni, a partire dalla composizione della *Storia del genere umano* e fino alle ultime pagine dello *Zibaldone* sarà dunque la domanda che l'islandese e l'anima, con diverse formulazioni, rivolgono alla natura nei rispettivi dialoghi: perché l'essere e non il nulla? O, più precisamente, perché l'essere, se questo non è che un danno per i singoli enti? La meditazione sulle illusioni si muove nel solco di questa domanda-ferita inaggirabile e inarginata e tenta di cogliere il meccanismo di compensazione attraverso il quale all'essere è dato di conservarsi.

È in un lungo e celebre pensiero del 1825 che Leopardi trae le somme di questa lunga riflessione, mettendo in luce la contraddizione interna alla natura stessa:

¹⁴⁴ G. Deleuze, *Logica del senso*, p. 240.

Bisogna distinguere tra il fine della natura generale e quello della umana, il fine dell'esistenza universale, e quello della esistenza umana, o per meglio dire, il fine naturale dell'uomo, e quello della sua esistenza. Il fine naturale dell'uomo e di ogni vivente, in ogni momento della sua esistenza sentita, non è nè può essere altro che la felicità, e quindi il piacere, suo proprio; e questo è anche il fine unico del vivente in quanto a tutta la somma della sua vita, azione, pensiero. Ma il fine della sua esistenza, o vogliamo dire il fine della natura nel dargliela e nel modificargliela, come anche nel modificare l'esistenza degli altri enti, e in somma il fine dell'esistenza generale, e di quell'ordine e modo di essere che hanno le cose e per se, e nel loro rapporto alle altre, non è certamente in niun modo la felicità nè il piacere dei viventi.¹⁴⁵

Il fine della natura di ogni vivente non è la conservazione della vita, ma il conseguimento del proprio bene, cioè della propria felicità. Ciò significa che la sovrapposizione di amor proprio e amor della vita è frutto di una generale confusione tra innatismo e universalità, dal momento che la vita si presenta come un bene soltanto in seguito a una deliberazione e a un giudizio che non sono innati, pur essendo universali, ossia comuni a ogni vivente¹⁴⁶. È in questo senso che, stando alle lunghe spiegazioni che Porfirio presenta al proprio maestro, la morte stessa può apparire come un bene preferibile alla vita:

La natura vieta l'uccidersi. Strano mi riuscirebbe che non avendo ella o volontà o potere di farmi né felice né libero da miseria, avesse facoltà di obbligarmi a vivere. Certo se la natura ci ha ingenerato amore della conservazione propria, e odio della morte; essa non ci ha dato meno odio della infelicità, e amore del nostro meglio; anzi tanto maggiori e tanto più principali queste ultime inclinazioni che quelle, quanto che la felicità è il fine di ogni nostro atto, e di ogni nostro amore e odio; e che non si fugge la morte, né la vita si ama, per se medesima, ma per rispetto e amore del nostro meglio e odio del male e del danno nostro.¹⁴⁷

¹⁴⁵ *Zib.* 4128, 5-6 aprile 1825.

¹⁴⁶ «Così l'amor della vita, lo studio della propria conservazione, l'odio e la fuga della morte, il timore di essa e dei pericoli d'incontrarla, non è nell'uomo l'effetto di una tendenza immediata della natura, ma di un raziocinio, di un giudizio formato da essi preliminarmente, sul quale si fondano questo amore e questa fuga; e quindi l'una e l'altra non hanno altro principio naturale e innato, se non l'amore del proprio bene il che viene a dire della propria felicità, e quindi del piacere, principio dal quale derivano similmente tutti gli altri affetti ed atti dell'uomo. (E quel che dico dell'uomo intendasi di tutti i viventi). Questo principio non è un'idea, esso è una tendenza, esso è innato. Quel giudizio è un'idea, per tanto non può essere innato. Bensì egli è universale, e gli uomini e gli animali lo fanno naturalmente, nel qual senso egli si può chiamar naturale. Ma ciò non prova che egli sia nè innato nè vero». Ivi, 4131-4132.

¹⁴⁷ *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, PP, vol. II, p. 201.

Nel momento in cui la vita, privata delle illusioni, delle virtù, delle speranze e dell'azione, si rivela un nulla, l'attenzione dell'amor proprio si volge naturalmente verso quelle forme di ottundimento della sensibilità che sole sono in grado di lenire il dolore mortifero del tedio: il sonno, il vino ¹⁴⁸ e, infine, la morte. Poiché tuttavia la felicità verso la quale il desiderio infinitamente tende non soltanto non è raggiungibile, ma non è altro che un ente di immaginazione, è necessario prevedere un meccanismo di sutura della contraddizione tra esistenza ed esistente affinché la natura non si spopoli dei viventi e di essa non rimanga altro che materia inerte e insensibile. L'ordine universale è la scala metafisica che sta al di là del bene e del male, che comprende la contraddizione senza superarla. È in questo senso che il male è incluso nell'ordine, secondo una celebre replica a Rousseau¹⁴⁹, poiché ciò che è male per l'ente finito, se non è un bene, è quantomeno un fatto che si armonizza con la finalità della natura in generale. È sempre in questo senso che la produzione di illusioni diventa necessaria all'interno dell'ordine naturale, come illustrato dal racconto mitico della *Storia del genere umano*¹⁵⁰. L'operetta mette infatti in scena la tensione metafisica sottesa al complesso rapporto tra ordine universale, *natura naturans* (personificata dalle divinità olimpiche) e *natura naturata* (gli enti individuali e, in particolare, gli uomini). Tutti gli stratagemmi che Giove escogita nel tentativo di rendere la vita desiderabile sono mossi da una necessità che governa dall'interno il principio creatore, ossia quella della conservazione delle specie e della vita nell'universo. A quale fine, altrimenti, dannarsi per millenni nel disperato tentativo di far apparire la vita un dono e non una condanna agli occhi degli uomini? Giove e le altre divinità si spazientiscono, perdono le staffe, si commuovono e poi, nuovamente, si infuriano, ma mai decidono di cancellare dal mondo le proprie creature. Perché *non possono*. Qualcosa di più profondo e misterioso sovrasta infatti la loro potenza: la necessità

¹⁴⁸ Si veda per esempio il *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, nel quale «il sonno, l'oppio e il dolore» vengono indicati quali metodi più sicuri per mettersi al riparo dal tedio, nel corso della vita. *PP*, vol. II, p. 73.

¹⁴⁹ «Che epiteto dare a quella ragione e potenza che include il male nell'ordine, che fonda l'ordine nel male? Il disordine varrebbe assai meglio: esso è vario, mutabile; se oggi v'è del male, domani vi potrà esser del bene, esser tutto bene. Ma che sperare quando il male è *ordinario*? Dico in un ordine ove il male è *essenziale*?» *Zib.*, 4510-4511, 17 maggio 1829. [cors. nel testo]. Damiani commenta peraltro questo pensiero, mettendo in luce la vicinanza di queste posizioni leopardiane al pensiero sadiano. Cfr. *Zib.*, vol. III, p. 3764.

¹⁵⁰ Rimando in particolare alla lettura dell'operetta fornita da D'Intino, che mette in luce il nesso tra desiderio, piacere, varietà e illusione. Cfr. F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza*, cit., pp. 121-122.

che presiede l'ordine universale prende la forma di una finalità interna alla natura creatrice¹⁵¹. La personificazione del principio creatore nell'operetta restituisce nella maniera più chiara il problema di comunicazione tra essere ed ente. Gli dei non possono infatti sospettare di aver dato la vita a delle creature difettose:

Deliberato per tanto Giove di migliorare, poiché pareva che si richiedesse, lo stato umano, e d'indirizzarlo alla felicità con maggiori sussidi, intendeva che gli uomini si querelavano principalmente che le cose non fossero immense di grandezza, né infinite di beltà, di perfezione e di varietà, come essi da prima avevano giudicato; [...] E risolutosi di moltiplicare le apparenze di quell'infinito che gli uomini sommamente desideravano (dappoi che egli *non li poteva compiacere della sostanza*), e volendo favorire e pascere le coloro immaginazioni, dalla virtù delle quali principalmente comprendeva essere proceduta quella tanta beatitudine della loro fanciullezza; fra i molti espedienti che pose in opera creò il popolo de' sogni [...].¹⁵²

La natura non può fornire appagamento al desiderio infinito, ma non per questo è in grado di sopprimerlo, poiché, senza di esso, la vita stessa verrebbe meno. Così, essa introduce dei palliativi naturali come i sogni e la varietà delle forme. La natura resta però estranea all'infelicità, all'idea di bene e di male che gli uomini concepiscono, seguendo essa una legge interna che mal si accorda con quella del vivente. È per questo motivo che i primi suicidi generano uno scandalo presso gli immortali:

alcuni [uomini] vennero in sì fatta disperazione, che non sopportando la luce e lo spirito, che nel primo tempo avevano avuti in tanto amore, spontaneamente, quale in uno e quale in altro modo, se ne privarono. Parve orrendo questo caso agli Dei, che da creature viventi la morte fosse preposta alla vita.¹⁵³

Il male minore per l'uomo entra in conflitto con il fine della conservazione della specie. Le due nature parlano lingue diverse e soltanto dal punto di vista dell'ordine universale – punto di vista che la ragione umana non è in grado di accogliere – è possibile porsi al di là della

¹⁵¹ Come ha osservato Giovanni Getto, a proposito del *Dialogo della Natura e di un'Anima*, la distinzione tra Natura e Fato «permette alla Natura di mantenere nei confronti dell'Anima un atteggiamento materno [...] e diffonde un clima di tragica inesorabilità», proprio come avveniva nella *Storia*. G. Getto, *Saggi leopardiani*, cit., pp. 145-146

¹⁵² *Storia del genere umano*, PP, vol. II, pp. 6-7.

¹⁵³ Ivi, p. 6.

contraddizione ¹⁵⁴. Per quanto si strugga e si accanisca, nessun islandese potrà mai ricevere risposta alla domanda sull'essere, semplicemente perché tale domanda è estranea alla natura. È nel contesto di questa Babele che l'illusione si presenta come un alfabeto leggibile da parte di entrambe le nature. Non soltanto come alfabeto, ma anche come significante e, soprattutto, come significato in grado di contrastare la mortifera contrazione della vita sul nulla:

Ma Giove fatto accorto, [...] deliberò valersi di *nuove arti a conservare questo misero genere*: [...] e in ultimo volendo con un incomparabile dono beneficarle, mandò tra loro alcuni fantasmi di sembianze eccellentissime e soprumane, ai quali permise in grandissima parte il governo e la potestà di esse genti: e furono chiamati Giustizia, Virtù, Gloria, Amor patrio e con altri sì fatti nomi. Tra i quali fantasmi fu medesimamente uno chiamato Amore.¹⁵⁵

Tali fantasmi contengono il germe dell'infinito che l'uomo è strutturalmente portato a desiderare: pur essendo enti di immaginazione, essi hanno effetti reali ed esprimono infinita potenza creatrice anche dalla parte della creatura. Così l'illusione mette in comunicazione l'ente con l'essere; così l'illusione diventa «radice vigorosissima della vita»¹⁵⁶.

È chiaro che l'andamento progressivo della narrazione della *Storia* non corrisponda per Leopardi a fasi reali dello sviluppo del genere umano: l'introduzione delle illusioni nel mondo non è qualcosa di successivo rispetto alla comparsa dell'uomo. L'illusione è infatti necessaria all'ordine

¹⁵⁴ «Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (v. il mio Dialogo della Natura e di un Islandese, massime in fine) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio. Non può una cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura. L'essere effettivamente, e il non potere in alcun modo esser 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 ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza. Or l'essere, unito all'infelicità, ed unitovi 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 [...]» *Zib.*, 4100, 2 giugno 1824. Vale la pena di ricordare a tal proposito anche il titolo sotto il quale Leopardi raccoglie il gruppo di pensieri dedicati a questo tema nell'*Indice del mio Zibaldone: Contraddizioni e mostruosità evidenti e orribili nel sistema della Natura e dell'esistenza*. Cfr. *Zib.*, vol. II, p. 3159.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 11.

¹⁵⁶ A. Negri, *Lenta ginestra*, op. cit., p. 121.

stesso, tant'è vero che essa è destinata a sopravvivere, seppur in una debole forma, perfino agli attacchi della ragione:

le illusioni poco stanno a riprender possesso e riconquistare l'animo nostro, anche malgrado noi; e l'uomo (purchè viva) torna infallibilmente a sperare quella felicità che avea disperata; prova quella consolazione che avea creduta e giudicata impossibile; dimentica e discrede quell'acerba verità, che avea poste nella sua mente altissime radici; e il disinganno più fermo, totale, e ripetuto, e anche giornaliero, non resiste alle forze della natura che richiama gli errori e le speranze.¹⁵⁷

L'immaginazione come facoltà produttrice di illusioni è dunque struttura costitutiva dell'ontologia leopardiana ed essa è sempre in relazione con il desiderio di piacere e con il sentimento di dolore. Non bisogna credere tuttavia che la sua attività si esaurisca nel compito originariamente assegnatole dalla natura, ossia quello della conservazione della vita e dell'ordine. Per poter assolvere a questa funzione, infatti, essa deve liberare una potenza creatrice di novità e di senso che eccede il campo del già dato e del già noto. La condizione del mantenimento di un equilibrio interno all'ordine è dunque l'estensione della realtà per opera dell'immaginazione. In altre parole, l'organo atto a conservare la stabilità dell'essere, è necessariamente portato a produrne di nuovo. L'illusione, quale frutto dell'attività immaginativa, è perciò il segno della «inconclusività del cammino dell'essere»¹⁵⁸, ossia della sua incessante proliferazione e creatività interna. Come scriveva Brioschi, Leopardi attribuisce alle illusioni «un contenuto ontologico, che risiede non già nella materia di cui le cose sono costituite, bensì nell'ordine, ossia nelle disposizioni e nei fini, a cui le cose sono rivolte: non nella *natura naturata*, ma nella *natura naturans*»¹⁵⁹.

Fatte simili premesse non potrà sorprendere la secca annotazione di Leopardi di un pensiero del 1820: «pare un assurdo eppure è esattamente vero che tutto il reale essendo un nulla, non v'è altro di reale né altro di sostanza al mondo che le illusioni»¹⁶⁰. Come potrebbe infatti negare realtà e sostanza a ciò che, non soltanto appare, ma agisce e concresce sulla superficie dell'essere?

¹⁵⁷ *Zib.*, 513-514, 16 gennaio 1821. Sulla rinascita delle illusioni si vedano anche *Zib.*, 213; 1651 e sgg.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ F. Brioschi, *La poesia senza nome. Saggio su Giacomo Leopardi*, cit., p. 92.

¹⁶⁰ *Zib.*, 99.

D'altra parte, se l'illusione è «cosa in certo modo reale»¹⁶¹, occorrerà chiedersi che cosa sia e come si dia questo speciale modo d'essere della *quasi realtà*. Nella trentesima serie di *Logica del senso*, Deleuze fornisce un'indicazione utile a cogliere la specificità dell'insorgenza fantasmatica, sia essa il fantasma della psicanalisi o l'illusione del sistema leopardiano. Deleuze considera infatti fuorviante la discriminazione tra reale e immaginario in relazione a simili enti, e afferma al contrario che la sola distinzione dotata di senso non sia quella «tra l'immaginario e il reale, ma tra l'evento come tale e lo stato di cose corporeo che lo provoca o nel quale si effettua»¹⁶². Ciò significa comprendere l'effetto come qualcosa di parzialmente eterogeneo rispetto alla causa o, in termini diversi, l'evento come emergenza di un senso che non è indeterminato, ma che eccede le proprie determinazioni materiali e che produce nuovo essere. Poiché, secondo Leopardi, non è possibile concepire nulla al di fuori della materia¹⁶³, materiali saranno tanto la realtà quanto l'immaginazione e, di conseguenza, l'illusione dovrà essere compresa in ogni caso come l'effetto di una causa materiale. La questione che resta da risolvere, perciò, è soltanto quella che riguarda la natura dell'effetto. Si tratta infatti di stabilire se, alla stregua dei fantasmi freudiani messi al centro dell'analisi di Deleuze, anche le illusioni possano dirsi effetti incorporei dell'azione di corpi o se, al contrario, il rigoroso materialismo leopardiano impedisca di pensare a qualcosa come un effetto immateriale.

Il problema dell'omogeneità o dell'eterogeneità di causa ed effetto costituisce uno dei punti di maggiore distanza tra stoicismo ed epicureismo. A differenza della concezione atomista, infatti, la fisica stoica non concepisce elementi ultimi e indivisibili, ma insiste sull'indefinita divisibilità dei corpi. Da ciò deriva che i corpi «si tocchino senza toccarsi» e che nulla sia in contatto con nulla¹⁶⁴, pur essendo tutto ciò che esiste già da sempre compenetrantesi. In questo senso, i corpi entrano in relazione tra loro non in quanto cause gli uni degli altri, bensì in quanto cause *di certe cose* gli uni per gli altri¹⁶⁵. L'azione di un corpo sull'altro non produce cioè delle

¹⁶¹ *Zib.*, 51.

¹⁶² G. Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. M. de Stefanis, Milano, Feltrinelli, 2022¹¹, p. 185.

¹⁶³ Cfr. per es. *Zib.*, 601, 1619, 3341, 4111.

¹⁶⁴ Si tratta della celebre teoria del *mélange* totale dei corpi elaborata da Crisippo. Alcuni frammenti della teoria, come quello citato, vengono riportati da Plutarco nella sua critica della dottrina stoica. Cfr. Plutarco, *Le contraddizioni degli stoici*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1993, p.

¹⁶⁵ Cfr. É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, cit., pp. 10-11.

nuove qualità, ma delle nuove maniere d'essere, ossia degli attributi. Questi ultimi sono sempre espressi da verbi che, né attivi né passivi, si muovono sulla superficie dell'essere: «così ogni corpo diventa causa di qualcosa di incorporeo per gli altri corpi» ¹⁶⁶. Come suggerisce Bréhier, il risultato immateriale dell'azione di un corpo sull'altro è ciò che oggi chiameremmo evento e che Deleuze chiama effetto di superficie. Diversamente, l'atomismo epicureo riconduce alla materia ogni fenomeno dell'esperienza, ivi comprese le diverse forme di impressione che colpiscono i sensi, le manifestazioni fantasmatiche che producono illusioni ottiche, che brulicano nel mondo onirico o che suscitano illusioni amorose. Queste particolari, sottilissime, emanazioni sono i simulacri, cui Lucrezio, seguendo Epicuro, dedica il quarto libro del *De rerum natura*. Tanto la teoria stoica degli incorporei quanto quella epicurea dei simulacri forniscono delle suggestioni utili a individuare la specifica natura delle illusioni leopardiane, tenendo conto del fatto che entrambe le dottrine erano, seppur in misura distinta¹⁶⁷, presenti a Leopardi.

¹⁶⁶ Ivi, p. 12. [trad. mia].

¹⁶⁷ Che l'epicureismo, specie nella sua declinazione settecentesca, costituisca un riferimento imprescindibile per il materialismo leopardiano è cosa nota. Risulta più difficile però stabilire quali fossero le sue fonti dirette e indirette, soprattutto nel periodo che precede la stesura delle *Operette*. Si è già fatto accenno alla questione sollevata da Timpanaro, vale a dire alla difficoltà nello stabilire in che momento e in che misura Leopardi abbia avuto accesso al *De rerum natura*, che pure già appare citato nel *Saggio sopra gli errori popolari*, ma quasi certamente tramite fonte indiretta. In realtà, il dibattito critico in proposito è attraversato e animato da opinioni contrastanti. Alcuni critici (cfr. S. Sconocchia, *Ancora su Leopardi e Lucrezio*, in *Leopardi e noi. La vertigine cosmica*, a cura di A. Frattini, G. Galeazzi, S. Sconocchia, Brescia, Studium, 1990, pp. 87-147) sostengono infatti che Leopardi avesse una conoscenza approfondita del *De rerum natura* già negli anni della formazione, cioè da prima della composizione del *Saggio sugli errori popolari*; altri (Timpanaro, Saccenti, Mazzocchi) sostengono al contrario che una lettura integrale e diretta dell'opera sia databile a un periodo successivo rispetto alla stesura del *Saggio* e della *Storia dell'astronomia*; infine, Agosti nega che Leopardi abbia mai avuto accesso alla lettura diretta dell'opera di Lucrezio, considerando improbabile che proprio negli anni della formazione, rigidamente sorvegliata dai padri gesuiti e da Monaldo, egli potesse aver letto con agio tale opera e, dall'altra parte, osservando come le rare citazioni lucreziane nello *Zibaldone* siano sempre tratte dal dizionario Forcellini. Per una ricca ricostruzione di questo dibattito rimando comunque a G. Schiavon, *Felicità antica e infelicità moderna. Due prospettive materialiste: l'epicureismo e Leopardi*, Tesi di Dottorato, 2009, pp. 3-16. Per quanto riguarda il contatto con lo stoicismo, evidente è la propensione tanto della critica quanto dello stesso Leopardi a considerarne soprattutto la dimensione etica. A questo limite si aggiunge inoltre quello relativo alle fonti, giacché Leopardi conosceva principalmente le opere latine della terza fase dello stoicismo, quella cioè del cosiddetto stoicismo imperiale. Ciò nondimeno, i testi di quell'epoca, e specialmente quelli dei detrattori della dottrina stoica, riportano interi frammenti risalenti alla prima filosofia del Portico. Così, tra le *Vite* di Diogene Laerzio, le invettive di Plutarco, le disamine di Sesto Empirico, di Cicerone e di Seneca, Leopardi deve essersi perlomeno imbattuto in alcuni punti cardine della fisica e della metafisica stoica della fase ellenistica, tant'è vero che anche il nome di Crisippo, teorico degli incorporei, figura nello *Zibaldone* (4220, 2479) e nel *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*.

A prima vista, il sensismo e il materialismo leopardiani sembrano svilupparsi in intima risonanza con le dottrine epicuree ¹⁶⁸, e non soltanto nella declinazione che la filosofia del Settecento aveva dato di esse. Secondo una suggestiva proposta di Negri ¹⁶⁹, infatti, il materialismo leopardiano dovrebbe essere letto come un'articolazione originale e – almeno in parte – autonoma rispetto alla teoria sensista del diciottesimo secolo. Secondo Negri, Leopardi avrebbe accolto la tendenza costitutiva del sensismo, ossia quella forza dinamica cui si deve l'incessante trasformazione dell'immagine fisica del mondo, che già era presente in Condillac, rifiutando o tralasciando però tanto l'aspetto meccanico del processo quanto quello quantitativo, relativo, quest'ultimo, all'idea di crescita organica degli elementi atomici. Più vicina alla dottrina epicurea antica sarebbe per l'appunto l'insistenza sul momento costituente e costitutivo del senso e dell'essere, che in Leopardi, soprattutto nei canti e nelle prose letterarie, si ritrova di continuo, basti pensare alla contrapposizione tra estensione e riduzione dell'immagine del mondo, che alimenta la polemica contro le scoperte geografiche¹⁷⁰. Da questo punto di vista, il sensismo leopardiano presenterebbe perciò «un interiore elemento di “attività” conoscitiva e organizzativa» in grado di produrre qualcosa di «irriducibile al meccanismo»¹⁷¹, vale a dire l'illusione come effetto della poiesi immaginativa. D'altra parte, i motivi di consonanza con l'epicureismo e, in particolare, con l'esposizione filosofica del *De rerum natura*, vanno ben oltre il generale accordo sui principi di una teoria della conoscenza che accomuna tradizioni ed epoche anche molto distanti tra loro. La dinamica creativa e costitutiva che Negri attribuisce alla gnoseologia sensista è infatti rintracciabile anche nell'ontologia epicurea e, in particolare, in quella doppia tendenza, individuata da Deleuze, a produrre e a riprodurre il diverso: «l'eterogeneità del diverso forma una sorta di vitalismo dei germi, ma la somiglianza del diverso forma una sorta di panteismo delle madri»¹⁷². Questo movimento di differenza e riproduzione è dato dalla natura stessa dei corpi, che non cessano di perdere elementi della propria

¹⁶⁸ Per le ragioni brevemente esposte nella nota precedente, parlo di una prossimità e di una risonanza generiche, senza voler stabilire alcuna filiazione diretta del pensiero di Leopardi dalla filosofia epicurea.

¹⁶⁹ Cfr. A. Negri, *op. cit.*, pp. 134-137. Naturalmente, anche questa interpretazione segue il tracciato dell'imprescindibile saggio di Timpanaro. Cfr. S. Timpanaro, *Leopardi e i filosofi antichi*, *op. cit.*

¹⁷⁰ Un esempio lampante è quello della duplice rappresentazione di Colombo nei versi dell'*Angelo Mai* e nel Dialogo delle *Operette*, sul quale ha insistito Giorgio Ficara e che riprenderemo nel prossimo paragrafo. Cfr. G. Ficara, *Un'aspettativa grande e buona* in Id., *Il punto di vista della natura*, Genova, Il melangolo, 1992, pp. 43-65.

¹⁷¹ A. Negri, *op. cit.*, p. 137.

¹⁷² G. Deleuze, *Logica del senso*, *op. cit.*, p. 239.

composizione e, al contempo, di riceverne in cambio di nuovi dall'ambiente entro il quale sono inseriti, costituito da sistemi diversi e comunicanti.

Al di là dei numerosi aspetti sui quali varrebbe la pena di soffermarsi, però, ciò che qui ci interessa risolvere è il problema relativo alla natura delle illusioni e, in questo senso, la teoria epicurea dei simulacri presenta diversi aspetti utili a condurre la nostra riflessione. Interessato a dimostrare l'esistenza reale di questi ultimi, Lucrezio non li concepisce come qualcosa di estraneo alla sostanza materiale composta di atomi: «simulacri dei corpi/ che qua, che là van volando quasi sembrano staccarsi / dal loro involucro esterno»; «Adunque dico che i corpi, / dal loro involucro esterno emetton / delle sottili figure e dei simulacri / così come il fuoco emette calore» (vv. 34-54)¹⁷³. Proprio come il calore, anche i simulacri sono emissioni che provengono dai corpi, tuttavia la loro caratteristica è quella di essere tanto sottili da risultare pressoché impercettibili, tant'è vero che le tracce lasciate da queste emanazioni non possono essere colte in maniera isolata, ma soltanto nella loro totalità¹⁷⁴. Ciò significa, come osserva Deleuze, che «i simulacri non sono percepiti in se stessi, ma viene percepita soltanto la loro somma in un minimo tempo sensibile»¹⁷⁵. Ogni corpo, o, per meglio dire, ogni composto atomico è dotato di un involucro, di un'epidermide traspirante dalla quale si stacca «ogni sorta di emanazione» che «fluisce da / tutti i corpi e si effonde per ogni / parte e in ogni senso»¹⁷⁶. L'individuazione di questa corteccia o di questo guscio, a seconda delle definizioni che via via Lucrezio fornisce, permette di distinguere tra due generi di simulacri: quelli che provengono dal profondo, come per esempio la luce¹⁷⁷, e quelli che invece si staccano dalla superficie stessa delle cose. Questa seconda forma di emanazione è rappresentata dall'immagine, la quale sta «in primissima fila»¹⁷⁸, tanto che,

quando si emette, preme / istantaneamente e sospinge in avanti / l'aria ch'è posta fra i nostri / occhi e lei stessa, e in tal modo / quell'aria penetra tutta nel nostro sguardo, deterge, quasi direi, le / pupille e poi così le attraversa [...] sicché vediamo a un tempo / e la distanza e la cosa¹⁷⁹.

¹⁷³ Lucrezio, *La natura*, op. cit., p. 245.

¹⁷⁴ Cfr. ivi, vv. 60-87, pp. 248-249.

¹⁷⁵ G. Deleuze, *Logica del senso*, op. cit., p. 244.

¹⁷⁶ Lucrezio, *La natura*, op. cit., p. 255, vv. 224-225.

¹⁷⁷ La luce è una di quelle emissioni di «corpuscoli /che dal di dentro le cose mandano fuori». Ivi, vv. 197-198.

¹⁷⁸ Ivi, p. 255, v. 204.

¹⁷⁹ Ivi, p. 257, vv. 235-253.

Questa idea è ciò che permette a Deleuze di individuare nel simulacro non un composto atomico, bensì un fenomeno legato alla teoria del tempo: esso sarebbe infatti ciò che si stacca da un corpo in un tempo minore rispetto al minimo del tempo sensibile¹⁸⁰. Non per questo il simulacro ha una natura incorporea o immateriale, se, come si è visto nei versi sopracitati, esso è in grado di esercitare una pressione sugli organi di senso¹⁸¹. In questo modo, la dottrina epicurea, che riconosce uno stato di immaterialità soltanto al vuoto, riesce ad aggirare il problema dell'incorporeità dell'evento. Le emissioni del profondo e i simulacri di superficie non sono colti infatti come composti atomici, bensì come qualità dei corpi afferrate a una distanza temporale impercettibile, perché minore rispetto al minimo di tempo sensibile. Ciò significa che l'immagine dell'oggetto, per come viene colta per esempio dalla vista, non appartiene realmente a esso, poiché se ne è già staccata¹⁸². Il nostro occhio è in grado di percepire quel minimo di tempo sensibile in cui si cristallizza l'immagine, ma non il movimento rapidissimo della sua emissione dal corpo. È per questo motivo che siamo portati a sovrapporre l'immagine e la cosa. Il simulacro è perciò l'evento che si stacca dalla superficie; esso è reale, anzi principio stesso del nostro rapporto con la realtà fenomenica, se, come scrive Lucrezio, la vista stessa «deriva dai simulacri / né si potrebbe vedere, senza di loro, / alcunché»¹⁸³. Si tratta di un punto cruciale per la teoria della conoscenza epicurea, che prende in ciò le distanze dall'atomismo di Democrito, il quale negava realtà e verità al fenomeno percettivo. Al contrario, Epicuro e, dopo di lui, Lucrezio considerano non soltanto i composti atomici, ma anche le loro qualità, proprietà e i fenomeni come enti (σώματα) dotati di realtà. Anche il simulacro, perciò, pur non essendo percepibile in quanto aggregato di atomi, ma soltanto come qualità colta a distanza, è reale e, in qualche modo, eccedente rispetto alla realtà atomica dalla quale proviene la sua immagine. Non riducibile al composto atomico, il simulacro è infatti in grado di esercitare un'influenza causale su di esso¹⁸⁴. D'altra parte, però, esistono simulacri che si muovono in maniera ancora più veloce degli altri, ossia quelli teologici, onirici ed erotici. Questi fantasmi della superficie infestano il mondo

¹⁸⁰ Cfr. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 241.

¹⁸¹ Su questo punto Deleuze sembra in effetti insistere troppo poco. Cfr. *ivi*, pp. 240-242.

¹⁸² Cfr. *ivi*, p. 241.

¹⁸³ Lucrezio, *op. cit.*, p. 257, vv. 235-236.

¹⁸⁴ Cfr. su questo punto D. Sedley, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in AA. VV., *Suzéthesis. Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, 2 voll., Napoli, Macchiaroli, 1983, vol. I, pp. 11-51. e G. Schiavon, *op. cit.*, pp. 24-25.

percettivo e sono all'origine dell'illusione – sovrapposizione dell'immagine e della cosa – dalla quale dipende il miraggio del falso infinito, nonché tutti i miti che a esso si accompagnano e dai quali Lucrezio, come si è già visto, tenta di prevenire l'essere umano.

In Leopardi ritroviamo innanzitutto il problema della materialità e della corporeità dei fenomeni. Se, come per gli epicurei, tutto ciò che esiste è materiale e soltanto il vuoto (il nulla leopardiano) è incorporeo¹⁸⁵, allora anche le illusioni, in quanto enti sostanziali e reali, dovranno avere una natura materiale. Come si è visto, Epicuro e Lucrezio risolvevano in parte la questione, individuando nei simulacri delle emanazioni qualitative derivanti dal composto atomico, strettamente legate alla teoria del tempo. Questa concezione risulta però poco atta a cogliere la natura specifica dell'illusione, la quale, come si è visto, proviene non dall'oggetto, bensì dall'attività dell'immaginazione produttiva. Naturalmente, anche l'immaginazione è una funzione materiale, ma sulla natura delle sue produzioni occorre soffermarsi con maggiore attenzione. Soprattutto negli anni dal 1821 al 1824, la meditazione intorno alle illusioni è spesso affiancata a quella sul vigore del corpo, nel quadro della nota contrapposizione tra vitalismo degli antichi e spiritualismo dei moderni¹⁸⁶. In questo frangente, la potenza immaginativa e la forza dell'illusione risultano strettamente connesse alla maggiore vitalità dei corpi, che contraddistingueva gli antichi e che ancora appartiene ai fanciulli e ai selvaggi. Si tratta di un nodo centrale della riflessione di Leopardi, che in questa sede sarebbe difficile rendere nella sua ampiezza. Nondimeno, per comprendere la natura dell'illusione è necessario fare riferimento perlomeno all'idea dalla quale muove tale riflessione, ossia quella secondo la quale il grado più alto di vitalità dipende dal rovesciamento dell'esistenza al di fuori di sé: dalla vita che non sente se stessa. La spiritualizzazione, al contrario, è il movimento che porta l'esistenza verso il centro

¹⁸⁵ Interessantissima, a questo proposito, è un'ipotesi filologica che Leopardi avanza proprio a partire da una voce del Forcellini nella quale si cita Lucrezio (libro V del *De rerum natura*). Nel seguire il Forcellini, Leopardi considera *ne hilum* la forma originaria e non contratta nel latino antico del più recente e comune *nihilum* o *nihil*: «e non v'è questione, perché Lucrezio dice *neque hilo*». Secondo Leopardi, così come *nemo* rappresenta la contrazione di *ne homo*, anche il termine *nihilum* avrebbe un'origine negativa, ma «cosa significasse questo *hilum*, antichiss. voce latina, non sanno affermarlo i gramatici. [...] Io credo che esso non significhi altro che *materia*, o *cosa esistente* [...]. E penso che sia né più né meno l'ὄλη dei greci [...] Eccoci dunque con questo *hil* nudo e manifesto nelle mani, e se attenderete alle cose dette di sopra, e se avrete niente di spirito filosofico, vedrete quanto sia naturale e probabile che siccome *ne homo* cioè *nemo*, vuol dire nessuna persona, così *ne hil* cioè *nihil* volesse dire primitivamente nessuna materia, cioè nessuna cosa [...]; ovvero non materia, non cosa, cioè insomma, e formalmente ed espressamente, nulla». *Zib.* 2305-2311 (30 dicembre 1821) [cors. nel testo].

