

2006 Istituto di Filosofia Arturo Massolo
Università di Urbino
Isonomia



Leopardi politico

Fabio Frosini

Università di Urbino

fabio.frosini@uniurb.it

Abstract

The author suggests a reading of Leopardi's thought focused on politics: all Leopardi's interests are directed towards politics, history, practical transformation. At least until the first draft (1824) of the *Operette morali*, the political perspective is that of Classical Republicanism. After 1827, in a much more tormented and mediate manner, politics appear as the struggle to rescue the "true" (the Enlightened rationalism, the Classical pessimism) from the Christian-bourgeois ideology of "truth" as the insurmountable horizon of Modernity. At the foundations of this political thinking there is an ontology that reaches, from the initial vitalism, to fix itself as a materialism of the absolute presence of the entities and the absolute value of present time.

1. Leopardi politico

Per porre la questione nei suoi termini più chiari, sarà il caso anzitutto di collocare Leopardi nel mondo che fu suo; non nel senso di una relativizzazione storicistica (spiegare il pessimismo con le circostanze storiche), ma per fissare la particolare posizione che Leopardi assume dinnanzi al suo tempo. Su questo terreno possiamo constatare, a partire dal 1819, una *ribellione* allo spazio storico della Restaurazione, da lui dilatato a rappresentare il moderno¹. Questa ribellione si indirizza da subito in direzione antiromantica e antioscurantistica: dunque il ricorso al Settecento democratico e repubblicano, e al di qua di esso al Rinascimento, alle repubbliche antiche². L'intento

originario del pensiero leopardiano è dunque politico, disposto sul terreno della prassi. Ma su questi momenti Giacomo verrà da subito, e via via, operando una selezione, una ricomposizione costruttiva che si presenta come strettamente intrecciata alla riflessione su cosa sia un'epoca storica, e in quale relazione stiano la pensabilità di un'epoca e la pensabilità in quanto tale. Questo lo condurrà a porre il tema della *verità* (e della *ragione*), che prima aveva frettolosamente liquidato col dichiararne l'estraneità agli interessi vitali del genere umano: la libertà e la felicità, del resto strettamente embricate. Insomma, la traiettoria percorsa da Leopardi è quella che va dal repubblicanesimo vitalistico a una genealogia del moderno, dal rifiuto del presente storico a una teoria materialistica del pensiero, dall'assiologia all'ontologia, senza però che questo passaggio comporti la perdita della sostanza politica del suo pensiero, rappresentandone piuttosto un'articolazione e una motivazione.

Nel 1824, all'altezza della scrittura delle *Operette morali* e del *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli italiani*³, questo itinerario è già stato percorso. Ma proprio questo momento – tra il '24 e il '27, tra la stesura e la pubblicazione delle *Operette* – segna uno spartiacque decisivo, avvia l'incrinatura del rapporto con il gruppo fiorentino dell'*Antologia* e principia una fase più radicale, estrema e solitaria. Le *Operette* furono infatti accolte male proprio dagli intellettuali più vicini a Leopardi, perché viste come testimonianza di un pessimismo ateo e materialista che essi non potevano accettare⁴. Ma questo giudizio era assai più diffuso. Delle *Operette* si poteva lodare caldamente la prosa, ma non il contenuto. L'editore, Giacomo Fortunato Stella, spedisce a Giacomo il 1° agosto 1827 il giudizio di Niccolò Tommaseo:

Ho letto il libro del conte Giacomo Leopardi: mi pare il libro meglio scritto del secol nostro; ma i principii, tutti negativi, non fondati a ragione, ma solo a qualche osservazione parziale, diffondono e nelle immagini e nello stile una freddezza che fa ribrezzo, una desolante amarezza.⁵

Giacomo risponde il 23 agosto:

Circa il giudizio sopra le *Operette morali*, che Ella mi comunica, cosa vuole ch'io le dica? Dirò solo che non mi riesce impreveduto. Che i miei principii sieno tutti negativi, io non me ne avveggo; ma ciò non mi farebbe gran meraviglia, perché mi ricordo di quel detto di Bayle, che in metafisica e in morale, la *ragione* non può edificare ma solo distruggere. Che

poi le mie opinioni non sieno *fondate a ragione, ma a qualche osservazione parziale*, desidero che sia vero.⁶

Rifiutare la liquidazione dell'opera come solo negativa, ma al contempo tener fermo al lavoro critico-distruttivo della ragione; rivendicare, infine, il riferimento alla "parzialità" di cui è portatore l'individuo come criterio epistemologico di una diversa pratica della verità: è una posizione articolata, che non rifiuta ancora il confronto. Ma è anche una tattica che risulterà perdente, almeno se rivolta agli schieramenti intellettuali presenti in Italia, col risultato che negli anni successivi Leopardi si isolò in modo definitivo da qualsiasi contatto con correnti di opinione pubblica in qualche modo organizzata: il suo orizzonte, consumata questa esperienza, fu in seguito volta a volta quello dell'umanità e quello del singolo individuo⁷.

Per intendere il suo rapporto con la politica questo punto va tenuto ben presente: la prima edizione delle *Operette morali* marca il distacco di Leopardi dall'illusione di poter essere parte di un movimento organizzato, non ne è la conseguenza. Essa è invece la prima sistemazione materialistica del suo pensiero, che guarda caso prende proprio la forma di un intervento critico-menippeo nel presente (alla maniera di Luciano e dell'*Elogio della follia*), di un intervento *partigiano* che, facendo leva sul nesso tra poesia e filosofia, dunque tra filosofia e immaginazione, mira a rimettere in questione equilibri ideologici consolidati, con la prospettazione di *altri*, alternativi modi di organizzare il rapporto tra corpo e mente, tra desiderio e categorie: "figurando" cioè un'altra assuefazione. Il *Discorso sopra lo stato presente* va inteso nel suo nesso con le *Operette*: questa analisi differenziale delle "assuefazioni" moderne, che individua nel modello francese una via d'uscita dalla disgregazione italiana, integra le *Operette* dal punto di vista della diagnosi del presente. Le *Operette* si rivolgono insomma all'Europa (Leopardi insiste con l'editore affinché ne vengano spedite copie all'estero)⁸, ma proprio perciò *non* principalmente all'Italia, che in Europa, cioè nel moderno, rappresenta un caso marginale. Il *Discorso* è insomma l'indicazione di come sarebbe possibile rendere efficaci le *Operette morali* anche nel nostro Paese⁹.

Questi riferimenti si chiariranno in seguito. Mi basta qui far notare l'irriducibilità della prima edizione delle *Operette* a una lettura in chiave di «abbandono» dell'impegno politico¹⁰, e l'opportunità di leggerla invece come culmine dell'interesse di Leopardi per la politica, maturazione e superamento del "repubblicanesimo" degli

anni 1819-20. Ma va qui anche ribadito che la posteriore, esibita estraneità di Leopardi alla politica («non mi entra [...] nel cervello che la sommità del sapere stia nel saper la politica»¹¹, scrive nel 1828) va fortemente relativizzata. Anzitutto, precisando che essa è pur sempre una presa di posizione politica – certo anarchicamente estrema – contro un certo modo di intendere la politica¹² come “scienza”, per certi aspetti matematica, della legislazione volta al perfezionamento del genere umano («Anzi, considerando filosoficamente l’inutilità quasi perfetta degli studi fatti da Solone in poi per ottenere la perfezione degli stati civili e la felicità dei popoli, mi viene un poco da ridere di questo furore di calcoli e di arzigogoli politici e legislativi»)¹³. La politica, qualsiasi politica, dovrà fare i conti con l’irriducibilità del dato *individuale*, punto di partenza incancellabile di qualsiasi progetto di civilizzazione: «e umilmente domando se la felicità de’ popoli si può dare senza la felicità degl’individui»¹⁴. Ma l’individuo infelice non è un dato che salda natura e storia, ma proprio in quanto è naturale, si media nelle diverse “civiltà” in modi diversissimi e anche opposti. Dire dunque che gli individui «sono condannati all’infelicità dalla natura, e non dagli uomini né dal caso»¹⁵, è semplicemente a doppio taglio: rinvia tanto all’irraggiungibilità di uno stato stazionario, edenico (come anche in Machiavelli), quanto a un’implicita protesta contro questa “condanna”, che presuppone l’aspirazione a quella “perfezione”; è tanto apertura di una politica antiutopistica, antiantropocentrica, insomma antimetafisica, quanto riconferma implicita della centralità dell’uomo, su cui la natura commetterebbe ingiustizia, dunque ritorno alla metafisica. Fermo restando l’argine posto a qualsiasi logica del “superamento” delle ragioni individuali-contingenti in quelle storico-collettive, dopo il 1827 l’anarchismo estremo di Leopardi è insomma ambivalente, ciò che non permette di liquidare questo periodo in termini di antipolitica, né di ridurre la politica cui Leopardi pensa dopo il 1827 a una disperata e arida propaganda del “vero”¹⁶.

2. Conflitto e libertà

Nell’estate del 1820 Leopardi legge le *Considerazioni sopra le cause della grandezza e della decadenza dei Romani* di Montesquieu, e attraverso queste arriva ai *Discorsi* di Machiavelli¹⁷. Da Montesquieu, Leopardi riprende fondamentalmente due temi¹⁸: 1. il concetto antico, repubblicano di *libertà*; 2. la necessità politica dell’intreccio di

religione e politica (e dunque una concezione politica della religione)¹⁹. Lavorando su questi due concetti, Leopardi giunge a definire un proprio repubblicanesimo, poggiante sulla contrapposizione di religione pagana e religione cristiana, sul primato delle virtù eroiche (*illusioni*) della patria, e della guerra, sulla “critica” e il pacifico “indifferentismo” che caratterizzano la civiltà moderna, poggiante sul razionalismo geometrico, il cosmopolitismo, la filantropia indiscriminata e dunque l’egoismo universale²⁰. Ora, questa idea di repubblicanesimo – con forti tonalità xenofobe²¹ – che in sé non è niente di nuovo, si delinea qui in connessione con un’originale idea di politica, radicata in un’antropologia incentrata sulle passioni, e in particolare sul desiderio, sull’apparenza, l’assuefazione e l’amor proprio²².

Vediamo in dettaglio come ciò accada. Cominciamo col dire che le tracce della lettura delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), che Giacomo legge nell’edizione del 1781²³, datano già al 1819 (in Z, 80 vi è un rimando al cap. XXII), ma si affollano dall’inizio del giugno 1820 (Z, 113) fino al 10 luglio dello stesso anno (Z, 163). Si tratta dunque di una lettura o meglio di una meditazione insistita e intensa, che si intreccia con gran parte dei temi che Leopardi era andato sviluppando nell’anno precedente, e che direttamente con esse confluiscono nel lungo frammento del 12-23 luglio 1820 (Z, 165-83), in cui vengono fissate per la prima volta (e in modo pressoché definitivo) le coordinate centrali della *teoria del piacere*.

Questa lettura e meditazione di Montesquieu svolge dunque una funzione catalizzatrice che, come si è detto, si concentra bensì attorno a due tematiche fondamentali – il concetto antico, repubblicano di *libertà*, e la necessità politica dell’intreccio di religione e politica – ma che proprio attraverso ciò mette capo a una fusione e riformulazione dei temi di carattere gnoseologico e ontologico già presenti in precedenza, ma che fino a quel punto erano rimasti slegati tra di loro.

Il luogo delle *Considerazioni* su cui Leopardi riflette in modo decisivo riguardo al concetto di libertà, è il cap. IX:

Quella, che si chiama unione in un corpo politico è una cosa di molto equivoca: la vera è un’union di armonia, che fa che tutte le parti, per quanto opposte a noi sembrano, concorrano al ben generale della società, come le dissonanze nella musica concorrono all’accordamento totale. Vi può essere unione in uno Stato, dove non si crede vedere che confusione, cioè a dire un’armonia, dalla quale risulta la felicità, che sola è la vera pace, ed

è come le parti di questo universo eternamente legate dall'azione delle une e dalla reazione delle altre.

Ma nell'accordo del dispotismo, cioè d'ogni governo, che non è moderato, v'è sempre una real divisione: l'agricoltore, il guerriero, il negoziante, l'uomo di magistrato, il nobile non sono uniti, che perché gli uni opprimono gli altri senza resistenza; e quando v'è unione, non sono cittadini, che sieno uniti, ma corpi morti seppelliti gli uni presso degli altri.

È vero che le leggi di Roma divennero impotenti per governar la Repubblica; ma questa è una cosa, che sempre si vide, che le buone leggi, che fecero divenir grande una picciola Repubblica, gli divennero d'aggravio quando ella ingrandissi, perché erano tali, che potevano per loro naturale effetto formar un gran popolo, e non già governarlo.²⁴

Montesquieu riprende evidentemente il cap. 4 del primo libro dei *Discorsi* di Machiavelli (*Che la disunione della Plebe e del Senato romano fece libera e potente quella repubblica*)²⁵. La vera libertà, sostiene Montesquieu riprendendo Machiavelli, non è nell'assenza di leggi, ma nell'efficacia di leggi che non siano espressione della volontà di dominio di un individuo o di un gruppo, sia esso quanto si voglia ampio; ma il risultato della dialettica anche aspra tra le "parti" che compongono il "tutto" del corpo politico. Solo in questo modo le leggi rappresentano realmente "il tutto", perché non esprimono nessuna volontà in particolare, ma *il rapporto* tra le *diverse e anche confliggenti* volontà ("ambizioni"), nessuna esclusa. Solo in questo modo nelle leggi ciascun cittadino può *riconoscersi*, appunto perché le leggi sono *il riconoscimento* reciproco delle parti *come parti* (come realmente diverse), dei cittadini come cittadini. Le leggi insomma esprimono, nella loro materialità, questo rapporto politico di riconoscimento e solo in quanto tali sono una "garanzia" della libertà.