¹⁸⁶ Si vedano per es. *Zib.* 1330-1332; 2752-2754; 3905-3906; 4062-4064; 4185-4188.

del sentire, sfibrando e debilitando quella forza materiale che, per una naturale disposizione, la trascinava verso l'esterno, sulla superficie della mescolanza fenomenica¹⁸⁷. Questa dialettica tra interiorità ed exteriorità richiama quella di profondità e superficie, sulla quale Deleuze insiste proprio a partire dalla lettura della dottrina stoica e di quella epicurea. L'idea che l'illusione sia «elemento vitale»¹⁸⁸, necessario e sostanziale e che, al contempo, essa non si dia che sulla superficie, come effetto di quella radicale exteriorità che è la vita non sentita, ci porta a considerare questa stessa estremità dell'essere quale unico luogo ove sia dato cogliere – e produrre – il senso, proprio come avrebbe sostenuto Nietzsche in pagine famose della *Gaia scienza*:

Oh questi Greci! Loro sì sapevano vivere; per vivere occorre arrestarsi animosamente alla superficie, all'increspatura, alla scorza, adorare l'apparenza, credere a forme, suoni, parole, all'intero olimpo dell'apparenza! Questi Greci erano superficiali – per profondità!¹⁸⁹

Le stesse forze che rendono l'immaginazione viva, ossia il dolore e il desiderio di piacere, sono originariamente legate all'esteriorità e alla materialità della vita al punto da produrre nel corpo reazioni incontrollabili come spasmi, scosse violente, rossori¹⁹⁰. Desiderio e dolore diventano una questione intima e viscerale soltanto in seguito all'opera di spiritualizzazione della vita condotta dalla ragione. Ciò significa che, secondo Leopardi, la strage delle illusioni corrisponde a un generale indebolimento dei corpi e della vitalità:

La gloria d'oggi è posta negli esercizi che nuocciono alla salute, in luogo che una volta era posta nei contrarii. E così per conseguenza s'infiacchiscono sempre più le generazioni degli uomini, e questo effetto della mancanza di illusioni esistenti nel mondo come una volta, divien cagione di questa stessa mancanza, a motivo del poco vigore secondo quello che ho detto negli altri pensieri della necessità del vigore del corpo alle grandi illusioni.¹⁹¹

¹⁸⁷ Cfr. *Zib.* 1006 e sgg.; 3910; 3932-3936; 3936-3937.

¹⁸⁸ *Zib.* 1865 (7 ottobre 1821).

¹⁸⁹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. F. Masini, Milano, Adelphi, 1977, pp. 19-20. Sulla vicinanza di questo e di altri aforismi con alcuni aspetti del pensiero di Leopardi si è insistito in numerosi studi: si vedano almeno W. F. Otto, *Leopardi e Nietzsche*, in F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, postfazione di G. Scalia, Genova, Il melangolo, 1992; A. Folini, *Intorno al rapporto Leopardi-Nietzsche* in Id., *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, Venezia, Marsilio, 1996; F. D'Intino, *Il rifugio dell'apparenza. Il paganesimo post-metafisico di Leopardi*, cit., pp. 124 e 137.

¹⁹⁰ Cfr. *Zib.* 2435; 2754.

¹⁹¹ *Zib.*, 130-131. Cfr. anche *Zib.* 96-97.

Data tale strettissima connessione con la dimensione corporea, sembrerebbe lecito o quantomeno ragionevole considerare le illusioni quali enti dotati di una sottile materialità, oppure, come i simulacri della teoria epicurea, quali produzioni né corporee né incorporee dell'immaginazione. Tuttavia, alcune considerazioni, apparentemente marginali all'interno dello *Zibaldone*, ci inducono ad avvicinare le illusioni leopardiane alla teoria stoica degli incorporei, o, perlomeno all'interpretazione che Deleuze dà della stessa.

In un pensiero del 1820, Leopardi introduce l'idea che il Cristianesimo antico si sia originariamente fatto portatore di un'urgenza, quella cioè di restituire alla vita le illusioni che gli eccessi della ragione e della filosofia avevano estirpato. Una volta conosciuto, il vero non si può disconoscere e, di conseguenza, la sola illusione possibile resta quella di uno stato religioso, di un sistema che situi il fondamento in regioni ultramondane precluse alla ragione. La trascendenza del fondamento ne assicura perciò la stabilità e l'illibatezza, ma, proprio perché è posto fuori dal mondo, esso risulta incapace di rendere vitale il contenuto dell'illusione. Come scrive D'Intino, infatti, «il primo cristianesimo eroico può sostituire i tempi antichi solo con un paradosso: la vitalità della non vita, la corporeità dell'incorporeo, la materializzazione, nella veste peribile e multiforme di questo mondo, di un'idea assoluta che ha il proprio fondamento nell'altro mondo»¹⁹². Nonostante il paradosso, tale sostituzione risulta però imprescindibile, poiché senza illusioni l'infelicità dell'uomo si acuisce:

L'esperienza conferma che l'uomo qual è ridotto, non può esser felice solamente e durevolmente (quanto può esserlo quaggiù) se non in uno stato (ma veramente) religioso, cioè che *dia un corpo e una verità alle illusioni*, senza le quali non c'è felicità, ma ch'essendo conosciute dalla ragione, non possono più parer vere all'uomo, come paiono agli altri viventi, se non per la relazione e il fondamento e la realtà che si suppongano avere in un'altra vita.¹⁹³

La religione reintroduce nel mondo deboli illusioni, come quelle di una felicità e di una redenzione future, conferendo loro verità e, soprattutto, corpo. Ma cosa significa «dar corpo» all'illusione e perché l'illusione ha bisogno di un corpo? A prima vista, sembrerebbe pacifico intendere questo «incorporamento» dell'illusione come il processo attraverso il quale la religione

¹⁹² F. D'intino, *Il rifugio dell'apparenza*, cit., p. 135.

¹⁹³ *Zib.*, 411 (9-15 dicembre 1820). [cors. mio].

(e la natura, prima di lei) fornisce un contenuto alla forma vuota della speranza. Secondo questa prospettiva, però, l'illusione dovrebbe essere qualcosa di assolutamente oggettivo e universale, se, come si è osservato, le strutture che la producono sono comuni a tutti gli uomini e se, dall'altro lato, il suo contenuto proviene dalla relazione con un fondamento trascendente. Il ruolo dell'immaginazione risulterebbe di conseguenza limitato a un'attività di riempimento e non di estensione creativa. Poiché, tuttavia, come si è visto, la poiesi immaginativa svolge un ruolo fondamentale all'interno del sistema e dell'ordine naturale, dovremo intendere questo «prendere corpo» dell'illusione come qualcosa di singolare, come il processo di incorporamento di un universale astratto – la felicità – nella singolarità concreta, vale a dire nel desiderio privatissimo e lacerante del proprio bene. È in questo senso che, come suggeriva Negri, l'etico è in grado di perforare e allargare il piano dell'essere¹⁹⁴: l'illusione (quella naturale e viva) è infatti l'evento che incorpora l'universale in una forma singolare. L'esempio più limpido di questo processo di incorporamento dell'illusione, o di incarnazione dell'evento, è quello che sigilla la grande parabola della *Storia del genere umano*¹⁹⁵. Qui, l'illusione amorosa si presenta come la sola forza in grado di riattivare nei cuori più nobili l'immaginazione e la potenza vitale delle grandi illusioni. Commosso dalla triste sorte degli uomini, ormai condannati a vivere sotto l'impero della Verità, infatti, Amore è l'unico dio a proporsi di scendere sulla terra per visitare, di tanto in tanto, queste infelici creature:

Quando viene in sulla terra, sceglie i cuori più teneri e più gentili delle persone più generose e magnanime; e quivi siede per breve spazio; diffondendovi sì pellegrina e mirabile soavità, ed empiendoli di affetti sì nobili, e di tanta virtù e forza, che eglino allora provano, cosa al tutto nuova nel genere umano, piuttosto verità che rassomiglianza di beatitudine. [...] Dove egli si posa, dintorno a quello si aggirano, invisibili a tutti gli altri, le stupende larve, già segregate dalla consuetudine umana; le quali esso Dio riconduce per questo effetto in sulla terra, permettendolo Giove, nè potendo essere vietato dalla Verità, quantunque inimicissima a quei fantasmi, e nell'animo grandemente offesa del loro ritorno: ma non è dato alla natura dei geni di contrastare agli Dei. [...] Perciocchè negli animi che

¹⁹⁴ Cfr. in particolare l'analisi delle canzoni *Alla Primavera* e *Ultimo canto di Saffo* in A. Negri, *op. cit.*, pp. 160-163.

¹⁹⁵ Si veda in particolare E. Russo, *Amore, figliuolo di Venere celeste* in *Id., Ridere del mondo*, cit., pp. 148-154.

egli si elegge ad abitare, suscita e rinverdisce per tutto il tempo che egli vi siede, l'infinita speranza e le belle e care immaginazioni degli anni teneri.¹⁹⁶

Amore *siede, abita, si posa*: è, a tutti gli effetti, l'evento che si incarna; evento di un incontro, di un animo che si infiamma, di un'immaginazione che torna a sconfinare. Per poter suscitare le belle e care immaginazioni e l'infinita speranza, per rendere visibile ciò che ormai è invisibile all'occhio umano, l'illusione deve farsi corpo. È per questo che il dio si distingue dal fantasma che porta il suo nome, «di natura, di virtù e di opere diversissimo»¹⁹⁷, poiché incapace di abitare la sede corporea. L'illusione è perciò l'universale che si singolarizza nel desiderio o, viceversa, la manifestazione singolare di un universale che esiste esclusivamente sulla superficie dell'apparenza, nelle singole espressioni, nei singoli eventi. Distinte dalla Verità della ragione, le illusioni esprimono verità e realtà nuove, prodotte dalla loro stessa insorgenza. È in questo senso che, come osserva Leopardi a proposito del proprio sistema, la distruzione di un'idea «astratta e antecedente», dell'a priori, «non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica»¹⁹⁸, in una proliferazione estensiva e inclusiva di enti, ivi compresi quelli prodotti dall'immaginazione. D'altra parte, questa idea di incorporamento non resta isolata in quel pensiero del '20, ma viene riproposta anche nel quadro di un diverso contesto speculativo, nel quale Leopardi riflette sulle forme di trasmissione e di espressione della verità e della sapienza:

in quei tempi [antichi] l'immaginazione influiva e dominava così nel popolo, come anche nei sapienti medesimi, onde nasceva che questi, eziandio senz'alcuna intenzione di misteriosità, e senz'alcun secondo fine, vestissero le verità di figure, e le rappresentassero altrui con sembianza di favole. E infatti i primi sapienti furono i poeti, o vogliamo dire i primi sapienti si servirono della poesia, e *le prime verità furono annunziate in versi, non, cred'io, con espressa intenzione di velarle e farle poco intelligibili, ma perchè esse si presentavano alla mente stessa dei saggi in un abito lavorato dall'immaginazione*, e in gran parte erano trovate da questa anzi che dalla ragione, anzi avevano eziandio gran parte d'immaginario, specialmente riguardo alle cagioni ec., benchè di buona fede creduto dai sapienti che le concepivano o annunziavano.¹⁹⁹

¹⁹⁶ *Storia del genere umano*, cit., p. 18.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Zib.*, 1791-1792 (25 settembre 1821).

¹⁹⁹ *Zib.*, 2940-2941.

L'immagine del velo dell'apparenza viene sostituita da quella della veste lavorata dall'immaginazione. Ciò significa, ancora una volta, distruggere l'astratto a priori del pensiero e prendere coscienza di un processo di incorporazione dell'idea all'interno della poiesi immaginativa. La favola e il mito non sono inganni attraverso i quali i sapienti veicolano verità pure, ma sono, al contrario, idee vive che prendono corpo nella vocalità materica della poesia. Se il simulacro di Lucrezio è l'immagine che si stacca dall'involucro del composto atomico, l'illusione leopardiana è invece l'idea che, per apparire, indossa una veste corporea. Essa si manifesta a noi già rivestita: tutta corteccia, tutta involucro, tutta superficie. In questo senso, l'ontologia delle illusioni precorre il pensiero nietzschiano e quell'idea di «destituzione della profondità» e di «disposizione degli eventi alla superficie»²⁰⁰, che Deleuze fa risalire agli stoici. L'illusione non è qualcosa che si stacca dai corpi, ma è l'effetto incorporeo di un'attività materiale, quella immaginativa, che agisce «attraverso i bordi»²⁰¹ dell'essere. La creatività dell'immaginazione produce un'eccedenza, è luogo sorgivo dell'evento incorporeo, del quale, tuttavia, noi cogliamo unicamente l'immagine rivestita di corpo. La poesia, nel senso esteso introdotto da Leopardi, dà corpo all'incorporeo, rende visibile l'invisibile, ospita l'evento nel seno della propria materialità. L'insistenza dell'evento sulla superficie, o dell'illusione sul piano dell'esteriorità e dell'apparenza è, in fin dei conti, l'effetto verso il quale si orienta l'intero sistema della natura:

Si può con certezza affermare che la natura, e vogliamo dire l'università delle cose, è composta, conformata e ordinata ad un effetto poetico, o vogliamo dire disposta e destinatamente ordinata a produrre un effetto poetico generale; ed altri ancora particolari; relativam. Al tutto, o a questa o quella parte. [...] Spetta all'immaginazione e alla sensibilità lo scoprire e l'intendere tutte le sopradette cose; ed elle il possono, perocchè noi ne' quali risiedono esse facoltà, siamo pur parte di questa natura e di questa università ch'esaminiamo: e queste facoltà nostre sono esse sole in armonia col poetico ch'è nella natura.²⁰²

Il vero scoperto dalla ragione è *arido*, perché incapace di generare nuove maniere di essere. Soltanto all'immaginazione è dato di intendere, di produrre, di estendere, dal momento che essa

²⁰⁰ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 16

²⁰¹ Ivi, p. 17.

²⁰² *Zib.*, 3241 (22 agosto 1823).

non si pone al di fuori della natura come un'osservatrice, ma esprime in se stessa la pienezza creatrice dell'essere. L'effetto poetico suscitato dall'immaginazione è l'immagine viva e incorporea che danza sulla superficie del mondo, come l'ode anacreontica, che Leopardi descrive attraverso l'immagine «di un alito passeggero di venticello fresco nell'estate odorifero e ricreante, che tutto in un momento vi ristora in cento modi e v'apre come il respiro e il cuore con una certa allegria, ma prima che voi possiate appagarvi pienamente di quel piacere, già quello spira ed è passato»²⁰³. D'altra parte, se tutta la natura è sospinta verso questo effetto, se il disegno segreto che presiede l'ordine è *destinatamente* poetico, allora si rischiera il senso di quell'ermetica e lapidaria constatazione dei primi pensieri, secondo la quale «non v'è altro di reale, né altro di sostanza al mondo che le illusioni»²⁰⁴. L'illusione costituisce infatti l'orizzonte paradossale entro il quale si dissolve l'opposizione di interiorità ed exteriorità: il suo balenare, il suo emergere grazie alla poiesi immaginativa, è il movimento di risalita di tutta la profondità alla superficie. Come scrive Deleuze, tale è anche il risultato dell'operazione stoica: «l'illimitato risale. Il divenire-folle, il divenire-illimitato non è più un fondo che brontola, risale alla superficie delle cose e diventa impassibile»²⁰⁵. Similmente, in quella straordinaria capriola del pensiero che è *L'infinito*, la separazione tra il raccoglimento interiore e il paesaggio esterno, tra il «qui» e il «questo» del mondo fisico e il «là» e il «quello» dello spazio di finzione viene improvvisamente dissolta²⁰⁶ sullo spigolo del terzultimo verso, dove l'«immensità» che rappresentava l'altrove, diventa improvvisamente vicina, spazio materiale e corporeo nel quale è possibile immergersi e, addirittura, annegare. Il passaggio è repentino, inafferrabile: è l'insorgenza dell'evento incorporeo che si riveste di un'immagine fisica, materiale, liquida; è l'illusione che estende i confini dell'essere, producendo realtà nuova. Ha osservato in proposito Tilgher:

²⁰³ *Zib.*, 30-31.

²⁰⁴ *Zib.*, 99.

²⁰⁵ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 15.

²⁰⁶ Come osserva Alberto Folin, l'immaginazione scompagina lo spazio del raccoglimento: «Che l'impossibilità della vista sensoriale faccia sorgere un'altra vista, assai più profonda e conoscitivamente più proficua, perché fondata sull'immaginazione, Leopardi lo afferma in più occasioni. Non si tratta affatto di un mero raccoglimento entro un hortus conclusus che inviti alla meditazione solitaria intorno alle cose ultime (come accade a Werther, Rousseau o ad Alfieri, che precisa come la vista gli sia preclusa «da tergo»), né si tratta dell'espressione di una vana malinconia che, di fronte agli immensi spazi del mare, si strugge nelle lacrime di un'autoconsolazione dalle sventure (come avviene ad Achille e a Ulisse).» A. Folin, *Il celeste confine. Leopardi e il mito moderno dell'infinito*, Venezia, Marsilio, 2019, pp. 125-126.

Parecchi commentatori han parlato qui di esperienza mistica, religiosa (De Sanctis, fra gli altri, del quale, a dir vero, l'analisi dell'*Infinito* non mi pare affatto una delle pagine meglio riuscite). A parer mio, siamo qui in presenza di una tipica esperienza del *numinoso*, nel senso peculiare che Otto dà a questa, parola: l'esperienza di un *ineffabile* che è oltre il piano ordinario della vita e che attrae e impaura, affascina e inorridisce, invita, e respinge insieme, esperienza di una realtà che è oltre la superficie dell'empiria e in opposizione a questa *profana* si può chiamar *sacra*; esperienza non *religiosa* (mancando qui ogni personificazione mitica) ma *numinosa*.²⁰⁷

Questo mondo poetico dell'illusione è il ganglio vitale dell'esistenza: sostanziale e impalpabile al contempo, esso permette di aggirare la separazione di reale e immaginario, di costruire un livello superiore di realtà, un piano superficiale in continua estensione, se, come suggerisce Parini nell'operetta a lui dedicata, «fa mestieri credere che vi abbia nella vita umana alcun che di grande e di bello vero, e che il poetico del mondo non sia tutto favola»²⁰⁸, e se, come propone Ficara, «l'immensità e la bellezza che ci *muovono*, in quanto attive e vere nei loro effetti, sono vere in atto»²⁰⁹.

²⁰⁷ A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit., p. 153. Sul numinoso in Leopardi, si veda anche C. Loporini, *Decifrare Leopardi*, cit., pp. 85-87.

²⁰⁸ *Il Parini, ovvero della gloria*, cap. IV, *PP*, Vol. II, p. 93.

²⁰⁹ G. Ficara, *Il punto di vista della natura*, cit., p. 61.

4. Mondi nuovi: la realtà estensiva dell'immaginario.

Di fronte alla laguna di Venezia, sovrastata da una torretta e da alcuni standardi colorati, una folla di persone di ogni classe e provenienza si ammassa attorno a un punto invisibile. Lo spettatore non è in grado di vedere cosa si nasconda dietro il fitto capannello, ma il gruppetto di persone sulla sinistra, a margine del quale spicca la figura di Pulcinella, suggerisce che si tratti di una delle numerose attrazioni del carnevale veneziano. La scena è raffigurata da Giandomenico Tiepolo in un affresco del ciclo *Portego del Nuovo Mondo* di Villa Zianigo, il cui titolo emblematico è *Il mondo novo*²¹⁰[fig. 2]. A dispetto di quanto ci si potrebbe aspettare, il «mondo nuovo» non è il nuovo mondo, cui pur allude la linea azzurra dell'orizzonte, bensì il nome di una speciale lanterna magica che ebbe ampio successo intorno alla fine del Settecento. Il titolo dell'opera di Tiepolo e la sua ambientazione mettono perciò in rilievo un contrasto chiastico tra *mondo nuovo* prodotto dall'illusione magica e *nuovo mondo*, quale illusione perduta, sogno di estensione dei confini e delle infinite possibilità, estintosi a seguito delle scoperte geografiche dei secoli precedenti; contrasto, cioè, tra disincantamento e reincidentamento della vita. L'immagine della folla che spinge per vedere lo spettacolo e che volta le spalle all'orizzonte rappresenta in maniera viva e drammatica tanto il processo di indebolimento delle illusioni per opera della ragione e del progresso, quanto l'inesauribile e vorace necessità di illudersi, di immaginare oltre i limiti, di produrre incessanti sconfinamenti. Il mare non rappresenta più lo spazio del possibile, quel «germe di filosofia, filosofia allo stato nascente»²¹¹ di cui parlerà Valéry: l'orizzonte si è ristretto e il gomitolino inestricabile di possibilità diventa qualcosa di palpabile soltanto all'interno del mondo magico del diorama. La virtù di questa particolare lanterna, infatti, non è quella di evocare fantasmi, ma di proiettare l'immaginazione verso luoghi sconosciuti, lontani, esotici, restituendo così l'illusione perduta di un mondo privo di limiti.

²¹⁰ Un ringraziamento sentito va a Giorgio Ficara, senza il consiglio del quale quest'opera sarebbe sfuggita alla mia attenzione. Del resto, anche il tema di questo paragrafo deve moltissimo alle lezioni di Ficara e alle numerose conversazioni intrattenute, purtroppo (o per fortuna) non citabili o quantificabili.

²¹¹ «Uno sguardo sul mare è uno sguardo sul possibile... Ma uno sguardo sul possibile, se non è ancora filosofia, è indubitabilmente un germe di filosofia, filosofia allo stato nascente». P. Valéry, *Ispirazioni mediterranee*, a cura di M. T. Giaveri, Messina, Mesogea, 2011, pp. 62-64.

Leopardi fu sensibile all'idea del restringimento dei confini del mondo già a partire dalle prime *Canzoni* ²¹². In fondo, il tema dell'illimitato che diviene limite è una delle pieghe fondamentali della lunga riflessione intorno alla perdita delle illusioni naturali ed è sintomatica espressione dello «snaturamento»²¹³ del genere umano, cioè dell'allontanamento degli uomini da quel nucleo poetico verso il quale si orienta l'intero sistema della natura²¹⁴. In questo senso, la scoperta geografica è «un'estensione di questa ragione e sapere che distruggono la umana felicità»²¹⁵. Vero e proprio «eccidio di quelle opinioni e illusioni parziali, che anche dopo prevaluta la ragione possono essere credute stabilmente», le imprese dei navigatori sortiscono un effetto nefasto, «geometrizzando l'idea del mondo» ²¹⁶. Il passo dello *Zibaldone*, sempre contenuto nel mini-trattato sul Cristianesimo, condensa in poche battute un'idea che, pochi mesi prima, Leopardi aveva espresso nei versi della canzone *Ad Angelo Mai*:

Ma tua vita era allor con gli astri e il mare,
 Ligure ardita prole,
 quand'oltre alle colonne, ed oltre ai liti
 Cui strider l'onde all'attuffar del sole
 Parve udir su la sera, agl'infiniti
 Flutti commesso, ritrovasti il raggio
 Del Sol caduto, e il giorno
 Che nasce allor ch'ai nostri è giunto al fondo;
 E rotto di natura ogni contrasto,
 Ignota immensa terra al tuo viaggio
 Fu gloria, e del ritorno
 Ai rischi. Ahi, ahi, ma conosciuto il mondo
 Non cresce, anzi si scema, e assai più vasto
 L'etra sonante e l'alma terra e il mare

²¹² Il tema è centrale soprattutto nella Canzone *Ad Angelo Mai*, come si vedrà nelle prossime pagine.

²¹³ Il termine compare in Zib., 3662. Sul tema dello snaturamento si veda in particolare: F. Cacciapuoti, *Sullo snaturamento. La situazione del moderno nel pensiero leopardiano*, in corso di pubblicazione in *Leopardi moderno*, cit.

²¹⁴ Il vago, l'indefinito e l'illimitato sono infatti effetti poetici che dilettono l'anima dandole l'illusione dell'infinito. Cfr. Zib. 72; 472-473.

²¹⁵ Zib. 415 (9-15 dicembre 1820).

²¹⁶ *Ibid.*

Al fanciullin, che non al saggio appare.

Nostri sogni leggiadri ove son giti
Dell'ignoto ricetta
D'ignoti abitatori, o del diurno
Degli astri albergo, e del rimoto letto
Della giovane Aurora, e del notturno
Occulto sonno del maggior pianeta?
Ecco svanito a un punto,
E figurato è il mondo in breve carta;
Ecco tutto è simile, e discoprendo,
Solo il nulla s'accresce. A noi ti vieta
Il vero appena è giunto,
O caro immaginar; da te s'apparta
Nostra mente in eterno; allo stupendo
Poter tuo primo ne sottraggon gli anni;
E il conforto perè de' nostri affanni.²¹⁷

La centralità e l'ampiezza di queste stanze – Dante e Petrarca ne condividono una sola! – tradiscono la grande fascinazione per la figura di Colombo, il quale occupa un posto di spicco nel personale pantheon di Leopardi, sedendo con agio tra i grandi poeti della letteratura italiana: Dante, Petrarca, Ariosto, Tasso e Alfieri. Tuttavia, più che una celebrazione del suo ardimento, i versi costituiscono un'occasione per raffigurare l'immagine del mondo che Colombo, di ritorno dalla propria impresa, consegna al genere umano. Il viaggio, la gloria, l'entusiasmo di ogni scoperta (ripescare l'ultimo raggio di sole dal fondale marino, salvarlo, quasi, dall'ombra; superare le colonne d'Ercole e vincere il contrasto della natura) sono i dilette privati che riempiono l'animo dell'avventuriero; ma cosa resta a noi? Scoprire, cioè rimirare il volto rugoso del vero, significa barattare un mondo di possibili, popolato da creature fantastiche, divinità e neri manti di oblio, con la piana dimensione di una carta geografica. L'ignoto diventa noto e

²¹⁷ *Ad Angelo Mai, quand'ebbe trovato i libri di Cicerone della Repubblica, PP*, Vol. I, pp. 18-19, vv. 76-105.

quella magica sospensione, in virtù della quale ogni fantastica congettura poteva rivendicare un suo grado di verità, si estingue. Come stupirsi («stupendo poter») ancora, in un mondo dove solo il nulla s'accresce? In maniera simile, anche Baudelaire lamenterà la perdita di questa estensione e di questo spessore : «Amer savoir celui qu'on tire du voyage! / Le monde, monotone et petit, aujourd'hui, /Hier, demain, toujours, nous fait voir notre image: /Une oasis d'horreur dans un désert d'ennui!»²¹⁸. Piccolo e monotono è il mondo, incapace di reggere il paragone con quell'immensa varietà di universi che si dispiegava sotto il volo leggero dell'immaginazione. Del resto, l'idea che la scoperta e il vero comportino una riduzione e non un accrescimento apparteneva già al Tasso, cui infatti Leopardi si ispira nella stesura delle due strofe dedicate a Colombo. Nel XV libro della *Liberata*, infatti, dopo il lunghissimo viaggio per mare da Oriente a Occidente, Carlo e Ubaldo si trovano finalmente a un passo dalle isole Fortunate, dove Rinaldo è prigioniero di Armida. Prima della loro discesa, i due guerrieri vengono così ammoniti dalla Fortuna, la quale è stata al loro fianco nel corso della navigazione:

A queste or vien la donna, ed: – Omai sète
al fin del corso – lor dicea – non lunge.
L'isole di Fortuna ora vedete,
di cui gran fama a voi ma incerta giunge.
Ben son elle feconde e vaghe e liete,
ma pur molto di falso al ver s'aggiunge. –
Così parlando, assai presso si fece
a quella che la prima è de le diece.
Carlo incomincia allor: – Se ciò concede,
donna, quell'alta impresa ove ci guidi,
lasciami omai por ne la terra il piede
e veder questi inconnosciuti lidi,
veder le genti e 'l culto di lor fede
e tutto quello ond'uom saggio m'invidi,
quando mi gioverà narrar altrui

²¹⁸ C. Baudelaire, *Le voyage* in *Les fleurs du mal*, éd. de C. Pichois, Paris, Gallimard, 1996, p. 172, vv. 109-112.

le novità vedute e dir: «Io fui!»²¹⁹

Il passo è commovente: è evidente infatti che l'impresa di Carlo e Ubaldo non possa deragliare, che Rinaldo debba essere ricondotto in patria e che le sorti di un'intera civiltà, quella cristiana, dipendano dall'esito di questa avventura. Eppure, la Fortuna esita, si impietosisce di fronte all'esaltazione di quei due uomini, sapendo che la loro curiosità andrà incontro a una cocente delusione. La sorte dell'esercito cristiano, la storia dei popoli, appaiono improvvisamente piccola cosa agli occhi della dea, se paragonati a quel male irrimediabile che il racconto dei viaggiatori infliggerà al genere umano. Attraverso la dichiarazione di Carlo, però, Tasso introduce una breve clausola – molto leopardiana – all'interno della narrazione: andare incontro al vero è talvolta opera più eroica dell'incedere verso l'ignoto. Carlo è, in questo senso, uno degli eroi della *Ginestra*: la nobil natura, che, con «franca lingua», nulla detrae al vero.

Tuttavia, la forza dell'illusione sta nella sua capacità di rigenerarsi, e la poesia si fa portatrice di questo dono, risorgendo sempre, perfino nelle terre più aspre. Così, proprio nel momento in cui le scoperte geografiche inebetiscono la forza immaginativa, un uomo nato «ai dolci sogni»²²⁰ si rifugia in un mondo proliferante di immagini, fantasticherie, «fole e strani pensieri»²²¹, magie e «mille vane amenità»²²². Ariosto esprime in maniera vitale l'insopprimibile esigenza del fantastico, stringe le staffe e cavalca selvaggiamente a capo di un esercito di fantasmi, finché quell'universo impossibile non sembra addirittura sfuggire al controllo della sua penna. L'*Orlando furioso* è, in effetti, l'espressione più felice di quel deleuziano «divenire-folle» della profondità, del suo tramutarsi in un'unica superficie in continua estensione, che assorbe basso e alto, vicino e lontano. Se i confini del mondo si impolverano su di una carta, Ariosto trasferisce sulla Luna l'infinito bacino delle possibilità. E che importa che si tratti di finzione? Quanti di noi si sono chiesti almeno una volta se il buco nero che assorbe gli oggetti che perdiamo possa essere qualcosa di simile alla Luna di Astolfo? E quanti lettori del poema, come Fontenelle,

²¹⁹ T. Tasso, *La Gerusalemme liberata*, a cura di L. Caretti, Milano, Mondadori, 1979, p. 346, stanze 37-38.

²²⁰ *Ad Angelo Mai*, p. 19, v. 106.

²²¹ *Ivi*, v. 115.

²²² *Ivi*, v. 114.

Leopardi e Calvino²²³, alzando il capo verso la volta celeste e indugiando sulla luce bianca della luna, avranno sospeso, almeno per qualche istante, l'ordinaria distinzione tra reale e immaginario? Questo è il potere creativo della poesia, la capacità dell'immaginazione di mutare lo sguardo sulle cose, a prescindere dall'oggetto sopra il quale esso si posa. Se cambia lo sguardo sul mondo, è il mondo stesso a cambiare.