Il riferimento a questo passo torna in un altro luogo, che è un po' la conclusione tanto della meditazione su Montesquieu, quanto di tutta questa sezione dello *Zibaldone*, e immette nella prima formulazione della teoria del piacere. Nelle pagine precedenti si erano affollate le riflessioni sulla civiltà antica come civiltà *naturale*, sull'importanza delle *illusioni* per essa, sull'esistenza nelle antiche repubbliche di una sfera pubblica contro la prevalenza del segreto che si impone dal tempo dell'impero in avanti, sulla differenza tra religione pagana (aperta, trasparente e solare) e religione cristiana (fosca, misteriosa e lugubre). Qui tutti questi temi vengono riletti a partire dal confronto politico tra antico e moderno:

Lo scopo dell'incivilimento moderno doveva essere di ricondurci appresso a poco alla civiltà antica offuscata ed estinta dalla barbarie dei tempi di mezzo. Ma quanto più considereremo l'antica civiltà, e la paragoneremo alla presente, tanto più dovremo convenire ch'ella era quasi nel giusto punto, e in quel mezzo tra i due eccessi, il quale solo poteva procurare all'uomo in società una certa felicità. [...] L'incivilimento ha mitigato la tirannide de' bassi tempi, ma l'ha resa eterna [...]. Spegnendo le commozioni e le turbolenze civili, in luogo di frenarle com'era scopo degli antichi (Montesquieu ripete sempre che le divisioni sono necessarie alla conservazione delle repubbliche, e ad impedire lo squilibrio dei poteri, ec. e nelle repubbliche ben ordinate non sono contrarie all'ordine, perché questo risulta dall'armonia e non dalla quiete e immobilità delle parti, né dalla gravitazione smoderata e oppressiva delle une sulle altre, e che per regola generale, dove tutto è tranquillo non c'è libertà), non ha assicurato l'ordine ma la perpetuità tranquillità e immutabilità del disordine, e la nullità della vita umana. In somma la civiltà moderna ci ha portati al lato opposto dell'antica, e non si può comprendere come due cose opposte debbano esser tutt'uno, vale a dire civiltà tutt'e due. Non si tratta di piccole differenze, si tratta di contrarietà sostanziali: o gli antichi non erano civili, o noi non lo siamo. (10. Luglio 1820.) (Z, 162 s.).

Montesquieu viene così intarsiato nell'assiologia vitalistica che caratterizza questo primo periodo dello *Zibaldone*: la libertà come potenza è l'antitesi del moderno dispotismo della ragione. Ne deriva però già qui un primo risultato netto, perché l'antitesi – così generica e incapace di mordere nel concreto – di antico e moderno, natura e ragione, immaginazione e filosofia, che è la chiave di quella assiologia vitalistica, viene rivoluzionata perché si trova trasposta sul terreno *politico* di una (per lo meno annunciata) analisi dei rapporti di potere: la «nullità della vita umana» va letta alla luce del dispotismo, dunque la metafisica ha una sostanza politica. Insomma la politica, la storia è il luogo in cui il problema metafisico sorge, e può essere sciolto. A riscontro, l'antico non è più il compatto mondo delle favole belle, ma il terreno diseguale e precario della costruzione faticosa di un imperfetto e transitorio equilibrio di natura e ragione, di «una certa felicità»²⁶.

3. Politica e religione

Il fallimento del Rinascimento sta tutto qui: nel rovesciamento in dispotismo del suo eversivo annuncio di libertà, insomma nella crisi del repubblicanesimo. La linea

dominante della politica moderna non ha inteso *frenare* «le commozioni e le turbolenze civili», ma le ha volute “spegnere”; e ciò, precisa Leopardi, «non ha assicurato l’ordine ma la perpetuità tranquillità e immutabilità del disordine». Evidentemente qui la coppia ordine/disordine viene ridefinita sulla base di criteri che non sono quelli della stabilità dello Stato moderno, cioè l’assenza di sedizioni interne. Per Leopardi (qui davvero *machiavelliano*) la libertà precede la stabilità, ne è condizione, e la libertà è il conflitto di parti *realmente* divise²⁷. Dunque il vero ordine è il conflitto, non ogni conflitto ma quello – come spiegano Montesquieu e Machiavelli – tenuto a freno nei margini di una moralità condivisa, grazie a un governo politico delle passioni che solo la religione può realizzare. Seguendo la traccia di *Discorsi*, I, 11, nelle *Considerazioni*, al cap. VIII (*Delle divisioni, che sempre furono nella città*) Montesquieu nota che il «rispetto, che il popolo aveva per la gloria delle principali famiglie e per la virtù de’ gran personaggi» e «la stessa religione»²⁸, sono state le ragioni grazie alle quali il conflitto tra patrizi e plebei non è degenerato, ma anzi ha mantenuto vivo nel tempo il senso della libertà, realizzando così la “vera unione”. Questo, nota altrove Montesquieu, discende dalla particolare *posizione* occupata dalla religione nella *vita* degli antichi: mentre per essi «impegni religiosi» e «impegni mondani» erano concomitanti e in accordo, per i moderni essi sono in «contrasto»²⁹.

In Leopardi questa contrapposizione viene estremizzata, in modo del resto non dissimile dall’andamento di *Discorsi*, II, 2: la «debolezza» del mondo causata dalla valorizzazione cristiana di «umiltà» e «abiezione», si ritrova nello *Zibaldone* nella denuncia della sistematica distruzione del corpo da parte del cristianesimo:

Dal 2. pensiero della p. 116.³⁰ inferite come, anche secondo questa sola considerazione, il Cristianesimo debba aver reso l’uomo inattivo e ridotto invece ad esser contemplativo, e per conseguenza com’egli sia favorevole al dispotismo, non per principio (perché il cristianesimo né loda la tirannia, né vieta di combatterla, o di fuggirla, o d’impedirla), ma per conseguenza materiale, perché se l’uomo considera questa terra come un esilio, e non ha cura se non di una patria situata nell’altro mondo, che gl’importa della tirannia? Ed i popoli abituati (massime il volgo) alla speranza di beni d’un’altra vita, divengono inetti per questa, o se non altro, incapaci di quei grandi stimoli che producono le grandi azioni. Laonde si può dire generalmente anche astraendo dal dispotismo, che il cristianesimo ha contribuito non poco a distruggere il bello il grande il vivo il vario di questo mondo, riducendo gli uomini dall’operare al pensare e al pregare, o vero all’operar solamente cose dirette alla propria santificazione ec. sopra la quale specie di uomini è impossibile che non

sorga immediatamente un padrone. [...] Lo spirito del Cristianesimo in genere portando gli uomini, come ho detto, alla noncuranza di questa terra, se essi sono conseguenti, debbono tendere necessariamente ad essere inattivi in tutto ciò che spetta a questa vita, e così il mondo divenir monotono e morto. Paragonate ora queste conseguenze, a quelle della religione antica, secondo cui questa era la patria, e l'altro mondo l'esilio. (29. settembre 1820.)

Il costume e la massima di macerare la carne, e indebolire il corpo per ridurlo, come dice S. Paolo, in servitù, dovea necessariamente illanguidire le passioni e l'entusiasmo, e render soggetti anche gli animi di chi cercava di soggiogare il corpo, e così per una parte contribuire infinitamente a spegner la vita del mondo, per l'altra ad appianar la strada al dispotismo, perché non ci son forse uomini così atti ad esser tiranneggiati come i deboli di corpo, da qualunque cagione provenga questa debolezza, o da lascivia e mollezza, come presso i Persiani, che dopo il tempo di Ciro divennero l'esempio dell'avvilimento e della servitù; o da macerazione ec. Nel corpo debole non alberga coraggio, non fervore, non altezza di sentimenti, non forza d'illusioni ec. (30. settembre 1820.) Nel corpo servo anche l'anima è serva. (Z, 253-5).³¹

Questo argomento è per ora in gran parte svolto sul filo di una polemica ideologica, in cui rientra anche il rinvio alla necessità della religione:

La filosofia indipendente dalla religione, in sostanza non è altro che la dottrina della scelleraggine ragionata; e dico questo non parlando cristianamente, e come l'hanno detto tutti gli apologisti della religione, ma moralmente. Perché tutto il bello e il buono di questo mondo essendo pure illusioni, e la virtù, la giustizia, la magnanimità ec. essendo puri fantasmi e sostanze immaginarie, quella scienza che viene a scoprire tutte queste verità che la natura aveva nascoste sotto un profondissimo arcano, se non sostituisce in loro luogo le rivelate, per necessità viene a concludere che il vero partito in questo mondo, è l'essere un perfetto egoista, e il far sempre quello che ci torna in maggior comodo o piacere. (16. Giugno 1820.) (Z, 125).

Tuttavia già qui si annunciano spunti analitici nuovi. Se è vero infatti che la religione è indispensabile per il governo delle moltitudini, e che la preferibilità di quella romana sta nel suo promuovere la vita politica repubblicana, Leopardi non si arresta all'idea di differenti "educazioni" (nel senso machiavelliano) a cui corrispondono differenti regimi politici. È vero che materialmente la religione degli antichi e quella dei moderni svolgono la medesima funzione di governo "politico", ma Leopardi piega questo discorso alla sua particolare prospettiva: il fatto che nel passo da ultimo citato non parla di cristianesimo, ma di religione come governo morale delle moltitudini, implica un

confronto tra i due modelli, antico e moderno. Per Leopardi la religione cristiana è sì un *instrumentum regni*, ma in quanto la sua efficacia sta, specificamente, nell'essere un *sucedaneo delle illusioni*, che in passato riempivano l'esistenza e venivano potenziate dalla religione. Il funzionamento della macchina ideologica religiosa è indagato nell'intimo, e la conclusione è netta: con il passaggio dalla religione antica alla moderna viene a cambiare *il rapporto stesso* tra vita e religione, dunque tra vita e politica, perché si passa da uno di identificazione a uno di esclusione.

Il moderno è insomma lo spazio in cui la politica si dà solo come neutralizzazione dei conflitti o, che è lo stesso, come annullamento della vita; ma questa diagnosi poggia a sua volta sull'analisi del modo specifico in cui funziona la macchina ideologica religiosa: essa "fa presa" sull'immaginazione delle moltitudini, offrendo loro degli scenari praticabili in cui scaricarla ed esercitarla, raggrumandola attorno a degli enti immaginari. Dalla teoria del piacere (Z, 165-83, 12-23 luglio 1820) sappiamo che l'immaginazione è espressione del desiderio di felicità, cioè dell'«amor proprio», infinita potenza materiale di desiderare iscritta nel corpo³²; in particolare, l'immaginazione è l'espressione della dislocazione continua di questo desiderio, a seguito della sproporzione tra l'infinità che lo caratterizza e il carattere finito di ogni suo soddisfacimento³³.

Leopardi segue un tracciato assai prossimo a quello dell'antropologia di Machiavelli³⁴, e come in quella anche in questa diventa di conseguenza decisivo il *modo* in cui l'immaginazione viene messa in forma dalla religione. Parlare del cristianesimo come "sucedaneo" delle illusioni addita la *specificità* di questa messa in forma: il cristianesimo raccoglie le illusioni negandole, esprime la vita deprimendola e quindi annullandola. Questa peculiarità è riassunta nel termine usato in *Zibaldone*, 125: «rivelazione». Alla fine del 1820 (Z, 423-33, 18 dicembre 1820), Leopardi si sofferma a lungo sulla dialettica interna al cristianesimo: da una parte religione, dunque datrice di illusioni alla vita, dall'altra religione *rivelata*, cioè propria di un'età filosofica, razionale, incredula, nella quale si poteva far credere solamente facendo appello alla «Verità», una verità che, per essere rivelata, era «misteriosa», elargita da un Dio oscuro, imperscrutabile, ma proprio per questa unica ragione passibile di essere creduto in un'età scettica e miscredente per eccellenza. La ragione

dovea rifugiarsi nel seno di una religione astratta e metafisica, adattata alla sua natura speculativa; di una religione misteriosa, e perciò appunto ragionevole, perché la realtà delle cose di cui la ragione non poteva persuadersi chiaramente né particolarmente colle sue forze, veniva stabilita dall'opinione verisimile, e creduta vera, di un Dio infallibile, e rivelatore di arcani, conducenti a stabilire in genere la detta realtà (Z, 430).³⁵

È così individuato con chiarezza il nodo della modernità: *l'ideologia della verità*. Questo è il terreno sul quale si cementa il blocco cristiano-borghese: da una parte la distruzione delle «fole» antiche in nome del “vero Dio”, dall'altra la dissoluzione «analitica» di tutte le tradizioni (la «strage delle illusioni», come Leopardi si esprimerà nel *Discorso sopra lo stato presente*) a opera del razionalismo moderno, in nome dell'ideale dell'*analisi*. Questi due momenti erano dapprima, nel giovanissimo scrittore cattolico, completamente sovrapposti e declinati positivamente: il cristianesimo era la verità che sotto il segno della ragione, in modo quasi illuministico dissolveva *gli errori popolari degli antichi*³⁶. Una volta mutato di segno, giudicato esso stesso «superstizione» e contrapposto alla chiarezza e alla trasparenza della «natura»³⁷, il cristianesimo era però rimasto ancora dentro lo spazio della ragione, identificato con quello della filosofia, cioè della verità. Di qui una dicotomia generica (natura/ragione) che non poteva non produrre tutta una serie di ambiguità. Quindi, mano a mano, la necessità di dettagliare l'analisi, rimettendo in questione la disposizione di alcuni pezzi del quadro. Così la coppia di religione cristiana e filosofia viene specificata nell'insieme costituito da religione cristiana, filosofia “imperiale” (ellenistica) e filosofia moderna; insomma, da una parte la fine dell'antico, dall'altro l'inizio del moderno. Certo sono momenti solidali, ma ormai analiticamente distinti. Non più la verità, ma la verità *come ideologia* è il loro terreno di saldatura: per entrambi, il vero è infatti un *valore* da propagandare e da anteporre alla vita.

Non abbiamo più, dunque, l'opposizione secca di illusioni e verità, antico e moderno, ma l'individuazione di uno specifico terreno analitico nella ricostruzione del modo o dei modi in cui la verità è stata o è diventata un'ideologia. Si profila dunque, sotto la ribellione politica, la trama di un'ontologia del tempo presente, un'analisi dei meccanismi di potere che lo sorreggono e dei modi in cui questi incidono sulle forme di conoscenza e in genere di pensabilità. Smascherare l'ideologia della verità vuole dire rimettere in questione l'incontro tra cristianesimo e filosofia, in definitiva tra cristianesimo e illuminismo, dunque non significa prendere congedo dalla verità,

contrapponendola alla vita (questo era il punto di partenza, molto acerbo e storiograficamente insostenibile), ma impegnarsi a ripensarla, dunque a *ripensare il rapporto tra verità e vita*.

A questo ripensamento, tutto rivolto al moderno, Leopardi perviene mettendo radicalmente in questione l'immagine che ha dell'antico: è proprio perché si disgrega l'iniziale, semplicistica compattezza dell'antico (tutto favole e ninfe dei boschi, privo di quella filosofia che comparirebbe solo nella Roma imperiale, segno della fine di un'epoca³⁸), e si scopre in esso la presenza operante della filosofia *accanto* alla poesia, della riflessione *accanto* alla vita, che diventa possibile pensare in concreto – anche per il moderno – una *diversa funzione* della verità (cfr. *infra*, cap. 5). Ma questo ripensamento non si comprenderebbe, se non si tenesse in conto il modo in cui si viene configurando, sulla base della teoria del piacere, la nozione di «assuefazione», con la quale Leopardi rilegge l'essere come combinazione di varianze e invarianze, di relativo e assoluto (cfr. il cap. seguente).