All'altezza del *Mai*, però, Leopardi non ha ancora sviluppato poeticamente questa intuizione e, forse, si impadronirà coscientemente di essa soltanto in un punto della propria produzione, e cioè nel *Dialogo di Colombo e Gutierrez*. Questo Colombo è un personaggio radicalmente diverso da quello omaggiato nei versi della poesia del '20. Osserva infatti Damiani che, qui, «l'America, ovvero le Indie occidentali sono un aldilà che appena si annuncia ai navigatori ermeneuti»²²⁴, i quali appaiono come sospesi sull'orizzonte di una congettura. Non è un caso che anche Breton intercetti e selezioni questa particolare sfaccettatura dell'immagine di Colombo, quella cioè che lo rappresenta immerso nel coacervo delle possibilità: «Il fallut que Colomb partît avec des fous pour découvrir l'Amérique»²²⁵. Scoprire l'America, però, non è un fine in sé, ma l'infelice conseguenza di una finalità superiore, che Leopardi coglie e immortalava con lirismo purissimo. Si tratta cioè di salvare l'impossibile mondo delle possibilità, della follia immaginativa, in un capovolgimento della sentenza di Breton: era necessario che Colombo scoprisse l'America, perché partisse con dei folli. Follia compensatrice, che può costituire un sicuro riparo dagli attacchi di un mondo sbiadito dal tedio, come in Cervantes o nel Tasso leopardiano, il quale, sognando e fantasticando, «torna a formarsi e quasi crearsi il mondo a suo modo ; [...] e ravvalora e rimette in opera l'immaginazione»²²⁶; ma, soprattutto, follia creatrice, pura eccedenza poetica, che permette all'uomo di continuare a sognare l'impossibile²²⁷. Il Colombo che scruta il cielo notturno e allunga lo sguardo oltre il ponte è dunque il folle eroe della possibilità; non il navigatore, che, carta alla mano, proclama verità di fatto e ragionevoli

²²³ Si pensi, a titolo esemplare, agli *Entretiens sur la pluralité des mondes*, al *Canto notturno* e, infine, a *Ti con zero* o a *Palomar*.

²²⁴ R. Damiani, *Commento alle Operette morali* in *PP*, Vol. II, p. 1336.

²²⁵ A. Breton, *Manifestes du surréalisme, Premier manifeste*, Paris, Gallimard, p. 16.

²²⁶ *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, *PP*, Vol. II, p. 74.

²²⁷ «Ma se smettesse di sognare l'impossibile come potrebbe l'uomo operare sulla terra?». G. Ficara, *Il punto di vista della natura*, cit., p. 57.

deduzioni, ma l'uomo che, come il pastore alla luna, domanda e che, infine, riconosce alla natura una potenza imperscrutabile e impenetrabile:

E per verità, la natura si vede essere fornita di tanta potenza, e gli effetti di quella essere così vari e molteplici, che non solamente non si può fare giudizio certo di quel che ella abbia operato ed operi in parti lontanissime e del tutto incognite al mondo nostro, ma possiamo anche dubitare che uno s'inganni di gran lunga argomentando da questo a quelle, e non sarebbe contrario alla verisimilitudine l'immaginare che le cose del mondo ignoto, o tutte o in parte, fossero maravigliose e strane rispetto al nostro.²²⁸

Al compagno di viaggio, che, perplesso, lo accusa di aver messo a repentaglio la propria vita e quella dell'equipaggio, Colombo, il Colombo poeta e vitalista, risponde: «Così è: non posso negare. [...] Ma considera un poco. Se al presente tu, ed io, e tutti i nostri compagni, non fossimo su queste navi, in mezzo a questo mare, in questa solitudine incognita; in quale altra condizione di vita ci troveremmo a essere?»²²⁹. Ogni navigazione è un salto dalla rupe di Leucade, un salto nel mondo dei possibili. In questo senso, come scrive Ficara, l'opera di Colombo

è inutile (prima di tutto a se stesso), ma *naturale*: naturalmente opera l'uomo, si direbbe; e *poetica* nell'accezione più leopardiana, cioè fantastica e lirica come la natura. Essa restaura la bellezza dell'universo incenerita dal pensiero e rende accessibile – visibile – il campo aperto della possibilità.²³⁰

Nel campo aperto della possibilità, l'illusione cresce come un'erba selvatica, si irrobustisce, si estende e contamina, rizomatica, terre fino ad allora desolate. È la vita che sorge nella forma della poesia, è «speranza costitutiva», cioè creatrice, produttrice di senso e di essere: «l'immaginazione non è separata dalla realtà, ma feconda internamente il mondo»²³¹. Dei versi («or dov'è il suono / di quei popoli antichi? Or dov'è il grido / de' nostri avi famosi, e il grande impero / di quella Roma, e l'armi, e il fragorio / che n'andò per la terra e l'oceano?»²³²), un'immagine («Alla qual poscia seguitando il sole / e folgorando intorno / con sue fiamme

²²⁸ *Dialogo di Cristoforo Colombo e Pietro Gutierrez, PP*, Vol. II, p. 149.

²²⁹ Ivi, p. 150.

²³⁰ G. Ficara, *Il punto di vista della natura*, cit., p. 63. [cors. nel testo].

²³¹ A. Negri, *Lenta ginestra*, cit., p. 182.

²³² *La sera del dì di festa, PP*, Vol. I, p. 51, vv. 33-37.

possenti / di lucidi torrenti / inonderà con voi gli eterei campi»²³³), una domanda («Vivi tu, vivi, o santa / natura?»²³⁴; «Che fai tu, luna, in ciel?»²³⁵): tutti effetti materiali della poesia che introducono impercettibili, ma sostanziali forme di novità nel mondo. La poesia «ha la *realtà* dell'*illusione*»²³⁶, poiché, come scrive Massimiliano Biscuso, essa «è produttrice del vero in quanto crea, evocandone l'essenza, quel mondo altro rispetto al mondo dato»²³⁷.

Fig. 2



Giandomenico Tiepolo, *Il mondo nuovo*, 1791-1797

²³³ *Il tramonto della luna*, ivi, p. 122, vv. 58-62.

²³⁴ *Alla Primavera o delle favole antiche*, ivi, p. 33, vv. 20-21

²³⁵ *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, ivi, p. 84, v. 1.

²³⁶ G. Lonardi, *L'Achille dei «Canti»*. Leopardi, «L'infinito», *il poema del ritorno a casa*, Firenze, Le Lettere, 2018, p. 76. [cors. nel testo].

²³⁷ M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi*, Genova, Manifestolibri, 2019, p. 166

Capitolo III

Novità

Parte I

Tra il nulla e l'essere

Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe ?
Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau !
C. Baudelaire, *Le Voyage*, vv. 143-144

Sempre immerso nella tensione tra prima e seconda natura, tra desiderio e assuefazioni, l'essere umano si mantiene in vita in virtù di una costitutiva tendenza a illudersi. L'illusione è la radice inestirpabile della vitalità, concrezione e, al contempo, condizione di possibilità di quello slancio vitale che, secondo Bergson, attraversa l'intero arco dell'evoluzione, apparentando tra loro le forme viventi¹. Anche all'interno del regime di piena assuefazione della società moderna, perciò, in quanto produttrice di illusioni naturali, l'immaginazione resta l'unica facoltà in grado di indirizzare l'esistenza individuale verso la vita (laddove la ragione, come si è visto, indicherebbe nella morte l'unico orizzonte degno di essere desiderato e perseguito). In una delle ultime pagine dello *Zibaldone*, si legge in proposito: «l'immaginazione ha un tal potere sull'uomo [...], i suoi piaceri gli sono così necessari, che, anche in mezzo allo scetticismo di una società invecchiata, egli è pronto ad abbandonarsi ogni volta che gli sono offerti con qualche aria di novità»². L'immaginazione, insomma, escogita di volta in volta nuove trovate per ingannare la ragione disingannatrice e per far ricadere la forza desiderante fra le braccia calde dell'illusione. Del resto, che l'immaginazione seduca l'amor proprio attraverso la produzione di forme nuove non è un caso, giacché, secondo Leopardi, l'essere umano tende sempre alla novità³.

Che cosa sia, però, questa «aria di novità» e che cosa sia la novità stessa, nuda e senza arie, è questione che andrà approfondita nel corso di questo capitolo. Si tratta infatti di un problema che ci riporta al cuore di una domanda filosofica fondamentale, con la quale, dopo Parmenide,

¹ Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Milano, Rizzoli, 2020², pp. 91-100.

² *Zib.*, 4479 (1 aprile 1829).

³ «L'amor delle cose straniere e la sazietà delle proprie, ch'è naturale a tutti gli uomini sempre inclinati alla novità (v. Omero, *Odiss.* 1. V. 351-352).» *Zib.*, 2507 (29 giugno 1822). I versi di Omero richiamati da Leopardi, recitano: «Perché quel canto lodano gli uomini / che agli uditori suona intorno più nuovo».

non si poté più evitare di fare i conti. Già i presocratici, infatti, si resero conto che il principio di reciproca esclusione di essere e non-essere portava inevitabilmente a una rappresentazione bloccata dell'universo, ossia a un mondo incapace di generazione, di creatività e di differenza. Questo perché ogni novità non può che essere compresa come una forma di non-essere, ossia come un effetto che eccede la propria causa. Osserva in proposito Donald Crosby che la possibilità stessa del rapporto di causalità tra fenomeni si regge su di un principio di novità, in assenza del quale sarebbe impossibile distinguere l'effetto dalla causa⁴. È proprio per contestare l'idea di un universo immobile e di un'ontologia statica che William James inventerà la formula di «*dilemma of determinism*»⁵, polemizzando con quella concezione di radicale determinismo che ha come esito la negazione stessa della causalità. Naturalmente, non si tratta qui di salvare il principio di causalità in quanto tale, ma, molto più generalmente, di afferrare i diversi modi attraverso i quali viene articolato il rapporto di essere e divenire. È un problema al quale la filosofia greca – e più tardi quella moderna – fornisce svariate risposte, alcune più ortodosse rispetto all'insegnamento parmenideo (Empedocle, Platone, Democrito), altre radicalmente sovversive (Eraclito). Nell'universo leopardiano, dal quale sono esclusi tanto il finalismo quanto il riduzionismo e dove ogni fenomeno ha una natura materiale, ma aperta sull'orizzonte delle possibilità, la nozione di novità assume un rilievo particolare. Nell'ambito delle riflessioni sulla natura umana e generale, sulla politica, sulla storia, sulla lingua e sulla poesia, Leopardi mette sempre al centro il problema del mutamento e della trasformazione, tanto che la sua filosofia potrebbe essere considerata una fenomenologia del divenire delle forme (naturali, antropologiche, culturali, politiche). A differenza di quella di Vico, considerato da Said «il primo filosofo degli inizi»⁶, la filosofia leopardiana elude consapevolmente il problema dell'origine o del cominciamento⁷. Come si è visto, infatti, la nozione di «prima natura» non ha a che fare – almeno non esclusivamente – con un'anteriorità temporale, ma con una riflessione

⁴ D. A. Crosby, *Causality, time and creativity: the essential role of Novelty*, «The Pluralist», IV (2009), pp. 46-59.

⁵ W. James, *Il dilemma del determinismo*, in *Volontà di credere*, trad. it. e a cura di G. Graziussi, Messina, Principato, 1941.

⁶ E. Said, *Beginnings. Intention and method*, London, Granta books, 2012, p. 350. Cfr. su questo punto G. Guercio, *Opere d'arte e nuovi inizi*, Roma, Quodlibet, 2022, p. 34. Su Vico e Leopardi si veda almeno M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, cit., pp. 51-85 e F. Cacciapuoti, *Vico e Leopardi*, «Appunti leopardiani», 10(2), 2015, pp. 5-6.

⁷ L'unica eccezione è il ricorso al mito nella *Storia del genere umano*, ma anche qui l'origine, proprio perché mitica, si pone al di fuori del tempo storico.

intorno a quelle strutture antropologiche che resistono e rinascono anche nel seno dello stato di perfetta assuefazione, ossia di seconda natura. Ciò non significa sminuire la gravità con la quale Leopardi pensa l'allontanamento dell'uomo dalla natura, bensì concepire questo stesso allontanamento non quale evento ultimo (come nel caso della *Genesi* o della teoria rousseauiana), ossia come un'emergenza improvvisa ⁸, ma come un complesso reticolare di mutamenti, inseriti nel flusso di un divenire naturale. Tant'è vero che, per quanto irrevocabili siano le trasformazioni della società umana, in ogni nuovo nato brilla la fiamma vergine della prima natura. Il carattere di irreversibilità che contraddistingue la concezione storica di Leopardi non si regge perciò su di un principio di irrecuperabilità di ciò che è passato, bensì sull'idea che nulla stia dietro o innanzi a noi. La novità, in questo senso, non è da intendersi come scarto o come passaggio dal prima al dopo, bensì come evento in virtù del quale si sprigiona un senso inedito nel presente. È soltanto attraverso il baluginio di questo senso nuovo e presente che è possibile interpretare e rappresentare un passato. Del resto, che la novità esprima l'essenza stessa del divenire naturale, sia nella forma della produzione sia in quella della distruzione, era già chiaro ai naturalisti francesi cui Leopardi fa riferimento. Le *Storie naturali* sono modi diversi di lambire il problema della novità e della differenza: come sarebbe possibile, infatti, concepire l'idea di una catena degli esseri (*Great Chain of Beings*)⁹, senza mettere a fuoco il modo attraverso il quale si produce una diversificazione delle forme viventi, a partire dalla comune parentela delle stesse? Nella prospettiva leopardiana, l'immaginazione svolge ancora una volta un ruolo centrale, essendo del resto anch'essa un prodotto del divenire. L'attività immaginativa agisce nell'universo naturale producendo possibilità, illusioni, nuove realtà e nuovi mondi (o nuovi modi di stare al mondo). Tuttavia, per cogliere appieno il senso che Leopardi attribuisce alla novità (sul piano ontologico ed estetico), sarà opportuno ripercorrere brevemente le principali posizioni che questi poteva rintracciare nella tradizione del pensiero occidentale a lui presente.

⁸ Anche per quanto riguarda l'origine della tecnica, infatti, il "trattato sul fuoco" (*Zib.* 3643-3672) specifica che occorre che già vi fosse società affinché quell'invenzione potesse essere tramandata. Siveda su questo A. Tilgher, *L'individualità creatrice* in Id., *La filosofia di Leopardi*, cit., pp. 112-166 e F. Cacciapuoti, *Il microtrattato sul fuoco nello Zibaldone di pensieri di Giacomo Leopardi: osservazioni sull'origine del genere umano*, cit., pp. 127-139.

⁹ Cfr. A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere*, tr. it. L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1966.

1. Gli Antichi

Sebbene la riflessione intorno al nuovo venga quasi sempre ricondotta alla modernità¹⁰, essa ha un'origine antica. Il fatto stesso che l'impostazione di tale problema ci imponga di ritornare al pensiero greco e ai testi biblici costituisce un meta-discorso intorno alla natura della novità: è possibile pensare qualcosa di assolutamente nuovo? E, soprattutto, è possibile che *si dia* qualcosa di assolutamente nuovo? La lingua greca non permette di esprimere la novità al di fuori della relazione. Nuovo è infatti ciò che si distingue da quanto lo precede in virtù di una differenza temporale (νέος) o di una differenza qualitativa (χαινός)¹¹. In questo senso, sembra impossibile non soltanto dire, ma perfino pensare la novità in quanto tale, ossia concepirla non come una qualità che emerge dal confronto e dalla relazione tra fenomeni, bensì come un'eccedenza evenemenziale, portatrice di possibili. Soltanto questa seconda concezione ci permette di operare una distinzione concettuale tra differenza e novità, o, nei termini leopardiani, tra varietà e novità. Si tratta di un discorso evidentemente liminare, poiché, se è vero che in assenza di mutevolezza e differenziazione non si danno le condizioni necessarie all'emergenza della novità, ciò non implica affatto che questa debba essere identificata con la differenza. Il differire delle forme è condizione necessaria, ma non sufficiente all'apparire del nuovo. Il mutamento e la differenza possono infatti darsi anche all'interno di un universo immobile come quello di Parmenide, secondo il quale la novità che appare non sarebbe altro che un epifenomeno dell'invarianza fondamentale dell'essere¹². In accordo con tale tesi, la maggior parte delle filosofie antiche interpretano il divenire delle forme a partire da uno sfondo ontologico di sostanziale invarianza. Tra le innumerevoli concezioni e particolari declinazioni di questa idea, secondo Michael North, due sono quelle destinate ad avere un'immensa fortuna nella storia del pensiero occidentale: quella di ricorrenza ciclica, introdotta da Empedocle, e quella atomista di combinazione e

¹⁰ Adorno, per esempio, sostiene che la categoria del nuovo assuma rilievo nella storia della cultura soltanto a partire dalla metà del secolo XIX, ossia nello stadio di capitalismo avanzato. Cfr. T. W. Adorno, *Storia filosofica del nuovo* in Id, *Teoria estetica*, a cura di E. De Angelis, Torino, Einaudi, 1975.

¹¹ Per una discussione più approfondita sulla differenza tra i due termini nel greco antico, rimando a R. A. Harrisville, *The concept of newness in the New Testament*, Minneapolis, Augsburg publishing house, 1960, pp. 1-5 e a H. Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, Gotha, F. A. Perthes, 1895, pp. 493-497.

¹² Cfr. su questo punto M. North, *Novelty: a History of the Newness*, University of Chicago Press, 2015².

ricombinazione¹³. In Empedocle, i cicli di ricorrenza sono un modo di concepire il divenire e la differenza all'interno di un universo immutabile. Questo modello diventa la traccia fondamentale per le interpretazioni che leggono eventi ed epoche della storia umana nel segno della rinascita, del risorgimento e del rinnovamento. In questo schema rappresentativo, la novità apparente è sempre riattivazione del già stato e, anzi, deve la propria autentica vitalità al legame che la stringe direttamente a un'origine sepolta. Nemmeno l'atomismo antico di Democrito, riconducendo alla materia l'origine dei fenomeni, rinnegava la tesi di Parmenide secondo la quale nel mondo nulla di nuovo può essere introdotto e nulla può essere a esso sottratto. Dal punto di vista ontologico, il mescolamento degli atomi di materia, che Lucrezio rappresenta significativamente attraverso l'esempio della combinazione delle lettere dell'alfabeto¹⁴, non è portatore di novità. Il mutamento delle forme e la differenziazione dei corpi vengono infatti intesi come fenomeni che appartengono alla superficie fenomenica dell'essere, ma che non ne modificano la struttura fondamentale. Secondo questa prospettiva, le differenze tra i fenomeni e il divenire delle forme materiali vengono compresi in virtù di un criterio qualitativo. Un particolare composto di atomi non è perciò da intendersi come ciò che prima *non c'era* in maniera assoluta, bensì come qualcosa di già virtualmente contenuto in tutte le parti che lo compongono, come scriverà, molti secoli dopo Democrito, Robert Boyle: «no new substance is in generation produced, but only that which was pre-existent obtains a new modification or manner of existence»¹⁵. Questo significa concepire la possibilità come ciò che, nel tempo e nello spazio, precede l'esistenza dell'ente singolare. Una simile rappresentazione del divenire non ammette perciò che nei processi di formazione delle cose si creino interstizi di indeterminazione aperti all'emergenza dell'assolutamente nuovo. In questo senso, sembra essere respinta l'idea che nel seno dell'essere dimori una virtualità produttiva, capace di estendere i limiti della realtà materiale. Entrambe le opzioni metafisiche negano pertanto ogni forma di esistenza al non-essere

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 27-28.

¹⁴ «E importa moltissimo per gli stessi atomi, spesso, / anche con quali sian misti, e in che postura e che moti / essi a vicenda si imprimano. Perché son essi che formano / il cielo, il mare, la terra, i fiumi, il sole: son essi / che formano alberi, messi, creature animate, / secondo come si mischiano fra loro e come si muovono. / Sparse così nei mie versi puoi riscontrar molte lettere, / comuni a molte parole: ammetterai tuttavia / che differiscono i versi e le parole tra loro / e per il senso che esprimono, e per il suono onde suonano». Lucrezio, *La natura*, op. cit., I, p. 95, vv. 816-825.

¹⁵ R. Boyle, *The Origin of Forms and Qualities*, citato in M. North, op. cit., p. 54.

e concepiscono la novità come differenza rispetto a ciò che è già dato. In questo senso, la novità non arriva mai *ex-nihilo*, ma sempre *ex-aliquo*.

Le filosofie post-socratiche tentano di articolare in maniera differente questo problema. Ciò nonostante, perfino quelle concezioni che appaiono tra le più ardite all'interno della tradizione greca mostrano un'adesione di fondo alla dottrina dell'essere parmenidea. Il celebre parricidio ai danni di Parmenide¹⁶, che si compie nel *Sofista*, per esempio, non coincide con la negazione dell'immutabilità dell'essere. La teoria platonica, che secondo Hegel costituirebbe il momento di sintesi tra l'essere immutabile di Parmenide e il divenire di Eraclito, introduce infatti una forma di non-essere esclusivamente relativa:

Quanto a quello invece che noi ora abbiamo detto essere "ciò che non è", o uno confutatici ci convincerà che sbagliamo, oppure, fino a che non sappia far ciò, anch'esso dovrà dire, come diciamo noi, e che i generi si mescolano fra loro, e che "ciò che è" e il diverso a tutti i generi si estendono e pure l'uno all'altro, e che il diverso è in quanto partecipa di "ciò che è", proprio per questa partecipazione, e non è ciò di cui lo dicemmo partecipare, ma ne è diverso, ed essendo diverso da "ciò che è", per necessità evidentissimamente deve essere non essere; "ciò che è", a sua volta partecipando del diverso, sarà diverso da tutti gli altri generi, ed essendo diverso da tutti questi non è ciascuno di essi, e neppure tutti questi meno lui stesso, cosicché "ciò che è", senza alcun dubbio, innumerevoli volte non è, in innumerevoli circostanze, e così gli altri generi, uno per uno e tutti insieme analogamente, in mille modi sono, e in mille modi non sono.¹⁷

Il non-essere si configura perciò come quella modalità dell'essere che permette di distinguere tra il secondo e il terzo predicato delle cose (l'identico e il diverso), ossia come differenza qualitativa tra i fenomeni (l'«essere altro da») ¹⁸. Pur tentando in maniera assolutamente originale di costruire un'ontologia capace di aggirare il problema della staticità dell'essere, «resta vero anche

¹⁶ Si fa naturalmente riferimento al passo del *Sofista* in cui il protagonista del dialogo risponde a Teeteto, dicendo: «per difenderci, sarà necessario che noi sottoponiamo a esame il discorso del nostro padre Parmenide, e dovremo sostenere con forza che ciò che non è, in certo senso, è esso pure e che ciò che è, a sua volta in certo senso non è». Platone, *Sofista*, in *Opere complete*, vol. II, trad. it. di L. Minio-Paluello, M. Valgimigli, A. Zadro, Roma, Laterza, 2003, p. 177, 241d.

¹⁷ Ivi, pp. 196-197, 258e-259b.

¹⁸ Come scrive Giovanni Reale, Platone non riuscì perciò a spezzare radicalmente il «monolitico blocco dell'essere parmenideo [...] Infatti, se l'introduzione del non-essere come *diverso* spiega la molteplicità, non spiega però il *divenire*». G. Reale, Introduzione, in Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2016¹³, p. XVIII.

per Aristotele (così come lo è per Parmenide) che solo l'essere è e che il non-essere non è»¹⁹. L'intuizione aristotelica consiste nell'«ampliare la concezione dell'essere»²⁰, ossia nel negarne la fondamentale univocità. Tuttavia, per quanto riguarda la possibilità di includere l'assolutamente nuovo all'interno dell'essere, anche Aristotele afferma che «le cose che si generano [...] sono generate ad opera di qualcosa, derivano da qualcosa e divengono un qualcosa»²¹.

L'idea di differenza relativa è dunque in grado di accogliere il concetto di novità nella sua interezza soltanto all'interno di un'ontologia del divenire e della relazione immanente, un'ontologia, cioè, nella quale nulla è dato in maniera immutabile. Una coppia di pensieri dello *Zibaldone* del 1826 ci avvicina notevolmente a una simile posizione:

Niente infatti nella natura annunzia l'infinito, l'esistenza di alcuna cosa infinita. [...] Pare che solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente possa essere senza limiti, e che l'universo venga in sostanza a essere lo stesso che il nulla.²²

Poche pagine dopo, torna su questo pensiero con un richiamo esplicito e scrive:

Alla p. 4178. Fine. L'ipotesi dell'eternità della materia non sarebbe un'obiezione a queste proposizioni. L'eternità, il tempo, cose sulle quali tanto disputarono gli antichi, non sono, come hanno affermato i metafisici moderni, non altrimenti che lo spazio, altro che un'espressione di una nostra idea, relativa al modo di essere delle cose, e non già cose né enti, come parvero stimare gli antichi, anzi i filosofi fino ai nostri giorni. 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 a essere, né mai lascerebbe di essere; che il finito è sempre stato e sempre sarà. Qui non vi avrebbe d'infinito che il tempo, il quale non è cosa alcuna, è nulla, e però la infinità del tempo non proverebbe né l'esistenza né la possibilità di enti infiniti, più di quel che lo provi la infinità del nulla, infinità che non esiste né può esistere se non nella immaginazione o nel linguaggio [...].²³

¹⁹ Ivi, p. XIX.

²⁰ Ibid.

²¹ Ivi, p. 311, Z 6/7, 1032 a 12-14.

²² *Zib.*, 4178 (2 maggio 1826).

²³ *Zib.*, 4181-4182 (4 giugno 1826).

In questa particolare declinazione del materialismo, la materia è, sì, il sostrato immutabile delle cose, nel senso che essa non viene all'essere e non cade nel nulla²⁴. Tuttavia, poiché la materia non è soltanto pesantezza e densità delle cose, ma è anche forza, campo ed energia, la sua dimensione dinamica prevale sull'inerzia e, in questo senso, la trasformazione e il mutamento delle forme materiali diventano privilegiati punti di osservazione dei fenomeni, come si legge nel *Frammento apocrifo*:

Queste forze adunque o si debba dire questa forza della materia, movendola, come abbiamo detto, ed agitandola di continuo, forma di essa materia innumerabili creature, cioè la modifica in variatissime guise.²⁵

Se non esiste nulla di infinito nell'universo, allora ogni cosa, in quanto finita, è soggetta a modificazioni. Ciò che non ha mai iniziato a essere né mai cesserà di essere è soltanto la condizione affinché ogni fenomeno possa venire all'esistenza, trasformarsi e perire. Poiché, poi, tutto nel mondo è materia e il nulla, ossia la negazione della materia (*ne - hil*)²⁶, non è altro che l'espressione linguistica e immaginativa attraverso la quale ci si rappresenta l'irrappresentabile (ossia il non esistente), allora la questione stessa della emergenza *ex-nihilo* della novità appare un problema mal posto. Non abbiamo infatti a che fare con un universo bloccato, immutabile, attraversato solo superficialmente dal divenire delle forme, ma non sconvolto da esso nella profondità. Qui, al contrario, tutto è superficie e, di conseguenza, le trasformazioni della materia sono trasformazioni reali, in grado, cioè, di modificare il sistema stesso della natura. Sempre nel *Frammento apocrifo*, si legge infatti che, pur in maniera impercettibile, perfino le leggi e gli ordini della natura sono soggetti a trasformazione e a corruzione:

Insino a tanto che distruggendosi le creature individue, i generi nondimeno e le specie delle medesime si mantengono, tutte o le più, e che gli ordini e le relazioni naturali delle cose non si

²⁴ Si tratta di un punto fermo per Leopardi, il quale, anche quando sogna di eluderlo per via poetica, come nella chiosa del *Cantico del gallo silvestre*, subito sente il bisogno di specificare a margine che, «parlando filosoficamente, l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine.» *Cantico del gallo silvestre*, PP, vol. II, pp. 165 e 227n. E naturalmente il tema sarà poi al centro dell'altra operetta del dittico cosmologico del 1827, ossia del *Frammento apocrifo*, dove l'eternità della materia verrà contrapposta al cominciamento di tutte le cose materiali. Cfr. in particolare *Frammento apocrifo. Della origine del mondo*, pp. 166-168.

²⁵ *Frammento apocrifo*, PP, Vol. II, p. 167.

²⁶ È l'ipotesi filologica formulata da Leopardi in *Zib.* 2305-2311 e già richiamata alla nota 184, *infra supra* pp. 149-150.

cangiano o in tutto o nella più parte, si dice durare ancora quel cotal mondo. Ma infiniti mondi nello spazio infinito della eternità, essendo durati più o men tempo, finalmente sono venuti meno, perduto 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.²⁷

La natura, in Leopardi, non è immutabile, ma è sempre produttiva e diveniente. Ciò significa che lo spazio dell'essere è aperto alla novità e che questa novità non è più da intendersi negativamente come qualcosa che viene estratto dal non-essere, bensì come una potenza creativa che non ha bisogno del negativo per poter generare nuovo essere e nuovo senso: « 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 mondo. »²⁸

In realtà, non si tratta di concezioni del tutto estranee al mondo greco. L'introduzione del principio del *clinamen* nella dottrina epicurea, per esempio, porta un'idea di eccedenza o di indeterminazione all'interno dell'universo atomista²⁹. In questo senso, la novità possibile ha meno a che fare con il composto atomico individuale che con il principio in virtù del quale esso scaturisce. Tuttavia, è soprattutto all'altra anima del pensiero greco che bisogna guardare per rintracciare i prodromi della riflessione leopardiana sulla novità, sul divenire, sulle forze di produzione e distruzione del sistema della natura. Come è stato più volte osservato³⁰, con ogni probabilità Leopardi non ebbe occasione di leggere in maniera diretta i frammenti di Eraclito, e nondimeno, il pensiero del filosofo gli fu certamente noto grazie all'assidua frequentazione di opere come il *Florilegio* di Stobeo o le *Vite* di Diogene Laerzio. Così, è certo che egli poté quantomeno leggere nella *Vita di Eraclito* queste parole:

²⁷ Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco, PP, vol. II, p. 168.

²⁸ Ivi, p. 171.

²⁹ North avvicina la nozione epicurea e lucreziana di *clinamen* all'idea di «introduzione di inizi assoluti» di Hans Blumenberg. Cfr. M. North, *Novelty*, cit., p. 30. Sulla discussione intorno al principio del divenire nel materialismo antico, e in particolare in quello atomista, si veda anche A. Fagot-Largeault, *Ontologie du devenir. L'évolution, l'univers et le temps*, Paris, Odile Jacob, 2021, pp. 29-30.

³⁰ Si vedano soprattutto S. Timpanaro, *Leopardi e i filosofi antichi* in Id. *Classicismo e Illuminismo*, cit.; G. Lonardi, *Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*, Firenze, 1967, pp. 97-136; E. Viani, *Ancora su Leopardi e i presocratici: Eraclito*, «Carte italiane», 1(6), 1985, pp. 51-60.

Ed ecco ora alcuni punti particolari della sua dottrina. [...] Il divenire di tutte le cose è determinato dal conflitto degli opposti e tutte le cose dell'universo scorrono a guisa di fiume; il tutto è finito e costituisce un unico cosmo. Il cosmo si genera dal fuoco e di nuovo si risolve in fuoco, periodicamente.³¹

La secca sintesi delle tesi eraclitee risulta particolarmente emblematica, se messa a confronto con i passi dello *Zibaldone* appena citati e con i brani del *Frammento apocrifo*. L'universo è finito, composto di enti finiti, soggetto a incessante mutamento e corruzione. L'idea che il mondo stesso sia portato alla dissoluzione e alla ricaduta nell'elemento primordiale del fuoco, rende conto della sua finitezza e corruttibilità. In maniera simile, gli stoici antichi, in particolare Zenone, Crisippo e Cleante, sosterranno che, poiché tutte le parti che compongono l'universo sono finite, l'universo stesso debba essere finito. Così riporta infatti Diogene Laerzio nella *Vita di Zenone di Cizio*: «gli Stoici ammettono anche che il cosmo è corruttibile, in quanto [...] se le parti sono corruttibili, è corruttibile anche il tutto. Ora le parti del cosmo sono corruttibili in quanto si trasformano l'una nell'altra; dunque il cosmo è corruttibile»³². Poco oltre si rende poi ragione di questa corruttibilità, in riferimento all'unica sostanza stabile riconosciuta, ossia la materia:

Gli Stoici chiamano sostanza la materia prima di tutte le cose. Materia è quella da cui diviene qualunque cosa. L'accezione dei due termini, "sostanza" e "materia", è duplice, in quanto sia l'uno che l'altro possono riferirsi all'universale e al particolare. La sostanza o la materia dell'universale non cresce né diminuisce, la sostanza o la materia del particolare cresce e diminuisce.³³

Il passo sembra essere richiamato quasi esplicitamente dalle riflessioni di Leopardi sull'eternità della materia e sulla corruzione delle forme particolari. Al di là della prossimità di questi pensieri con il materialismo stoico e con l'ontologia del divenire eraclitea, però, ciò che qui interessa rimarcare è lo spazio che tale rappresentazione del cosmo riserva alla novità. A una prima lettura, verrebbe da considerare che, essendo soggetta a mutamento e corruzione, non la materia universale, ma soltanto quella particolare, si abbia di nuovo a che fare con un

³¹ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, trad. e note di M. Gigante, Laterza, Bari, 1962, IX, 1, 8, p. 425.

³² Ivi, VII, 141, p. 350. Qui si fa riferimento soprattutto alle opere di Zenone (*Dell'universo*), Crisippo (*Fisica*), Cleante e Posidonio (*Del cosmo*) cfr. ibid.

³³ Ivi, VII, I, 150, p. 353.

cosmo chiuso, in cui la novità dimora soltanto come parvenza umbratile ed effimera. Tuttavia, poiché ciò che è stabile non è *qualcosa*, ma è poco più di un «solido nulla», mero spessore, privo di direzioni e intendimento, allora *tutto* ciò che da esso e in esso emerge non può che costituire una novità; qualcosa, cioè, di gratuito, inessenziale e inatteso all'interno dell'economia dell'ordine universale. Certo, dal punto di vista della materia eterna, il mondo non è superiore o preferibile all'assenza di mondo. Ciò non implica però che forma e informe si equivalgano, né tantomeno che la forma possa essere intesa semplicemente come ciò che non è informe, giacché l'informe semplicemente è, mentre la forma è *qualcosa*. In questo senso, la produttività che attraversa e percuote la superficie della sostanza, nella forma della più semplice e antica energia, è, in ogni suo atto, creatrice di novità. Anche nel cosmo leopardiano, come in quello stoico, vi sono perciò due modi di pensare la sostanza: come materia, ossia come principio conservatore, dal quale derivano l'attrito e la resistenza, che, a loro volta, traducono i moti creativi in meccaniche ripetizioni; come energia vitale (la scelta del termine è metaforica, giacché questa vita va estesa anche al movimento delle forme inanimate), ossia come principio di movimento e di creazione.

2. Il Cristianesimo

Com'è noto, le religioni monoteiste rompono con la concezione classica di una temporalità ciclica fondata sulle ricorrenze. Profezia, annuncio, rivelazione e predicazione sono i segni inaugurali dai quali procede in maniera lineare un tempo nuovo. Nel Cristianesimo, questa rottura è resa manifesta dal passaggio dal Vecchio Testamento, dove si leggeva che nulla di nuovo si dà mai sotto il sole, alla nuova rivelazione. Alla teologia cristiana spetta il compito di conciliare il decreto dell'Ecclesiaste con la radicale novità espressa dalla rivelazione di Cristo e di chiarire se il rapporto tra i due testi sacri debba essere pensato nei termini della continuità, della discontinuità o della sostituzione. In generale, però, è a partire dalla predicazione di Cristo che il concetto di novità si affranca dal suo significato esclusivamente relativo. Il dogma del creazionismo, accolto dalla Chiesa molti secoli più tardi, invita a concepire il mondo stesso e l'apparizione delle creature sulla terra come novità assolute, ossia come eventi che irrompono in maniera discontinua nel tempo e nello spazio, *producendo* il tempo e lo spazio. L'idea di un salto ontologico dal nulla all'essere, però, si accompagna all'idea di irripetibilità dell'atto creativo. In questo senso, la novità della creazione è, sì, assoluta, ma essa è unica. Per il principio eterno, creatore del tempo, essa non rappresenta un momento singolo, bensì un inizio assoluto (*creatio ex nihilo*) e continuo (*creatio continua*). Tuttavia, dal punto di vista della creatura, il vincolo che tale nozione contrae con il principio trascendente induce inevitabilmente a riproporre i medesimi problemi sollevati dalla filosofia greca. Si tratta cioè di chiedersi se novità assolute e radicali possano darsi anche all'interno del tempo. Un esempio di come la teologia cristiana torni in tal senso all'antica idea di ricorrenza è offerto dall'interpretazione del concetto paolino di «uomo nuovo». Nella lettera agli Efesini, egli scrive infatti: «dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici e dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera» ³⁴. Sebbene la conversione e il battesimo implicino una trasformazione reale, questa deve essere concepita come una riattivazione della novità

³⁴ Ef. 4.22-24.

originale: l'uomo nuovo è già nascosto sotto l'uomo vecchio e aspetta soltanto di essere dissepellito e «rivestito» da un atto di fede. Il problema della novità cristiana è dunque innanzitutto un problema legato alla temporalità e alla ripetizione della creazione divina.

Il punto di riferimento per la linea del tempo cristiana è, naturalmente, l'incarnazione di Cristo e la proclamazione del Regno di Dio. In questo senso, il *kerygma* non coincide soltanto con l'inizio del tempo, ma è il vero e proprio motore che imprime a esso una direzione. La promessa del Regno di Dio, essenza stessa della rivelazione, produce infatti l'immediata tensione del tempo presente verso il tempo futuro: una fuga verso l'*eschaton* e verso la fine del tempo storico. È in virtù di questo indirizzo che è possibile situare gli eventi su di una linea temporale, individuando prima e dopo, avanti e indietro, nuovo e antico. Secondo alcuni teologi, la temporalità cristiana si distinguerebbe da altre rappresentazioni del tempo, proprio perché essa apre uno spazio alla novità. Così, per esempio, Otto Piper riflette sulla specificità del tempo cristiano:

Anche secondo la dottrina biblica un periodo della storia arriva al termine. Ma il “nuovo Tempo” [*New Aeon*] che deve succedere il “vecchio Tempo” [*Old Aeon*] non è la sua ripetizione, ma piuttosto la sua continuazione e consumazione, perché il suo agente principale non è una forza meccanica, ma “colui che ha la vita in se stesso”. Inoltre, mentre la teoria ciclica della storia assume che ci sarà un numero infinito di successioni di anni-mondo [*world-years*], la Bibbia ci insegna che il Nuovo Eone è l'ultimo periodo della storia, al termine del quale vi sarà la fine della storia. Perciò, l'idea biblica di pienezza dei tempi implica quattro elementi: 1) il periodo precedente è arrivato alla fine 2) la pienezza del tempo è un sintomo della dinamica divina che è operativa nella storia 3) essa fa perciò riferimento a una struttura della storia fissata divinamente, che manifesta se stessa nel modo più chiaro attraverso la realizzazione delle profezie dell'Antico Testamento 4) segna l'inizio del Nuovo tempo [*New Aeon*]³⁵.

Il Cristianesimo ha, in questo senso, il merito di introdurre una nozione di novità assoluta, inaugurale e dinamica³⁶. Da essa procede una nuova durata, in virtù della quale tutti gli eventi si ridispongono e acquistano senso. Tuttavia, sebbene il divino sia attivo *all'interno* del tempo

³⁵ O. A. Piper, *God in History*, New York, Macmillan, 1939, pp. 2-3 [trad. it., mia].

³⁶ Cfr. M. North, *op. cit.*, pp. 36-38.

storico, la novità dischiusa dalla rivelazione resta vincolata al principio eterno e trascendente. Ciò significa che, all'interno di quella durata compresa tra l'intervallo dell'inizio e l'intervallo della fine della storia, la novità appare ancora una volta in una forma contratta e relativa. Franz Kermode ha osservato che quel tempo intermedio che anticipa la fine della storia «non appartiene decisamente né alla Fine né al *saeculum* che la precede e che ha le sue proprie caratteristiche»³⁷. E nondimeno, la Fine agisce su di esso in maniera più vincolante dell'inizio, dal momento che essa costituisce un orizzonte ignoto. Tant'è vero che, continua Kermode, «gli uomini che sono “nel mezzo”, fanno considerevoli investimenti della loro immaginazione in disegni ideali coerenti, in modelli, cioè, che, per avere una fine, rendono possibile una giusta consonanza con le origini e con la “metà”»³⁸. È su questo investimento immaginativo che Leopardi riflette a più riprese, nello *Zibaldone*. Ben lungi dall'intendere la «pienezza dei tempi» nei termini di una saturazione divina del tempo storico, Leopardi considera questa idea veterotestamentaria esclusivamente dal punto di vista della storia umana:

per la *pienezza de' tempi* famosa nel Vecchio Testamento si potrà ingegnosamente e sodamente intendere quel punto in cui la ragione e il sapere divenuti affatto soverchianti e preponderanti, aveano incominciato una devastazione, e una rivoluzione micidiale nell'uomo, e una mortificazione generale dei popoli colti e degl'individui. In maniera che quello era il punto in cui (se esiste un Dio che curi le cose umane) una grande rivelazione del vero relativo all'uomo diveniva precisamente, e per la prima volta necessaria.³⁹

La Rivelazione, in questo senso, non è l'inizio assoluto, ma è già un'espressione interna al tempo intermedio della «Transizione». Tuttavia, tale transizione non è quella che trascina il tempo verso la salvezza, ma è quella che procede dall'opera di distruzione delle illusioni naturali e delle virtù antiche; è la transizione dallo stato vitale degli antichi a quello mortifero dei moderni. Leopardi riconosce perciò al Cristianesimo il merito di aver tentato di restituire

³⁷ F. Kermode, *Il tempo della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, trad. it. G. Montefoschi, Rizzoli, Milano, 1972, p. 25.

³⁸ *Ivi*, p. 27.

³⁹ *Zib.*, 427 (18 dicembre 1820).

agli uomini l'orizzonte dell'illusione, ma poiché la verità di quest'ultima viene confinata in un altro mondo, la sua forza appare meramente conservativa, non creativa:

E il Cristianesimo fece certo un gran bene, e sostenne il mondo crollante, sovvenendo con una medicina composta della ragione, alla malattia mortale cagionata da essa ragione. Ma appunto perchè la medicina era composta di ragione, e perchè le origini del Cristianesimo furono quelle che ho spiegate, cioè il guasto fatto dalla ragione e la necessità di un rimedio ragionevole, perciò quel rimedio era bensì l'unico applicabile a quei tempi, e giovò, ma relativamente al peggiore stato in cui si era, non a quello anteriore al male. Giacchè questo era necessariamente più naturale, e quindi più conducente alla felicità di quaggiù. E infatti la vita, sebben tornò ad esser vita, fu però molto minore, meno attiva, meno bella, meno varia, e precisamente più infelice, giacchè il Cristianesimo non aveva insegnato all'uomo che la vita è ragionevole, e ch'egli deve vivere, se non insegnandogli che deve indirizzar questa ad un'altra vita, rispetto alla quale solamente, è ragionevole questa vita: e che questa sarebbe necessariamente infelice.⁴⁰

In quanto religione che sorge all'interno del tempo di transizione dalla civiltà alla barbarie, il Cristianesimo viene in effetti interpretato da Leopardi alla luce del problema «dell'investimento immaginativo». Si tratta cioè di considerare come il depotenziamento dell'immaginazione naturale, prodotto dall'eccesso di ragione, comporti un generale indebolimento della forza vitale e, conseguentemente, dei legami che stringono gli esseri umani in un tessuto sociale. La religione cristiana intercetta perciò il vuoto di illusioni e di potenza immaginativa che è all'origine del distacco dalla vita, ma la «medicina» che essa propone non è altro che un differimento dell'illusione stessa. Poiché, come si è visto, il valore vitale dell'immaginazione e delle illusioni dipende direttamente dalla creatività di una natura immanente, non sorprenderà affatto che Leopardi giudichi sommaria e, alla lunga, addirittura nociva la forma di compensazione proposta dal Cristianesimo. Essa entra infatti in contraddizione diretta con quella tesi, mai sconfessata, secondo la quale azione, divertimento dell'animo, ottundimento del senso e intrattenimento del desiderio rappresenterebbero i soli mezzi per arginare la cognizione dell'infelicità necessaria. In altre parole, se per Leopardi occorre vivere al più alto livello di intensità per non sentire la vita, la

⁴⁰ *Zib.*, 427-428 (18 dicembre 1820).

dottrina cristiana prescrive al contrario un ritiro dalla vita giustificato dall'attesa di una vita futura. Questo atteggiamento determina l'immobilismo dell'azione, l'inaridimento della creatività naturale e, infine, il deterioramento del vincolo che lega l'individuo alla società:

Che vantaggio può venire alla società, e come può ella sussistere, se l'individuo perfetto non deve far altro che fuggir le cose per non peccare? impiegare la vita in preservarsi dalla vita? Altrettanto varrebbe il non vivere. La vita viene ad essere come un male, come una colpa, come una cosa dannosa, di cui bisogna usare il meno che si possa, compiangendo la necessità di usarne, e desiderando esserne presto sgravato. Non è questa una specie di egoismo?⁴¹

Gli investimenti immaginativi individuali sono tutti rivolti all'oltre-mondo e all'oltre-vita. Essi si spogliano di contenuto vivo e restano perciò sforzi vani, pure forme che si avvitano in un circolo sterile di incessanti ripetizioni. Questo movimento non creativo dell'immaginazione, nella sua dinamica fondata sul principio del differimento, è perfettamente rappresentato dal *Dialogo del venditore d'almanacchi e di un passeggero*:

VENDITORE: Almanacchi, almanacchi nuovi; lunari nuovi. Bisognano, signore, almanacchi?

PASSEGGERE: Almanacchi per l'anno nuovo?

VENDITORE: Sì signore.

PASSEGGERE: Credete che sarà felice quest'anno nuovo?

VENDITORE: Oh illustrissimo sì, certo.

PASSEGGERE: Come quest'anno passato?

VENDITORE: Più più assai.

PASSEGGERE: Come quello di là?

VENDITORE: Più più, illustrissimo.

PASSEGGERE: Ma come qual altro? Non vi piacerebb'egli che l'anno nuovo fosse come qualcuno di questi anni ultimi?

VENDITORE: Signor no, non mi piacerebbe.

PASSEGGERE: Quanti anni nuovi sono passati da che voi vendete almanacchi?

VENDITORE: Saranno vent'anni, illustrissimo.

PASSEGGERE: A quale di cotesti vent'anni vorreste che somigliasse l'anno venturo?

VENDITORE: Io? non saprei.

⁴¹ Zib., 1686 (13 settembre 1821).

PASSEGGERE: Non vi ricordate di nessun anno in particolare, che vi paresse felice?

VENDITORE: No in verità, illustrissimo.

[...]

PASSEGGERE: Quella vita ch'è una cosa bella, non è la vita che si conosce, ma quella che non si conosce; non la vita passata, ma la futura. Coll'anno nuovo, il caso incomincerà a trattar bene voi e me e tutti gli altri, e si principierà la vita felice. Non è vero?⁴²

Se la novità, l'illusione e i contenuti dell'immaginazione sono tutti rivolti alla vita che non si conosce, ossia alla vita che, propriamente, *non è*, essi si limitano a recare un timido conforto alla forza vitale espressa dal desiderio.

Il Cristianesimo non produce perciò una novità reale, un'illusione viva, ma genera liquidi fantasmi, astratte allusioni a una novità radicale, non esperibile in questa vita. Tuttavia, come si è detto precedentemente, è soprattutto alla sua nascita che si deve l'introduzione di un concetto assoluto di novità, pur dipendente dal divino. Leopardi considera questo aspetto dal punto di vista della morale:

E Gesù comandando l'amor del nemico, dice formalmente che dà un precetto nuovo. Come ciò, se la morale è eterna e necessaria? Come è male oggi, quel ch'era forse bene ieri? Ma la morale non è altro che convenienza, e i tempi avevano portato nuove convenienze.⁴³

Secondo Leopardi, la rivendicazione della novità del messaggio di Cristo entra in contraddizione con l'idea di una morale eterna, immutabile e necessaria. La conseguenza che egli ne trae è di grandissimo interesse, non tanto perché suggerisce che anche la morale cristiana sia figlia di un fondamentale relativismo dei costumi, ma, soprattutto, perché essa ci permette di ribadire come una novità reale possa essere accolta soltanto all'interno di un'ontologia delle relazioni e del divenire. La metafisica che presuppone un'invarianza sostanziale al fondo dell'essere, impedisce tanto di pensare l'emergenza improvvisa del nuovo, quanto di pensare la novità stessa come un evento in grado di modificare le strutture ontologiche. Al contrario, come Leopardi sottolinea in un passo folgorante, una filosofia che

⁴² *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggiere*, PP, Vol. II, pp. 209-210. Per una discussione del *Dialogo*, si veda almeno S. Orlando, *Due studi sull'ideologia leopardiana*, Brescia, Paideia Editrice, 1974, pp. 10-13.

⁴³ *Zib.*, 1641 (5-7 sett. 1821).

rinunci all'idea di inalterabilità e immobilità della sostanza, è una filosofia in grado di contemplare la moltiplicazione indefinita degli assoluti:

Si può dire (ma è quistione di nomi) che il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica; cioè distrugge ciò che si ha per assoluto, e rende assoluto ciò che si chiama relativo. Distrugge l'idea astratta ed *antecedente* del bene e del male, del vero e del falso, del perfetto e imperfetto indipendente da tutto ciò che è; ma rende tutti gli esseri possibili assolutamente perfetti, cioè perfetti per se, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi, e in questo, ch'essi esistono così, e sono così fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca, e da qualunque preesistenza.⁴⁴

In accordo con questo pensiero, la novità va perciò intesa come la produzione di un possibile che diventa assoluto nella sua perfezione, di un evento che irrompe in maniera «indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca». Immanente ed eccedente, essa promuove, così come la novità cristiana, una nuova durata e un nuovo senso, ma essa è libera da qualsiasi forma di dipendenza esterna al piano di immanenza della natura naturante.

⁴⁴ *Zib.*, 1791-1792 (25 settembre 1821).

3. I Moderni

Inauguralità ed essenzializzazione del nuovo

Sebbene, come si è visto, nessun discorso filosofico possa esimersi dal prendere posizione rispetto alla possibilità o meno di includere il nuovo all'interno del proprio sistema, è pur vero che soltanto in epoca moderna la novità viene elevata al rango di problema costitutivo per il pensiero. Secondo Hans Blumenberg, la modernità esprimerebbe infatti una rivendicazione specifica e non riducibile alla mera trasposizione secolarizzata di contenuti trascendenti già dati, quella cioè di poter fondare le significazioni entro le quali pensa e *si* pensa⁴⁵. Al contrario, la categoria di secolarizzazione negherebbe, secondo Blumenberg, ogni forma di discontinuità all'interno della storia⁴⁶, limitandosi a riproporre l'antica idea di novità come modificazione di «una sostanza identificabile che resta inalterata» all'interno del processo storico⁴⁷. Accettare la tesi di Blumenberg significa perciò già prendere posizione rispetto all'alternativa tra una filosofia della storia e una metafisica capaci di accogliere la discontinuità, la rottura e l'irruzione del nuovo in modo radicale e, al contrario, concezioni che comprendono tali eventi all'interno di una rappresentazione continua del divenire storico e naturale, senza che a essi venga riconosciuta la capacità di modificare l'andamento e le strutture del processo stesso. In questo senso, la posizione di Blumenberg sembra essere la più adatta a orientare le riflessioni e le interpretazioni del pensiero leopardiano intorno alla novità. Come si è già avuto modo di osservare, infatti, la filosofia di Leopardi è caratterizzata da una ferma ostilità nei confronti di qualsiasi forma di conciliazione dialettica⁴⁸, di cui la continuità del processo storico è una delle espressioni più emblematiche.

⁴⁵ Com'è noto, Blumenberg contesta in questo senso la tesi della secolarizzazione, la quale riproduce nella sostanza l'idea di storia come processo continuo, segnato solo apparentemente da rotture e discontinuità. Cfr. in particolare, H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* in Id. e C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, a cura di A. Schmitz e M. Lepper, trad. it. M. Di Serio e O. Nicolini, pp.4-18. Per una discussione più approfondita delle posizioni di Blumenberg intorno al concetto di novità rimando a M. Foessel, *La nouveauté en histoire: Hans Blumenberg et la sécularisation*, «Esprit», 265 (7), 2000, pp. 43-50.

⁴⁶ Blumenberg cita in proposito un passaggio dell'opera di Friedrich Delekat sul concetto di secolarizzazione, nel quale si legge che «l'individuazione e la presa di coscienza del processo di secolarizzazione garantiscono la continuità tra passato e presente [...]». C'è una continuità dell'elemento storico anche nel rapporto negativo tra passato e presente». F. Delekat, *Über den Begriff der Säkularisation*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1958, p. 55, citato in H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 8.

⁴⁷ Ivi, p. 7.

⁴⁸ Cfr. *infra supra* nota 52, p. 31 e nota 106, p. 47.

Che questo rifiuto sia motivato da una scarsa (o nulla) conoscenza della filosofia idealista o piuttosto da una consapevole posizione teoretica, non cambia in nulla il fatto che l'idea che opposizioni e discontinuità possano essere positivamente riassorbite dalla sintesi sia del tutto esclusa dal suo pensiero. Ciò significa che i momenti di rottura, nella storia umana e naturale, vanno compresi come urti radicali, non assorbibili al di fuori di un discorso astratto. La novità non è il prodotto di un'opposizione o di una lotta tra il positivo e il negativo. Essa è, al contrario, slancio vitale e creazione pura, ossia inaugurazione di un nuovo senso, che si rovescia retrospettivamente anche sul passato, modificandone le fattezze. Nel caso di Leopardi, questo movimento di irradiazione del senso si manifesta soprattutto nel rapporto che questi stabilisce con l'antico, connotato, quest'ultimo, non soltanto dai dati oggettivi dell'erudizione, ma dal modo del tutto particolare attraverso cui questi dati sono organizzati e rielaborati dall'attività immaginativa. L'antico a cui fa incessantemente riferimento Leopardi, non è una forma astratta, ma il prodotto di un'immaginazione situata, che dà vita a contenuti nuovi a partire da un mondo determinato. Soltanto a queste condizioni è possibile concepire come quell'antico, distante e irrecuperabile, possa nondimeno esercitare un'azione vitale sul moderno Leopardi. Se è vero che, come scriverà Majakovskij, il nuovo può essere inteso anche come un cambiamento nel modo in cui si guarda alla relazione delle cose⁴⁹, ciò non significa però che questo mutamento non sia produttivo di realtà⁵⁰. L'antico leopardiano è fondato sulla conoscenza sterminata di testi, opere e biografie, ma esso assume una forma specifica e un senso nuovo soltanto in virtù della relazione che l'immaginazione del poeta stabilisce tra questi elementi. Del resto, come osserverà Benjamin, è impossibile conoscere il passato «“proprio come è stato davvero”. [...] In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarlo»⁵¹. L'antico leopardiano è questo passato strappato al conformismo neoclassico, che rivive in un'immagine nuova. Come scrive Ricciardi, «il passato illustre non è *storia*, non è

⁴⁹ Cfr. V. Majakovskij, *The Relationship between Contemporary Theatre and Cinema and Art in The Film Factory: Russian and Soviet Cinema in Documents*, ed. R. Taylor and I. Christie, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 37.

⁵⁰ Questa è la critica che Michael North muove, per esempio, al modernismo: «A novelty that is relational in so many ways is also more likely to be seen as relative, not absolute. [...] In other words, a merely relative novelty, a novelty of “transpositions,” is not much of a novelty at all, and certainly not much like the grand transformation promised by revolution». M. North, *Novelty: a history of the new*, cit., p. 160.

⁵¹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, p. 27.

processo, né proiezione sul presente, ma si annuncia nella sua intangibilità per misurare il presente e per scoprirne i *limiti*»⁵². Nondimeno, tale possibilità creativa si regge sulla convinzione che, in un momento imprecisato della storia umana, una frattura si sia realmente prodotta e che essa non sia sanabile. È per questo che la dialettica di antico e moderno rimane aperta e che, in linea con la tesi di Blumenberg, il moderno non rappresenta la risposta nuova a una vecchia questione, bensì l'istituzione vera e propria di una domanda intorno al proprio grado di novità⁵³. Il moderno pensa dall'interno della frattura. Ciò implica, come suggerisce Michael North, una fede tutta moderna nell'esistenza della novità⁵⁴ o addirittura, secondo Henri Meschonnic, l'identificazione della modernità stessa con il nuovo⁵⁵. Sarebbe qui impossibile ripercorrere tutte le circostanze che concorrono a far sì che la novità diventi uno dei problemi fondamentali del moderno, ma, senza pretesa di esaustività, possiamo perlomeno individuarne alcune.

Se è vero, come abbiamo affermato, che l'emergenza di un evento è immediatamente portatrice di senso nuovo, allora deve potersi trovare una corrispondenza tra gli eventi che segnano la storia moderna del mondo occidentale e la progressiva irruzione del discorso sul nuovo all'interno del pensiero. Ciò sembra accertabile soprattutto a partire da un'analisi linguistica: nel caso della lingua italiana, le occorrenze del termine "novità" e dei suoi derivati sono di gran lunga più numerose in secoli caratterizzati da forti momenti di rottura [fig. 3]. Se tra Duecento e Trecento il discorso intorno alla novità riguarda principalmente (anche se non in maniera esclusiva) la questione dello stile e della poesia⁵⁶ o si riferisce ancora all'ambito cristiano

⁵² M. Ricciardi, *Giacomo Leopardi: la logica dei Canti*, Milano, Franco Angeli, 1986, p. 24. [cors. nel testo]

⁵³ Cfr. M. Foessel, *La nouveauté en histoire: Hans Blumenberg et la sécularisation*, cit., p. 44.

⁵⁴ «Whenever it is supposed to start, modernity is always marked off from whatever comes before by the conversion of the new from a relative term into an absolute value. At some point, the ordinary, trivial freshness of the passing moment becomes the novum, the new in itself, and the present becomes the *Neuzeit*, a time not just radically different from all others but better because of its difference. Before novelty could become "the essence of modernity," it had to be essentialized itself». Ivi, p. 16.

⁵⁵ Cfr. H. Meschonnic, *Modernité, modernité*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 69-81.

⁵⁶ L'esempio più emblematico è quello dell'incontro di Dante con Bonagiunta Orbicciani, nel canto XXIV del *Purgatorio*: «Ma di s'i' veggio qui colui che fore / trasse le nove rime, cominciando / "Donne ch'avete intelletto d'amore"». / E io a lui: "I' mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch'e' ditta dentro vo significando". / "O frate, issa vegg'io", diss'elli, "il nodo / che 'l Notaro e Guittone / e me ritenne / di qua dal dolce stil novo ch'i' odo!» Dante, *Purgatorio*, XXIV, vv. 49-57. Cfr. su questo punto G. Guercio, *op. cit.*, pp. 30-32. Poco più tardi, una vera e propria riflessione sulla novità dello stile e su come essa debba innestarsi sulla tradizione, verrà

del miracoloso ⁵⁷, nel Cinquecento esso sembra invece assumere un significato più vasto e inclusivo⁵⁸. Il Rinascimento, la teoria copernicana e le scoperte geografiche contribuiscono infatti a fare di questo secolo il più grande bacino per l'impostazione del problema moderno della novità. Tuttavia, nessuno di questi eventi permette ancora di mettere in discussione le categorie attraverso le quali il nuovo era stato pensato dalla filosofia antica e dal Cristianesimo. Il rapporto del Rinascimento con il mondo classico, che dà vita alla prima *querelle* di antichi e moderni, si struttura intorno all'idea, di derivazione cristiana, di riattivazione di una novità originaria, mentre le scoperte astronomiche e geografiche sono rivoluzioni epistemologiche, che riferiscono la novità allo sguardo umano sul mondo e sul cosmo. Nondimeno, la portata complessiva di questi eventi è immensa ed essa inizia sin da subito ad agire sulle strutture del pensiero e, soprattutto dell'immaginazione, come si è già avuto modo di osservare a proposito dei canti XIV e XV della *Gerusalemme Liberata*. Del resto, il fatto che la produzione di senso che scaturisce da un evento non sia a esso simultanea, ma lavori lungamente e in maniera impercettibile nelle retrovie delle forme culturali, sembra fornirci un'indicazione utile ad aggirare l'immancabile critica rivolta a ogni teoria del nuovo. Tale critica è formulata in maniera chiarissima da Michael North al principio della sua *Storia del nuovo*: se ciò che caratterizza il nuovo è la differenza che esso introduce rispetto a un sistema precedente, allora sembra impossibile comprendere cosa esso sia senza un riferimento a quella stessa epoca che esso pretende di superare e di negare ⁵⁹. Un'espressione ancor più radicale di questa tesi si ritrova invece nella *Teoria estetica* di Adorno, dove la novità viene considerata un concetto «privativo», nella misura in cui essa rappresenta la

formulata da Petrarca. Si veda in particolare una lettera indirizzata a Francesco Bruni, al principio della quale si legge: «Non diffidar di te stesso, e ponti all'opera. Innesta il nuovo sul vecchio: se questo ti venga fatto, avran le tue cose gran pregio. È proprio de' pusillanimi l'attenersi servilmente all'antico. Eran uomini anch'essi i primi inventori». Petrarca, *Epistolae seniles*, II, 3.

⁵⁷ L'associazione della novità con il miracoloso è quasi sempre mediata dalla presenza della donna, come risulta evidente nella Vita nova di Dante, nelle Rime di Cino da Pistoia (cfr. in particolare il XXV componimento). Sul rapporto di novità e miracolo rimando alle vaste riflessioni di G. Guercio, *Opere d'arte e nuovi inizi*, pp. 30 e sgg.

⁵⁸ Con Machiavelli, per esempio, la nozione di novità viene inserita all'interno di riflessioni di natura storica, politica e antropologica. Cfr. per es. *Discorsi*, libro I, 7; libro II, 21; *L'arte della guerra*, libro IV. Sul concetto di novità in Machiavelli si veda inoltre A. Moresco, *Congiuntura, rottura, emergenza. Tre modi di pensare il rapporto processo/evento*, in *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, a cura di R. Fulco e A. Moresco, Roma, Quodlibet, 2022, pp. 181-196.

⁵⁹ Cfr. M. North, *Novelty: A History of the New*, cit., p. 17.

negazione non solo di uno stile precedente, ma della tradizione in quanto tale⁶⁰. Il modo in cui il nuovo appare all'interno della cultura europea, però, sembra contraddire simili posizioni. Gli eventi che fanno sì che esso diventi un problema per il pensiero o, addirittura, una struttura del pensare e una condizione di pensabilità del mondo, non sono eventi che si contrappongono a sistemi precedenti, se non in maniera incidentale. Essi rappresentano piuttosto punti di rottura e di emergenza, percepiti come tali dai contemporanei, sebbene il loro senso resti semisepolto per lungo tempo. È proprio il getto che va dall'irruzione dell'evento all'emergenza del suo senso a produrre quella che Bergson chiamerà «durata», ossia «invenzione, creazione di forme, elaborazione continua dell'assolutamente nuovo»⁶¹. L'istituzione del senso di un evento è la durata che da esso scaturisce. Così compreso, il nuovo non può essere ridotto alla mera relazione contrappositiva con ciò che lo precede nello spazio e nel tempo. Esso è evento inaugurale, generativo di senso, sovrappiù o eccedenza di essere. Nella prospettiva leopardiana, come si è visto, ciò non dà vita a un relativismo vuoto, ma a una vera e propria proliferazione di assoluti.

L'emergenza del nuovo nella storia umana, così come sul piano ontologico, ha dunque innanzitutto un carattere di inauguralità. Questa idea si impone nella cultura moderna soprattutto a partire dal diciottesimo secolo, in concomitanza con eventi che sconvolgono la storia dell'Occidente. È nel Settecento, infatti, che il termine «rivoluzione» assume finalmente il significato di apertura e di discontinuità assoluta. È notevole, in tal senso, che questa mutazione semantica e concettuale non si limiti a investire l'ambito della storia umana. Nello stesso periodo in cui le rivoluzioni scuotono l'America e il cuore dell'Europa, Lavoisier si riferisce per la prima volta a una teoria scientifica (la propria) come a un'opera rivoluzionaria⁶². Il concetto di novità dischiuso dagli eventi politici diventa perciò quasi immediatamente una categoria del pensiero, sebbene, come si è suggerito, tale mutamento si preparasse già da alcuni secoli. Dal punto di vista della filosofia della storia, Benjamin è certamente uno degli autori che più hanno riflettuto sui

⁶⁰ T. W. Adorno, *Storia filosofica del nuovo*, cit., p. 31. Del resto, come vedremo più avanti, la critica di Adorno è rivolta principalmente alla forma mercificata dell'arte borghese, forma che proprio nella rivendicazione astratta della novità trova il proprio principio.

⁶¹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Milano, Rizzoli, 2020⁵, p. 20.