4. Assuefazione e apparenza

Prendiamo un breve inciso contenuto nella lettera ad André Jacopssen del 23 giugno 1823: «Je ne fais aucune différence de la sensibilité à ce qu'on appelle vertu»³⁹. Dunque vi è, consapevolmente, un diverso modo di intendere il termine “virtù” rispetto alle accezioni correnti, tradizionali (*ce qu'on appelle*), un diverso modo che lo porta a perfettamente coincidere con quello di “sensibilità”. Nell'*Indice del mio Zibaldone*, compilato tra il luglio e l'ottobre 1827, a proposito di “sensibilità” Leopardi rinvia rispettivamente a «Sensibilità. Sentimento», e a «Vitalità. Vigore del corpo. Sensibilità. Se conducano alla felicità». Dunque la sensibilità non è altro che la potenza vitale, e la virtù un'espansione della vitalità che, si noti, non è il contrario dell'amor proprio, ma una sua diretta manifestazione, come veniva argomentato nella lettera a Jacopssen⁴⁰: l'altruismo è una delle forme che può assumere il «desiderio» (essendo l'amor proprio niente altro che desiderio).

La virtù è desiderio, appartiene non all'anima ma al corpo. È un'emergenza immanente dell'insieme degli abiti, impulsi, sentimenti che si forma nello svolgimento

pratico della vita. Nella *Dissertazione sopra la virtù morale in generale*, del 1812, il giovanissimo filosofo cattolico aveva aristotelicamente definito la virtù come un «abito» che non s'acquista «se non per l'uso»⁴¹. Ma questo abito era allora per lui «una facilità, e prontezza a seguir le regole dell'onesto»⁴², essendo l'onesto – contro Pirrone e Aristippo, Hobbes e Spinoza, che avevano negato la possibilità di determinarlo univocamente⁴³ – «ciò, che è conforme alle leggi naturali, non men, che Divine, e civili»⁴⁴. Pertanto la virtù era allora un abito a vincere le passioni⁴⁵. Nella definizione del 1823 è stata soppressa la differenza tra la virtù e le passioni, perché l'onesto è stato – si direbbe con Pirrone, Aristippo e gli altri – scetticamente dissolto.

Leopardi si muove a questo proposito su due piani, che sembrano andare in direzioni diverse, e invece nella comprensione della loro unità sta la chiave della sua posizione filosofica. Da una parte, nega il dislivello tra passioni e abiti morali: acquisire un abito morale non ha nulla a che vedere con la ragione, con l'adeguamento a un universale pratico. Dall'altra, esamina il modo in cui avviene concretamente l'*imposizione* di abiti morali alle passioni. Dunque da una parte sembra identificare passioni e abiti morali, dall'altra sembra distinguerli. Il fatto è che la nozione di "assuefazione" rompe con l'idea di un dislivello *ontologico* tra sensibilità e intelletto, corpo e anima: il processo di acquisizione di abiti morali si svolge tutto dentro il corpo, dentro la sensibilità, perché è un'assuefazione del corpo, non il dominio delle passioni da parte dell'anima razionale. Dall'altra, questo processo di riordino costante della sensibilità – che avviene attraverso abitudini, comportamenti, esercizi, cioè dall'interno della sensibilità e con i suoi mezzi – è anche sempre un suo costante processo di disciplinamento: un disciplinamento, si badi, che non ha nulla a che fare con la sublimazione all'universale, ma che comunque imprime e reimprime costantemente alle passioni una determinata organizzazione.

Ora, come si giunge dalla posizione del 1812 a quella del 1823? È quasi ovvio dire che questo passaggio sta nell'assorbimento dello scetticismo antico e moderno⁴⁶, in un intenso rapporto con i temi delle scuole socratiche minori e della sofistica⁴⁷, e oltre a questo nella ripresa della concezione rousseauiana (e prima ancora montaignana) della storia come acquisizione di abitudini che diventano natura⁴⁸, nella conversione alla gnoseologia anti-innattistica di matrice lockeana⁴⁹ con le sue propaggini nell'*idéologie*⁵⁰, nella valorizzazione e generalizzazione – dal terreno estetico a quello gnoseologico – del sensismo di Montesquieu (Leopardi legge l'*Essai sur le goût* all'inizio di luglio

1820)⁵¹, nella ripresa del radicalismo di d'Holbach⁵². Ma ciò che qui davvero conta, è la radicalizzazione che Leopardi imprime al movimento di pensiero implicito in questa costellazione di fonti: lo scetticismo, la critica dell'universalismo e dell'innatismo, diventano una «visione generale dei rapporti anima-corpo»⁵³ nella quale non vi è più alcuna collocazione preordinata delle “facoltà” conoscitive, ma la conoscenza si articola e si disarticola concretamente, nella sua struttura interna, mediante la propria storica processualità; e su questa base, oltrepassando l'orizzonte antropologico e gnoseologico, l'assuefazione diventa «un mondo formato da relazioni produttive»⁵⁴.

Propriamente non si potrà allora più parlare di “facoltà”, perché «non solamente tutte le facoltà dell'uomo sono una facoltà di assuefarsi, ma la stessa facoltà di assuefarsi dipende dall'assuefazione» (Z, 1370). Secondo l'angolo visuale dell'assuefazione, come non vi è più distinzione di principio, ma solo funzionale (provvisoria) tra anima e corpo, così non vi è più distinzione tra potenza e atto: la *sola* attualità è identità di potenza e atto, ma questa attualità non attualizza nulla, non porta alla luce virtualità nascoste, bensì è costruzione e ricostruzione perenne di materiali indifferenti⁵⁵. A p. 2391 dello *Zibaldone* Leopardi si domanda: «I muti hanno essi la *facoltà* della favella?» E risponde:

No certo. Eppur quanto alla favella n'hanno tutta la *disposizione* naturale quanta n'ha il miglior parlatore del mondo. Ma questa non è altro che *possibilità*, la quale il muto non riduce mai all'atto e non adopera in verun modo, perché non avendo udito, non impara dagli altri (cioè non si avvezza) a farlo, e coll'assuefazione, di cui non ha il mezzo, non acquista la facoltà. Ecco che cosa sono tutte le pretese facoltà naturali ed ingenite nell'uomo. E qual si crede più naturale della favella? principal caratteristica dell'uomo, e suo maggior distintivo dai bruti. (20. Feb. 1822.).

Distinguendo «disposizione naturale» da «facoltà», e riducendo la prima alla categoria della «possibilità», Leopardi riscrive il complesso psico-fisico in termini di assuefazione, sottolineando come la «facoltà» non sia l'attuazione di qualcosa già presente *in nuce*, ma per intero una costruzione, un'emergenza storica⁵⁶.

Ma il concetto di “possibilità” va illustrato meglio, dato che qui abbiamo la ricaduta antropologica di una nozione ontologica. La possibilità è infatti (questa idea si viene chiarendo nell'estate 1821) ciò che residua dalla «ragion d'essere» o «fondamento» delle cose, una volta che sia stato eliminato qualsiasi rapporto tra queste e l'universale-necessario. Se «niente preesiste alle cose» e «*tutto* è posteriore all'*esistenza*»⁵⁷, non vi

sarà neanche più un parametro sulla base del quale discriminare l'assoluto dal relativo, il necessario dal contingente. Il posto tradizionalmente occupato da Dio non potrà perciò che essere colmato dalla possibilità, essendo questa *il poter essere in tutti i modi possibili* (dunque anche *il poter non essere*), il nome dell'indifferenza rispetto all'alternativa tra necessità e contingenza⁵⁸.

Il carattere "assoluto" della possibilità sta nella sua capacità di aderire allo stesso modo a tutte le "cose". Di qui non può che conseguire che l'assoluto non viene eliminato (eliminarlo significherebbe esserne orfani, sentirne la mancanza), ma sciolto e tradotto nelle sue infinite manifestazioni, tutte a loro modo assolute e perfette:

Si può dire (ma è questione 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. Così tutte le perfezioni relative diventano assolute, e gli assoluti in luogo di svanire, si moltiplicano, e in modo ch'essi ponno essere e diversi e contrari fra loro; laddove finora si è supposta impossibile la contrarietà in tutto ciò che assolutamente si negava o affermava, che si stimava assolutamente e indipendentemente buono o cattivo; restringendo la contrarietà, e la possibilità sua, a' soli relativi, e loro idee. (25. Sett. 1821.) (Z, 1791 s.).

Una "moltiplicazione" dell'assoluto: ecco il senso più profondo del relativismo scettico di Leopardi, e di quello che a mio avviso del tutto a torto è stato definito il suo "nichilismo". Il relativismo scettico annulla sì l'assoluto come fondamento stabile e riconoscibile, ma in quanto lo *traduce* in una pluralità di assoluti anche *contrari* tra loro: l'assoluto non sarà dunque più sinonimo di paradigma, ma dell'espressione della perfezione di *ciascuna* cosa non *nonostante* ma *nel* suo trapassare. La contrarietà non sarà più sinonimo di assurdità o imperfezione, ma espressione del darsi della potenza costruttiva della civiltà, del dispiegarsi dell'assuefazione.

L'essere come *assoluto contingente* (sistema assoluto di variazioni) è la costruzione storico-epocale di forme di vita, dentro ciascuna delle quali urgono *tutte* le «possibilità», in quanto «passioni» che spingono sempre verso la frantumazione del disciplinamento ogni volta attuale. Ma ogni realtà, in quanto attualità – e cioè non

attuazione di una potenzialità ma sua costruzione, definizione retroattiva, «invenzione» – è perfetta, non manca di nulla. Dunque la perfezione e l'instabilità, l'assolutezza e il mutamento non sono più dei contrari che si escludono reciprocamente.

A partire da questo modo di pensare, l'uomo naturale di Rousseau, da cui Leopardi aveva preso le mosse, viene pian piano a dissolversi: dietro un'assuefazione se ne scoprirà sempre un'altra, e così via:

L'uomo insomma principalmente, e dopo l'uomo gli altri viventi, i loro ingegni, cognizioni, abilità, facoltà, opinioni, pensieri, detti, fatti, le loro qualità, non in quanto ingenite, ma in quanto sviluppate (ch'è come dire, non in potenza, ma in atto, perché le qualità non sviluppate son come non esistessero, oltre le infinite modificazioni, onde sono suscettibili di parere diversissime ed anche opposte qualità) sono figli nati dell'assuefazione. (22. Luglio 1821.) (Z, 1372)⁵⁹.

Ora, ciò che dobbiamo tenere presente leggendo questo passaggio, è la sua concomitanza con quelli, nei quali Leopardi distrugge in un solo blocco le idee innate, l'universale e la nozione di spirito: Platone e Dio⁶⁰. Potenza costruttiva dell'assuefazione e dissoluzione relativistica dell'assoluto si presentano insieme, nel corso della “crisi del 1821”⁶¹. Leopardi attinge un'idea di relatività universale, ma la investe immediatamente in una concezione costruttivistica che le impedisce di derivare nel relativismo, nel contingentismo teologico o nell'irrazionalismo. L'assuefazione è il luogo in cui questi due momenti – relativismo e costruttivismo – concretamente si incontrano e si identificano (e questo conferma il fatto che l'ontologia di Leopardi nasce per pensare una politica, e rimane incomprensibile se staccata da questa). L'assuefazione è infatti al contempo modo di conoscere e modo di agire. È carattere unificante di un insieme di rapporti pratici (rapporti di potere) e irriducibile limite individuale (in questo senso “relativo”) impresso al modo di conoscere dall'assuefazione stessa. È in breve il modo in cui ogni civiltà (ogni epoca) scrive sé stessa nel corpo, plasmandolo e organizzandolo. Ma organizzare il corpo – le passioni, l'immaginazione – vuole dire organizzare l'uomo⁶². Questa perenne ri/organizzazione è una costruzione del soggetto in tutti i suoi aspetti: disciplinamento delle passioni, acquisizione di abiti morali e, al contempo, di stili e metodi di pensiero, di categorie, di attitudini verso i valori, come il Bene o il Vero, ecc.

Dunque la relatività assoluta dei punti di vista – cioè alla lettera il fatto che ogni conoscenza è conoscenza *di qualcuno* e quindi *correlata* a un punto di vista particolare – trova un ancoraggio nella traccia corporea. In altre parole: la relatività della conoscenza non diventa relativismo perché essa è un modo per dire il fatto che chi conosce non aderisce a un qualche universale, né è il rappresentante del trascendentale, ma è un soggetto preso in una rete di rapporti teorico-pratici, rapporti di potere che si riflettono nella sua conoscenza e la condizionano, turbandone lo sguardo, deformandolo; ma allo stesso tempo è un modo per dire che questo sguardo “deformato” non presuppone un modello integro, ma al contrario è esso il terreno (l’unico possibile) di unificazione del genere umano. Si tratta quindi di unificazioni sempre parziali, storiche, corrispondenti alle civiltà e alle epoche. Dietro ogni “relativo” scopriamo perciò un processo di costruzione, dunque un’“assuefazione” che si articola senza alcun riferimento a un filo conduttore (una qualche “ragion d’essere” delle cose e delle loro qualità), ma trovando in sé stessa i propri criteri.

Viene gradualmente profilandosi nel pensiero leopardiano la centralità di quella che chiamerò *struttura storica dell’apparenza*. Questa deriva dalla famiglia semantica dell’illusione e si presenta dapprima, nello *Zibaldone*, in stretta relazione con l’immaginazione e in rigida alternativa alla verità. Si è visto come l’immaginazione sia l’espressione, in costante differimento, dell’infinito desiderio sensibile di felicità lungo la sequenza dei suoi investimenti finiti. In un primo momento (in un lungo appunto del 7 dicembre 1820 a proposito dell’*Essai sur l’indifférence en matière de religion* del Lamennais, Z, 376-88)⁶³ Leopardi riduce strettamente la sfera teoretica a quella pratica, dichiara che l’uomo, desiderando essenzialmente la felicità, è del tutto indifferente al vero («l’uomo non desidera di conoscere, ma di sentire infinitamente», Z, 384), e utilizza pertanto l’immaginazione nel processo conoscitivo per potere, grazie alle costruzioni illusorie di questa, procurarsi quella soddisfazione che non potrà mai trarre dalla conoscenza razionale:

Le assurdità sono infinite quando non si vuol riconoscere [...] che la verità assoluta è indifferente all’uomo [...]; che lo scopo della sua facoltà intellettuale, non è la *cognizione*, in quanto cognizione derivata dalla realtà, ma la *concezione*, o l’*opinione di conoscere*, sia vera, sia falsa. (Z, 387).

Ciò che per l'uomo conta, non è appropriarsi della realtà, ma *sentire* – nel processo conoscitivo come in qualsiasi altra esperienza – in modo da investire e occupare in qualche modo il desiderio di felicità. La differenza tra «cognizione» e «opinione di conoscere» («concezione») sta dunque in ciò, che nella seconda il ruolo dell'immaginazione è nettamente superiore. Il terreno dell'oggettività è pertanto offerto dalle strutture storiche dell'illusione, come le virtù antiche e la religione dei Romani: l'oggettività è un sentire accomunante.