⁶² «It is hardly a coincidence that the first scientist known to have described his own discoveries as revolutionary, in the modern sense of that term, is Anton Lavoisier, who worked between the American and French revolutions». M. North, *op. cit.*, p. 47.

concetti di discontinuità e di novità sottesi a ogni evento rivoluzionario. Nella *XV Tesi di filosofia della storia*, egli considera infatti il significato particolare che una rivoluzione libera nella sua fase iniziale: «La consapevolezza di scardinare il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione»⁶³. La coscienza dell'inauguralità di ogni atto rivoluzionario è attestata dalla nascita dei nuovi calendari e dall'istituzione di giorni festivi che celebrano l'inizio di un tempo nuovo. In questo senso, la rivoluzione mutua dalla teologia giudaico-cristiana una concezione assoluta della novità, con la differenza, però, che questa discontinuità pura e questo inizio assoluto e creativo appaiono finalmente slegati dalla dimensione trascendente. Come scrive ancora Blumenberg, «le decisioni che erano state prese, al di là de mondo, in atti assoluti della divinità vengono ora attuate nell'uomo e attraverso l'uomo come azioni morali, sociali e politiche, azioni che vogliono essere rappresentate nella loro urgenza»⁶⁴. La rivoluzione socialista proclamata dal *Manifesto del partito comunista* è, in questo senso, attuazione immanente alla storia stessa, ossia condizione raggiungibile dall'essere umano senza l'intervento di una grazia trascendente⁶⁵. La rivoluzione è *rivolta*, ossia «antitesi al progresso infinito»⁶⁶, ma è anche *insorgenza*, sollevamento – materiale – di un senso nuovo sul piano dell'immanenza storica. È singolare che Benjamin rappresenti questa insurrezione del senso attraverso una metafora che richiama, sebbene non consapevolmente, la celebre strofa finale della *Ginestra*: «Come i fiori volgono il capo verso il sole, così per un eliotropismo di natura misteriosa, ciò che è stato tende a rivolgersi verso *quel* sole che sta per sorgere»⁶⁷. L'evento rivoluzionario è un sollevamento di capo, una lotta contro l'indifferenza del tempo omogeneo e vuoto. Immanenza e divenire sono perciò le condizioni che permettono alla novità di emergere in infinite forme. Soltanto a partire da questo presupposto è possibile comprendere come, sul piano della storia, l'attribuzione del carattere di inauguralità all'evento rivoluzionario non coincida affatto con una rappresentazione del tempo lineare e progressiva⁶⁸. Questo, perché, se

⁶³ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 47.

⁶⁴ H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 15.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 14.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 25.

⁶⁸ Com'è noto, questa è la critica che Benjamin rivolge alla socialdemocrazia, che interpreta il divenire storico come un'approssimazione indefinita alla rivoluzione, riabilitando così la concezione progressiva della storia. Tale critica è preparata dalle tesi XIII-XVII e trova una formulazione definitiva nella tesi XVIIa: «Nell'idea della società senza classi, Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico. Ed era giusto così. La sciagura sopravviene per il fatto che

l'evento nuovo è immanente al divenire, allora le novità e le durate che possono prodursi sono infinite, cosa che naturalmente non sarebbe ammissibile all'interno di una rappresentazione lineare e progressiva del tempo. Soprattutto, però, la temporalità piena che sorge dall'interruzione del *continuum* storico non si contrappone al passato in quanto tale, bensì a quella temporalità adimensionale e meccanica tipica delle rappresentazioni progressive, che Benjamin qualifica come «vuota e omogenea»⁶⁹. Tale è la temporalità misurata dagli orologi, rispetto alla quale il tempo evenemenziale costituisce un'alternativa viva:

Dunque i calendari non misurano il tempo come gli orologi: sono monumenti di una coscienza storica [...] Nella Rivoluzione di Luglio è accaduto un episodio in cui questa coscienza si fece ancora valere. Giunta la sera del primo giorno di scontri, avvenne che in più punti di Parigi, indipendentemente e contemporaneamente, si sparò contro gli orologi dei campanili.⁷⁰

Lungi dall'essere rifiutato, il passato acquista un nuovo senso e si attualizza: «così, per Robespierre, l'antica Roma era un passato carico di *adesso*, che egli estraeva a forza dal continuum della storia»⁷¹. Dunque, inaugurando una nuova temporalità, l'evento rivoluzionario accoglie all'interno della propria costellazione di senso un *nuovo* passato. Anche il presente ne esce trasformato: esso non è più il tempo del passaggio, ma il tempo giunto a un arresto⁷².

Questo rapporto vitale con un tempo evenemenziale che riattualizza il passato coincide con la durata che ogni evento sprigiona nella propria novità. È per questo motivo che, per Leopardi, il giorno festivo rappresenta il tempo dell'illusione, il momento, cioè, in cui l'ordinario viene improvvisamente squarciato dallo straordinario. In uno dei primi pensieri dello *Zibaldone*, si legge infatti:

la socialdemocrazia elevò a ideale questa idea. Nella dottrina kantiana l'ideale veniva definito come il "compito infinito". E questa dottrina è stata la scolastica del partito socialdemocratico [...]. Una volta definita la società senza classi come un compito infinito, il tempo omogeneo e vuoto si trasformò, per così dire, in un'anticamera nella quale si poteva attendere, con maggiore o minore tranquillità, l'ingresso della situazione rivoluzionaria». W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 54-55.

⁶⁹ È, questo, il tempo dello storicismo, il cui procedimento è additivo: esso «mobilita la massa dei fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto» e costruire una storia universale. Ivi, p. 51.

⁷⁰ Ivi, p. 49.

⁷¹ Ivi, p. 47. [cors. nel testo].

⁷² Cfr. ivi, p. 51.

È pure una bella illusione quella degli anniversari per cui quantunque quel giorno non abbia niente più che fare col passato che qualunque altro, noi diciamo, come oggi accadde il tal fatto, come oggi ebbi la tal contentezza, fui tanto sconsolato ec. e ci par veramente che quelle tali cose che son morte per sempre nè possono più tornare, tuttavia rivivano e sieno presenti come in ombra, cosa che ci consola infinitamente allontanandoci l'idea della distruzione e annullamento che tanto ci ripugna e illudendoci sulla presenza di quelle cose che vorremmo presenti effettivam. o di cui pur ci piace di ricordarci con qualche speciale circostanza; [...] Ed io mi ricordo di aver con indicibile affetto aspettato e notato e scorso come sacro l'ottava il giorno rispondente della settimana e poi del mese e poi dell'anno rispondente a quello dov'io provai per la prima volta un tocco di una carissima passione.⁷³

Il tempo dell'anniversario è un tempo che attraversa obliquamente quello ordinario; è una durata clandestina, che riaffiora nel momento in cui l'immaginazione si sforza di riavvicinarci all'evento originale, da cui ancora promana una forza viva. Il valore vitale delle ricorrenze e degli anniversari non è però limitato esclusivamente alla sfera individuale. A proposito delle feste cristiane, che, a partire dal 1821 egli inizierà a segnalare nella datazione dei pensieri dello *Zibaldone*⁷⁴, Leopardi osserva:

Bellissima istituzione è quella del Cristianesimo di consacrare ciascun giorno alla memoria di qualcuno de' suoi Eroi, o di qualcuno de' suoi fasti, celebrando con solennità, o generalmente universalmente quei giorni che appartengono alla memoria de' fasti più importanti alla Chiesa universale, o particolarmente quei giorni che spettano ad un Eroe la cui memoria interessa questo o quel luogo in particolare ec. ec. Dal che risultano le uniche feste popolari che questo tempo conservi. E l'influenza delle feste popolari sulle nazioni è somma, degnissima di calcolo per li politici, utilissima quando risveglia gli animi alla gloria, colla rimembranza, e la pubblica e solenne celebrazione e quasi proposizione de' grandi esempi ec.⁷⁵

Le feste popolari, così come quelle nazionali dell'antica Roma, risvegliano l'animo alla gloria, alla virtù, all'illusione naturale. Esse sospendono il tempo ordinario, aprendo uno spazio alla

⁷³ *Zib.* 60.

⁷⁴ Cfr. su questo punto M. Fabbrini, *Lo sguardo sulla festa. Valenza antropologica dell'esperienza festiva nella rappresentazione letteraria: Leopardi, D'Annunzio, Pavese*, Tesi di dottorato, Università La Sapienza, 10 febbraio 2020, pp. 62-63.

⁷⁵ *Zib.*, 1438 (3 agosto 1821).

virtualità dei possibili. Tuttavia, la potenza generativa del giorno di festa è garantita unicamente da un'immaginazione viva. L'aridità che contraddistingue la facoltà immaginativa dei moderni, al contrario, priva il tempo festivo della sua carica trasformativa:

Le odierne feste Cristiane son veramente popolari, ma inutili oramai al sentimento, all'entusiasmo, ec. e quindi inutilmente popolari. Il popolo non vi prende parte, se non come la prende agli spettacoli, a' divertimenti ec. anzi alquanto meno, perché p. e. gli spettacoli teatrali lo possono animare, commuovere, e lasciargli qualche impressione nello spirito; ma dopo le feste Cristiane egli se ne torna a casa col cuore posato, equilibrato, freddo, immoto come prima.⁷⁶

Che la festa debba essere pascolo per l'immaginazione creativa, lo conferma d'altra parte una critica rivolta al progetto dei rivoluzionari francesi:

Non parlo del nuovo Calendario, della festa all'Essere Supremo di Robespierre ec. In somma lo scopo non solo dei fanatici, ma dei sommi filosofi francesi o precursori, o attori, o in qualunque modo complici della rivoluzione, era precisamente di fare un popolo esattamente filosofo e ragionevole. Dove io non mi maraviglio e non li compiango principalmente per aver creduto alla chimera del potersi realizzare un sogno e un'utopia, ma per non aver veduto che ragione e vita sono due cose incompatibili, anzi avere stimato che l'uso intiero, esatto, e universale della ragione e della filosofia, dovesse essere il fondamento e la cagione e la fonte della vita e della forza e della felicità di un popolo.⁷⁷

In questa pagina non è messa in discussione l'idea di inauguralità del momento rivoluzionario, bensì la successiva pretesa di istituire festività volte alla celebrazione di concetti astratti ed educativi. In questo modo, secondo Leopardi, un progetto politico intenzionato a potenziare la coesione popolare, finisce con il recidere quella radice vitale che, sola, consente all'immaginazione di liberarsi dalle catene e di infondere negli animi nuove e vive illusioni. Ancora una volta, si comprende così quella sottile, eppure fondamentale, differenza che permette di distinguere il contenuto vitale dalla forma vuota, la ripetizione creativa da quella meccanica. Se l'illusione prodotta dalla celebrazione di un anniversario è viva e inquieta, quella generata dalla ricorrenza sterile svolge piuttosto una funzione anestetizzante sull'animo, proprio

⁷⁶ *Zib.*, 1605 (1. settembre 1821).

⁷⁷ *Zib.*, 357-358 (27 novembre 1820).

come l'anno nuovo del *Venditore di almanacchi*. La ricorrenza vuota non ha più alcun rapporto con la novità originaria, ma è un semplice rituale attraverso il quale vengono fagocitate e riassorbite le inquietudini sociali. Quando l'abitudine si sostituisce all'attività viva dell'immaginazione, la novità perde la propria potenza produttiva e ricade nella ripetizione meccanica. Come vedremo, questa constatazione ritorna non soltanto nelle riflessioni di natura storica e politica, ma anche in quelle che investono la sfera dell'arte, della lingua, della poesia e della filosofia naturale.

Se, per un verso, la forza costituente della novità si libera soltanto quando a essa si accompagna l'attività dell'immaginazione, per altro verso, la novità che irrompe con violenza è in grado di risvegliare l'immaginazione isterilita e di riportarla alla vita. Il risveglio e l'urto sono infatti due forme attraverso le quali la novità si manifesta in quanto evento. Secondo una definizione di Heidegger, l'evento inaugurale, in quanto inizio autentico, è «l'irruzione dell'urto nell'aperto»⁷⁸. La novità è la ferita sulla pelle dell'essere. Nella forma della nascita o del risveglio, ogni inizio nuovo ha una natura violenta. Come scrive Gianluca Cuzzo, il risveglio, «per il suo carattere di rottura repentina nel fluire omogeneo e vuoto del tempo, assomiglia alla manifestazione pura della violenza divina»⁷⁹. Nella sua immediatezza, l'evento iniziante ha i tratti di un brusco risveglio dal sonno dell'indifferenziato, ma l'urto ha una natura gioiosa. Si tratta cioè di uno spazio di dilatazione, di espansione del possibile, e non di una distruzione. Scrive in proposito Leopardi che nell'ora del risveglio «le speranze e le illusioni ripigliano per pochi momenti un certo corpo, ed io chiamo quell'ora la gioventù della giornata per questa similitudine che ha colla gioventù della vita»⁸⁰. Così, al richiamo terribile del «mortal, destatevi. Non siete ancora liberi dalla vita», segue una più pietosa concessione del gallo silvestre:

A ogni modo, il primo tempo del giorno suol essere ai viventi il più comportabile. Pochi in su lo svegliarsi ritrovano nella loro mente pensieri dilettoni e lieti; ma quasi tutti se ne producono e formano di presente: perocché gli animi in quell'ora, eziandio senza materia alcuna speciale e determinata, inclinano sopra tutto alla giocondità, o sono disposti più che negli altri tempi alla

⁷⁸ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 50.

⁷⁹ G. Cuzzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Milano-Udine, Mimesis, 2009, p. 150.

⁸⁰ *Zib.*, 151-152 (4 luglio 1820).

pazienza dei mali. Onde se alcuno, quando fu sopraggiunto dal sonno, trovavasi in uno stato di disperazione; destandosi accetta novamente nell'animo la speranza, quantunque ella in niun modo se gli convenga.⁸¹

Il risveglio, scrive Benjamin, è «la frattura tra il mondo notturno e il mondo diurno»⁸², ossia tra un mondo governato dall'immaginazione e uno dominato dal calcolo razionale. Dal punto di vista di Leopardi, però, più che una frattura e una separazione tra i due regni, il risveglio rappresenta un punto di pressione o, secondo la definizione di Heidegger, un urto. Attraverso il risveglio, il mondo onirico perfora il mondo della veglia, contaminandolo. Ancora una volta, lo spazio inaugurale – in questo caso, quello dell'inizio di un nuovo giorno – si presenta come il più propizio alla produzione di illusioni.

⁸¹ *Cantico del gallo silvestre*, PP, vol. II, pp. 163-164.

⁸² W. Benjamin, *Strada a senso unico. Nuova ed. accresciuta*, a cura di G. Schiavoni, Torino, Einaudi, 2006, p. 4.

Fig. 3

Periodi	Nuovo		Periodi	Novo	
Origini	3		Origini	3	
200	8		200	9	
300	54		300	61	
400	103		400	83	
500	265		500	188	
600	89		600	30	
700	118		700	13	
800	201		800	73	
900	44		900	12	

Generi	
Periodi	Novità
Origini	1
200	2
300	29
400	14
500	99
600	58
700	42
800	112
900	16

Periodi	Nuova	
Origini	2	
200	8	
300	45	
400	84	
500	233	
600	70	
700	97	
800	185	
900	48	

Periodi	Nova	
Origini	4	
200	10	
300	76	
400	96	
500	204	
600	36	
700	11	
800	62	
900	9	

Prospetto delle occorrenze dei lemmi ricostruito grazie alla ricerca testuale nella banca dati della Biblioteca italiana⁸³

⁸³ www.bibliotecaitaliana.it

Parte II

Natura naturans

1. Novità ed evoluzione

Fino al XVIII secolo, la questione della novità tocca solo incidentalmente le scienze della natura. Per secoli, infatti, le indagini scientifiche erano state mosse più dalla ricerca della continuità che da quella della variazione e del mutamento⁸⁴. Nell'ambito della biologia, lo studio e la classificazione delle specie viventi doveva infatti armonizzarsi con il dogma del creazionismo, assumendo cioè il principio dell'immutabilità delle specie. Il fissismo esprime pertanto un generale atteggiamento della scienza della natura nei confronti del mondo vivente, che presuppone l'invarianza fondamentale dell'universo naturale, escludendo discontinuità, novità e salti. La celebre tesi di Newton e di Leibniz, secondo la quale il regno della natura sarebbe caratterizzato dalla continuità e dall'assenza di salti⁸⁵, ha perciò delle forti ripercussioni sulla scienza naturale. Ancora nel Settecento, Linneo si fa portavoce di questa posizione nelle fondamentali opere di classificazione delle specie animali e vegetali, il *Systema naturae* (1737) e la *Philosophia botanica* (1751). Tuttavia, già sul finire del diciassettesimo secolo le scoperte geologiche dei fossili avevano prodotto un'incrinatura della tesi fissista. Sebbene, all'epoca, l'ipotesi dell'estinzione delle specie fosse stata respinta con fermezza⁸⁶, sul lungo periodo, saranno

⁸⁴ Cfr. M. North, *op. cit.*, p. 63.

⁸⁵ La formula «natura non facit saltus», resa celebre da Linneo e attribuita impropriamente a Leibniz ha in realtà un'origine scolastica. Nei *Nouveaux Essais*, Leibniz sosteneva e sistematizzava perciò una tesi già abbondantemente diffusa, scrivendo che «In natura tutto procede per gradi, e niente per salti. E questa regola riguardo ai mutamenti è una parte della mia legge di continuità». G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, testo francese a fronte, a cura di S. Cariatì, con un saggio di P. Emanuele, Milano, Bompiani, 2011, IV, 16, 12, p. 1245.

⁸⁶ Rimando in particolare alla voce «fossile» compilata da Holbach per l'*Encyclopédie*, nella quale il filosofo riporta e discute le opinioni dei naturalisti del diciassettesimo secolo in merito alla scoperta di quei fossili cosiddetti «estranei», ossia non prodotti direttamente dalla terra (distinti perciò da pietre e scarti minerali). In generale, la constatazione della presenza diffusa di fossili estranei di origine marina nei continenti venne ricondotta dalla maggior parte dei naturalisti alla catastrofe biblica del diluvio universale. Fra i sostenitori di questa tesi, spiccano in particolare Thomas Burnet e John Woodward. Cfr. P. H. Thiry d'Holbach, *Fossile*, in *Enc.*, (7:209-211). In realtà, sebbene non menzionate da Holbach, già nel Seicento vengono avanzate ipotesi anti-diluviane, come quella formulata da Robert Hooke in un discorso tenuto alla Royal Society, che sembra anticipare alcune considerazioni di Cuvier. Hooke sosteneva infatti che, non il diluvio, bensì i terremoti potessero essere la causa della diffusione di fossili di origine marina nei continenti e che si dovesse ammettere l'estinzione di massa di alcune specie in seguito

proprio queste scoperte, unite agli sforzi degli enciclopedisti di liberare la conoscenza della natura dai dogmi religiosi, a produrre un mutamento epistemologico nella storia della biologia. In particolare, la teoria delle catastrofi di Cuvier, pur non rinnegando il principio dell'immutabilità delle specie, portò per la prima volta a considerare la discontinuità all'interno della storia delle forme viventi⁸⁷. L'evidenza delle estinzioni di massa e della successiva formazione di specie nuove entra infatti in contraddizione con la tesi leibniziana della continuità graduale del mondo naturale. Dal punto di vista metafisico, la tesi formulata da Cuvier ha perciò una portata eccezionale, poiché sottrae al principio trascendente l'esclusività del discontinuo. A partire da questo momento, la biologia è costretta a porre il problema della variazione, della novità e del mutamento al centro della propria ricerca. Sebbene esso sia stato successivamente presentato come opposto alle tesi di Lamarck e di Darwin, il catastrofismo di Cuvier rappresenta perciò il primo passo verso le teorie dell'evoluzione.

Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, le teorie di Lamarck imprimono una nuova direzione alle ricerche naturalistiche. Oltre a introdurre il termine "biologia" per classificare l'ambito della scienza naturale rivolto allo studio del vivente, Lamarck è infatti il primo a portare tale studio definitivamente fuori dal paradigma creazionista e fissista. Nella *Philosophie zoologique*, le variazioni e le trasformazioni delle specie diventano il punto privilegiato di osservazione della ricerca naturalistica. Si impone perciò l'idea, successivamente ripresa da Darwin, che le specie non siano rimaste immutate nel corso della storia naturale, ma che, al contrario, la vita sulla Terra sia soggetta a continui mutamenti e trasformazioni. Secondo Lamarck, le modificazioni dei caratteri biologici sarebbero date dallo sforzo di adattamento dei viventi in ambienti specifici, ossia prodotte dall'interazione attiva con un sistema esterno di relazioni⁸⁸. Diversamente, la teoria dell'evoluzione di Darwin considera la selezione naturale non

alla creazione. Cfr. R. Hooke, *Lectures and discourses of earthquakes and subterraneous eruptions* in Id., *The posthumous works of Dr. Robert Hooke*, ed. by R. Waller, London, Smith and Walford, 1705, pp. 210-450.

⁸⁷ Cfr. in particolare M. J. S. Rudwick, *Georges Cuvier, fossil bones and geological catastrophes*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

⁸⁸ Com'è noto, la teoria di Lamarck verrà rifiutata a causa della spiegazione che egli forniva in merito all'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Gli studi di genetica chiariscono infatti che soltanto una modificazione dei geni è soggetta a trasmissione ereditaria. Per questo motivo, il peso attribuito da Darwin alla riproduzione fa sì che la sua teoria dell'evoluzione venga unanimemente accettata. Tuttavia, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, la teoria di Lamarck verrà ripresa e difesa da numerosi biologi e, perfino in anni recenti, l'ipotesi dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti è stata riammessa all'interno del dibattito scientifico. In particolare, uno studio recente condotto

come un processo positivo e diretto di produzione, bensì come esito di un'azione indiretta e negativa dell'ambiente, vale a dire come rimozione casuale degli inadatti. Il grado di novità ammesso dalle due teorie è relativo. Pur mettendo le basi per un'ontologia del divenire e delle relazioni, queste teorie evoluzionistiche considerano le variazioni e la nascita di nuovi organi come processi cumulativi e gradualisti⁸⁹. Secondo Bergson, il merito della teoria di Lamarck sta soprattutto nel fatto di aver insistito sull'elemento vitale che dà origine alla mutazione, ossia sullo «sforzo stesso dell'essere vivente di adattarsi alle condizioni in cui deve vivere»⁹⁰. Tuttavia, poiché l'ereditarietà di queste variazioni deve essere considerata un'eccezione e non una norma, la teoria gli pare comunque insufficiente a spiegare l'accumulazione indefinita di variazioni di cui si sostanzia l'evoluzione dei viventi. Diversamente, nel darwinismo, da cui in ogni caso riprende la tesi fondamentale dell'unità della vita, egli riscontra un altro genere di problema, ossia la confusione di due elementi tra loro eterogenei come l'organo e la funzione. Spiegare l'organo attraverso la funzione o la funzione attraverso l'organo induce a ricadere alternativamente in spiegazioni di tipo finalistico o meccanicistico, le quali escludono ambedue un'apertura al nuovo e all'imprevedibile⁹¹. Per comprendere al medesimo tempo l'unità dello slancio vitale e il suo ramificarsi in una molteplicità di forme distinte, Bergson considererà più utile privilegiare l'analisi comparata di organi simili in specie diverse, come per esempio gli occhi dei molluschi e dei vertebrati⁹². L'idea del filosofo francese è che la traccia di un unico slancio vitale si conservi nelle linee evolutive più disparate. Comprendere tale slancio non a partire dai suoi effetti (finalismo) o dalle cause immediate degli stessi (meccanicismo) è lo sforzo della filosofia della vita di Bergson. Egli ritiene infatti che l'isolamento delle cause e degli effetti sia un artificio della

all'Università della Sapienza ha osservato come fattori ambientali che generano stress in un organismo (per esempio stress termico) possano produrre cambiamenti ex-novo del genoma. I caratteri anomali verrebbero poi inclusi come varianti all'interno del patrimonio genetico dell'organismo. In questo senso, viene mostrato come l'ambiente possa generare nell'organismo modificazioni *anche* ereditarie. Cfr. L. Fanti, L. Piacentini, U. Cappucci, A. M. Casale, S. Pimpinelli, *Canalization by Selection of de Novo Induced Mutations*, «Genetics», 206 (4) 2017, pp. 1995-2006.

⁸⁹ « Darwin was perfectly content with a model of change that tended to approach stability, and it did not seem to him a dismal fact that “the production of new species must always be slow.” If it was slow, the evolutionary change that he imagined was also steady, because it was cumulative. It is in this way that the cyclical and recurrent aspect of Darwin's model of novelty repairs the deficiencies of pure recombination, which would have the tendency to dissipate if it were not recursive.» M. North, *op. cit.*, p. 73.

⁹⁰ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 81.

⁹¹ Per quanto riguarda la critica del finalismo e del meccanicismo, rimando alle densissime pagine del primo capitolo dell'*Evoluzione creatrice*, cit., pp. 11-100.

⁹² Cfr. *ivi*, p. 91 e sgg.

nostra intelligenza e che, libera dalla costrizione di simili schemi, la vita scorra in realtà «come una creazione continua di forme imprevedibili»⁹³. La vita fa emergere cioè più di quanto non contenga. In questo senso, l'evoluzione vitale si presenta come una continuità diveniente, che, se non procede per salti, accoglie nondimeno l'idea della incessante produzione di possibili. Questi possibili, però, non sono virtualità preesistenti, bensì proiezioni retrospettive del presente sul passato⁹⁴. La novità è dunque l'emergenza di un imprevedibile possibile all'interno del flusso vitale⁹⁵.

⁹³Ivi, p. 37.

⁹⁴Cfr. su questo punto A. Fagot-Largeault, *op. cit.*, p. 106.

⁹⁵La linea inaugurata da Bergson segnerà parte dell'ontologia del Novecento. In particolare, tributari di questa idea di continuità diveniente e creatrice saranno Whitehead, Simondon e, successivamente, Deleuze. Per tutti questi autori, la possibilità del nuovo assume un rilievo fondamentale all'interno dell'ontologia, che si struttura come vera e propria produttività. Per una ricostruzione generale di questa linea rimando nuovamente ad A. Fagot-Largeault, *Ontologie du devenir*, cit.

2. Unità originaria della vita in Leopardi

Dall'evoluzionismo, Bergson riprende dunque due tesi fondamentali: l'unità dell'origine della vita sulla Terra e l'idea che l'intelligenza umana, in quanto prodotto dell'evoluzione, fu subordinata in primo luogo all'azione e solo in seguito si sviluppò quale facoltà speculativa. È singolare che, alcuni decenni prima che Darwin elaborasse questi principi cardine della teoria dell'evoluzione, Leopardi si avvicinasse con i propri mezzi a conclusioni simili⁹⁶. Come scrivono D'Intino e Maccioni, «se nello *Zibaldone* si respira un'atmosfera che ci ricorda Lamarck e ci fa *presentire Darwin* (Cuvier, di una generazione più anziano, non viene mai citato)», ciò si deve innanzitutto alla «assimilazione capillare di Buffon»⁹⁷. La presenza di Buffon e la lettura dell'*Encyclopédie* sono in effetti tracce fondamentali all'interno delle riflessioni sulla natura dello *Zibaldone*. Tuttavia, al principio dell'unità originaria della vita Leopardi si avvicina attraverso un più complesso mosaico di letture, che tiene insieme la storia naturale, l'antropologia, la linguistica comparata e le riflessioni intorno ai climi, riprese, queste ultime, soprattutto da Montesquieu e da Madame de Staël. Grazie agli studi sulla comune origine della lingua⁹⁸ e sulle conformità e corrispondenze di riti, miti e usanze presso i popoli più disparati, egli diventa innanzitutto un fermo sostenitore dell'unicità di origine del genere umano:

Provano l'unicità di origine nel genere umano le conformità di tradizioni, di religioni, di opinioni non naturali, di mitologie, di certe usanze, di certi dogmi, riti ec. conformità e corrispondenze che si trovano fra popoli del cui scambievole commercio non si ha memoria alcuna (fino agli ultimi momenti) nè se ne vede il come, in popoli affatto disgiunti dagli altri, come in isole remotissime ec. recentemente scoperte, e non mai, a memoria alcuna d'uomini, per l'avanti calcate da forestieri, e in cui tutto dà a vedere che non mai furono calcate da forestieri [...].⁹⁹

⁹⁶ Sul rapporto tra Leopardi e Darwin, si veda in particolare il recente lavoro di A. Anedda, *Le piante di Darwin e i topi di Leopardi*, Novara, Interlinea, 2022.

⁹⁷ F. D'Intino, L. Maccioni, *Leopardi: guida allo Zibaldone*, Roma, Carocci, 2016, p. 70.

⁹⁸ Leopardi stesso rinvia agli *Annali di scienze e lettere di Milano*, num. 13, vol. 5, 1811, p. 37 in *Zib.*, 3812 (31 ottobre 1823).

⁹⁹ *Zib.*, 3811 (31 ottobre 1823).

Di per sé, queste osservazioni non ci autorizzerebbero a estendere il principio dell'unità dell'origine a tutte le forme viventi e, in effetti, Leopardi non arriverà mai a formulare esplicitamente questa conclusione, sebbene vi faccia riferimento nel IV canto dei *Paralipomeni*:

[...] Avvien che tali appunto
Si pingan nella vostra fantasia
De' topi gli antichissimi parenti
Quali i popoli son che abbiam presenti;
ma procede da ciò che il nostro stato
Antico è veramente e primitivo
Non degli uomini sol, ma in ogni lato
D'ogni animal che in aria e in terra è vivo¹⁰⁰

Si tratta di una congettura molto significativa, sebbene articolata poeticamente. Anche all'interno del suo sistema filosofico, però, esistono degli aspetti che lasciano perlomeno intravedere l'ipotesi dell'unità della vita. Tra questi, il primo deve essere ricondotto alla tendenza a semplificare i modelli di spiegazione dei fenomeni. L'individuazione di una o «pochissime molle» all'interno del sistema della natura, induce infatti a supporre che anche l'origine della vita delle specie debba potersi spiegare in virtù di una legge, se non unica, quantomeno uniforme. Questo significa che, se, come si è visto, l'origine del genere umano è unica, unica dev'essere anche l'origine di ogni altra specie vivente. A riprova del fatto che meccanismi simili regolano la vita e lo sviluppo di tutte le specie, vi è la registrazione di una tendenza comune, estendibile a tutto il regno animale, alla differenziazione dell'uso e della qualità dei caratteri biologici in base ai climi¹⁰¹. Tra gli animali e i vegetali, però, le differenze interne a una stessa specie sono molto più vistose rispetto a quelle che si possono riscontrare presso i diversi popoli umani, giacché i primi sono «più naturali» dei secondi. Questo significa che la tecnica e il maggior grado di assuefabilità e conformabilità del genere umano rallentano i processi di trasformazione, diversificazione e selezione che ogni ambiente, nella sua specificità, determina. La differenziazione delle specie in climi distinti è perciò inversamente proporzionale al grado di conformabilità che contraddistingue ognuna di esse. Questo principio potrebbe apparire antilogico, se, come si è visto, la maggiore conformabilità dell'uomo rende quest'ultimo il più

¹⁰⁰ *Paralipomeni della batracomiomachia*, canto IV, *PP*, vol. I, p. 250, stanze 21-22.

¹⁰¹ Cfr. *Zib.*, 1798 (26 settembre 1821). L'importanza attribuita da Leopardi all'influsso dei climi lo avvicina, almeno in questo punto, alle teorie di Lamarck sull'influenza dell'ambiente nell'uso e nello sviluppo degli organi.

plastico e modificabile dei viventi¹⁰². Tuttavia, questa plasticità non coincide con la nozione evoluzionista di adattamento, vale a dire con la mera recettività delle influenze che arrivano dall'ambiente esterno e, in particolare, da quello naturale. Come si è visto, a un grado maggiore di conformabilità corrisponde una più solida costituzione della seconda natura, la quale, se da un lato prevede l'apertura costante verso nuove assuefazioni, dall'altro produce una sorta di impermeabilità dell'essere umano all'influenza dell'ambiente naturale. In realtà, il discorso è molto scivoloso, poiché le differenze che Leopardi attribuisce al mondo vegetale o alle altre specie animali ineriscono soprattutto alle caratteristiche somatiche o alle funzioni organiche e non lasciano al contrario intendere che la seconda natura di questi esseri sia realmente intaccata e modificata dall'ambiente. Tant'è vero che, proprio come tra le diverse popolazioni umane, anche tra gli altri viventi è possibile rintracciare conformità e corrispondenze nelle pratiche di vita, indipendentemente dall'*habitat* in cui essi si trovano (il caso dei mammiferi è in questo senso il più emblematico, forse perché più comprensibile per noi). Per non rischiare di andare troppo oltre il pensiero leopardiano, dovremo però limitarci a queste osservazioni sommarie. Ad ogni modo, se non sono sufficienti a risolvere tutte le difficoltà, i brevi accenni che Leopardi fa alla questione ci servono perlomeno a individuare un possibile parallelismo tra la linea evolutiva dell'essere umano e quella degli altri viventi. Possiamo riassumere in questo modo i termini della nostra ipotesi: se i fenomeni naturali e materiali sono riconducibili a uno o a pochissimi principi, anche lo sviluppo della vita e delle trasformazioni delle diverse specie sembrano tra loro conformi. Di conseguenza, così come in Bergson, sembra che anche nell'universo leopardiano la vita possa essere concepita come uno slancio unico, il quale si dirama successivamente in linee evolutive distinte.

La seconda ragione che permette di supporre che la tesi dell'unità dell'origine della vita sia conciliabile con il sistema di Leopardi è il richiamo incessante al destino comune degli esseri sensibili. Tale destino è raffigurato in maniera celebre dall'immagine del giardino della

¹⁰² Cfr. *infra supra*, pp. 70-86.

souffrance, dove il principio dell'infelicità necessaria è esteso a tutte le forme viventi¹⁰³. A questa conclusione, Leopardi era già arrivato un anno prima della stesura di quel pensiero:

Siccome la felicità non pare possa sussistere se non in esseri senzienti se medesimi, cioè viventi; e il sentimento di se medesimo non si può concepire senza amor proprio; e l'amor proprio necessariamente desidera un bene infinito; e questo non pare possa essere al mondo, resta che non solo gli uomini e gli animali, ma niun essere vi sia, che possa essere nè sia felice, che la felicità (la quale di natura sua non potrebb'essere altro che un bene ossia un piacere infinito) sia di sua natura impossibile, e che l'universo sia di propria natura incapace della felicità, la quale viene a essere un ente di ragione e una pura immaginazione degli uomini. E siccome d'altronde l'assenza della felicità negli esseri amanti se medesimi importa infelicità, segue che la vita, ossia il sentimento di questa esistenza divisa fra tutti gli esseri dell'universo, sia di natura sua, e per virtù dell'ordine eterno e del modo di essere delle cose, inseparabile e quasi tutt'uno colla infelicità e importante infelicità, onde vivente e infelice sieno quasi sinonimi.¹⁰⁴

L'infelicità che contraddistingue gli enti sensibili è conseguenza dell'amor proprio, ossia del principio vitale per eccellenza. In questo senso, l'idea di un destino trova una felice spiegazione nella tesi di Bergson, secondo la quale «la complementarità si rivela solo a grandi linee, nelle tendenze più che negli stati. Soprattutto [...] si trova più all'indietro che in avanti. Essa dipende da un'identità di impulso, e non da una comune aspirazione»¹⁰⁵. Secondo questa prospettiva, non lo stato di infelicità, ma la tendenza naturale dell'amor proprio è il nesso che istituisce una parentela e un sodalizio tra tutte le forme viventi. L'amor proprio, in quanto principio innato, è l'espressione fondamentale di una vita che attraversa la catena degli esseri e che permette, pertanto, di pensare alla loro origine comune.

*

Si è fatto a più riprese riferimento all'opera di Bergson, perché, in effetti, al di là della prossimità con le teorie evoluzioniste del diciannovesimo secolo, ci sembra che il pensiero di Leopardi apra alcuni spiragli su di una filosofia della natura vivente capace di accogliere al

¹⁰³ Cfr. *Zib.*, 4175-4177 (22 aprile 1826). Cfr. su questo punto il capitolo *Il giardino malato* in L. Blasucci, *La svolta dell'idillio*, Bologna, il Mulino, 2017, pp. 95-108.

¹⁰⁴ *Zib.*, 4137 (3 maggio 1825).

¹⁰⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 57.

proprio interno la novità e l'imprevedibilità. Se i richiami a Bergson trovano una loro ragion d'essere, ciò si deve dunque al fatto che, come si è visto, l'autore dell'*Evoluzione creatrice* fu uno dei primi a porre il problema della novità radicale al centro del discorso della storia naturale e dell'ontologia. D'altra parte, poiché le linee fondamentali della teoria evoluzionista bergsoniana non sono incompatibili con il pensiero di Leopardi, siamo incoraggiati perlomeno ad attingere a essa, là dove questa potrà rivelarsi utile a comprendere il ruolo specifico che la novità gioca all'interno dell'ontologia leopardiana.

3. Il volo degli uccelli

Come si è visto, l'imprevedibilità è la tonalità specifica del vitalismo leopardiano¹⁰⁶. Come scrive Luporini a proposito della *Storia del genere umano*:

I nuovi interventi di Giove sono basati (un po' ironicamente, è ovvio) sull'esperienza che anche egli ha dovuto fare, visto che anche per lui – il creatore – questi uomini erano risultati proprio imprevedibili. Ciò si situa nella differenza, prodottasi, degli uomini rispetto agli altri animali, in universo che invece avrebbe dovuto essere (nei disegni divini) tutto finalisticamente armonizzato. Si potrebbe sottintendere che ciò accade perché gli uomini sono forniti di libero arbitrio [...]: ma Leopardi non lo dice né vi allude mai. Ancora una volta è invece in ballo, la immaginazione, nel suo convergere con l'insaziabile desiderio.¹⁰⁷

Tanto dal punto di vista del singolo ente quanto dal punto di vista della natura universale, la vita si presenta come quel movimento incessante che produce le proprie forme, non a partire da un disegno già dato, ma nel darsi stesso della sua attività. La natura, talvolta definita «provvida», talaltra considerata malvagia, si limita a predisporre delle strutture organiche e dei modelli fondamentali di comportamento, lasciando interagire liberamente i numerosi elementi che fanno sì che un carattere biologico determinato si orienti verso una funzione specifica. Il caso più emblematico è quello già discusso del rapporto tra disposizioni e facoltà, in base al quale soltanto le prime sono da considerarsi innate. Il corpo di ogni vivente è perciò un nodo nell'intricata rete di relazioni che mette in connessione gli enti, l'ambiente, gli organi e le funzioni. Tale punto di intersezione non catalizza però passivamente gli effetti che cause – interne o esterne – esercitano su di esso: il corpo non è un libro da scriversi, ma un libro che *si* scrive. Il principio innato dell'amor proprio, somma cagione di infelicità, è, al contempo, la molla che fa scattare l'attività vitale verso l'esteriorità e che dà libero orientamento all'espressione individuale della vita. Che l'amor proprio sia all'origine di ogni passione e di ogni azione del

¹⁰⁶ Si fa riferimento in particolare alla discussione già esaminata intorno alle disposizioni e alle facoltà, secondo la quale la natura non prevedrebbe l'esatto sviluppo delle facoltà, ma fornirebbe di per sé soltanto degli orientamenti possibili. Cfr. *infra supra* cap. I, parte I, pp. 38-43. Così, anche la contrazione di assuefazioni produce una sorta di indeterminazione e di imprevedibilità nello sviluppo della seconda natura. Rimando per questo alla seconda parte del primo capitolo (*infra supra* pp. 80-92).

¹⁰⁷ C. Luporini, *Decifrare Leopardi*, cit., p. 138.

singolo ente, significa che nulla, nel mondo dei viventi, si muove in maniera disinteressata. La gelida indifferenza che investe l'Islandese, nel corso del suo colloquio con la natura, è un'indifferenza minerale, che offre se stessa semplicemente come presenza, come un esserci privo di tensioni ulteriori. L'indifferenza è l'opposto della vita, anche se, a dire il vero, essa non si oppone consapevolmente ad alcunché, dal momento che semplicemente *sta*. È nel solco di questa tensione tra essere e stare, tra vita ed esistenza, che si delinea la doppia aspirazione della riflessione di Leopardi sulla natura: da un lato, il fermo intento di non ridurre il sistema universale alla sola natura vivente; dall'altro, la smaniosa tentazione di decifrare gli arcani e i misteri della vita, i suoi movimenti e i suoi capricciosi arabeschi. Per quanto si sforzi di perseguire la prima via, la seconda finisce sempre con il prendere il sopravvento. La materia inorganica fa da sfondo lunare e vulcanico alle più straordinarie riflessioni sulla natura vivente. Del resto, ciò non può sorprendere: poiché anche il pensiero dell'uomo Leopardi è espressione di quell'interesse interno alla vita, come potrebbe esso abbracciare il punto di vista di una materia indifferente? E, infatti, l'Islandese che si sforza di comprendere razionalmente il mondo naturale, non è per questo disposto ad accettare senza riserve che il domandare e il comprendere siano impellenze del suo proprio animo, direzioni interessate e niente affatto universali. Il silenzio conclusivo della natura non è un silenzio metafisico e nemmeno la manifestazione di una *reale* contraddizione logica interna al sistema universale (dal momento che la logica appartiene esclusivamente al discorso umano)¹⁰⁸. Il silenzio è il regno assoluto della materia, mentre «perché la vita?» è una domanda che soltanto il vivente potrebbe porsi. Il problema non sta allora nell'assenza di risposta a una domanda priva di destinatario, ma nel fatto che l'Islandese, che ogni Islandese prima e dopo di lui, continui caparbiamente a domandare. Sotto questo sforzo di comprendere il mondo attraverso l'alfabeto della ragione, però, si nasconde il movimento ancestrale della vita, lo slancio originario che, in ogni vivente, si articola nella forma di un contatto interessato con il mondo

¹⁰⁸ In un celeberrimo pensiero del '24, Leopardi scrive infatti: «quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà stessa di poterne fare e concepire di veri, dico quel principio Non può una cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura». Zib., 4099 (3 giugno 1824). Per una discussione intorno a questo pensiero, rimando almeno a E. Severino, *Il nulla e la poesia*, Milano, Rizzoli, 1990; L. Baldacci, *Leopardi o del paradosso*, in «Antologia Vieusseux» n. 76, 1984, pp. 13-26; Id., *Il male nell'ordine*, cit.; M. Biscuso, *La «spaventevole conclusione» della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione*, «il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 34 (2009), 1-2, pp. 217-270; A. Dolfi, *Sul principio di non contraddizione. Qualche nota aggiunta su una dialettica improgressiva*, «Italia», 7 | 2003, pp. 23-32.

circostante. La domanda è soltanto il modo specifico attraverso cui, nel corso dell'evoluzione, l'essere umano si è assuefatto a declinare tale interesse. Secondo Bergson, però, la ragione non fornisce che un povero strumento per l'interpretazione della vita, dal momento che a forgiarla non è l'esperienza, bensì la materia inerte:

la nostra intelligenza si sente a casa propria nella misura in cui la si lascia fra gli oggetti inerti, e specialmente fra i solidi, dove la nostra azione trova il suo punto d'appoggio, e la nostra industria i suoi strumenti di lavoro; [...] l'intelligenza trionfa nella geometria, dove si rivela la parentela fra il pensiero logico e la materia inerte, e dove l'intelligenza, dopo il contatto più lieve con l'esperienza, non deve far altro che seguire il suo movimento naturale per procedere, di scoperta in scoperta, con la certezza che l'esperienza marcia dietro di lei e le darà sempre ragione.¹⁰⁹

Questa intelligenza astratta trascina con sé la pesantezza materica del solido, che le impedisce di seguire la vorticoso leggerezza dei movimenti vitali. L'intelligenza geometrica costringe la vita entro i propri schemi, isolando i fenomeni come se fossero dei corpi inorganici¹¹⁰. È, in fondo, una critica molto vicina a quella che Leopardi rivolge alle operazioni razionali di vivisezione e scomposizione della natura vivente¹¹¹. La ragione, pur essendo facoltà che si sviluppa a partire da una disposizione naturale, cade nell'eccesso e nella sovrastima delle proprie capacità, nel momento in cui avanza la pretesa di poter abbracciare la totalità della vita. Il pensiero concettuale e astratto, scrive Bergson, è «creato dalla vita in circostanze determinate, per agire su cose determinate»; è «un'emanazione o un aspetto» della vita e, in quanto tale, esso non può arrogarsi il diritto di contenere quella stessa vita nella sua totalità¹¹². In maniera sorprendentemente simile, Leopardi concepiva la critica di una funzione intellettuale che si illude di poter conoscere il tutto attraverso la minuziosa analisi delle parti:

Chiunque esamina la natura delle cose colla pura ragione, senz'aiutarsi dell'immaginazione nè del sentimento, nè dar loro alcun luogo, ch'è il procedere di molti tedeschi nella filosofia, come dire

¹⁰⁹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 5.

¹¹⁰ «La materia ha una tendenza a costituire dei sistemi isolabili, che si possono trattare geometricamente. Ma è solo una tendenza. La materia non va fino in fondo e l'isolamento non è mai completo. La scienza isola completamente per comodità di studio. Essa sottintende che il sistema isolato resti sottomesso a certe influenze esterne, soltanto che le lascia da parte». Ivi, p. 19.

¹¹¹ Cfr. *Zib.*, 3237-3245 (22 agosto 1823).

¹¹² H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 6.

nella metafisica e nella politica, potrà ben quello che suona il vocabolo *analizzare*, cioè risolvere e disfar la natura, ma e' non potrà mai ricomporla, voglio dire e' non potrà mai dalle sue osservazioni e dalla sua analisi tirare una grande e generale conseguenza, nè stringere e condurre le dette osservazioni in un gran risultato; e facendolo, come non lasciano di farlo, s'inganneranno; e così veramente loro interviene. Io voglio anche supporre ch'egli arrivino colla loro analisi fino a scomporre e risolvere la natura ne' suoi menomi ed ultimi elementi, e ch'egli ottengano di conoscere ciascuna da se tutte le parti della natura. Ma il tutto di essa, il fine e il rapporto scambievolmente di esse parti tra loro, e di ciascuna verso il tutto, lo scopo di questo tutto, e l'intenzione vera e profonda della natura, quel ch'ella ha destinato, la cagione (lasciamo ora star l'efficiente) la cagione finale del suo essere e del suo esser tale, il perchè ella abbia così disposto e così formato le sue parti, nella cognizione delle quali cose dee consistere lo scopo del filosofo, e intorno alle quali si aggirano insomma tutte le verità generali veramente grandi e importanti, queste cose, dico, è impossibile il ritrovarle e l'intenderle a chiunque colla sola ragione analizza ed esamina la natura.¹¹³

Tuttavia, così come per Leopardi, anche per Bergson la naturale tendenza dell'intelletto all'esplorazione dei fenomeni naturali non è affatto da condannare, proprio perché essa è espressione somma dello slancio vitale. Soltanto che questa tendenza appartiene, per l'appunto, all'intelletto, ossia alla disposizione naturale della mente, e non è dunque una caratteristica esclusiva della ragione:

Si dirà, anche così, noi non superiamo la nostra intelligenza, poiché è ancora con la nostra intelligenza, attraverso la nostra intelligenza, che guardiamo alle altre forme della coscienza. E sarebbe giusto dirlo, se fossimo delle pure intelligenze, se non fosse rimasta, intorno al nostro pensiero concettuale e logico, una nebulosità vaga, fatta della sostanza stessa da cui si è formato il nocciolo luminoso che chiamiamo intelligenza.¹¹⁴

Per Leopardi, questa «nebulosità vaga» ha invece il nome preciso di immaginazione. Come si è visto, infatti, l'immaginazione è facoltà di raccordo: essa mette in comunicazione le forme viventi senza staccarsi mai dalla vita. A differenza della ragione, l'immaginazione non astrae, non si

¹¹³ *Zib.*, 3237-3239 (22 agosto 1823).

¹¹⁴ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 8.

solleva al di sopra dell'esperienza e della concretezza vitale e, proprio perché abita in questo modo il flusso immanente del divenire, è in grado di sentire e di indovinare la totalità della vita:

Spetta all'immaginazione e alla sensibilità lo scoprire e l'intendere tutte le sopradette cose; ed elle il possono, perocchè noi ne' quali risiedono esse facoltà, siamo pur parte di questa natura e di questa università ch'esaminiamo; e queste facoltà nostre sono esse sole in armonia col poetico ch'è nella natura; la ragione non lo è; onde quelle sono molte più atte e potenti a indovinar la natura che non è la ragione a scoprirla.¹¹⁵

Se è vero che tutta la natura vivente è orientata a un effetto poetico; se è vero che l'immaginazione è il solo organo capace di creatività poetica, interno alla vita, non come parte isolata, ma come sua espressione reale e attiva; se è vero, infine, che questa poiesi respira di quell'unico slancio vitale che stringe tutti i viventi in una social catena, si potrà allora affermare che l'attività immaginativa e la creatività interna al processo naturale sono, in fondo, due modi diversi per rappresentare il medesimo impulso costituente. La realtà, cioè, si costituisce in maniera imprevedibile per mezzo di un'attività inventiva interna all'essere che, nell'uomo e negli altri animali, chiamiamo immaginazione. Così come dalla nostra potenza intellettuale emergono illusioni capaci di dilatare la superficie del reale, allo stesso modo, dal divenire naturale emergono eventi imprevedibili, che costringono la vita a dirottare incessantemente il proprio senso in molteplici direzioni.

Secondo il filosofo Amelio, il modo di esistenza degli uccelli è la manifestazione più pura del turbinante divenire delle forme naturali, del lavoro di un'immaginazione leggera e piena¹¹⁶. Il continuo movimento nello spazio, il volo e il canto esprimono una gioia vitale che respinge la resistenza mortifera della materia. Gli uccelli attingono alla radice stessa della vita, alla sua essenza mobile e caleidoscopica. Questa gioia vivissima non equivale in nulla alla felicità che, come si è visto, è preclusa a ogni essere sensibile. La gioia è pura pienezza di essere, pura positività creatrice, giacché essa non si oppone ad alcunché, nemmeno alla gravità che proviene dalla terra. Lo slancio vitale che permea la loro esistenza aerea fa sì che gli uccelli godano «tutto giorno immensi spettacoli e variatissimi» e che scoprano «a un tempo solo, tanto spazio di terra, e distintamente

¹¹⁵ *Zib.*, 3242-3243 (22 agosto 1823).

¹¹⁶ Cfr. E. Russo, *Tracce di idillio tra «Colombo» ed «Elogio degli uccelli»*, in *Id.*, op. cit., pp. 218-226.

scorgono tanti paesi coll'occhio, quanti, pur colla mente, appena si possono comprendere dall'uomo in un tratto»¹¹⁷. È per questo motivo che, secondo Amelio,

s'inferisce che essi debbono avere una grandissima forza e vivacità, e un grandissimo uso di immaginativa. Non di quella immaginativa profonda, fervida e tempestosa, come ebbero Dante, il Tasso; [...] ma di quella ricca, varia, leggera, instabile e fanciullesca; la quale si è larghissima fonte di pensieri ameni e lieti, di errori dolci, di vari e dilettevoli conforti; ed il maggiore e più fruttuoso dono di cui natura sia cortese ad anime vive.¹¹⁸

L'immaginazione è, anche qui, la forza costitutiva che spinge l'essere verso il movimento, ma questo movimento, proprio come il volo degli uccelli, non ha un fine determinato. È in tal senso che Leopardi identifica la potenza inventiva come il «dono» che la natura offre ai viventi e alla vita in generale. Senza questa esaltazione immaginosa della natura, ogni cosa coinciderebbe con se stessa, ogni effetto sarebbe già contenuto nella propria causa e tutto cadrebbe nell'indifferenza puntiforme¹¹⁹. Soltanto in un mondo privo di attività immaginante, infatti, i singoli enti possono essere concepiti come isolati¹²⁰. È la forza conativa dell'immaginazione a costituire quella rete di relazioni entro la quale alla vita è dato di emergere nella sua novità. Tale novità si presenta soprattutto come una forma di saturazione del senso, o, più precisamente, come quel senso ulteriore che gli eventi della vita sprigionano. In virtù di tale eccedenza è possibile pensare l'irreversibilità del processo non nei termini della perdita, ma della creatività assoluta. Come scrive Bergson, «la nostra durata è irreversibile», perché «ciascun momento è qualcosa di nuovo che si aggiunge a quello che era prima. Non si tratta solo di qualcosa di nuovo, ma di imprevedibile»¹²¹. Se tutto fosse spiegabile in virtù di una causa o di un effetto, sarebbe impossibile cogliere la gioia smaniosa che il volo degli uccelli comunica. L'eccesso di ragione,

¹¹⁷ *Elogio degli uccelli*, PP, vol. II, p. 158.

¹¹⁸ Ivi, p. 159.

¹¹⁹ L'opposizione tra rappresentazione vitale del divenire e congelamento della vita in un'immagine puntiforme e mortifera è perfettamente incarnata dallo sguardo dei morti del *Ruysch*, i quali, risvegliandosi, sono incapaci di accedere all'essenza dello slancio vitale: «che fummo? / che fu quel punto acerbo / che di vita ebbe nome? / cosa arcana e stupenda / oggi è la vita al pensiero nostro». *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, PP, vol. II, p. 116.

¹²⁰ Come scriverà Whitehead, la concezione di un'esistenza indipendente è un miraggio del pensiero filosofico: «every entity is only to be understood in terms of the way in which it is interwoven with the rest of the universe». A. N. Whitehead, *Immortality*, in Id., *Essays in science and Philosophy*, New York, Greenwood Press Publishers, 1968², p. 83.

¹²¹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 14.

proprio dello stato corrotto di incivilimento, impedisce all'attività immaginativa di cogliere nella durata una progettualità costitutiva di senso. È a causa di tale eccesso che, secondo Leopardi, i moderni avvertono lo scorrere del tempo, cioè il fluire stesso della vita, come una perdita progressiva. Al contrario,

l'immaginazione e le grandi illusioni onde gli antichi erano governati, e l'amor della gloria che in lor bolliva, li facea sempre mirare alla posterità ed all'eternità, e cercare in ogni loro opera la perpetuità, e procurar sempre l'immortalità loro e delle opere loro. Volendo onorare un defunto innalzavano un monumento che contrastasse coi secoli, e che ancor dura forse, dopo migliaia d'anni. [...]. Le grandi illusioni onde gli antichi erano animati non permettevano loro di contentarsi di un effetto piccolo e passeggero, di procurare un effetto che avesse a durar poco, instabile, breve; di soddisfarsi d'una idea ristretta a poco più che a quello ch'essi vedevano. *L'immaginazione spinge sempre verso quello che non cade sotto i sensi.* [...] Fu proprio carattere delle antiche opere manuali la durevolezza e la solidità, delle moderne la caducità e brevità. Ed è ben naturale in un'età egoista. Ell'è egoista perchè disingannata. Ora il disinganno [...] fa che non pensi se non quasi al presente; di quello poi che sarà dopo di lui, non si curi punto nè poco¹²².

L'immaginazione spinge verso ciò che non cade sotto i sensi, ossia verso la novità. In questo modo, essa imprime movimento al reale e istituisce un tempo *che dura*. Un tempo, cioè, che contrasta l'uniformità geometrica della temporalità meccanica o finalista; un tempo che svetta al di sopra della superficie dell'esperienza come uno dei grandiosi edifici eretti dalle popolazioni antiche. Al contrario, l'esperienza moderna del tempo è mutilata dalla gelida lama della ragione, cosicché i moderni appaiono a Leopardi inabili a oltrepassare il perimetro di un'esistenza puntiforme e attuale.

L'immagine delle grandi opere potrebbe però trarre in inganno. Se è vero che, nel pensiero sopra citato, Leopardi fa esplicito riferimento a una durata materiale, è altrettanto vero che l'istituzione di una durata per opera dell'immaginazione non è necessariamente da intendersi come progetto teso a contrastare *materialmente* la caducità delle forme sensibili. In generale, come si è visto, ogni slancio del senso, ogni emergenza della novità e, conseguentemente, ogni inaugurazione di un tempo nuovo, è pura pienezza e libertà. Nella sua forma archetipica, la

¹²² *Zib.*, 3435-3440 (15 settembre 1823). [cors. mio]

novità-evento non si contrappone perciò a un senso precedente, ma crea il proprio senso *ex-nihilo*. Tuttavia, poiché una nuova forma non porta con sé nuova materia, la maggior parte delle produzioni naturali implica inevitabilmente un certo grado di distruzione. Per raffigurare questa attività di produzione e distruzione delle forme, Leopardi ricorre alla nota immagine eraclitea del fanciullo che gioca:

Quale un fanciullo, con assidua cura,
di fogliolini e di fuscelli, in forma
o di tempio o di torre o di palazzo,
un edificio innalza; e come prima
fornito il mira, ad atterrarlo è vòlto,
perché gli stessi a lui fuscelli e fogli
per novo lavoro son di mestieri;
cosí natura ogni opra sua, quantunque
d'alto artificio a contemplar, non prima
vede perfetta, ch'a disfarla imprende,
le parti sciolte dispensando altrove.¹²³

Al di là dell'ironia amara che contraddistingue i versi della *Palinodia*, ciò che qui interessa è che Leopardi qualifichi l'attività della natura naturante come «gioco». Il gioco è in effetti l'espressione di una libertà creativa non orientata a un fine preciso. Nei mammiferi, questa speciale forma di intrattenimento dell'amor proprio può essere paragonata al volo gioioso degli uccelli o a innumerevoli, intraducibili, comportamenti di altre specie del regno animale. L'etologia comportamentale tende a spiegare il gioco come una funzione naturale finalizzata all'apprendimento (per esempio della caccia, tra i predatori). L'attività ludica, però, eccede vistosamente questa finalità conservativa, tant'è vero che gli stessi etologi ammettono che il gioco costituisce un «fenotipo comportamentale sfuggente e difficile da studiare con metodo»¹²⁴. Nel caso degli esseri umani, per i quali possiamo parlare con maggior sicurezza, il gioco infantile apre uno spazio evenemenziale, nel quale l'immaginazione libera la propria potenza costituente. È per questo che, per Leopardi, le «vane» imprese del campione di pelota sono in grado di istituire un

¹²³ *Palinodia al marchese Gino Capponi*, PP, vol. I, p. 117, vv. 154-164.

¹²⁴ M. Bekoff, *Etologia del gioco* in *Enciclopedia della scienza e della tecnica*, Treccani, 2007, (*Etologia del gioco* in *"Enciclopedia della Scienza e della Tecnica"* - Treccani - Treccani).

senso nuovo e di «rinnovare» gli esempi delle azioni e delle virtù antiche. Al giocatore è dato di perforare il reale, poiché il suo desiderio di gloria è mosso da un'immaginazione viva e naturale¹²⁵. Il gioco rappresenta la vita nella sua esuberanza, come osserva Leopardi a proposito del costume antico di celebrare i morti attraverso dei giochi funebri:

I quali giuochi erano le opere più vivaci, più forti, più energiche, più solenni, più giovanili, più vigorose, più vitali che si potessero fare. Quasi volessero intrattenere il morto collo spettacolo più energico della più energica e florida e vivida vita, e credessero che poich'egli non poteva più prender parte attiva in essa vita, si dilettaesse e disannoiasse a contemplarne gli effetti e l'esercizio in altrui.¹²⁶

In altre parole, la vita non ha senso al di fuori della vita. È impossibile, per la sola ragione, rintracciare in essa un senso assoluto, separabile da quel movimento che l'impulso vitale imprime a ogni esistenza. Il senso della vita, di ogni vita, è un effetto relativo e finito dell'attività inventiva, del gioco smanioso, della produzione di illusioni vive. Tuttavia, poiché lascia emergere un nuovo senso e un nuovo mondo, esso è anche un assoluto che dura: non eterno presente, ma passato che il presente trascina con sé e che, in ogni istante vitale, dischiude nuove possibilità.

¹²⁵ *A un vincitore nel pallone*, *PP*, vol. I, p. 27, vv. 27-30.

¹²⁶ *Zib.*, 2944 (11 luglio 1823).

4. Curiosità del vivente e amore reciproco

Nei viventi vicini all'attività creativa della natura naturante, l'immaginazione si configura come una potenza trasformativa, che dà orientamento e direzione agli imprevedibili sviluppi della vita sulla terra. Dal punto di vista evolutivo, come suggerisce Baptiste Morizot, questa attività inventiva svolge un ruolo fondamentale, essendo essa la sola garante della libertà del vivente¹²⁷. Il singolo individuo porta infatti con sé il passato biologico della specie, una sorta di archivio vivente al quale questi attinge in maniera creativa, quando si trova al cospetto di ciò che eccede i confini dell'abitudine consolidata. Ciò significa che, come scriveva Condillac nel *Trattato sugli animali*, ogni essere sensibile «inventa»¹²⁸ il proprio modo di esistenza. Ciascun vivente produce un mondo nuovo, il proprio. La disponibilità evolutiva alla novità è, in questo senso, tanto più marcata quanto più un individuo o una specie è portato a trasformare il proprio mondo, a ricorrere all'invenzione e all'immaginazione, in virtù del contatto con l'ignoto e con l'alterità. Morizot fa coincidere tale disponibilità al nuovo con la «curiosità», ossia con quell'affetto animale che coniuga la spinta creativa dell'immaginazione con la posizione specifica che il singolo ente occupa all'interno della rete di relazioni ambientali. Secondo il filosofo francese, infatti, questo affetto «permette di eludere il doppio pericolo della paranoia (ogni novità è un pericolo da evitare) e dell'indifferenza (niente di nuovo è interessante)»¹²⁹. La curiosità è l'espressione pura dell'interesse vitale, dell'esclusione dell'indifferenza dal mondo della natura sensibile. Così compresa, la curiosità non può perciò essere ridotta al mero desiderio di conoscenza (o di conoscenza del vero). Leopardi stesso insiste su questa distinzione:

Effettivamente la curiosità naturale, porta l'uomo, il fanciullo ec. a voler vedere, sentire ec. una cosa o bella, o straordinaria, o notevole relativamente all'individuo. Ma non lo stimola mica e non lo tormenta, per saper la cagione di quel tale effetto che gli è piaciuto di vedere, udire ec. Anzi

¹²⁷ «C'est cet affect qui nous branche sur la nouveauté, sur l'étrange et nous permet de les métaboliser» ; «La liberté du vivant, c'est que bruissent mille fonctions passées dans chaque organe, et qu'il est conséquemment disponible pour l'invention d'usages». B. Morizot, *op. cit.*, pp. 48 ; 62.

¹²⁸ E. B. de Condillac, *op. cit.*, p. 621.

¹²⁹ «Parmi ces émotions, il fallut inventer une faite pour considérer la nouveauté, face au double risque de la paranoïa (toute nouveauté est un danger à éviter) et de l'indifférence (rien de neuf n'est intéressant puisque je sais déjà vivre)». Ivi, p. 48. [Trad. it mia]

l'uomo naturale ordinariamente, si contiene nella meraviglia, gode del piacere che deriva da lei, e se ne contenta.¹³⁰

La curiosità è innanzitutto un arresto di fronte all'emergenza di una «maraviglia», di quel «wonder» che Martyn Evans definisce come «un'attenzione alterata, irresistibilmente intensificata per qualcosa che noi riconosciamo immediatamente come importante, qualcosa di cui l'apparizione investe la nostra immaginazione prima ancora che il nostro intendimento»¹³¹. Nella sua origine, la filosofia stessa è perciò figlia di questo affetto animale primitivo, se, come scrive Aristotele, si comincia a filosofare a causa della meraviglia. Così, ogni vivente che sappia arrestarsi con un interesse vivo di fronte al fulminante manifestarsi dell'ignoto; ogni vivente che faccia di questa novità il perno per la propria trasformazione, è, a suo modo, filosofo. Se così non fosse, l'etologia (e così la biologia) avrebbe ben pochi enigmi da risolvere. Al contrario, essa deve confrontarsi costantemente con quelli che Morizot chiama «gli intraducibili»¹³² di ogni forma di esistenza, ossia con quegli effetti imprevedibili che l'attività libera dell'immaginazione di ogni ente produce nel contatto con la novità. Come si è visto, anche in Leopardi la cognizione del destino che accomuna tutti gli enti sensibili non implica mai la piena trasparenza e traducibilità dei differenti modi di esistenza: così come noi interpretiamo il mondo in maniera antropomorfa, il cavallo leggerà i fenomeni attraverso la forma della cavallinità¹³³. Tuttavia, l'impossibilità di colmare la differenza che ci contraddistingue non comporta una resa dalla parte dell'immaginazione, la quale è sempre animata da un'attenzione interessata a ciò che eccede l'orizzonte dell'abito. La curiosità del vivente è, in questo senso, la capacità di essere attraversati dalla novità e dalla meraviglia «per inventare una nuova fonte di nutrimento, un nuovo nido, una nuova abitudine»¹³⁴. Mentre imprime direzioni nuove alla vita di ogni singolo e di ogni

¹³⁰ *Zib.* 657-658 (14 febbraio 1821). Sulla distinzione tra curiosità primitiva e curiosità moderna si veda anche *Zib.* 651-652 (13 febbraio 1821).

¹³¹ M. Evans, *Wonder and the clinical encounter, theoretical medicine and bioethics*, febbraio 2012, 33 (2), p. 123, citato in B. Morizot, op. cit., p. 41.

¹³² «Les caractères des vivants (organes et comportements) sont des intraduisibles. Cela ne veut pas dire qu'il est impossible de les traduire, mais au contraire qu'on ne peut jamais cesser de les traduire, de les retraduire autrement, pour faire justice à leur intime altérité, à leur historicité compactée, à leur inventivité d'usages, qui les érige en nœuds et en énigmes». Ivi, p. 64.

¹³³ Cfr. *Zib.*, 19, *infra supra* nota 157, p. 62. Cfr. Su questo punto anche G. Polizzi, *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la natura*, cit., pp. 45-61.

¹³⁴ «La capacité d'être traversé par cet affect semble appartenir à l'équipement nécessaire pour apprendre à apprivoiser l'inconnu, pour inventer une nouvelle source de nourriture, un nouveau nid, une routine», ivi, p. 48.

specie, l'immaginazione rappresenta però anche il tessuto connettivo, lo spazio di comunicazione e di traduzione degli intraducibili. La sua attività spinge la vita verso la differenziazione in infinite forme e, al contempo, permette a ogni essere sensibile di pensarsi come parte di un'unica comunità vivente¹³⁵.