Con la riformulazione della dicotomia natura/ragione, antico/moderno, grazie anche alla progressiva differenziazione della religione degli antichi dalla religione dei moderni (cfr. *supra*, cap. 3), viene ridefinito anche il rapporto tra immaginazione e conoscenza. L'assuefazione disloca la questione sul terreno del rapporto tra conoscenza e rapporti di potere. Leopardi abbandona l'idea che vi sia una netta separazione tra «concezione» e «cognizione»: la conoscenza è *sempre* condizionata, deformata in qualche modo nel e dal processo di assuefazione. L'antico e il moderno non si differenziano, se non in quanto sono *due assuefazioni differenti*, due diverse e per certi aspetti opposte organizzazioni del rapporto tra concezione e cognizione. Quella che si è definita "ideologia della verità" non è produzione pura di cognizioni, ma essa stessa una forma di concezione: la concezione dell'assolutezza del terreno della cognizione; e viceversa, nell'approccio antico al mondo non abbiamo una concezione pura, ma un'interazione produttiva di concezione e cognizione. L'oggettività non è più qualcosa che si raggiunga o attraverso l'immaginazione-illusioni o attraverso la ragione-verità, cioè o in forma allucinatoria ma vitale, o in forma realistica ma antivitale, ma effetto del disciplinamento che incide *allo stesso modo* sull'immaginazione e sulla ragione, organizzandole in forme differenti, cioè assoggettandole a opzioni ideologiche diverse e al limite alternative, come sono la vita felice nell'antico, o la verità nel moderno. La struttura storica dell'apparenza non è altro che questa *di volta in volta diversa interazione di cognizione e concezione*.

Le carte vengono così rimescolate: non più illusioni *vs.* realtà, ma intreccio – sempre diverso – di momenti o istanze illusivo e momenti o istanze realizzanti. Il compito del pensiero diventa dunque la riflessione sugli storici intrecci e sulla loro differenza. Leopardi mette così al centro dell'analisi la struttura storica dell'apparenza, cioè le storie dei processi di disciplinamento delle passioni e – ma è la stessa cosa – di

produzione delle forme del pensiero nel loro rapporto con la vita (cioè con il desiderio di felicità); insomma, mette a tema il modo in cui concretamente i rapporti di potere si esercitano e provvisoriamente si consolidano in categorie ed evidenze⁶⁴.

5. Mezza filosofia e illusioni

Prendiamo di nuovo il frammento del 12-23 luglio 1820:

[...] la natura ha voluto che l'immaginazione non fosse considerata dall'uomo come tale, cioè non ha voluto che l'uomo la considerasse come facoltà ingannatrice, ma la confondesse colla facoltà conoscitrice, e perciò avesse i sogni dell'immaginazione per cose reali e quindi fosse animato dall'immaginario come dal vero (anzi più, perché l'immaginario ha forze più naturali, e la natura è sempre superiore alla ragione). (Z, 168).

Qui, a parte l'elogio della natura, leggiamo che la "delimitazione" di sonno e veglia viene *stabilita*, e che *solo* con questo gesto (e non prima di esso) sorge la falsità dell'immaginazione come facoltà di conoscenza. Dunque il vero è un prodotto, un'istituzione storica. Ma il passo contiene il germe di una fortissima contraddizione: da una parte, chi scrive si pone dalla parte del vero, riconosce cioè che le illusioni sono illusorie, è e si sa moderno, e assume questa posizione come unica "vera"; dall'altra proclama, da moderno, che realmente la potenza dell'immaginario è superiore alla potenza del vero, perché appartiene alla natura. Detto altrimenti, il criterio della vita e quello della realtà sono in rapporto di reciproca esterioresità.

Pochi giorni prima del passo citato, il 30 giugno 1820, in una lettera a Pietro Giordani, Giacomo aveva scritto: «Io non tengo le illusioni per mera vanità, ma per cose *in certo modo* sostanziali, giacché non sono capricci particolari di questo o quello, ma naturali e ingenite essenzialmente in ciascheduno; e compongono tutta la nostra vita»⁶⁵. E Nello *Zibaldone* si legge, in un appunto ancora anteriore:

Io considero le illusioni come cosa *in certo modo* reale stante ch'esse sono ingredienti essenziali del sistema della natura umana, e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito spregiarle come sogni di un solo, ma propri veramente dell'uomo e voluti dalla natura, e senza cui la vita nostra sarebbe la più misera e barbara cosa ec. Onde sono necessari ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose. (Z, 51, cors. mio).

Ecco: nella comprensione di quella espressione – «in certo modo» – sta la chiave per afferrare la contraddizione tra vita e realtà. È solo con gli sviluppi ontologici esaminati nel cap. precedente, che potenza e verità vengono coniugate assieme nella nozione di assuefazione, e nel delinearsi del terreno dell'apparenza come decisivo non solo sul piano etico, ma della teoria della verità. Nell'assuefazione, verità e potenza sono infatti *la stessa* energia disciplinatrice, che determina decisamente le strutture storiche della conoscenza, della rappresentazione, e quindi della delimitazione del vero e del falso. Vita e conoscenza, pratica e teoria si identificano, e quella idea, secondo la quale la verità *non c'è sempre stata*, presente già prima del 1820, assume un nuovo significato: non più discriminare definitivamente, punto di non ritorno, ma riorganizzazione del rapporto tra immaginazione e forme di conoscenza – insomma niente di più (ma anche niente di meno) che una nuova assuefazione. L'indagine si sposta, diventa analisi differenziale delle *modalità* assunte storicamente dalla verità (e dalla gloria, virtù, amor patrio, ecc.) nella sua efficacia disciplinante, modalità che sono altrettante articolazioni di forme di vita.

Quando declina le illusioni non più contro la verità, ma dentro di essa, Leopardi abbozza una vera e propria *teoria dell'ideologia*. Quella contraddizione tra ineluttabilità dell'essere moderno e disperata aspirazione a volersi antico si scioglie con la presa in carico di ciò che “essere moderno” realmente vuole dire: non più invalicabile e monotono orizzonte della verità-realtà, ma storica assuefazione, cioè disciplinamento delle passioni dentro quella specifica forma politica che è l'ideologia del carattere assoluto, invalicabile e unitario della verità. Assistiamo a un doppio movimento: la verità non è più un destino scritto nelle cose, forma del disvelamento della “realtà”, ma diventa *forza politica*; allo stesso tempo, essa diventa un'illusione, nel senso specifico che anch'essa, se vuole “fare presa” sul nesso tra corpo, immaginazione e desiderio (ossia se vuole essere storicamente efficace), deve avere un qualche rapporto (e allora si tratterà di capire quale) *con il desiderio di felicità*. Una volta consolidata la definizione del moderno come epoca dell'*ideologia* della verità, ciò che occorre fare è uno scavo analitico dentro questa ideologia, e proprio in quanto ideologia, cioè per gli effetti pratici, *politici* che essa produce, e per i rapporti che la rendono efficace. Ne seguirà una relativizzazione della distinzione tra verità e illusione, e una riformulazione della verità nei termini degli effetti da essa prodotti.

Seguire negli scritti di Leopardi il tracciato di questa relativizzazione equivale a seguire le sorti della “filosofia”, ossia il modo in cui la filosofia, grado a grado, viene perdendo la sua assolutezza e la connessa indiscutibilità, ma anche, al contempo, la sua caratterizzazione solo negativa. La filosofia insomma viene differenziandosi: si tratterà, per Leopardi, sempre più di capire di *quale* “modo” di fare filosofia si sta parlando, con *quale* connesso “modo” di intendere la verità. Due passi decisivi in questo percorso sono la scoperta del pessimismo antico e la definizione della nozione di *mezza filosofia*, ed è merito di Sebastiano Timpanaro aver documentato in modo convincente entrambi i momenti⁶⁶. Le cose stanno però in modo diverso da come le presenta Timpanaro, secondo il quale quest’ultima nozione è un primo tentativo di ampliare la troppo stretta immagine della filosofia, in riferimento all’antichità⁶⁷. Questa è solo una faccia della *mezza filosofia*, che è una nozione (stando al modo in cui lo stesso Leopardi la intende, cosa non trascurabile)⁶⁸ assai più sfuggente e composita. La mezza filosofia attraversa infatti – nel corso del 1821, con un’appendice nel ’23 – una progressiva ridefinizione. In un primo momento (gennaio-maggio) essa compare come fenomeno di soglia, dunque estremamente instabile: l’ultima vana resistenza dinnanzi alla fine della libertà della repubblica romana «in Catone, in Cicerone in Tacito, Lucano, Trasea Peto, Elvidio Prisco»⁶⁹, ovvero il temporaneo risorgere delle illusioni antiche e dunque della “civiltà” nel moto rivoluzionario francese⁷⁰. In entrambi i casi Leopardi ne sottolinea il carattere di necessario autoesaurimento: «strumento di civiltà incerta, insufficiente, debole, e passeggera per natura sua, perché la mezza filosofia, tende naturalmente a crescere, e divenire perfetta filosofia, ch’è fonte di barbarie» (Z, 1078). Non certo da essa potrà passare la riproposizione, nell’attualità, di un fenomeno di tipo “rinascimento”⁷¹.

Ora, la «barbarie» è evidentemente il frutto della filosofia realizzata, cioè l’imposizione *totale* della ragione-verità, un mondo trasparente alla ragione e privo di passioni e vita, in cui non necessariamente vi sia una maggiore diffusione dei “lumi”, ma nel quale la virtù e l’entusiasmo sono spenti nell’incredulità e nell’egoismo⁷². Il 1821 è l’anno in cui Leopardi problematizza, come si è visto, proprio questa accezione monocromatica del moderno (e dell’antico), sfumando i termini della dicotomia. Un momento intermedio di questa riformulazione è in alcuni appunti del giugno-settembre, in cui la mezza filosofia compare come fenomeno non più antico o anticheggiante, ma essenzialmente *moderno*, valutato negativamente e contrapposto alla “vera” filosofia.

Questo è un rovesciamento importante, perché comporta la creazione di un “posto della filosofia” nel moderno, prima assente, mediante la spaccatura che il concetto subisce. Il 30 giugno 1821 Leopardi annota:

Nessuno è meno filosofo di chi vorrebbe tutto il mondo filosofo, e filosofica tutta la vita umana, che è quanto dire, che non vi fosse più vita al mondo. E pur questo è il desiderio ec. de' filosofastri, anzi della maggior parte de' filosofi presenti e passati. (Z, 1252).

E prosegue discutendo la reazione all'incapacità del «volgo» di «essere il legislatore della favella scritta» con l'imposizione del ritorno al latino. Questo esempio mostra a sufficienza cosa intenda qui Leopardi per “filosofia”: più o meno, la capacità di capire il posto e i limiti della filosofia stessa, cioè il suo nesso con il senso comune, nesso di critica ma non di sostituzione. Il pensiero trova prosecuzione il 16 settembre, in una formulazione ormai generale:

Le illusioni non possono esser condannate, spregiate, perseguitate se non dagl'illusi, e da coloro che credono che questo mondo sia o possa essere veramente qualcosa, e qualcosa di bello. Illusione capitalissima: e quindi il mezzo filosofo combatte le illusioni perché appunto è illuso, il vero filosofo le ama e predica, perché non è illuso: e il combattere le illusioni in genere è il più certo segno d'imperfettissimo e insufficientissimo sapere, e di notevole illusione. (Z, 1715).

Si delinea il mondo della «barbarie» come dominio dell'ideologia della verità, ideologia che non è filosofia piena, ma appunto solo «mezza», in un duplice senso: in quanto incapace di essere fino in fondo filosofia, e in quanto incapace di svellere definitivamente le illusioni dal mondo. La mezza filosofia è filosofia non giunta a coerenza, non critica, in primo luogo non critica verso sé stessa e i propri limiti. Ma capace di essere una *potenza politica* perché contiene le illusioni, non se ne separa oggettivandole. Insomma la *mezza filosofia* è il nome che assume il blocco cristiano-borghese: la realizzazione del suo progetto di imposizione della verità *ha* a che fare con la felicità, si alimenta di illusioni, perché “fa presa” su quel livello “vitale” che è il nesso tra corpo, desiderio e immaginazione.

È una conquista di pensiero importante per Leopardi: egli solo ora riesce a dare una risposta alla domanda relativa all'autoconsistenza del moderno, al fatto cioè che il mondo dominato dalla ragione e dal dispotismo, nel quale dunque la vita e l'energia sono emarginate come fatti secondari, e dunque il desiderio di felicità negato, è pur

sempre *un'epoca*, che dunque una qualche relazione con quel desiderio di felicità deve pur avere. Si ricorderà che alla fine del 1820 (Z, 423-33, cfr. *supra*, cap. 3) Leopardi aveva iniziato a problematizzare il rapporto del cristianesimo con le illusioni: questo nega le illusioni, ma in quanto le raccoglie ed esprime, in quanto si rapporta in qualche modo al desiderio di felicità, pur eludendone la carica dirompente. Ora il problema si generalizza. Proprio a questi giorni (7 ottobre 1821) risale un appunto importantissimo, in cui Leopardi riconosce che «l'effetto della filosofia non è il distruggere le illusioni (la natura è invincibile) ma il trasmutarle di generali in individuali» (Z, 1863). Ovviamente qui non più di filosofia in generale si parla, ma di quella *mezza filosofia* che vorrebbe «illusoriamente» estirpare le illusioni, e che fa blocco col cristianesimo. Queste potenze disciplinanti non possono annullare le illusioni, ma sottoponendole al criterio “assoluto” della verità le polverizzano, indebolendole. Distruggono cioè le illusioni generali, quelle che accomunavano gli individui restituendo loro un'immagine corporea, viva e immanente al loro agire, del loro desiderio di felicità.

Vero è che la distruzione delle illusioni generali influisce sempre sulle individuali. Queste non potranno mai estirparsi del tutto, altrimenti l'uomo non esisterebbe più. Nondimeno s'indeboliscono, si rendono inattive ec. [...] Questo effetto diviene appoco appoco generale, ed oramai la filosofia si trova nel felice caso di aver distrutto quanto è mai possibile delle stesse illusioni individuali, e di avere ridotta e ristretta la vita umana ai minimi termini possibili, fuor de' quali la vita e il genere umano non può assolutamente durare, come privo della sua atmosfera, e del suo elemento vitale. La vita senza amor proprio non può stare in nessun genere di esseri, e in nessuno parimente può stare l'amor proprio senza un menomo grado d'illusione individuale. La vita dunque e l'assoluta mancanza d'illusione, e quindi di speranza, sono cose contraddittorie. (Z, 1863).