Come si è già accennato alla fine del primo capitolo, la capacità dell'immaginazione di unire il diverso senza farlo cadere nell'indifferenza, ma estraendo da esso una novità, trova riscontro anzitutto in quell'evento creativo che, per Leopardi, costituisce l'archetipo del risveglio dell'essere e della sua attività, ossia l'incontro amoroso¹³⁶. Se, nella *Storia del genere umano*, Eros è l'unico dio in grado di risvegliare alle illusioni gli animi inariditi, ciò avviene, perché «l'amore è la vita e il principio vivificante della natura, come l'odio il principio distruggente e mortale»¹³⁷. Secondo Leopardi, cioè, «le cose son fatte per amarsi scambievolmente, e la vita nasce da questo»¹³⁸. Ciò che nasce dall'amore scambievole, però, non è da intendersi esclusivamente nei termini biologici della riproduzione, bensì come emergenza di un sovrappiù di realtà che l'incontro-evento sprigiona, un'«apparizione momentanea» che balena «in mezzo alle tenebre»¹³⁹; non come acquisizione materiale stabile, ma come produttività duratura. L'amore porta infatti con sé quell'infinito «che la realtà non può contenere»¹⁴⁰, poiché riattiva e ravviva l'immaginazione sopita. Scrive infatti Leopardi che esso costituisce «la più dolce, più cara, più

[trad. it. mia]. Il rapporto tra immaginazione e curiosità veniva così articolato anche da Diderot: «l'homme à imagination se promène dans sa tête comme un curieux dans un palais, où ses pas sont à chaque instant détournés par des objets intéressants» D. Diderot, *Éléments de physiologie*, in *Id.*, *Œuvres complètes*, t. XVII, éd. crit. Et annotée présentée par J. Varloot, Paris, Hermann, 1986, p. 475

¹³⁵ Un esempio di questo sforzo di traduzione può essere riferito a specie appartenenti a due linee evolutive radicalmente distinte: quella dei primati e quella dei cetacei. In entrambe le specie, gli studi di etologia comportamentale e cognitiva hanno permesso di osservare comportamenti di empatia interspecifica, rivolta cioè non soltanto ai propri simili, ma anche a esseri di specie diverse dalla propria. Cfr. per es. E. Allera, C. Carere, «Etologia» in *Enciclopedia italiana*, VI Appendice, XIV, Roma, Treccani, p. 509.

¹³⁶ Scrive in proposito Rigoni: «Illusione suprema, errore divino, è l'amore che sembra dischiudere, come la bellezza e la musica "alto mistero / d'ignorati Elisi"». M. A. Rigoni, *Poetica e poesia di Leopardi* in *Id.*, *Il materialismo romantico di Leopardi*, cit., p. 22. Si veda anche R. Dusi, *L'amore leopardiano*, prefazione di V. Cian, Bologna, Zanichelli, 1931.

¹³⁷ *Zib.*, 59.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ G. Ficara, *Il punto di vista della natura*, cit., p. 89, dove si fa riferimento ai versi 25-28 de *Il primo amore*: «Oh, come viva in mezzo alle tenebre / sorgea la dolce imago, e gli occhi chiusi / la contemplavan sotto alle palpèbre!» PP, vol. I, p.

¹⁴⁰ *Zib.*, 1017 (6 maggio 1821).

potente, più universale delle passioni»¹⁴¹. Universale, in quanto ogni vivente ne fa esperienza; potente, perché è in grado di produrre un assoluto che buca la superficie finita del reale; dolce, perché solo attraverso di essa, l'immaginazione tocca «quell'infinito che non comprendiamo» e verso cui si rivolge la forza desiderante ¹⁴². Ogni amore nuovo è innanzitutto evento, ossia apertura ed emergenza di una «maraviglia», di un senso imprevedibile che si libera nell'incontro con l'altro. Per questo, la passione amorosa dipende sempre da quell'affetto animale primitivo che coltiva l'attrazione per ciò che è nuovo e singolare, ossia dalla curiosità congiunta a immaginazione. Scrive infatti Leopardi:

Se fosse possibile che io m'innamorassi, ciò potrebbe accadere piuttosto con una straniera che con un'italiana. Quel tanto o di nuovo o d'ignoto che v'ha ne' costumi, nel modo di pensare, nelle inclinazioni, nei gusti, nelle maniere esteriori, nella lingua di una straniera, è molto a proposito per far nascere o per mantenere in un amante quella immaginazione di mistero, quella opinione di vedere e di conoscere nella persona amata assai meno di quello che essa nasconde in se stessa, di quel ch'ella è, quella idea di profondità, di animo recondito e segreto, ch'è il primo e necessario fondamento dell'amor più che sensuale.¹⁴³

L'immaginazione di mistero, il nuovo e l'ignoto ammantano l'oggetto di ogni innamoramento, poiché rimandano, ancora una volta, a ciò che non ricade sotto i sensi, all'illusione che rinvigorisce la vitalità. Ciò che desta curiosità, può risvegliare la passione e, con essa, lo slancio vitale. In questo senso, il nuovo è essenziale alla vita non solo in quanto distrazione dell'amor proprio, ma anche e soprattutto come suo nutrimento¹⁴⁴. Nondimeno, l'apertura sul possibile, l'evento della meraviglia, rafforza l'animo senza ancora spingere alla virtù. Questo perché, secondo Alain Badiou, l'amore ha una sua durata evenemenziale. Esso non è esperienza, bensì «costruzione»¹⁴⁵, progetto di senso che l'evento di un incontro si limita a inaugurare. Così come

¹⁴¹ Zib., 3611 (3-6 ottobre 1823).

¹⁴² Zib., 181 (12-23 luglio 1820).

¹⁴³ Zib., 4293 (21 settembre 1827).

¹⁴⁴ Anche Montesquieu, nell'*Essai sur le goût*, scriveva a proposito dei «piaceri della sorpresa: Questa disposizione dell'animo che lo conduce verso oggetti sempre diversi, fa sì che esso gusti tutti i piaceri provenienti dalla sorpresa, sentimento che diletta l'animo con lo spettacolo e la vivacità dell'azione, poiché esso percepisce o avverte una cosa inattesa, o in modo inatteso». Montesquieu, *Saggio sul gusto*, a cura di M. N. Varga, Milano, Abscondita, 2006, p. 30.

¹⁴⁵ Cfr. A. Badiou, *Éloge de l'amour*, avec N. Truong, Paris, Flammarion, 2009, p. 32.

il volo di un uccello non può essere ridotto singolarmente a nessuna delle sue fasi, anche l'amore acquisisce un senso soltanto nella totalità del suo dispiegamento. Per questo, l'amore, come la vita stessa dell'universo, è una passione che *dura*. In quanto costruzione, essa coinvolge direttamente i soggetti, trasformandoli. L'anima innamorata è «più viva che mai»¹⁴⁶, proprio perché si avvicina all'essenza stessa della vita, che, come si è visto, è mobilità, produzione di possibili, trasformazione. Questo valore costruttivo e trasformativo della passione amorosa era del resto già riconosciuto dalla filosofia sensista di Helvétius:

Nessuna passione opera un maggior cambiamento nell'uomo. Il suo impero si estende fino ai bruti. L'animale timido e tremante all'avvicinamento anche dell'animale più forte è reso ardito dall'amore. Dinanzi al comando dell'amore, l'animale si ferma, si spoglia della paura, attacca e combatte gli animali simili a lui o anche superiori a lui per quel che riguarda la forza. Non c'è pericolo o fatica di cui l'amore si impressioni. Esso è fonte della vita.¹⁴⁷

L'amore trasforma innanzitutto l'amante ed è significativo che Helvétius attribuisca all'animale che agisce sotto l'impero della passione amorosa quelle stesse caratteristiche che Leopardi riferirà all'essere umano: il coraggio e il disprezzo della meschinità, ossia i caratteri della virtù naturale. Eros, in quanto forza vitale, istituisce una sorta di grammatica interspecie, che permette di riconoscere valori etici comuni, anche se questi valori non trovano fondamento al di fuori della passione stessa. L'amore è qualcosa che si solleva nell'animo, così come la vita, in quanto slancio, si solleva in seno all'esistenza. L'ardimento che ne deriva, però, non è un virile istinto di conquista, che mira alla sopraffazione e alla dominazione dell'altro. Esso esprime al contrario il disprezzo nei confronti dell'uniformità, l'amore per tutto ciò che è violentemente vivo. La temerarietà è perciò effetto positivo di quell'attività immaginativa che, nel guardare oltre l'esperienza oggettiva, istituisce un senso nuovo. Agli occhi dell'innamorato diventa insopportabile tutto ciò che è incapace di generare tale senso, tutto ciò che appare slegato da un sentimento di totalità e assolutezza, tutto ciò che non tende ferocemente all'infinito. Così, scrive il giovane Leopardi,

¹⁴⁶ *Zib.*, 1017 (6 maggio 1821).

¹⁴⁷ C. A. Helvétius, *L'uomo. Le sue facoltà intellettuali e la sua educazione. Antologia*, a cura di A. Bruno, Lecce, Milella, 1977, p. 50.

Io soglio sempre stomacare delle sciocchezze degli uomini e di tante piccolezze e viltà e ridicolezze ch'io vedo fare e sento dire massime a questi coi quali vivo che ne abbondano. Ma io non ho mai provato un tal senso di schifo orribile e propriamente tormentoso (come chi è mosso al vomito) per queste cose, quanto allora ch'io mi sentiva o amore o qualche aura di amore, dove mi bisognava rannicchiarmi ogni momento in me stesso, fatto sensibilissimo oltre ogni mio costume, a qualunque piccolezza e bassezza e rozzezza sia di fatti sia di parole, sia morale sia fisica, sia anche solamente filologica, come motti insulsi, ciarle insipide, scherzi grossolani, maniere ruvide e cento cose tali.¹⁴⁸

Tuttavia, questo disprezzo della meschinità, là dove induce il singolo a isolarsi e a rannicchiarsi, perde parte del proprio valore vitale. L'immaginazione e le illusioni devono potersi riversare nell'esteriorità. Se il mondo che si dischiude è un mondo esclusivo e impenetrabile, allora l'innamoramento si arresta sulla soglia dell'evento che squarcia l'esperienza ordinaria, ma non accede al piano della costruzione. Tale è la situazione descritta nei versi di *Aspasia*:

Apparve
novo ciel, nova terra, e quasi un raggio
divino al pensier mio. Così nel fianco
non punto inerme a viva forza impresse
il tuo braccio lo stral, che poscia fitto
ululando portai finch'a quel giorno
si fu due volte ricondotto il sole.¹⁴⁹

Com'è noto, nel momento in cui compone questi versi mirabili, il cuore del poeta si è già raffreddato. *Aspasia* è la rivincita dell'innamorato infelice, che rinnega la donna amata senza per questo rinnegare la passione che essa ha suscitato: «perch'io te non amai, ma quella diva che già vita, or sepolcro, ha nel mio core»¹⁵⁰. Questa presa di distanza parla direttamente a ognuno di noi, poiché tutti, prima o dopo, facciamo esperienza dell'allontanamento dall'oggetto di un amore passato. Tuttavia, se ordinariamente il risveglio di un orgoglio ferito corrisponde alla negazione radicale della passione trascorsa, nel componimento si avverte invece l'esigenza di

¹⁴⁸ *Zib.*, 59.

¹⁴⁹ *Aspasia*, PP., vol. I, pp. 103-104, vv. 26-32. Cfr. C. Galimberti, *Novo ciel, nova terra*, in Id., *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Venezia, Marsilio, 2001, pp. 65-73

¹⁵⁰ Ivi, p. 105, vv. 77-78.

preservare intatta l'esperienza dell'amore. Leopardi non sminuisce cioè il peso esistenziale di quella passione, perché minimizzarne l'importanza significherebbe tradire il fondo stesso del suo pensiero. L'amore è illusione vitale necessaria. Esso è l'evento che libera un senso nuovo, capace di accogliere la vita nella sua totalità. Senza questa illusione, che è animata dalla stessa forza della natura creatrice, la vita perderebbe di senso:

Pregio non ha, non ha ragion la vita
se non per lui, per lui ch'all'uomo è tutto;
sola discolpa al fato,
che noi mortali in terra
pose a tanto patir senz'altro frutto;
solo per cui talvolta,
non alla gente stolta, al cor non vile
la vita della morte è più gentile.¹⁵¹

Tuttavia, è pur vero che questi amori leopardiani, se testimoniano in favore della carica creativa di Eros, non costituiscono per questo esempi di «scambievolezza». In essi, l'innamorato si isola nelle proprie fantasticherie e il nuovo cielo e la nuova terra che l'immaginazione produce costituiscono una sorta di eremitaggio celeste. È lo stesso Leopardi ad ammettere che l'amore non dovrebbe muovere all'egoismo e all'isolamento, bensì alla relazione viva con l'altro. L'amore, cioè, come suggerisce Badiou, è il «paradosso di una differenza identica», ossia della differenza che lascia emergere la «possibilità di assistere [in maniera congiunta] alla nascita di un mondo»¹⁵². Come si è visto a più riprese, questa virtuale capacità di congiungere la differenza senza appianarla è una prerogativa dell'immaginazione. Senza di essa, non vi sarebbe amore e, di conseguenza, non vi sarebbe vita.

Se gli infelici incontri amorosi di Leopardi non gli consentirono di osservare di prima mano tutti gli effetti imprevedibili di un'unione sensuale, egli poté però toccare questa stessa potenza

¹⁵¹ *Il pensiero dominante*, ivi, p. , vv. 80-88.

¹⁵² «Ce paradoxe d'une difference identique [...] L'amour est toujours la possibilité d'assister à la naissance du monde». A. Badiou, *op. cit.*, pp. 32-33. [trad. it. mia]

in forme d'amore differenti¹⁵³. Nel novembre del 1828, scrive: «Non saprei come esprimere l'amore che io ho sempre portato a mio fratello Carlo, se non chiamandolo *amor di sogno*»¹⁵⁴. Un «amore di sogno», quello per il fratello, al quale pochi mesi prima si era rivolto con una lettera carica di trasporto:

Carluccio mio. Tu mi scandalizzi proprio a non scrivermi niente della tua situazione attuale. Come può essere che tu non pensi più a chi t'ama con amor di sogno, e spesso piange per tenerezza pensando a te? Se tu credi ch'io possa darmi pace della tua dimenticanza, e viver tranquillo, tu t'inganni di molto [...]. Io ho bisogno che tu ti sfoghi con me, e che mi usi quella confidenza che io userei teco in ogni mia passione; che certo tu saresti il primo, e forse il solo, ch'io ne informerei. Dio sa quanto ti compatisco, e tu sai ch'io ti amo più della vita; certamente lo sai meglio che qualunque altra cosa al mondo. Vorrei scriverti molte più cose, ma gli occhi me l'impediscono. Verrò subito che potrò, ma intanto non posso stare senza relazione con te: quando anche fosse possibile che tu mi dimenticassi, tu saresti in eterno la cima di ogni amor mio.¹⁵⁵

Questo amore condiviso e «scambievole» ha in sé tutta la potenza trasformativa delle relazioni sensuali e sentimentali. Anche l'amore tra fratelli è una costruzione, un progetto che dà senso alla vita comune. Il dolore dell'uno appartiene all'altro, cosicché, venuto a conoscenza dello stato di sofferenza del fratello, Giacomo si solleva con vitale indignazione. Il dolore della persona amata è uno scandalo che gli fa dimenticare le sue proprie pene, in quei mesi peraltro particolarmente acute. Nonostante la malattia che gli impedisce di scrivere e di leggere, infatti, egli prende la penna in mano senza esitazioni, non solo per rivolgersi a Carlo, ma anche per difenderlo presso il padre, nel corso di una lunga lettera redatta il medesimo giorno¹⁵⁶. È lo slancio infervorato e irriflesso che potremmo aspettarci da un amante. Del resto, ciò non può sorprendere, giacché, secondo Leopardi, l'amore tra famigliari si distingue da quello sensuale e

¹⁵³ Come scrive Rigoni, infatti la lettura dell'epistolario consente di smentire numerosi luoghi comuni che ammantano l'immagine della vita e della personalità del poeta: «La solitudine e la noia erano certamente, in senso metafisico, un'esperienza fondamentale e ineliminabile di Leopardi; non bisogna tuttavia dimenticare che nella realtà quotidiana non era privo di conoscenze, amicizie e affetti molteplici, se nelle sue relazioni si sono documentati circa duecento corrispondenti. È anzi sbalorditiva la vitalità manifestata anche su questo piano, oltre che su quello creativo [...]». M. A. Rigoni, *Attraverso l'epistolario leopardiano*, in *Il materialismo romantico di Leopardi*, cit., p. 136.

¹⁵⁴ *Zib.*, 4417 (30 novembre 1828).

¹⁵⁵ *Epist.*, A Carlo Leopardi (Firenze 28 agosto 1828), vol. II, 1350, p. 1555.

¹⁵⁶ Cfr. ivi, A Monaldo Leopardi (Firenze 28 agosto 1828), 1351, pp. 1556-1557.

sentimentale non per prescrizione della natura, ma della civiltà ¹⁵⁷. In questo senso, anche l'amicizia ha i tratti del rapporto amoroso, nella misura in cui unisce due anime e si costituisce come progetto, intenzione, senso e fedeltà. L'amicizia, anzi, è forse la somma espressione di quell'amore scambievole che ogni essere sensibile conosce. Innanzitutto, perché essa nasce da una libera scelta e perché, nei rapporti più autentici, essa mantiene intatta questa libertà. L'amore per l'amico o per l'amica è un amore che *dura*, è l'istituzione, cioè, di un mondo a due che non è oggetto di un contratto, ma che si regge sulla scelta reciproca e continua. L'esempio più commovente è quello dell'amicizia appassionata tra il giovane «signor Contino» e il maturo letterato di mondo, Pietro Giordani. Un amore improbabile, eppure esplosivo, che porta entrambi oltre la soglia del proprio mondo ordinario. Lo scambio epistolare compreso tra il 1817 e il 1819, in particolare, rivela angosce, preoccupazioni e rassicurazioni simili in tutto a quelle che si potrebbero rintracciare nelle lettere di due amanti lontani: «Perché avete lasciato di scrivermi, o carissimo? V'ha forse dispiaciuto qualcosa nell'ultima mia?»¹⁵⁸, scrive ansiosamente Giacomo e, subito, l'amico risponde: «per pietà non mi scrivete mai più lettere come quest'ultima [...] Non potete immaginare quanto di confusione e dolore provo per avere (involontariamente) rattristato un angelo come voi, che io adoro»¹⁵⁹. E tuttavia, questo amore speciale che unisce due anime, oltre a essere libero, rifiuta l'esclusività. Esso non è minacciato dal sorgere di altre amicizie, ma, al contrario, trae forza dalla proliferazione di amore. Così, negli anni della maturità, Leopardi trova in Ranieri un altro compagno di vita: «Ranieri mio. Non hai bisogno ch'io ti dica che dovunque e in qualunque modo tu vorrai, io sarò teco»¹⁶⁰; «tanto è possibile ch'io m'avvezzi a far senza te, che la tua lontananza non mi è che continua lezione di come tu mi sii più necessario che l'aria»¹⁶¹.

¹⁵⁷ Cfr. per esempio *Zib.*, 3915-3918, dove si parla delle opinioni e dei costumi che generano il tabù dell'amore sensuale tra fratelli o tra padri e figlie.

¹⁵⁸ *Epist.*, A Pietro Giordani (Recanati 13 febbraio 1818), Vol. I, 115, p. 180.

¹⁵⁹ *Ivi*, Di Pietro Giordani (Milano, 21 febbraio 1818), 116, p. 181.

¹⁶⁰ *Ivi*, Ad Antonio Ranieri (Firenze, 5 febbraio 1833), vo. II, 1834, p. 1983.

¹⁶¹ *Ivi*, Ad Antonio Ranieri (Firenze, 23 febbraio 1833), 1838, p. 1985.

Così come quello sentimentale, l'amore fraterno e l'amore amicale sono forme di istituzione del senso e, in quanto tali, muovono alla vita, all'azione e alla virtù ¹⁶². Esse consentono di sovvertire l'implicito dettato di una società dominata dall'egoismo¹⁶³, che, secondo Mark Fisher, è oggi perfettamente rappresentata dal monito: «non avere affetti. Non fare entrare niente nella tua vita che tu non possa scaricare in trenta secondi netti»¹⁶⁴. Ogni amore, nella sua assolutezza, costituisce una forma di resistenza al regime dell'indifferenza, dell'intercambiabilità e della ripetizione. Se è vero che, come avvertiva Adorno, la società è stata in grado di intercettare la naturale tendenza dell'uomo alla novità, il suo bisogno di passioni vive e di distrazioni ripetute¹⁶⁵, ciò non significa che esperienze autentiche di novità e di passione siano precluse all'interno di una società incivile. Al contrario, poiché conservano primitiva vitalità e potenza trasformativa, questi eventi e queste «costruzioni» costituiscono minacce (ir)reali per la conservazione di un sistema incapace di immaginare mondi nuovi. L'amore contrappone l'interesse naturale per la vita all'interesse inconsistente e mortifero che regola i rapporti sociali ed economici. Le reti di affetti, le comunità di cura, le amicizie e gli amori, infatti, sono micce pronte a far saltare la credibilità di un sistema sociale che incalza l'individuo a fare affidamento solo su di sé, nella riproduzione cieca di quell'assurda convinzione, già denunciata da Whitehead, secondo la quale ogni esistenza sarebbe indipendente dalle altre¹⁶⁶. Che Leopardi riconosca questo valore vitale

¹⁶² Su queste due forme di amore si veda in particolare il capitolo «Un incendio», «il caro amico» e il fraterno «amor di sogno» in F. d'Intino, *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei Canti di Leopardi*, Venezia, Marsilio, 2022, pp. 138-143.

¹⁶³ L'egoismo, che, secondo Leopardi, «non coincide con l'amor proprio, ma è una delle sue infinite specie» (*Zib.*, 1236), diventa la passione dominante in una società barbara e incapace di illusioni (cfr. *Zib.*, 22; 607; 2436-2441; 3437-3438). L'eccesso di egoismo, ossia l'amor proprio mal diretto (*Zib.*, 669) è, secondo Leopardi, il principale ostacolo dell'amicizia (cfr. *Zib.*, 1725). Sull'egoismo della società moderna si vedano almeno A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit., pp. 26-32; C. Luporini, *Leopardi progressivo*, cit.; M. Biscuso, *La civiltà come rimedio di se medesima. Il "Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani" e la "filosofia sociale" di Giacomo Leopardi*, «La Rassegna della letteratura italiana», serie IX (2008), 2, pp. 477-490; S. Ricca, *Società e sentimenti sociali in Leopardi*, «Italica» 93(4), 2016, pp. 705-723.

¹⁶⁴ M. Fisher, *Realismo capitalista*, cit., p. 74.

¹⁶⁵ Secondo Adorno, infatti, il nuovo «è l'etichetta dei beni di consumo della quale l'arte si è appropriata e mediante cui essi si distinguono da un'offerta sempre uguale, offrono stimoli docili al bisogno di valorizzazione del capitale che viene scavalcato a meno che non si espanda, cioè, a meno che non offra qualcosa di nuovo». T. W. Adorno, *Storia filosofica del nuovo*, cit., p. 34. Gabriele Guercio affronta il medesimo problema dalla prospettiva opposta: «Mentre le novità si succedono a colpi di propaganda mediatica, e la strategia dell'obsolescenza riduce sempre più il ciclo vitale di prodotti e informazioni, non solo viene frustrato un esercizio selettivo della memoria, ma l'idea stessa di "nuovo" rischia di divenire incomprensibile.» G. Guercio, *op. cit.*, p. 64.

¹⁶⁶ Cfr. *infra supra* nota 118, p. 211.

alla costruzione di affetti duraturi è manifesto non soltanto nel celebre appello della *Ginestra*, ma soprattutto nell'esortazione conclusiva di Plotino, nella quale vibrano la stessa indignazione e lo stesso fervore della lettera indirizzata al fratello. Porfirio ha fatto entrare degli affetti nella sua vita e non può lasciarli dietro di sé a cuor leggero¹⁶⁷. L'amicizia, la vita in comune, il pensiero di non recare dolore alle persone amate, lo persuadono a vivere, poiché istituiscono un senso assoluto e irripetibile, che ravviva la sua esistenza.

¹⁶⁷ Cfr. F. d'Intino, *Piangere per l'amico* in Id., *L'amore indicibile*, cit., pp. 147-153.

Epilogo

Leopardi, dal nostro tempo.

Come si è visto, il tema dell'immaginazione è posto da Leopardi al centro di una vastissima tessitura di pensieri, che vanno dal piano antropologico ed etico a quello ontologico ed estetico. L'immaginazione è l'organo di raccordo e di produzione della vita nel sistema della natura. Attraverso di essa, l'universo naturale prende la forma di una poesia alla quale in ogni istante si aggiunge un verso nuovo, assoluto nella sua irripetibile perfezione. Tuttavia, all'interno di questo melodioso poetare della natura vivente, le imperfezioni non mancano. Imperfetto è infatti ciò che non ha la forza di essere, la forza di far risuonare una differenza nell'unità vitale. Per Leopardi, sommo esempio di questa vile ritrazione ontologica ed etica è quello di una forma di vita che induce gli animi a contrarsi nell'egoismo e a reprimere l'*éclat* vitale della prima natura. Ciò che Freud chiamerà repressione libidica non è che l'effetto di questa separazione dell'essere umano dalla totalità della vita, del confinamento del suo desiderio e dell'incarcerazione della sua attività immaginativa. La questione che vogliamo porci in conclusione è dunque se, come in Freud, anche in Leopardi questo processo repressivo vada considerato come inevitabile o se, come suggerisce oggi una parte della critica del capitalismo, l'impossibilità di immaginare una forma di vita non repressiva sia un limite prodotto proprio dall'assuefazione a quei codici che consentono alla società di riprodursi. Si tratta cioè di domandarsi se la teoria leopardiana dell'immaginazione e delle illusioni abbia un valore attuale per una politica della liberazione dall'oppressione e dalla repressione. È ancora possibile una civiltà media, nella quale si dia equilibrio tra natura e ragione? O, nei termini di Marcuse, «è ragionevole pensare a uno stato di civiltà nel quale i bisogni umani siano soddisfatti in modo e in misura tale da eliminare la repressione addizionale»¹⁶⁸? Forse Leopardi risponderebbe che, no, non è affatto ragionevole. Hobbes è il consigliere interiore del suo pessimismo. Tuttavia, vi è un'utopia che attraversa sotterraneamente il suo pensiero, che affiora in maniera brusca e difficilmente intelligibile per la critica. È l'utopia sorretta dall'immaginazione, dall'attività inventiva che sempre volge il capo

¹⁶⁸ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 163.

verso la sur-realtà, verso ciò che non ricade sotto i sensi ¹⁶⁹. L'immaginazione è un'istanza sovversiva, perché anti-realista. Non è ragionevole pensare a una rivoluzione sociale, a forme di vita non repressive, a una società equa e rispettosa di tutti i viventi. Questi orizzonti nuovi possono essere toccati esclusivamente dall'immaginazione viva, ossia da quell'unica forza capace di sospingere le azioni grandi. È un bene, dunque, che le teorie rivoluzionarie includano tutte, in gradi diversi, un nucleo di opaca illogicità, poiché se esse contassero esclusivamente sulle astrazioni della ragione, non sarebbero in grado di risvegliare gli animi e le virtù.

In questo senso, ogni teoria rivoluzionaria, ogni tentativo di insurrezione in seno all'uniformità del reale, è uno sforzo di immaginazione. Affinché la rivoluzione conduca realmente a una società diversa, perciò, è necessario che essa sia preceduta e sostenuta da un progetto di rieducazione della facoltà immaginativa. È ciò che Schiller denomina «educazione estetica» e che, non a caso, Marcuse richiama proprio all'interno di un progetto di trasformazione della realtà. L'uomo è libero dalla repressione «soltanto quando è libero da costrizioni esterne e interne, fisiche e morali» e, per questo motivo, il gioco rappresenta, per lui come per ogni vivente, «il veicolo di questa liberazione»¹⁷⁰. Nel suo disinteressato interesse, il gioco è lo spazio della libertà creatrice, dove l'illusione, l'amore e la virtù possono risvegliarsi con una vitalità irreprensibile. Come per Leopardi, anche per Schiller e Marcuse, «la facoltà psichica che esercita questa libertà è l'immaginazione», poiché «è essa che traccia e progetta le potenzialità di ogni esistenza»¹⁷¹. Educare l'immaginazione attraverso il gioco permetterebbe in questo senso di riavvicinare l'essere umano all'attività creatrice della natura naturante, a una «natura libera di sviluppare la piena ricchezza delle sue forme inutili, che esprimono la vita interna dei suoi oggetti»¹⁷². Il gioco, le illusioni e l'amore esprimono al contempo la tendenza più naturale della vita della natura e un principio di civiltà possibile:

¹⁶⁹ Come osserva Alberto Folini, infatti, anche nei pensieri strettamente politici, Leopardi prende le distanze dal realismo, per esempio, di Machiavelli: «Più che a una realtà effettuale, ci troviamo qui di fronte, infatti, alla teorizzazione di un'effettuale irrealtà». A. Folini, *Il celeste confine*, cit., p. 172, dove si fa principalmente riferimento al discorso sulle illusioni civili necessarie alla società.

¹⁷⁰ Ivi, p. 192.

¹⁷¹ Ivi, p. 194.

¹⁷² *Ibid.*

A questo punto la natura e il mondo oggettivo non verrebbero più intesi principalmente come dominatori dell'uomo (come nella civiltà primitiva) né come dominati dall'uomo (come nella civiltà costituita), ma come oggetto di contemplazione.¹⁷³

Si tratta cioè di ravvivare quella naturale tendenza alla meraviglia, ossia quella curiosità primordiale che spinge ogni vivente a contemplare la differenza da sé, per integrarla nella propria trasformazione. Si tratta, ancora, di cogliere nel mondo della vita l'evento che sprigiona una durata nuova, «di abolire il tempo nel tempo, di conciliare essere e divenire, mutevolezza e identità»¹⁷⁴. Se ciò significa abolire una falsa concezione del progresso, non per questo è possibile aggrapparsi all'idea di un ritorno al passato, poiché, come si è visto, il movimento stesso della vita implica irreversibilità. L'invito è piuttosto quello di “fare spazio” al tempo orizzontale e intermittente dell'illusione, al tempo del divenire e delle trasformazioni vitali. Per vivere, insomma, «è necessaria l'illusione, la non-ragione, l'ingegno che sempre scopre relazioni»¹⁷⁵ e che dà orientamento poetico al divenire della natura e della storia. Ed è proprio attraverso la poesia che l'immaginazione di Leopardi «scopre» la relazione vitale e intima che annoda gli esseri in un'unica comunità. L'educazione immaginativa è anche un'educazione all'affettività; è capacità di cogliere rapporti indiretti, ma vitali, di trarre insegnamento dagli innumerevoli mondi che ci circondano. In questo senso, gli animali sembrano svolgere nella poetica di Leopardi quel ruolo di «diplomatici» e «intermediari», che consentono di «comprendere come vivono e come si intrecciano a noi i coabitanti della Terra»¹⁷⁶. È dalla capacità di cogliere differenze e somiglianze tra i viventi che l'immaginazione trae rinnovata potenza ed estensione, arrivando a stabilire, come osserva Ficara, affetti intimi perfino con quei corpi non vivi, che, tuttavia, affiancano la vita con la loro enigmatica presenza:

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Ivi, p. 196.

¹⁷⁵ E. Grassi, *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. Ferrucci, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 34

¹⁷⁶ B. Morizot, *op. cit.*, p. 67. Cfr. su questo punto anche V. Guarracino, «Forse s'avesss'io l'ale...» (*spunti di etologia animale in Leopardi*, in *Leopardi e lo spettacolo della natura*, a cura di V. Placella, Napoli, edizioni dell'Oriente, 2001, pp. 327-330 e P. Paolini, *Gli animali nell'opera leopardiana*, in *ivi*, pp. 275-312.

L'intimità straordinaria – amorosa – che lega luna e pastore nella domanda iniziale posta dal pastore (Che fai tu, luna, in ciel?) contiene analogia e differenza proprio come in una relazione d'amore analogia e differenza sono contenute insieme.¹⁷⁷

La poesia istituisce così un'ontologia delle relazioni reali e irreali e, con essa, un'ecologia degli affetti. La civiltà «mezzana», in questo senso, è un'ultrarealtà, un mondo immaginario – e perciò possibile – in cui la vita è sostenuta dalle illusioni, dalla giocosa facoltà di cogliere rapporti vitali, dalla cura delle relazioni che ci legano agli altri viventi¹⁷⁸. In altre parole, soltanto a partire da un orizzonte poetico è possibile mettere le basi per una rivoluzione dello stato presente.

¹⁷⁷ G. Ficara, *Leopardi filosofo? Una questione aperta*, «Griseldaonline», 17 (2018), pp. 2-3. Così, sempre a proposito della luna, ma in riferimento a un altro componimento (*Alla luna*), osservava De Sanctis: «è ancora quel sentirsi giovane, disposto all'affetto, alla tenerezza, e parlare alla luna e farle le sue confidenze. Non è solo la ricordanza, è il modo della ricordanza. Quella luna così fissata e in questa corrispondenza d'affetto non la dimentichi più». F. De Sanctis, *Studio su Giacomo Leopardi*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1987, pp. 122-123.