Ciascuno desidera per sé la propria salvezza individuale, e dato che non può trovarne alcun corrispettivo pratico-vitale, si riduce a sperare disperatamente e si rivolge all'assenza. Il presente è svuotato e morto: tutto viene proiettato nel futuro come “sucedaneo” del presente. Anche in queste pratiche si trova una qualche felicità, ma è una felicità stravolta perché autonegantesi e antivitale, come si vede nelle forme acutamente messe in scena nelle *Operette morali*: il rinvio all'anno prossimo nel *Venditore di almanacchi*, la rincorsa affannosa della novità nella *Moda*, la fuga senza senso nell'*Islandese* – qui il non-ancora presenta la sola ma decisiva attrattiva di non-essere, dunque di poter essere diverso dal presente, o più precisamente di poter essere

investito a piacimento di una carica immaginativa che nel presente non trova appigli, in un rinvio continuo che è consunzione della vita. Questo «presente [che] è piccolo e insipido a tutti gli uomini», come si legge nel *Parini*⁷³, non è il presente di tutte le epoche, è la *struttura temporale del moderno*, e viene efficacemente raffigurato nel «naufragio continuo» dei libri della stessa operetta⁷⁴ – straordinaria anticipazione dell'industria culturale – contrapposti alla pratica della rilettura costante propria degli antichi⁷⁵.

In questo mondo dominato dal principio della continua produzione/distruzione (distruzione per la produzione e viceversa) l'immaginazione, lungi dall'essere pietrificata, ha un vastissimo campo d'esercizio, esatto risvolto dello svuotamento del presente. Essa esprime il desiderio di felicità proprio eludendolo, scaricandolo verso scenari allucinatori perché meramente *individuali*, ma riproducendo i rapporti di potere di questa forma di assuefazione. Il privilegiamento del futuro rispetto al presente è un tratto unificante dell'epoca moderna, agisce in tutti, anche nel “mezzo filosofo”, che anzi è a questo punto la figura più diffusa di ideologo: la filosofia «non può cagionare all'animo uno stato piacevole, se non essendo una mezza filosofia, e imperfetta, (qual ella è ordinariamente)» (Z, 1792)⁷⁶. In questo modo si spiega il paradosso di un'epoca che si svolge e consolida solo distruggendo ed emarginando la vita: quest'epoca trova la sua solidità nel fatto che anche in essa la “natura” continua a lavorare, non solo come “fondo” su cui scrivere le parole del potere (il corpo da assuefare), ma anche come principio produttivo di forme e rapporti, dunque di quella stessa “scrittura”.

Per spiegare meglio questo punto è necessario fare riferimento a una terza accezione della *mezza filosofia*, che significativamente compare per ultima, nel dicembre del 1821 con una ripresa nel febbraio-marzo 1823, e alla scoperta del «pessimismo antico», che avviene nel corso del 1822-3. È qui che propriamente si giunge alla delineazione del “vero” come qualcosa di profondamente differente dalla “verità”, e capace di essere un'alternativa al blocco cristiano-borghese, e ci si arriva con due movimenti solo in apparenza incoerenti. Il primo di essi consiste nel ritorno a un'accezione di *mezza filosofia* simile alla prima:

Ma io dico che la filosofia non ha fatto né farà mai questo buon effetto di darci dei buoni principi, se non fino ch'ella fu, o quando ella è imperfetta: allo stesso modo che solo in questo caso ella può darci de' buoni privati, e ce ne diede e ce ne dà. Vengo a dire che la

filosofia moderna (la quale può dirsi che nella sua natura, cioè in quanto filosofia, o scienza della ragione e del vero, sia perfetta) non farà de' buoni principi, come non farà mai de' buoni privati; anzi ne farà dei pessimi, perché la perfezione della filosofia, non è insomma altro che l'egoismo; e però la filosofia moderna non farà de' principi (come vediamo de' privati) se non de' puri e perfetti egoisti. (Z, 2293 s., 27 dicembre 1821).

Qui la distinzione è tra mezza filosofia antica e filosofia moderna. Al di là dei termini che Leopardi usa, ciò su cui insiste è la differenza di statuto. Quella che qui viene detta filosofia perfetta, è in realtà la mezza filosofia moderna, mentre la mezza filosofia è la filosofia antica. I termini si sono scambiati, perché qui l'accento cade sulla capacità della filosofia antica di interagire con la vita, senza fagocitarla e senza sottrarsi a essa, ma interagendo appunto in modo da stimolarla e migliorarla. La mezza filosofia non è più qui però, come nel primo caso, un trapassare, una struttura del dileguare: è invece la filosofia antica *in quanto tale*. Questa accezione viene perfezionata nell'appunto del 12 febbraio 1823 dove, dopo aver riprodotto due passi del *Gorgia* («Non dovete dedicarvi alla filosofia con troppa cura, anzi badate sempre a essere cauti, per non rovinarvi inavvertitamente, diventando più sapienti del necessario» – «La filosofia, o Socrate, è in effetti piacevole, se qualcuno se ne occupa entro certi limiti, ma quando la si coltiva oltre misura è la rovina degli uomini») Leopardi commenta: «Tutta la vituperazione della filosofia che Platone in quel Dial. mette in bocca di Callicle [...] è degna d'esser veduta» (Z, 2672).

Come si è detto, nell'*Indice del mio Zibaldone* alla voce «Mezza filosofia» Leopardi rinvia anche a questo passo, e prendendo posizione per Callicle consolida la nuova accezione, come “giusto” rapporto tra filosofia e vita: né annullamento di una nell'altra, e neanche tentativo, sempre rinnovato e sempre destinato a fallire, di giungere a questo annullamento, ma riconoscimento “critico” dei limiti della filosofia proprio nel suo rapporto con la vita: la critica sofistica dell'assolutezza platonica della verità, e la connessa tematizzazione della “forza” come decisiva in tutti i rapporti, a tutti i livelli, sono due lati della stessa mossa filosofica, da Leopardi condivisa pienamente⁷⁷.

Intendendo in questo modo la mezza filosofia, Leopardi non rinvia più a una filosofia non ancora pienamente sviluppata, non ancora giunta a maturazione, ma al contrario a una filosofia *diversa* dalla moderna, e per certi aspetti a quella superiore, perché consapevole non solo della propria potenza ma anche dei propri limiti, e capace di trattenerci dentro di essi; dunque davvero rinvia a quella “ultrafilosofia” che aveva

rivendicato in modo velleitario nel 1820⁷⁸. Questa idea viene ribadita nell'ultimo testo che ci interessa, la riproduzione, datata due giorni dopo (29 marzo), di un passo del *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* di Jean-Jacques Barthélemy (Z, 2683)⁷⁹, un estratto da Aristotele in cui l'eccesso della ragione e quello della virtù vengono posti sullo stesso piano, negativo, di quello dei piaceri.

Quest'ultimo tassello ci rinvia alla scoperta del pessimismo antico, che Leopardi compie a Roma nel corso del 1823 proprio leggendo il *Voyage*⁸⁰. Un passaggio importante verso questa scoperta va in realtà datato all'11 novembre 1820 (Z, 316-8), con la meditazione sulla sentenza di Teofrasto vicino a morte, che però solo nel marzo 1822 trova la sua giusta collocazione, nella *Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini a morte*⁸¹, dove l'allievo di Aristotele diviene il paradigma del filosofo che, proprio perché consapevole della vanità della felicità e delle illusioni che la procurano – gloria, amor patrio, virtù ecc. – non solo le loda negli altri, ma le pratica egli stesso⁸².

Solamente dirò che qualunque o fra gli antichi o fra' moderni conobbe meglio e sentì più forte e più dentro al cuor suo la nullità d'ogni cosa e l'efficacia del vero, non solamente non procurò che gli altri si riducessero in questa sua condizione, ma fece ogni sforzo di nasconderla e dissimularla a se medesimo e favorì sopra ogni altro quelle opinioni e quegli effetti che sono vevoli a distornarla.⁸³

Qui il discorso sulla verità è nettamente *diviso*, secondo, del resto, il modulo già incontrato a proposito della mezza filosofia⁸⁴: Teofrasto non solo dissimula anche a sé stesso «la nullità d'ogni cosa e l'efficacia del vero», ma è anche *attivamente* partecipe delle illusioni collettive, cercando la gloria negli studi e lottando per la libertà della propria patria.

6. Verità e politica

Il punto è: come possono convivere conoscenza del vero e partecipazione alle illusioni collettive? e da cosa è determinato il rapporto del filosofo con i propri concittadini? Si aprono qui due strade, del resto legate alla natura ancipite della mezza filosofia. Una di esse consiste nel trovare nella ridefinizione del concetto di filosofia le ragioni dei suoi

limiti; l'altra, nell'attribuire quei limiti alla decisione "politica" di salvaguardare le illusioni. Il rapporto tra filosofia e vita sarà nel primo caso ricondotto all'intreccio di verità e politica *dentro* il concetto di filosofia, nel secondo caso esso nascerà da una necessità "politica" esterna, e la verità e la politica manterranno una reciproca indipendenza.

Nel *Teofrasto* la situazione è parzialmente indeterminata, vi sono cioè appigli per l'una e per l'altra possibilità. Vediamo la prima, l'intreccio di verità e politica. La *mezza filosofia* è la capacità del filosofo di trattenere il vortice analitico entro certi limiti, nella consapevolezza che solo restando in quel cerchio sia possibile alla filosofia di esercitare la sua funzione, di restare cioè "critica". La politica è dunque dentro la filosofia, e la posizione di limiti non è un gesto *soggettivo*, quasi un volgersi "pietoso" del filosofo ai suoi concittadini; è al contrario un gesto *oggettivo*, conseguenza di una necessità filosofica: è la salvaguardia della funzione "vera" (o se si vuole della funzione di verità) della filosofia, ciò che solamente tiene aperta la sua funzione di scardinatrice di certezze dogmatiche.

In questo senso si potrebbe allora dire che il "vero" che conosce Teofrasto è l'assenza di illusioni *proprie*⁸⁵, cioè quell'abito, specificamente acquisito facendo filosofia, che mette in grado di revocare in questione tutte le credenze e le certezze tradizionali, di dissolvere i luoghi comuni, e di reggere alla prova dell'auto-riflessione di tutto questo su sé stessi – in una parola: la pratica del pensiero come *critica*, anzitutto critica del senso comune. Conoscere il vero è dunque per Teofrasto una pratica essenzialmente *negativa*: non conquista di certezze dogmatiche in nome delle quali imporre una "verità", ma consapevolezza della relatività di tutte le certezze⁸⁶; e in primo luogo – in riferimento al senso comune – conoscenza del carattere precario, fragile, imperfetto di quella «certa felicità» a cui accedono i suoi concittadini ed egli stesso grazie alla comune pratica della libertà e della virtù⁸⁷. Teofrasto *sa* che quella felicità è uno spazio costruito storicamente, politicamente, sopra l'assenza di un senso ultimo, sopra il niente che precede la vita individuale e la segue; sa insomma che quel "niente" di senso (il passato e il futuro: il possibile) e questo "tutto" di senso (il presente: il dato) non si escludono, ma si implicano vicendevolmente, e che solo in questa implicazione è possibile che la vita si dia nella sua potenza perfezione assolutezza. Il carattere "negativo" della conoscenza in Teofrasto, e insomma nel pessimista antico, da Omero

in avanti, non va qui inteso come sinonimo di “distruttivo”, ma nel senso che la sua funzione è quella di “delimitare” le illusioni, restituendole così ogni volta alla contingenza dell’accadere, restituendo loro cioè il valore ogni volta assoluto della loro relatività.

Prendendo le mosse dalla concomitanza di relativismo radicale e radicale separazione antropologica tra saggio e moltitudine, tipica di Egesiaci, Cirenaici, ecc.⁸⁸, Leopardi giunge così a relativizzare quella stessa radicalità, tanto per il relativismo, quanto per il dislivello antropologico. Alla luce del *Teofrasto* la separazione tra filosofia e moltitudine, che pure sussiste, è tale solo in quanto sia anche una “relazione”; non, ripetiamo, una relazione soggettiva, come se il filosofo tenesse nascosto per pietà l’orrido vero alla propria città per non distruggere le illusioni collettive, e con esse la vita politica e civile. Nell’idea di mezza filosofia, fino all’altezza del 1823, e nel connesso *Teofrasto*, questa relazione produttiva prende la forma del *riconoscimento di un limite*, un limite oltre il quale c’è la vita, della quale la filosofia non può prendere il posto.

Rimane da chiedersi allora cosa “faccia” il filosofo di quel vero che egli “conosce”, se esso non deve essere bandito come verità ultima da mettere al posto della vita, ma neanche pietosamente tenuto nascosto. Nella vita di Teofrasto vediamo intanto che la conoscenza del vero non paralizza la ricerca di gloria e libertà da parte del filosofo; rimane però da vedere come ciò accada, e in che modo si possa ridefinire il rapporto del filosofo con i suoi concittadini. Riflettere a queste domande significa in definitiva chiedersi cosa ne sia del moderno, e quale posto occupi o possa occupare in esso la filosofia. Una chiara indicazione su ciò, Leopardi la dà in una serie di riflessioni del 21 e 22 maggio 1823, in cui mette a confronto filosofia antica e moderna:

Paragonando la filosofia antica colla moderna, si trova che questa è tanto superiore a quella, principalmente perché 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. Così fecero anche nella prima restaurazione della filosofia Cartesio e Newton. Ma i filosofi moderni, sempre togliendo, niente sostituiscono. E questo è il vero modo di filosofare, non già, come si dice, perché la debolezza del nostro intelletto c’impedisce di trovare il vero positivo, ma perché in effetto la cognizione del vero non è altro che lo spogliarsi degli errori. [...] Di qui si conferma quel mio principio che la

sommità della sapienza consiste nel conoscere la sua propria inutilità [...]. I filosofi antichi seguivano la speculazione, l'immaginazione e il raziocinio. I moderni l'osservazione e l'esperienza. (E questa è la gran diversità fra la filosofia antica e la moderna). (Z, 2710 s.).

Prima di chiederci cosa voglia dire qui “costruire” e “sostituire”, notiamo alcune cose. Torna, intanto, il tema dell'inutilità della sapienza come culmine di questa, già presente nel *Teofrasto*. Ma qui il discorso verte specificamente sul genuino concetto di verità del movimento filosofico moderno, come concetto essenzialmente critico-negativo: «la cognizione del vero non è altro che lo spogliarsi degli errori». *La filosofia moderna ha radicalizzato il carattere critico-negativo della verità, e in questa radicalizzazione sta la sua diversità dall'antica*. Il “vero” moderno non ha contenuto positivo, è un costante esercizio di critica dei pregiudizi⁸⁹. Insomma, Leopardi viene via via ricavando uno spazio progettuale al “vero” grazie all'individuazione di una sua funzione *negativa* ma non *distruttiva, critica* ma non *ideologica* (non ideologica in quanto critica)⁹⁰; di una funzione veritativa senza l'ossessione dell'assolutezza della verità – anzi grazie alla mancanza di quella ossessione.

Ma questo peculiare intendimento del vero discende direttamente alla filosofia moderna da quella antica (è infatti parte della “restaurazione” dell'antico da parte del Rinascimento), perché il vero che il filosofo antico conosce tiene dentro di sé il rapporto con la vita, con la politica, con la potenza in tutte le sue accezioni, e comprende per questo la sua stessa “vanità”, il relativizzarsi della sua “verità” in uno scenario più ampio. Nell'antico la filosofia sussiste insomma accanto alla vita, ma in quanto è con essa in stretto rapporto: la nega senza annullarla. Dal lato del moderno, assumere questa posizione equivale ad avere definitivamente disgregato il blocco cristiano-borghese, separando l'ideologia dell'assolutezza della verità dal vero come esercizio della critica. Equivale insomma a recuperare, senza più ambiguità e contraddizioni, le potenzialità critiche ed emancipatorie dell'Illuminismo, staccandole dalla “verità” del cristianesimo. Qui però si apre un problema, che sta proprio nella differenza tra filosofia antica e moderna: in quell'attitudine “costruttiva” della prima, assente nella seconda. In definitiva, l'assenza di contenuto positivo della filosofia moderna discende dal fatto che essa ha rinunciato a interpretare il ruolo *dell'immaginazione* dentro il processo conoscitivo. Questo è senz'altro il suo punto di forza, dato che proprio grazie a ciò la filosofia moderna può radicalizzare il movimento della critica. Ma è anche una

debolezza, in quanto così facendo si rompe quel legame interno tra verità e politica, tra conoscenza e illusione, che il filosofo antico aveva sempre dinnanzi agli occhi. È evidentemente un mutamento di statuto sociale: dal filosofo antico, legato alla città, figura sociale riconoscibile e riconosciuta, fortemente caratterizzata, a quello moderno, annegato nella “massa” e nell’indifferenza e disprezzo generali per la politica e per la filosofia (oltre che per la poesia), condannato a un destino di solitudine e di «vita simile alla morte»⁹¹. Ma è anche, più nel profondo, una diversità di assuefazione. Il filosofo antico tendeva a

dare una vita, una realtà, un corpo visibile, una forma sensibile, un’azione allo stesso pensiero, alla stessa ragione. Laddove i moderni pensatori e ragionevoli, si contentano dello stesso pensiero, il quale resta nell’interno, e non ha veruna o poca influenza sul loro esterno; e non produce quasi nulla nell’esteriore. (Z, 1018 s., 6 maggio 1821).

Per questo il filosofo antico vestiva diversamente, si comportava diversamente, assumeva insomma uno stile di vita in conformità con il proprio pensiero, laddove nel moderno tutto diventa astratto, interno al circuito della ragione critica, senza effetti “sensibili”. In questo dislivello tra potenza critica della filosofia moderna e sua sterilità pratica, tra potenziale emancipatorio e incapacità di pensare la politica dentro la verità, entra in gioco – e finisce per affermarsi – *l’altra possibilità* contenuta nel *Teofrasto*, vale a dire la reciproca indipendenza di verità e vita. Nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro*, significativamente posto a suggello della prima edizione delle *Operette* (1827)⁹², Leopardi esalta le illusioni vitali e biasima lo studio del vero, nella consapevolezza, tuttavia, dell’impossibilità di rinnovare le illusioni magnanime degli antichi⁹³. Verità e vita si oppongono dunque frontalmente, e il nascondimento delle «verità dure e triste» si radica proprio nella “pietà” (che Eleandro porta nel nome). Il punto di arrivo di questo percorso è la linea che dal *Tristano* (1832) – che nella seconda edizione (1834) sostituisce il *Timandro* nella sua funzione di *explicit*, dunque di prefazione e apologia dell’opera⁹⁴ – conduce per un verso ai *Pensieri*, per l’altro alla *Ginestra*, vale a dire la rivendicazione “virile” – volta a volta disincantata o eroica – della conoscenza della vanità del tutto, infine estesa, in prospettiva, all’intera umanità confederata contro la natura⁹⁵.

Ora, a differenza di quanto molti pensano⁹⁶, a me pare che questa tendenza equivalga a uno stravolgimento della funzione critica della filosofia. La sua potenza politica viene

infatti qui ravvisata nell'additare il "vero" nemico, dunque nel favorire la riproduzione di una situazione di tipo nazionalistico repubblicano antico, dove l'illusione coagulante è la condizione, comune all'intero genere umano, di fragilità e innocenza rispetto alla logica cieca del caso. Il senso della posizione dell'ultimo Leopardi sta dunque nell'idea che combattere i miti del secolo decimonono (il blocco cristiano-borghese) si può, solo rinunciando al carattere critico-negativo della filosofia, trasferendola nel luogo mitopoietico delle illusioni, conferendole forza politica a prezzo del dogmatismo corroborante dell'antinatura.

Come si vede, l'idea di *mezza filosofia* viene qui fatta pendere tutta verso quella della filosofia come produttrice dell'ideologia della verità: quella del carattere ostile della natura è infatti una verità *ineluttabile*, solo *convincendosi* della quale gli uomini potranno trovare ragioni per unirsi nella comune lotta. In questo dispositivo ideologico il desiderio infinito di felicità è appagato dalla crescita della potenza dell'umanità nella sua lotta contro la natura⁹⁷, risvolto speculare, occorre dirlo, di quel mito del progresso che era stato acutamente decostruito nelle *Operette morali*. Come si vede, un qualche nesso con il desiderio e l'immaginazione ci deve comunque essere: non vi è politica senza desiderio, senza assuefazione. L'idea della diffusività del vero, in quanto divulgazione di una verità *assoluta*, è dunque contraddittoria negli stessi termini leopardiani, viene criticata dalle sue stesse premesse: è destinata o a volgersi nell'ideologia dell'antinatura, o, come suo risvolto, a paralizzarsi nell'algido machiavellismo dei *Pensieri*⁹⁸.

7. Ironia e critica

Ma nella prima edizione delle *Operette* e nella loro dinamica compositiva si individuano spunti precisi che conducono nell'altra delle direzioni individuate sopra: la funzione critica della filosofia come determinazione dei suoi limiti, non prescritti dall'esterno (la compassione di Eleandro), ma dal suo stesso statuto, come salvaguardia della sua capacità di incidere negativamente nel presente. Questa funzione è contenuta nella parentela di filosofia e poesia che Leopardi individua tra il 1821 e il 1823, e che spiega l'idea stessa delle *Operette morali*, il fatto cioè che con esse Leopardi intendeva

entrare nel merito dell'assuefazione moderna, lavorando nei suoi risvolti per promuovere un recupero di aspetti lasciati in ombra dal suo movimento predominante⁹⁹.

La parentela di filosofia e poesia è frutto di un plateale rovesciamento: prendendo le mosse dall'opposizione delle due¹⁰⁰, Leopardi giunge infatti a postulare la loro stretta affinità, dato che entrambe rampollano da una stessa sorgente, l'immaginazione¹⁰¹. Il rovesciamento è non a caso contemporaneo alla ridefinizione della mezza filosofia, e ne rispecchia l'intento: la mezza filosofia in quanto filosofia antica è in effetti un luogo in cui momento poetico e momento filosofico convivono, e sull'altro versante la filosofia moderna non è affatto l'imporsi del vero a livello di massa, ma la costruzione di un'ideologia, dunque di nuove illusioni, specificamente moderne (il progresso, la salvezza individuale, la verità scientifica, ecc.), tutte poggianti sull'assolutezza della verità. Il nesso filosofia-poesia, riconducendo entrambe all'immaginazione, le pone direttamente a contatto con il desiderio di felicità, ciò che vuol dire che non ci sarà mai conoscenza disinteressata, ma ogni conoscenza sarà in qualche modo produzione di illusioni. Su questa base, si potranno avere tanto illusioni vitali quanto illusioni antivitali, la cui differenza non consisterà in un diverso rapporto con la verità-realtà, ma con la vita.

Ciò relativizza la differenza tra verità e illusione, ma non implica che la filosofia debba diventare mitopoiesi. Al contrario: la differenza tra illusioni vitali e antivitali sta proprio nel carattere assoluto delle seconde, dentro le quali la filosofia è esplicitamente intervenuta importandovi la verità. La differenza si gioca allora – dato il fatto che il nesso poesia-filosofia vi è *comunque* – tra chi quel nesso prende in carico e chi ne subisce gli effetti in modo inconsapevole. Torniamo così al tema dei limiti della filosofia, della separazione “critica” di filosofia e illusioni, insomma alla mezza filosofia degli antichi. Prendere in carico il nesso filosofia-poesia, o per meglio dire il carattere immaginativo della filosofia, significherà, per il filosofo moderno, non certo scimmiettare gli antichi, ma pensare nella consapevolezza che il proprio pensiero è preso dentro un'assuefazione, è dunque espressivo di desiderio, e che pensare nel moderno significa intervenire con sguardo partigiano nell'assuefazione moderna, decostruendone sì criticamente le modalità, ma in quanto vi si è presi dentro, in quanto cioè il processo di assuefazione è costitutivo tanto dei modi di essere, quanto dei modi di pensare.

Per documentare il modo in cui il nesso filosofia-immaginazione diventa attivo nelle *Operette*, mi limiterò a chiamare in causa, per la loro crucialità autobiografica, i *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, in particolare il ritratto dell'Ottonieri come «socratico»¹⁰². Di Socrate, Ottonieri riprende anzitutto il *modo di vivere*, anche se questo fa immediatamente emergere – in quanto non attuabile fino in fondo – il senso della distanza tra antico e moderno, tra potenza/realità della sfera pubblica e della libertà, e trionfo del privato e dell'egoismo: tanto l'epicureismo, con la sua sottolineatura del nesso individuo-piacere, è conforme al modo di vivere moderno; tanto la prassi socratica dell'interrogazione ininterrotta è a esso estranea¹⁰³. Ma (e qui abbiamo un significativo scarto) lo stesso filosofare di Socrate viene ricondotto da Ottonieri a uno scacco e a un'interazione creativa: discutendo l'origine e la ragione dell'*ironia socratica*, Leopardi la fa infatti risalire al contrasto tra *fallimento personale* di Socrate – brutto e incapace di negozi pratici e di azioni eroiche – e la sua natura focosa, per di più posta nel contesto di una città libera e piena di vita; e individua nel destino filosofico di Socrate proprio *l'interazione creativa con il proprio scacco*. E fa discendere *l'intera filosofia successiva* da questa *casuale* concomitanza di limite personale e potenza reattiva sul piano ideologico. Socrate infatti reagisce all'impossibilità di agire rovesciando la propria energia vitale, la propria potenza agonistica sul piano del discorso e, non potendo diventare soldato, politico, attore, diventa filosofo. La filosofia di Socrate è un *Ersatz* dell'azione, e di questo Ottonieri ritrova traccia nella famosa "ironia": «nel che gli venne usata una certa ironia; come naturalmente doveva accadere a chi si trovava impedito di aver parte, per dir così, alla vita»¹⁰⁴.

Dunque l'ironia è, al contempo, il segnale della presa di distanza rispetto alla vita (la conversione alla contemplazione) e l'espressione di un'energia vitale che in questa presa di distanza *non* si sviluppa nel *ressentiment* che Nietzsche gli attribuisce, ma è essa stessa *una* forma di espansione vitale¹⁰⁵. Certo questa forma (prendere le distanze dalla vita senza nutrire per essa del risentimento) è del tutto *problematica*, e questa problematicità è sottolineata da un altro tratto. Leopardi dice chiaramente che il limite di Socrate non è solamente fisico, non sta solo nella sua bruttezza; il suo limite è *morale*: Socrate possiede sì, e in abbondanza, coraggio, ma «quel coraggio che nasce dalla ragione» e non «quello che viene dalla natura»¹⁰⁶. Vi è dunque qualcosa, in lui, che lo rende diverso dagli uomini d'azione – soldati, politici, attori – del suo tempo.

Questa differenza non sta però, si badi, in un *temperamento incapace di agire*. Che Socrate fosse coraggioso, viene affermato chiaramente, e d'altronde la causa che viene per ben due volte addotta come decisiva per il suo destino personale è la sua bruttezza: la sua «forma ingrata e ridicola»¹⁰⁷, «il suo naso rincagnato, e il viso da satiro»¹⁰⁸.

Ora, il coraggio che proviene dalla ragione è un coraggio riflesso, e per questo «debole, incerto, breve»¹⁰⁹ sul terreno dell'azione; ma *in sé preso* è tutt'altro: come coraggio della ragione è un *coraggio del vero*, un amore della verità, un'unione di vita e pensiero che fa di Socrate un filosofo che, proprio in quanto è filosofo, realizza in modo pieno la sua vocazione di uomo pratico, perché può attuare quella *pratica della verità* per la quale è in un certo senso nato. Qui sta la sua *diversità* dai suoi concittadini (la sua singolarità), la quale però è tutto il contrario di un'alterità assoluta, atteso che, una volta realizzata, questa vocazione si articola come presa di distanza e amore *al contempo*, cioè sguardo distaccato sulle passioni immediate e, al contempo, pratica erotica (dunque unione!) attraverso questo distacco.

Il vero carattere di *sucedaneo* sta dunque qui: non tanto nella filosofia in rapporto alla vita pratica, quanto piuttosto nella pratica della verità (distacco, ironia) in rapporto alla pratica del desiderio (immediatezza, eros). Così, se Ottonieri sottolinea che Socrate «inclinando naturalmente alle azioni molto più che alle speculazioni, non si volgeva al discorrere, se non per le difficoltà che gl'impedivano l'operare»¹¹⁰, ricorda anche che

nei discorsi, sempre si esercitò colle persone giovani e belle più volentieri che cogli altri; quasi ingannando il desiderio, e compiacendosi d'essere stimato da coloro da cui molto maggiormente avrebbe voluto essere amato (*ibid.*, cors. mio).

Di *interazione creativa*, da parte di Socrate, possiamo quindi parlare, in quanto egli riesce a soddisfare in modo vicario la propria natura desiderosa di amore con una soddisfazione *di natura simile* – la “stima”, *egualmente illusoria*, immaginaria – ed egualmente sociale, *altruistica*, dell'amore. Non è necessario far notare quanto il Socrate di Leopardi sia diversissimo da quello platonico. In Leopardi non abbiamo infatti l'opposizione silenica di interno ed esterno, ma nella “complessione” di Socrate (nell'unità di un corpo disgustoso e ridicolo e di un amore ardente e un coraggio non comune) la radice *contingente* del fare filosofia.