¹⁷⁸ Come scrive Tilgher, del resto, «che la società agghiacciata dall'eccesso di civiltà possa tornare allo stato di civiltà mezzana, Leopardi sembra non escluderlo del tutto». A. Tilgher, *La filosofia di Leopardi*, cit., p. 106.

Ringraziamenti

Poiché si è parlato di reti di relazioni e di come tutto, nella vita, sia nutrito dal contatto con ciò che lo circonda, mi sembra giusto esprimere la gratitudine sincera che provo nei confronti delle persone che mi hanno dato idee, consigli, tempo ed energie. Per questo motivo, voglio ringraziare innanzitutto Gianluca Cuzzo, che mi ha insegnato un metodo prezioso e che mi accompagna con pazienza e incoraggiamento lungo la via della ricerca. Ringrazio Giorgio Ficari, perché a lui devo molto di più di quanto si possa quantificare in una manciata di note. Lo ringrazio per gli anni di chiacchierate letterarie fuori dal tempo e per la generosità con la quale mi rende partecipe non solo delle sue intuizioni, ma soprattutto del suo modo di pensare e amare la letteratura. Ringrazio Andrea per le sue letture, i suoi consigli e per il modo in cui il suo pensiero riesce sempre a ispirarmi. Ringrazio Pietro, Emma, Alessandro, Carola, Antonio, Eugenio e Francesco per gli scambi frequenti e i confronti preziosi. Ringrazio Francisco José Martín Cabrero, per tutto quello che mi ha insegnato e per i mondi ai quali ci ha introdotti. Ringrazio il gruppo di Encrucijada per il percorso di ricerca fatto insieme. Ringrazio Dario Cecchetti, per il sostegno, l'affetto e i lunghi colloqui estivi. Ringrazio, infine, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici per le opportunità e Fulvio, Aretina e Paolo per gli scambi leopardiani preziosissimi.

Bibliografia

Opere di Leopardi

Edizioni di riferimento

Poesie e prose, 2 voll., a cura di M. A. Rigoni e R. Damiani, con un saggio di C. Galimberti, Milano, Mondadori, 1997.

Zibaldone, 3 voll., a cura di R. Damiani, Milano, Mondadori, 1998.

Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica, a cura di

Epistolario, 2 voll., a cura di F. Brioschi e P. Landi, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

Dissertazioni filosofiche, a cura di T. Crivelli, Padova, Antenore, 2000.

Altre edizioni consultate:

Zibaldone di pensieri, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, Milano, Garzanti, 1991.

Zibaldone, a cura di L. Felici, premessa di E. Trevi, indici filologici di M. Dondero, indice tematico e analitico di M. Dondero e W. Marra, Roma, Newton Compton, 1997.

Zibaldone di pensieri. Edizione tematica condotta sugli Indici leopardiani, a cura di Fabiana Cacciapuoti, Donzelli, Roma 2014.

Canti, a cura di F. Bandini, Milano, Garzanti, 1975.

Canti, a cura di G. Ficara, Milano, Mondadori, 1987.

Operette morali, a cura di P. Ruffilli, Milano, Garzanti, 1984.

Operette morali, a cura di L. Melosi, Milano, Rizzoli, 2008.

Operette morali, a cura di G. Ficara, con un saggio di A. Zanzotto, Milano, Mondadori, 2017.

Pensieri, a cura di C. Galimberti, Milano, Adelphi, 1982.

Pensieri, a cura di E. Russo, Milano, Mondadori, 2022.

La strage delle illusioni, a cura di M. A. Rigoni, Milano, Adelphi, 1992.

Letteratura critica su Leopardi

Volumi, Atti e opere collettanee:

Leopardi e il Settecento, Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1962), Firenze, Olschki, 1964.

Leopardi e l'Ottocento, Atti del II Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 1-4 ottobre 1967), Firenze, Olschki, 1970.

Leopardi e il pensiero moderno, a cura di C. Ferrucci, Milano, Feltrinelli, 1989.

Leopardi e noi. La vertigine cosmica, a cura di A. Frattini, G. Galeazzi, S. Sconocchia, Brescia, Studium, 1990.

Leopardi und der Geist der Modernen, Akten der deutsch-italienischen Kolloquiums (Stuttgart 10-11 November 1989), Tübingen, Stauffenburg, 1993.

Leopardi e l'età romantica, a cura di M. A. Rigoni, Venezia, Marsilio, 1999.

Giacomo Leopardi e il pensiero scientifico. Atti del convegno tenuto a Roma dal 14 al 16 maggio 1998, a cura di G. Stabile, Roma, Fahrenheit 451, 2001.

Leopardi e lo spettacolo della natura, Atti del convegno internazionale (Napoli 17-19 dicembre 1998), a cura di V. Placella, Napoli, L'Orientale editrice, 2001.

Sulle operette morali. Sette studi, a cura di A. Prete, Lecce, Manni, 2008.

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, prefazione di F. Corvatta, Firenze, Olschki, 2010.

Lessico leopardiano 2014, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino e S. Gensini, Roma, Sapienza Università Editrice, 2014.

Leopardi: immaginazione e realtà, a cura di Mirra, introduzione di F. Finotti, Marsilio, Venezia, 2015.

Lessico leopardiano 2016, a cura di N. Bellucci, F. D'Intino e S. Gensini, Roma, Sapienza Università Editrice, 2016.

Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi, a cura di P. Abbrugiati, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016.

Itinerari di ricerca in Vico e Leopardi, Atti del seminario svoltosi il 30 novembre 2016 all'Università degli Studi della Basilicata, a cura di, Martirano e M. Sanna, Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno del CNR, Napoli, 2017.

Leopardi, a cura di F. D'intino e M. Natale, Roma, Carocci, 2018.

Interminati spazi. Leopardi e l'infinito, a cura di A. Folin, prefazione di F. Corvatta, Roma, Donzelli, 2021.

Lessico leopardiano 2022, Roma, a cura di V. Camarotto, Sapienza Università Editrice, 2022.

«Il primo fonte della felicità umana». Leopardi e l'immaginazione, a cura di L. Boi e S. Schwibach, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2022.

Leopardi moderno, a cura di A. Bellizzi, V. Maurella e F. Vallana, Napoli, Istituto per gli Studi Filosofici Press, in corso di pubblicazione.

Leopardi e il paesaggio. Atti del XV Convegno internazionale di Studi Leopardiani (Recanati 27-30 ottobre 2021), Firenze, Olschki, in corso di pubblicazione.

Monografie:

- Aloisi, Alessandra, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, Pisa, ETS, 2014.
- Amelotti, Giovanni, *Filosofia del Leopardi*, Milano-Genova, Dante Alighieri, 1939.
- Anedda, Antonella, *Le piante di Darwin e i topi di Leopardi*, Milano, Interlinea, 2022.
- Baldacci, Luigi, *Il male nell'ordine. Saggi leopardiani*, Milano, Rizzoli, 1998.
- Blasucci, Luigi, *Leopardi e i segnali dell'infinito*, Bologna, Il Mulino, 1985.
- Biancu, *La poesia e le cose*, Milano-Udine, Mimesis, 2006.
- Bigongiari, *Leopardi*, Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- Binni, Walter, *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1973.
- Id., *La nuova poetica leopardiana*, terza edizione accresciuta, Firenze, Sansoni, 1971.
- Biral, Bruno, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1974.
- Biscuso, Massimiliano, *Leopardi tra i filosofi*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2019.
- Id., *Gli usi di Leopardi*, Genova, ManifestoLibri, 2019.
- Blasucci, Luigi, *La svolta dell'idillio*, Bologna, il Mulino, 2017.
- Bonifazi, Neuro, *Leopardi e l'immagine antica*, Torino, Einaudi, 1991.
- Bosco, Umberto, *Titanismo e pietà in Giacomo Leopardi e altri studi leopardiani*, Bologna, Bonacci, 1983.
- Borra, Spartaco, *Spiriti e forme affini in Lucrezio e Leopardi*, Bologna, Zanichelli, 1934.
- Brilli, Attilio, *Satira e mito nei Paralipomeni leopardiani*, Urbino, Argalìa editore, 1968.
- Brioschi, Franco, *La poesia senza nome*, nuova ed. a cura di P. Landi, Milano, il Saggiatore, 2008.

Cellerino, Liana, *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997.

Damiani, Rolando, *L'impero della ragione*, Ravenna, Longo, 1994.

Dell'Aquila, Michele, *Leopardi. Il commercio coi sensi e altri saggi*, Bari, Schena editore, 1993.

De Sanctis, Francesco, *Studio su Giacomo Leopardi*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1987.

D'Intino, Franco, *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei Canti di Leopardi*, Venezia, Marsilio, 2022.

Dusi, Riccardo, *L'amore leopardiano*, prefazione di V. Cian, Bologna, Zanichelli, 1931.

Fabbrini, *Lo sguardo sulla festa. Valenza antropologica dell'esperienza festiva nella rappresentazione letteraria: Leopardi, D'Annunzio, Pavese*, Tesi di dottorato, Università La Sapienza, 10 febbraio 2020.

Ferraris, Angiola, *L'ultimo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1987.

Fenoglio, Chiara, *Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008.

Ead., *Leopardi moralista*, Venezia, Marsilio, 2020.

Ficara, Giorgio, *Il punto di vista della natura*, Genova, Il melangolo, 1992.

Folin, Alberto, *Leopardi e la notte chiara*, presentazione di C. Galimberti, Venezia, Marsilio, 1994².

Id., *Pensare per affetti. Leopardi, la natura, l'immagine*, Venezia, Marsilio, 1996.

Id., *Sott'altra luce. Leopardi nel pensiero del '900*, riflessione critica di S. Givone, Verona, Anterem, 2009.

Id., *Il celeste confine. Leopardi e il mito moderno dell'infinito*, Venezia, Marsilio, 2019.

- Galimberti, Cesare, *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Venezia Marsilio, 2001.
- Getto, Giovanni, *Saggi leopardiani*, Messina-Firenze, G. D'Anna, 1977².
- Gigante, Marcello, *Leopardi e l'antico*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 2002.
- Lonardi, Gilberto, *Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*, Firenze, 1967.
- Id., *L'Achille dei «Canti». Leopardi, «L'infinito», il poema del ritorno a casa*, Firenze, Le Lettere, 2018
- Luporini, Cesare, *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 1947.
- Id., *Decifrare Leopardi*, Napoli, Macchiaroli, 1998.
- Marcon, Loretta, *Kant e Leopardi. Saggi*, Napoli, Guida, 2011.
- Marti, Mario, *I tempi dell'ultimo Leopardi*, Lecce, Congedo Editore, 1988.
- Martinelli, Bortolo, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Roma, Carocci, 2003.
- Mazzarella, *I dolci inganni. Leopardi, gli errori, le illusioni*, Napoli, 1996.
- Negri, Antonio, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, nuova ed., Milano-Udine, Mimesis, 2015².
- Id., *Fra infinito e comunità. Appunti sul materialismo in Spinoza e Leopardi*, in Id., *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998, pp. 343-358.
- Orlando, Saverio, *Due studi sull'ideologia leopardiana*, Brescia, Paideia Editrice, 1974.
- Patriarca, Fabrizio, *Leopardi e l'invenzione della moda*, Gaffi, Roma, 2008.
- Polizzi, Gaspare, *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la natura*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2017².
- Prete, Antonio, *Il pensiero poetante*, edizione accresciuta, Milano, Feltrinelli, 2006².

- Id., *Finitudine e infinito. Su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Id., *Il deserto e il fiore. Leggendo Leopardi*, Milano, Donzelli, 2004.
- Id., *La poesia del vivente. Leopardi con noi*, Milano, Bollati Boringhieri, 2019.
- Ricciardi, Mario, *Giacomo Leopardi: la logica dei Canti*, Milano, Franco Angeli, 1986.
- Rigoni, Mario Andrea, *Il pensiero di Leopardi*, nuova ed., prefazione di E. Cioran, nota di R. Bruni, Torino, Aragno, 2015.
- Id., *Il materialismo romantico di Leopardi*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2018.
- Russo, Emilio, *Ridere del mondo. La lezione di Leopardi*, Bologna, il Mulino, 2017.
- Salari, Tiziano, *Sotto il vulcano. Studi su Leopardi e altro*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- Savarese, Gennaro, *Saggio sui «Paralipomeni» di Giacomo Leopardi*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- Schiavon, Georgia, *Felicità antica e infelicità moderna. Due prospettive materialiste: l'epicureismo e Leopardi*, Senago, AlboVersorio, 2015.
- Severino, Emanuele, *Il nulla e la poesia*, Milano, Rizzoli, 1990.
- Id., *Cosa arcana e stupenda: l'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1997.
- Solmi, Sergio, *Scritti leopardiani*, Milano, Scheiwiller, 1969.
- Id., *Studi leopardiani. Note su autori classici e stranieri*, Id., *Opere*, a cura di G. Pacchiano, vol. II, Milano, Adelphi, 1987.
- Tartaro, *Leopardi*, Bari, Laterza, 1990.
- Tilgher, Adriano, *La filosofia di Leopardi e studi leopardiani*, Bologna, Boni, 1979.
- Id., *La filosofia di Leopardi e studi leopardiani*, a cura di M. Boni, Bologna, Boni editore, 1979.

Timpanaro, Sebastiano, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969.

Verhulst, Sabine, *La «stanca fantasia». Studi leopardiani*, prefazione di E. Pasquini, Milano, Franco Angeli, 2005.

Vigorelli, Amedeo, *La "pazienza" di Giacomo Leopardi. Agire e patire: analisi del sistema dello Zibaldone*, Milano-Udine, Mimesis, 2019.

Altre opere:

Agamben, Giorgio, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977.

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Teoria estetica*, a cura di E. De Angelis, Torino, Einaudi, 1975.

Amati, Giacinto, *Ricerche storico-critico-scientifiche sulle origini, scoperte, invenzioni e perfezionamenti fatti nelle lettere, nelle arti e nelle scienze*, t. IV, Milano, Giovanni Pirola, 1830.

Aristotele, *Poetica*, a cura di A. Barabino, introduzione di F. Montanari, Milano, Mondadori, 1999.

Id., *L'anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2001.

Id., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani, 2016¹³.

Bachelard, Gaston, *Psicanalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*, Milano, Red, 2006.

Badiou, Alain, *Éloge de l'amour*, avec N. Truong, Paris, Flammarion, 2009.

Baudrillard, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

Baudelaire, Charles, *Les fleurs du mal*, éd. C. Pichois, Paris, Gallimard, 1996.

Benjamin, Walter, *I «passages» di Parigi*, 2 voll., a cura di R. Tiedemann ed E. Ganni, Torino, Einaudi, 2000.

Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997.

Id., *Strada a senso unico. Nuova ed. accresciuta*, a cura di G. Schiavoni, Torino, Einaudi, 2006.

Berdet, Marc, *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville-marchandise*, Paris, La Découverte, 2013

Bergson, Henri, *L'evoluzione creatrice*, a cura di M. Acerra, Milano, Rizzoli, 2020⁵.

Blanchot, Maurice, *Lo spazio letterario* (1955), trad. it. di F. Ardenghi, Milano, il Saggiatore, 2018.

H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1979 e altri scritti*, a cura di A. Schmitz e M. Lepper, Roma, Laterza, 2012.

de Bonald, Louis Gabriel Ambroise, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison suivie de plusieurs traités et discours politiques*, t. 1, Paris, Le Clere, 1802.

Bottici, Chiara, *La politica dell'immaginazione*, trad. it. F. Palazzi, A. Di Riccio, G. Vicinanza, Firenze, Castelvechi, 2023.

Bréhier, Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, Paris, Vrin, 2000.

Id. e Schuhl, Pierre-Maxime (a cura di), *Les Stoïciens*, 2 voll., Paris, Gallimard, 1962.

Breton, André, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 2013.

Céline, Louis-Ferdinand, *Morte a credito*, trad. it., G. Caproni, saggio critico di C. Bo, Milano, Garzanti, 2007⁸.

Citton, Yves, *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, trad. it., G. Boggio, Marzet Tremoloso, prefazione Wu Ming 1, postfazione di E. Manera, Roma, Alegre, 2013.

Id. e Lordon, Frédéric (a cura di), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, éditions Amsterdam, 2008.

- Compagni, Dino, *Cronica delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, Milano, Rizzoli, 1995.
- de Condillac, Étienne Bonnot, *Opere*, trad. it. G. Viano, introduzione di C. A. Viano, Torino, UTET, 1976.
- Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, Gotha, F. A. Perthes, 1895.
- Cuozzo, Gianluca, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Milano-Udine, Mimesis, 2009.
- Id., *L'eccezione in immagine. Storia, arte pittorica e cinematografia in Walter Benjamin*, Milano, Jouvence, 2023.
- D'alembert, Jean-Baptiste Le Rond e Diderot, Denis, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, a cura di R. Morissey e G. Roe, University of Chicago, ARTFL Encyclopédie Project (Autumn 2022 Edition).
- Dante, *Vita Nuova*, a cura di E. Sanguineti, Milano, Garzanti, 2002¹⁸.
- Debord, Guy, *La société du spectacle*, (1967), Paris, Gallimard, 1992.
- Delekat, Friedrich, *Über den Begriff der Säkularisation*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1958
- Deleuze, Gilles, *Logica del senso*, trad. it. M. de Stefanis, Milano, Feltrinelli, 2022¹¹.
- Descola, Philippe, *Oltre natura e cultura*, trad. it. E. Bruni, a cura di N. Breda, Firenze, SEID editori, 2014.
- Id., *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris, Seuil, 2021.
- Diderot, Denis, *Kuvres complètes*, éd. crit. Et annotée présentée par J. Varloot, Paris, Hermann, 1986.
- Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, trad. e note di M. Gigante, Laterza, Bari, 1962.
- Eliot, Thomas S., *La terra desolata. Quattro quartetti*, a cura di A. Tonelli, Milano, Feltrinelli, 2019¹⁵.

- Esposito, Roberto, *Pensiero istituyente*, Torino, Einaudi, 2020.
- Id., *Vitam instituere*, Torino, Einaudi, 2023.
- C. Evans e A. Vaccari (a cura di), *Il tempo della moda*, Milano-Udine, Mimesis, 2019.
- Fagot-Largeault, Anne, *Ontologie du devenir. L'évolution, l'univers et le temps*, Paris, Odile Jacob, 2021.
- Fisher, Mark, *Realismo capitalista*, trad. it. V. Mattioli, Milano, Nero, 2018.
- Id., *Désirs postcapitalistes*, trad. fr. L. Morelle et J. Guazzini, Paris, Audimat, 2022.
- Foscolo, Ugo, *Opere*, vol. II, *Prose e saggi*, ed. diretta da F. Gavazzeni, con la collaborazione di G. Lavezzi, E. Lombardi e M. A. Terzoli, Torino, Einaudi-Gallimard, 1995.
- Fromm, Erich, *Avere o essere*, trad. it. F. Saba Sardi, Milano, Mondadori, 2016.
- Gasparri, Luca, *Filosofia dell'illusione. Lineamenti di glottologia e di critica concettuale*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.
- Givone, Sergio, *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Goethe, Johann Wolfgang, *La teoria dei colori*, a cura di R. Troncon, introduzione di G. C. Argan, Milano, il Saggiatore, 2008.
- Guercio, Gabriele, *Opere d'arte e nuovi inizi*, Roma, Quodlibet, 2022.
- Harrisville, *The concept of newness in the New Testament*, Minneapolis, Augsburg publishing house, 1960.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. II, trad. it. B. Croce, glossario e indice dei nomi a cura di N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1967.
- Heidegger, Martin, *Sentieri interrotti*, trad. it. P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Id., *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzearella, Napoli, 1980.
- Helvétius, Claude Adrien, *L'uomo. Le sue facoltà intellettuali e la sua educazione. Antologia*, a cura di A. Bruno, Lecce, Milella, 1977.

d'Holbach, Paul Henri Thiry, *Sistema della natura*, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 2001 (1978).

Id., *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 2005².

Hooke, Robert, *Lectures and discourses of earthquakes and subterraneous eruptions* in Id., *The posthumous works of Dr. Robert Hooke*, ed. by R. Waller, London, Smith and Walford, 1705.

James, William, *Il dilemma del determinismo*, in *Volontà di credere*, trad. it. e a cura di G. Graziussi, Messina, Principato, 1941.

Jameson, Fredric, *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, trad. it. S. Velotti, Milano, Garzanti, 1989.

Kermode, Franz, *Il tempo della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, trad. it. G. Montefoschi, Rizzoli, Milano, 1972.

Lazzarato, Maurizio, *Les révolutions du capitalisme*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, testo francese a fronte, a cura di S. Cariatì, con un saggio di P. Emanuele, Milano, Bompiani, 2011.

London, Frédéric, *Capitalismo, desiderio, servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, trad. it. I. Bussoni, Roma, DeriveApprodi, 2015.

Lovejoy, Arthur Oncken, *La Grande Catena dell'Essere*, tr. it. L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1966.

Lucrezio, *La natura*, trad. it. B. Pinchetti, introduzione di L. Canali, Milano, Rizzoli, 1976².

Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, a cura di G. Inglese, Milano, Rizzoli, 1984.

Majakovskij, Vladimir, *The Relationship between Contemporary Theatre and Cinema and Art in The Film Factory: Russian and Soviet Cinema in Documents*, ed. R. Taylor and I. Christie, Cambridge, Harvard University Press, 1988

Marcuse, Herbert, *Eros e civiltà*, introduzione di G. Jervis, trad. it., L. Bassi, Torino, Einaudi, 1964.

Marx, Karl e Engels, Friedrich, *Werke*, t. VII, Berlin, Dietz Verlag, 1960.

Meschonnic, Henri, *Modernité, Modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *Saggio sul gusto*, a cura di M. N. Varga, Milano, Abscondita, 2006.

Morizot, Baptiste, *Manières d'être vivants. Enquêtes sur la vie à travers nous*, préface R. Powers, postface A. Damasio, Arles, Actes Sud, 2020.

Nietzsche, Friedrich, *La gaia scienza*, trad. it., F. Masini, Milano, Adelphi, 1977.

Id., *Intorno a Leopardi*, a cura di C. Galimberti, prefazione di W. F. Otto, postfazione di G. Scalia, Genova, il melangolo, 1992.

North, Michael, *Novelty: a History of the New*, University of Chicago Press, 2015².

Petrarca, Francesco, *Res seniles. Libri I-IV*, a cura di M. Berté e S. Rizzo, Firenze, Le Lettere, 2006.

Piper, O. A., *God in history*, New York, Macmillan, 1939.

Platone, *Opere complete*, vol. II, trad. it. di L. Minio-Paluello, M. Valgimigli, A. Zadro, Roma, Laterza, 2003.

Piqué, Nicolas, *Les ordres de l'histoire. Origine, discontinuité, nouveauté*, Paris, Presses Universitaire de France, 2010.

Plutarco, *Le contraddizioni degli stoici*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1993.

Rilke, Rainer Maria, *Del paesaggio e altri scritti*, Milano, Adelphi, 2020.

Rosenberg, Harold, *The tradition of the new*, New York, Da Capo Press, 1994.

Rudwick, Martin John Spencer, *Georges Cuvier, fossil bones and geological catastrophes*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

Said, Edward, *Beginnings. Intention and method*, London, Granta books, 2012.

Sauri, Jean, *Elementi di metafisica, ovvero preservativo contro il materialismo, contro l'ateismo e contro il deismo*, Venezia, Simone Occhi, 1777.

Schopenhauer, Arthur, *Il mondo come volontà e rappresentazione. Libro I*, a cura di A. Vigliani, Introduzione di G. Vattimo, trad. it. N. Palanga riveduta da A. Vigliani, Milano, Mondadori, 2007⁸.

Id., *La vista e i colori e carteggio con Goethe*, a cura di M. Mortinari, Milano, Abscondita, 2017.

Simmel, Georg, *Stile moderno. Saggi di estetica sociale*, a cura di B. Carnevali e A. Pinotti, Torino, Einaudi, 2020.

Spinoza, Baruch, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, UTET, 2017.

Svendsen, Lars, *Filosofia della moda*, Parma, Guanda, 2006.

Tasso, Torquato, *Gerusalemme liberata*, a cura di L. Caretti, Milano, Mondadori, 1979.

Valéry, Paul, *Ispirazioni mediterranee*, a cura di M. T. Giaveri, Messina, Mesogea, 2011.

Westerhoff, Jan, *Dodici esempi di illusione*, trad. it. R. Rossi, Roma, Ubaldini Editore, 2023.

Whitehead, Alfred North, *Immortality*, in Id., *Essays in science and Philosophy*, New York, Greenwood Press Publishers, 1968²

Wilson, *Vestirsi di sogni. Moda e modernità*, a cura di L. Ruggerone, Milano, Franco Angeli, 2008.

Zellini, Paolo, *Discreto e continuo. Storia di un errore*, Milano, Adelphi, 2022.

Articoli in rivista e saggi in volume:

Aloisi, Alessandra, *La moda e la morte. Invenzione di una genealogia mitica*, ne *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*, sous la direction de P. Abbrugiati, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2016, pp. 317-326

Arqués, R., *"Senso dell'animo" e malinconia del genio*, in M.A. Rigoni (a cura di), *Leopardi e l'età romantica*, a cura di M. A. Rigoni, Venezia, Marsilio, 1999

Baldacci, Luigi, *Leopardi o del paradosso*, in «Antologia Vieusseux» n. 76, 1984, pp. 13-26

Bekoff, Marc, *Etologia del gioco* in *Enciclopedia della scienza e della tecnica*, Treccani, 2007, (Etologia del gioco in "Enciclopedia della Scienza e della Tecnica" - Treccani - Treccani)

Bellizzi, Aretina, *Dietro un paesaggio antico leopardiano. Fonti e avantesti del Capo VII del Saggio sopra gli errori popolari degli antichi e di Alla primavera* (vv. 28-38), in corso di pubblicazione negli atti del XV Convegno internazionale di Studi Leopardiani (Recanati 27-30 ottobre 2021), Firenze, Olschki.

Biscuso, Massimiliano, *La civiltà come rimedio di se medesima. Il Discorso sopra lo stato presente de' costumi degli italiani e la "filosofia sociale" di Giacomo Leopardi*, in «La Rassegna della letteratura italiana», serie IX (2008), 2, pp. 477-490.

Id., *La «spaventevole conchiusione» della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione*, «il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 34 (2009), 1-2, pp. 217-270

Id., *Soglie. Sul senso dell'animo*, in L. Boi, S. Schwibach (a cura di), *Il primo fonte della felicità umana. Leopardi e l'immaginazione*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi filosofici press, 2021, pp. 53-87.

Bruni, Raoul, *Dialogo della Moda e della morte di Giacomo Leopardi*, «Per Leggere», 21, 2011, pp. 25-44.

Browning, Robert M., *Rilke's "Madame Lamort" and Leopardi's "Dialogo della Moda e della Morte"*, «Symposium», 7 (1953), 2

Cacciapuoti, Fabiana, *Il microtrattato sul fuoco nello Zibaldone di pensieri di Giacomo Leopardi: osservazioni sull'origine del genere umano*, in M. Martirano, e M. Sanna (a cura di), *Itinerari di ricerca in Vico e Leopardi*, Atti del seminario svoltosi il 30 novembre 2016 all'Università degli Studi della Basilicata, Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico moderno del CNR, Napoli, 2017, pp. 127-139.

Ead., *Sullo snaturamento. La situazione del moderno nel pensiero leopardiano*, in *Leopardi moderno*, a cura di A. Bellizzi, V. Maurella, F. Vallana, Napoli, Istituto per gli Studi Filosofici Press, in corso di pubblicazione.

Chicchi, Federico, *Phantasmagoria of the Thing and Imaginary Freedom. Axioms, Rhetorics and Aporias of the New Capitalist Discourse*, «Política Común», 9, 2016.

Colombo, Paolo, «*Il libro della vera sapienza*». Puccinotti lettore delle Operette morali, «Rivista Internazionale di Studi Leopardiani», 15 (2022), pp. 139-151.

Crosby, Donald Allen, *Causality, Time and Creativity: the essential role of novelty*, «The Pluralist», vol. 4, novembre 2009, pp. 46-59.

Damiani, Rolando, *L'antropologia perenne di Giacomo Leopardi* in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008), a cura di C. Gaiardoni, prefazione di F. Corvatta, Firenze, Olschki, 2010, pp.

De Poli, Marco, *L'illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, «Belfagor» vol. XXIX (5), settembre 1974, pp. 511-546

D'intino, Franco, *Il rifugio dell'apparenza. Il paganesimo postmetafisico di Leopardi*, in *Il paganesimo nella letteratura dell'Ottocento*, a cura di Paolo Tortonese, Roma, Bulzoni, 2009, pp. 115-66.

Dolfi, Anna, *Sul principio di non contraddizione. Qualche nota aggiunta su una dialettica improgressiva*, «Italies», 7 | 2003, pp. 23-32

Evans, Martyn, *Wonder and the clyncal encounter, theoretical medicine and bioethics*, febbraio 2012, 33 (2)

Fanti, Laura, Piacentini, Lucia, Cappucci, Ugo, Casale, Assunta M., Pimpinelli, Sergio, *Canalization by Selection of de Novo Induced Mutations*, «Genetics», 206 (4) 2017, pp. 1995-2006.

Fenoglio, Chiara, *In Ignem. Sull'epigrafe giovannea della Ginestra*, «Lettere italiane», 61,2 (2009), pp. 220-245.

Ferretti, Andrea, *Il rapporto immaginazione-filosofia e l'unità della conoscenza in alcune note dello Zibaldone*, in L. Boi, S. Schwibach (a cura di), *Il primo fonte della felicità umana. Leopardi e l'immaginazione*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi filosofici press, 2021

Ficara, Giorgio, *Leopardi filosofo? Una questione aperta*, «Griseldaonline», 17, 1 (2018).

Folin, Alberto, *Modernità di Leopardi: dalla parte della natura «oscura e difficile»*, in.

Foessel, Michael, *La nouveauté en l'histoire: Hans Blumenberg et la sécularisation*, Esprit, vol. 265 (7), 2000, pp. 43–50.

Grandi, Tommaso, «*Le cose che non sono*». *Leopardi e la coscienza d'immagine*, «Griseldaonline», XIX(2), pp. 281-295.

Grassi, Ernesto, *Leopardi e Freud. Attività metaforica o schizofrenica?*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, a cura di C. Ferrucci, Milano, Feltrinelli, 1989.

Lazzarato, Maurizio, *Gabriel Tarde ou l'économie des affects*, Id., «Chimères», 39, 2000.

Levenson, *Novelty, Modernity, Adjacency*, New Literary History, vol. 42, no. 4, 2011, pp. 663–680.

Malagamba, Andrea, «*Seconda natura*», «*seconda nascita*». *La teoria leopardiana dell'assuefazione*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-27 settembre 2008)*, a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010, pp.

Maurella, Valentina, *Sensibilità e dolore nel pensiero di Leopardi*, Studium Ricerca 4 (2022), pp. 47-85.

Moneta, Marco, *Perfezione e imperfezione dell'esistenza nell'antropologia di Leopardi* in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi. Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-27 settembre 2008)*, a cura di C. Gaiardoni, Firenze, Olschki, 2010, pp. 229-242

Moresco, Andrea, *Congiuntura, rottura, emergenza. Tre modi di pensare il rapporto processo/evento*, in *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, a cura di R. Fulco e A. Moresco, Roma, Quodlibet, 2022, pp. 181-196.

Pacella, Giuseppe, *Riflessi della cultura tedesca nelle letture di Giacomo Leopardi*, in *Leopardi und der Geist der Modernen, Akten der deutsch-italienischen Kolloquiums (Stuttgart 10-11 November 1989)*, Tübingen, Stauffenburg, 1993.

Rafele, Antonio, *La Mode et la Mort. Réflexions sur W. Benjamin*, «Sociétés», 97 (2007), 3, pp.

Ricca, Silvia, *Società e sentimenti sociali in Leopardi*, «Italica» 93(4), 2016, pp. 705-723.

Sansone, Mario, Leopardi e la filosofia del Settecento in *Leopardi e il Settecento. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 settembre 1962)*, Firenze, Olschki, 1964, pp. 133-172.

Sedley, David, *Epicurus' Refutation of Determinism*, in *Suzétesis. Studi sull'epicureismo Greco e romano offerti a Marcello Gigante*, vol. I, Napoli, Macchiaroli, 1983, pp. 11-51.

Sconocchia, S., *Ancora su Leopardi e Lucrezio*, in *Leopardi e noi. La vertigine cosmica*, a cura di A. Frattini, G. Galeazzi, S. Sconocchia, Brescia, Studium, 1990, pp. 87-147.

Viani, Eva, *Ancora su Leopardi e i presocratici: Eraclito*, «Carte italiane», 1(6), 1985, pp. 51-60.