Come confrontarsi con questa figura? Cosa farne nel mondo moderno? Ovvero: come è possibile un *eros* fatto di *presa di distanza*? un coraggio del vero che è al

contempo anche – e strutturalmente – riflesso, obliquo, malizioso («ingannando il desiderio»)? Insomma, come è possibile una dislocazione del problema della verità sul piano agonistico sì, ma di un agonismo che rimane profondamente intriso di intellettualismo? Una risposta può essere individuata negli ultimi capitoli dell'*Ottonieri*, dove la “saggezza” del protagonista consiste, in una progressiva consumazione che passa dai detti dei filosofi antichi del cap. VI alle sconcertanti banalità del VII, in una progressiva, abilissima sottrazione alla presa del lettore. Il paradosso viene lasciato aperto, le *trouvailles* del «Giove in Creta» e dell'«animale logico»¹¹¹ con cui si conclude il suo percorso, che letteralmente *non hanno nulla da dire*, sono la sigla di una “filosofia” che, più che riconoscere di non servire a nulla, ha attivamente preso in carico il suo essere “parte in causa”, e ironicamente, indirettamente, si è trasformata – per spirito di conseguenza – *in politica*: non una politica “vera”, e neanche una politica programmaticamente perdente dell'autoemarginazione lamentosa, ma assunzione creativa, in prima persona, e pratica consapevole, dell'esodo come strategia¹¹².

La filosofia è un mettere in gioco le energie dell'immaginazione, il modo in cui siamo stati – scrittore e lettori – conformati dall'assuefazione. Il paradosso con cui l'operetta si chiude riapre i giochi, cambia le regole, lascia nel lettore il sospetto che quella superficie cristallina delle banalità di Ottonieri sia profonda, sia un modo per “amarlo” al modo di Socrate, suggerendogli altri modi di essere-assuefatti¹¹³. Ottonieri pian piano scompare allo sguardo della ragione non perché esca fuori dal suo campo di azione verso chissà quali lidi irrazionali, ma perché toglie via, uno a uno, i punti di resistenza grazie ai quali può essere localizzato. Il suo non è un nascondersi, non è un occultarsi (setta, società segreta), ciò che riprodurrebbe le pratiche di controllo verso l'interno e lascerebbe comunque agli istituti di controllo libero campo di esercizio (dato che ciò che si è nascosto, lo ha fatto proprio perché è ben corposo e localizzato), ma pratica consapevole dell'*assenza*. Forse qui (come del resto in molti altri luoghi delle *Operette*)¹¹⁴ Leopardi ha individuato il punto di equilibrio tra critica e partecipazione nell'ironia come unità paradossale e provocatoria di mediazione e immediatezza, alla luce della quale l'assenza non è più fuga o non essere, ma attiva partecipazione alla comunità che *potrebbe diversamente essere*, senza che ciò comporti la ricaduta nella logica mitopoietica delle parole d'ordine. Ricordiamo che Leopardi definisce sé stesso *absent* (nella lettera al Vieusseux del 4 marzo 1826):

La mia vita, prima per necessità di circostanze e contro mia voglia, poi per inclinazione nata dall'abito convertito in natura e divenuto indelebile, è stata sempre, ed è, e sarà perpetuamente solitaria, anche in mezzo alla conversazione, nella quale, per dirlo all'inglese, io sono più *absent* di quel che sarebbe un cieco o un sordo. Questo vizio dell'*absence* è in me incorreggibile e disperato. [...] Di questa assuefazione e da questo carattere nasce naturalmente che gli uomini sono a' miei occhi quello che sono in natura, cioè una menomissima parte dell'universo, e che i miei rapporti con loro e i loro rapporti scambievoli non m'interessano punto, e non interessandomi, non gli osservo se non superficialissimamente. Però siate certo che nella filosofia sociale io sono per ogni parte un vero ignorante. Bensì sono assuefatto ad osservar di continuo me stesso, cioè l'uomo in se, e similmente i suoi rapporti col resto della natura, dai quali, con tutta la mia solitudine, io non mi posso liberare. Tenete dunque per costante che la mia filosofia (se volete onorarla con questo nome) non è di quel genere che si apprezza ed è gradito in questo secolo; è bensì utile a me stesso, perché mi fa disprezzar la vita e considerar tutte le cose come chimere, e così mi aiuta a sopportar l'esistenza; ma non so quanto possa essere utile alla società, e convenire a chi debba scrivere per un Giornale.¹¹⁵

Possono sembrare affermazioni sconcertanti, al termine di un tentativo di presentare un "Leopardi politico". Ci chiederemo però socraticamente se la strategia della *absence* (che è presentata, si noti, come una specifica «assuefazione», non come un dato), di cui qui Leopardi parla al Vieusseux, sia da lui praticata *anche* in questa lettera, in quel dire che non capisce nulla della società (lui che aveva scritto il *Discorso*¹¹⁶), come in quel protestare il disinteresse per la vita, in quel ridurre l'uomo alla «natura» (lui che ha negato qualsiasi realtà alla natura!) e in quell'uso banale del termine «chimere» (lui che ha pensato fino in fondo la realtà delle illusioni!). E se questa serie di affermazioni fosse un modo (forse l'unico possibile, data la situazione dell'Italia della seconda metà degli anni Venti, dopo la disastrosa accoglienza delle prime *Operette* e la non pubblicazione – quale ne sia stata la ragione – del *Discorso*¹¹⁷) di sottrarsi, cioè di non-resistere?

Bibliografia*Opere di Giacomo Leopardi:*

- (1811) *Dissertazione sopra i sogni*, in PP, pp. 673A-5A.
- (1812) *Dissertazione sopra la virtù morale in generale*, in PP, pp. 709B-13A.
- (1815) *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in PP, pp. 872A-933B.
- (1815-7) *Principio di un rifacimento del saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in PP, pp. 961A-4B.
- (1824) Giacomo Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, a cura di A. Placanica, Marsilio, Venezia 1992².
- (OM) *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1998⁵.
- (C) *Canti*, a cura di N. Gallo e C. Garboli, Einaudi, Torino 1993.
- (Ep) *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- (Z) *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997 (il rinvio è sempre alla pagina dell'autografo).
- (PP) *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Newton & Compton, Roma 2001².

Altri testi

- Arato, F., (1983), «Leopardi *philosophe*. Lo *Zibaldone* e il pensiero settecentesco», in *L'immagine riflessa*, VI (1983), n. 2, pp. 249-62.
- Badaloni, N., (1973), «La cultura», in *Storia d'Italia*, vol III, Einaudi, Torino, pp. 697-984.
- Benrekassa, G., (1987), «Le problème des sources dans les *Considérations*: questions de méthode», in Postigliola (1987), pp. 33-46.

- Berardi, G., (1963), «Ragione e stile in Leopardi», in *Belfagor*, XVIII (1963), n. 4, pp. 425-40.
- Binni, W., (1947), *La nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze.
- (1977), *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze.
- Biral, B., (1974), «La crisi dell'anno 1821», in *Id.*, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino, pp. 52-89.
- (1974a), «La “posizione storica” di Giacomo Leopardi», in *Id.*, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino, pp. 90-123.
- Biscuso, M., Gallo, F., (1999), *Leopardi antitaliano*, con scritti di Girolamo De Liguori e Paolo Zignani, manifestolibri, Roma.
- Centro internazionale di studi leopardiani (1964), *Leopardi e il Settecento*. Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati, 13-16 settembre 1962, Olschki, Firenze.
- (1989), *Il pensiero storico e politico di Giacomo Leopardi*. Atti del VI Convegno internazionale di studi leopardiani. Recanati, 9-11 settembre 1984, Olschki, Firenze.
- Circeo, E., (1976), «Leopardi e i filosofi materialisti del '700», in *Trimestre*, IX (1976), n. 1-2, pp. 3-15.
- De Liguori, G., (2005), «Da Teofrasto a Stratone. L'itinerario filosofico di Giacomo Leopardi», in *Quaderni materialisti*, 2004-2005, n. 3/4, pp. 195-223.
- De Paoli, E., (1899), *Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati*, in *Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le province delle Marche*, Vol. IV, Ancona 1899.
- Di Benedetto, V., (1967), «Giacomo Leopardi e i filosofi antichi», in *Critica storica*, VI (1967), n. 3, pp. 289-320.
- Fabio, N., (1995), *L'«entusiasmo della ragione». Studio sulle «Operette morali»*, Le Lettere, Firenze.

- Frattoni, A., (1964), «Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento», in Centro internazionale di studi leopardiani (1964), pp. 253-82.
- Gazzola Stacchini, V., (1974), *Leopardi politico*, De Donato, Bari.
- Geffriaud Rosso, J., (1987), «Les *Considérations* dans le *Zibaldone* de Giacomo Leopardi», in Postigliola (1987), pp. 455-61.
- Gensini, S., (2000), «Osservazioni sulla teoria leopardiana dell'immaginazione», in *Leopardi e lo spettacolo della natura*. Atti del convegno internazionale. Napoli, 17-19 dicembre 1998, a cura di V. Placella, L'Orientale, Napoli, pp. 25-46.
- Landolfi Petrone, G., (1993), «Filosofi del Settecento nelle letture leopardiane», in *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Olschki, Firenze, pp. 475-91.
- Luporini, C., (1987), «Il pensiero di Leopardi», 1987, in *Id.*, *Leopardi progressivo*, nuova edizione accresciuta, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 105-23.
- (1989), «Introduzione al pensiero politico di Giacomo Leopardi», in Centro Internazionale di studi leopardiani (1989), pp. 15-25.
- (1993), *Leopardi progressivo*, nuova edizione accresciuta, Editori Riuniti, Roma.
- Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de (1735), *Considerazioni sopra la causa della grandezza de' Romani, e della loro decadenza*, tradotte dall'idioma francese, appresso Francesco Pitteri, Venezia.
- (1965), *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino.
- Muñiz Muñiz, M. (1989), «Sul concetto di decadenza storica in Leopardi», in Centro internazionale di studi leopardiani (1989), pp. 375-90.
- Negri, A. (1987), *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, SugarCo Edizioni, Milano.
- Pacella, G. (1966), «Elenchi di letture leopardiane», in *Giornale storico della letteratura italiana*, CXLIII (1966), pp. 557-77.

- Placanica, A. (1992), «Leopardi, o della modernità», in G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*, a cura di A. Placanica, Marsilio, Venezia, pp. 9-112.
- Polizzi, G. (2003), *Leopardi e «le ragioni della verità»*. Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani, Carocci, Roma.
- Postigliola, A. (1987), *Storia e ragione. Le Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence di Montesquieu nel 250° anniversario della pubblicazione*. Atti del Convegno internazionale. Napoli, 4-6 ottobre 1984, a cura di A. Postigliola, Liguori, Napoli.
- Russo, F. (1989), «Leopardi di fronte alla politica: Felicità e Virtù», in Centro internazionale di studi leopardiani (1989), pp. 501-26.
- (1999), *Leopardi politico o della felicità impossibile*, Bulzoni, Roma.
- Sansone, M. (1964), «Leopardi e la filosofia del Settecento», in Centro internazionale di studi leopardiani (1964), pp. 133-72.
- Stancati, C. (1979), «Lettura di d'Holbach in Italia nel XIX secolo», in *Giornale critico della filosofia italiana*, LVIII (1979), pp. 279-85.
- Steinkamp, V. (1991), *Giacomo Leopardis »Zibaldone«*. Von der Kritik der Aufklärung zu einer »Philosophie des Scheins«, Frankfurt am Main etc., Peter Lang.
- Tartaro, A. (1977), «Giacomo Leopardi», in *Letteratura italiana*, dir. da C. Muscetta, vol. 7.1, §§ 42-9, Laterza, Roma-Bari.
- Timpanaro, S. (1969), «Alcune osservazioni sul pensiero del Leopardi», in *Id.*, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, seconda edizione accresciuta, Nistri-Lischi, Pisa, pp. 133-82.
- (1969a), «Il Leopardi e i filosofi antichi», in *Id.*, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, seconda edizione accresciuta, Nistri-Lischi, Pisa, pp. 183-228.

Verhulst, S. (2002), «Introduzione. Immaginazione e conoscenza da Locke a Leopardi», in *Immaginazione e conoscenza nel Settecento italiano e francese*, a cura di S. Verhulst, Franco Angeli, Milano, pp. 9-21.

Note

¹ Cfr. Gazzola Stacchini (1974, 17). Sul modo in cui questa ribellione individuale si connette immediatamente a Rousseau, sotto il segno del vitalismo e delle “ragioni del cuore”, cfr. *ivi*, 32, 52 s., 60 s., 65 s., 79 s.

² Cfr. Sansone (1964, 136). È tuttavia inaccettabile il quadro interpretativo secondo cui ciò sarebbe un *limite*, che ha negato a Leopardi l’accesso allo storicismo e allo spiritualismo dialettico, alla luce del quale avrebbe risolto le contraddizioni che proprio in quanto uomo dell’Ottocento non poteva non vedere, e che lo condussero invece a una forma di “millenarismo” negativo, testimone di «una esigenza religiosa», sempre bloccandolo al di qua di un’autonoma posizione filosofica della questione della verità e della conoscenza (cfr. *ivi*, 144, 146, 149-52, 157-62, 166).

³ Il *Discorso* venne scritto probabilmente nel 1824 per l’*Antologia* del Vieusseux (cfr. Placanica, 1992, 13-7). Su di esso cfr., oltre al saggio di Placanica, Steinkamp (1991, 129-37).

⁴ Cfr. Timpanaro (1969, 168-70).

⁵ Leopardi, Ep, 2275. Cfr. anche la lettera di Antonio Papadopoli del 10 febbraio 1828: «Le tue operette morali piacciono molto e per lo stile e per i pensieri, nondimeno pare che la tua morale sia disperata» (Ep, 1453). Anche Gian Pietro Vieusseux elogia le *Operette* «per la lingua e lo stile», precisando: «è anche l’opinione di tutti i miei amici» (lett. del 21 maggio 1829, in Ep, 1664).

⁶ *Ivi*, 1370 s.

⁷ Sull’isolamento rispetto all’ambiente prima fiorentino poi napoletano, cfr. Russo (1999, 98-102).

⁸ Cfr. Ep, 1371.

⁹ Sul nesso *Discorso-Operette* cfr. la diversa ricostruzione di Biral (1974a, 96-103).

¹⁰ Così Timpanaro (1969, 164 s.). Ancora più riduttivo il giudizio di Luporini (1993, 60 e 71). Ben diversamente legge le *Operette* F. Gallo in Biscuso e Gallo (1999, 127-56).

¹¹ Lettera a Pietro Giordani del 24 luglio 1828, in Ep, 1534.

¹² Così Russo (1989, 502), e *Id.* (1999, 124 s.).

¹³ Lett. cit., in Ep, 1534.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ I progetti di “libri politici”, conservati tra i disegni letterari, parlano del resto chiaro. Cfr. PP, 1110B (circa 1820) e PP, 1112A-B (febbraio 1892).

¹⁷ Una sistematica lettura di Machiavelli – non comprendente i *Discorsi* – è documentata negli elenchi del novembre 1823-aprile 1824 (Pacella, 1966, 563 s.), con un’appendice («Machiavelli il Principe») nel settembre 1824 (*ivi*, 565). Un altro elenco (V elenco), non datato, riunisce non per sincronia di lettura, ma parentela tematica, tra gli altri *L’esprit des lois*, le *Considérations* della Staël, la *Scienza della legislazione* del Filangieri, l’*Emile*, le «opere di Machiavello» e «Lucrezio, dove parla dello stabilimento della società. libro 5» (*ivi*, 573). In un altro elenco (non precedente il 1827) Leopardi progetta di scrivere «Discorsi sopra vari punti storici di vari autori al modo del Machiavello sopra Livio» (PP, 1113A).

Machiavelli era presente nella biblioteca Leopardi con «Opere. Parte I, II, V; 4^a edizione della Testina, 1650» e «Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, ed altre operette, Cosmopoli, 1769, vol 2, in-8» (De Paoli, 1899, 240); e lo zio Carlo Antici in una lettera del 2 settembre 1826 si rivolge a Giacomo nominando i *Discorsi* come opera nota al nipote (Ep, 1226).

¹⁸ Cfr. Geffriaud Rosso (1987), Gazzola Stacchini (1974, 139-46), Frattini (1964, 259 s.).

¹⁹ Cfr. Z, 113-24.

²⁰ Cfr. Z, 119 s., 123 e 148-51, in partic. 149.

²¹ Sull’odio verso gli stranieri (ridotti a “nemici”) come consustanziale alla libertà della repubblica antica, cfr. Z, 67 s., 119 s., 123. Questa tendenza trova il proprio culmine nella lunga riflessione (30 marzo-4 aprile 1821) di Z, 872-911. Ma cfr. anche Z, 1004-7, 1016, 1078 s., 1083 s., 1092 s., 1163, 1362, 1422, 1606 s., 1710-2, 1827 («Dove non è odio nazionale, quivi non è virtù»), 2660 s., 2665, 2677-80 (4 marzo 1823). Sul nazionalismo di Leopardi cfr. Gazzola Stacchini (1974, 79-88, 125-7, 129-31).

²² Cfr. Sansone (1964, 140 s.). Frintende l'amor proprio – riducendolo a Hobbes – Gazzola Stacchini (1974, 117-31).

²³ *Nouvelle édition à laquelle on a joint un Dialogue de Sylla et d'Euclate, le Temple de Gnide, et l'Essai sur le goût, fragment*, chez Arkstée et Merkur, Amsterdam 1781. Cfr. De Paoli (1899, 273).

²⁴ Montesquieu (1735, 112 s.). Cfr. anche *Id.* (1965, II, 2, p. 72 e n. 2), con rinvio alle *Lettres persanes*, CXXXVI e a questo luogo delle *Considérations*, oltre che a Machiavelli, *Discorsi*, I, 4.

²⁵ Cfr. Benrekassa (1987, 43).

²⁶ Cfr. la sistemazione di questa tesi nella *Storia del genere umano*: «[...] la vita umana [...] per virtù di quegli ordini era stata già, massime in alcun tempo, quasi gioconda» (OM, 71, e cfr. *ivi*, 66-72).

²⁷ Cfr. anche Z, 252, 28 settembre 1820.

²⁸ Montesquieu (1735, 97 s.).

²⁹ Montesquieu (1965, IV, 4, p. 104).

³⁰ «Gli antichi supponevano che i morti non avessero altri pensieri che de' negozi di questa vita, e la rimembranza de' loro fatti gli occupasse continuamente, e s'attristassero o rallegrassero secondo che aveano goduto o patito quassù, in maniera che secondo essi, questo mondo era la patria degli uomini, e l'altra vita un esilio, al contrario de' cristiani» (Z, 116).

³¹ Cfr. altresì Z, 80 s., 105, 125, 152, 163 s., 254 s., 680.

³² Qui c'è un autentico capovolgimento: si veda come, qualche anno prima, veniva giudicata la natura dell'immaginazione: «Una luminosa prova dell'Immaterialità dell'anima umana vien somministrata dalla forza della di lei immaginazione. Egli è chiaro, infatti, che la materia non può formare alcuna idèa né concepire alcun pensiero [...]» (*Dissertazione sopra i sogni*, 1811, in PP, 673A).

³³ Nel suo *Lenta ginestra* Antonio Negri ha tentato un'ambiziosa ricostruzione di tutto il pensiero di Leopardi – lirica, linguistica, filosofia, prosa – attorno alla nozione di immaginazione, da lui letta come potenza materiale di costituzione del reale, proiettata (e quindi sempre dislocata, ridefinita) nella differenza tra finito e infinito che «in Leopardi, e in tutto il materialismo critico, è una disutopia» (1987, 124). In questo quadro di «pensiero “senza” dialettica» (*ivi*, 143) il rapporto tra immaginazione e verità viene letto in termini di esclusione reciproca: la verità a cui mette capo l'immaginazione è un suo prodotto immediato, e si contrappone diametralmente a quella che Negri chiama «analitica», il «misero e freddo vero» del *Timandro* (*ivi*, 159). La verità-immaginazione è dunque «costruzione di un'alterità» e «il senso dell'essere vero» è «l'immaginazione che si separa» (*ibid.*). Ma questa lettura immediatistica e segregazionistica, che si concentra tutta attorno al tema della “illusione vera”, non tiene conto dell'interna problematicità del “vero”/“verità” (cfr. *infra*, cap. 6), non casualmente mettendo capo in un'opposizione di tipo bergsoniano tra vero-astratto e vita-concreto intesa come «assoluto temporale e vitale» (*ivi*, 156, ma cfr. tutto il cap. III), e nell'individuazione nel terreno *etico* dell'unica possibile risposta al nulla da parte dell'ultimo Leopardi (cfr. *ivi*, 272-88).

³⁴ Una spia linguistica della prossimità a Machiavelli su questo punto si ha nella *Storia del genere umano*, dove il termine «mala contentezza» (OM, 58) – *hápax legómenon* – ricorre in posizione strategica (il primo affermarsi della dinamica della noia) proprio per esprimere il dislivello tra potenza infinita di desiderare e finite possibilità di ottenere. Cfr. Machiavelli, *Discorsi*, I, 37.

³⁵ Cfr. anche Z, 334-8, 1460 s.

³⁶ Cfr. *Principio di un rifacimento del saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, 1815-7, 964A. Cfr. Tartaro (1977, 656 s.), e Polizzi (2003, 166).

³⁷ Cfr. Z, 132 s. (23 giugno 1820).

³⁸ Cfr. Z, 63 s. Sul modo iniziale di (non) intendere la filosofia antica cfr. Timpanaro (1969a, 190-5).

³⁹ Leopardi, Ep, 723.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*

⁴¹ PP, 712A.

⁴² *Ivi*, 711B.

⁴³ *Ivi*, 709B.

⁴⁴ *Ivi*, 710A.

⁴⁵ *Ivi*, 712A.

⁴⁶ Cfr. Z, 661 (14 febbraio 1821). Sull'importanza di Pirrone insiste De Liguori in Biscuso e Gallo (1999, 81). Ma si veda, con ricchezza di argomenti, Di Benedetto (1967, 290-6).

⁴⁷ Cfr. Z, 223 (23 e 24 agosto 1820) sui Cirenaici, e Z, 2672 s. (12 febbraio 1823) sul *Gorgia* platonico.

⁴⁸ La documentazione delle letture in Landolfi Petrone (1993, 482). Gazzola Stacchini (1974, 71, 78, 103 s., 133 s., 138 s., 146-8) frintende il ricorso a Rousseau (e le posizioni posteriori) come antiprogressista,

regressivo e utopistico. Per una valutazione equilibrata cfr. Frattini (1964, 262-4). Sul rapporto tra assuefazione e seconda natura cfr. Arato (1983, 250-2).

⁴⁹ «Qual è la principale scoperta di Locke, se non la falsità delle idee innate?» (Z, 2707, 21 maggio 1823). Sul rapporto col sensismo cfr. in generale Sansone (1964, 138 s.). Su Leopardi e Locke cfr. Landolfi Petrone (1993, 479 s.), Verhulst (2002), e, in rapporto a Rousseau, Gazzola Stacchini (1974, 58-9 e n.).

⁵⁰ Cfr. Z, 208 s. (14 agosto 1820) e Z, 1234-6 (28 giugno 1821). Cfr. Frattini (1964). Ma si noti che, pur non avendo letto probabilmente Condillac, Leopardi ne conobbe le idee attraverso Pietro Giordani, «formatosi a Parma dov'era stato così forte l'influsso del Condillac» (Timpanaro, 1969, 145); e che i libri di polemica anti-illuministica e anti-sensistica sui quali si formò – le opere di François Jacquier, dell'abate Sauri, del conte Muzzarelli, di Aimé-Henri Paulian – «contenevano fitte citazioni degli illuministi e dei filosofi greci» (Timpanaro, 1969a, 184).

⁵¹ Gensini (2000, 32 s.), Biral (1974, 60-3), Frattini (1964, 260-2).

⁵² Cfr. Stancati (1979, 282 s.) e, in polemica, De Liguori in Biscuso e Gallo (1999, 85-94). Sono dedicati a un'indagine e valutazione delle letture di ambito illuministico documentabili il saggio di Frattini (1964, 258 ss.), e quello di Landolfi Petrone (1993).

⁵³ Gensini (2000, 33).

⁵⁴ Negri (1987, 136).

⁵⁵ L'assuefazione diventa così un «forza attiva e fisica» (Arato, 1983, 251) che coinvolge l'umano a tutti i livelli.

⁵⁶ La teoria dell'assuefazione e la connessa concezione dell'uomo come desiderio infinito sono il materialismo di Leopardi: esso implica un'attitudine di *critica* degli enti fittizi (facoltà, universali, ecc.) che trova la sua coerente prosecuzione nell'idea di «vero» come uno «spogliarsi degli errori» (Z, 2710), su cui cfr. *infra*, cap. 6. Rispetto a esso il posteriore stratonismo, compresi i sottintesi polemici anticristiani (cfr. De Liguori, 2005, 216-23), è una prosecuzione coerente, un consolidamento. Ma quando la concezione di una materia svolgentesi con una sua logica, indipendente da quella dell'umanità (cfr. l'*Islandese* o Z, 4133 s.) assume il senso di un obiettivo polemico, siamo dentro un antropomorfismo e un teleologismo negativo, che niente hanno a che vedere con il materialismo (cfr. Arato, 1983, 258-62).

⁵⁷ Z, 1616.

⁵⁸ È questo a mio avviso il senso delle riflessioni su Dio del 3 settembre 1821 (Z, 1616-23) e del 5-7 settembre (Z, 1637-45). Cfr. altrimenti (in chiave di teologia negativa e di contingentismo radicale) Biral (1974, 63 s.). Di Benedetto (1967, 293-6) mostra la radice scettica di queste riflessioni (Pirrone e la sua mediazione in Bayle).

⁵⁹ Cfr. ancora Z, 3301 ss. e 3374 ss.

⁶⁰ Cfr. la critica alla coppia Platone-cristianesimo in Z, 1339-41 (17 luglio 1821), 1341 s. (18 luglio), 1460-7 (7 agosto) e quelle già cit. del 3 settembre.

⁶¹ Come l'ha felicemente definita Bruno Biral.

⁶² Si ricordi «e il corpo è l'uomo» del *Tristano* (OM, 498).

⁶³ Ma appunti analoghi sono in Z, 59, 85, 98, 272, ecc.

⁶⁴ Cfr. *contra* Steinkamp (1991, 168-73), che intende l'apparenza nel senso di Nietzsche.

⁶⁵ Ep, 414, cors. mio.

⁶⁶ Timpanaro (1969a, rispettivamente 199-208 e 196-9).

⁶⁷ Cfr. *ivi*, 197. Prosegue e generalizza questa interpretazione De Liguori in Biscuso e Gallo (1999, 80-4).

⁶⁸ Mi baso ovviamente sull'*Indice del mio Zibaldone di pensieri* (1827).

⁶⁹ Z, 522 (17 gennaio 1821). Cfr. tutto il pensiero: Z, 520-2.

⁷⁰ Cfr. Z, 520 s. e Z, 1077 s. (23 maggio 1821). Cfr. Gazzola Stacchini (1974, 92-6).

⁷¹ Luporini (1993, 56-8) nota giustamente che è un concetto contraddittorio, che riassume in sé la contraddizione storica, alla quale Leopardi assiste, tra filosofia francese e rivoluzione francese.

⁷² Così nell'avvio dello *Zibaldone*: «E però non c'è dubbio che i progressi della ragione e lo spegnimento delle illusioni producono la barbarie, e un popolo oltremodo illuminato non diventa mica civilissimo, come sognano i filosofi del nostro tempo, la Staël ec. ma barbaro» (Z, 22). Quindi in Z, 114 s. (7 giugno 1820), nella lettera a Pietro Giordani del 30 giugno 1820 (Ep, 414: «Che cosa è barbarie se non quella condizione dove la natura non ha più forza negli uomini?»), Z, 162 (10 luglio 1820), 356 (25 novembre), 403 s. (9-15 dicembre). Sulla barbarie cfr. Muñiz Muñiz (1989, 379-81).

⁷³ OM, 270.

⁷⁴ OM, 267.

⁷⁵ OM, 266.

⁷⁶ Anche quando la filosofia è «perfetta nell'intelletto» rinuncia consapevolmente o meno a esercitare «influenza sull'ultimo fondo dell'animo» (Z, 1792, 26 settembre 1821).

⁷⁷ Il passo su Callicle prosegue così: «V'è anche insegnata (sebben Platone lo fa per poi negarla e confutarla) la vera legge naturale, che ciascun uomo o vivente faccia tutto per se, e il più forte sovrasti il più debole, e si goda quel di costui» (Z, 2672). Il “fare tutto per sé” è l'amor proprio, energia priva di forma sua, e che può assumerle tutte, dall'egoismo all'altruismo. Leopardi trovava un'approfondita analitica dell'amor proprio in Rousseau, ma era tema diffuso nella Francia del Settecento (cfr. Gazzola Stacchini, 1974, 120-2). Ma è Montesquieu che (1735, cap. XII, pp. 151 s.), presenta l'amor proprio come radice di molteplici manifestazioni: «L'amor proprio, l'amore della nostra conservazione, si trasforma in tante maniere, e agisce con principj così contrarj, che ci conduce a sacrificare il nostro essere per amore del nostro essere» (cfr. Gazzola Stacchini, 1974, 122).

⁷⁸ Z, 115 (7 giugno 1820). De Liguori (in Biscuso e Gallo, 1999, 80 s.) rinvia invece senz'altro all'idea di “mezza filosofia”, senza cogliere la specificità di questo passaggio. Muñiz Muñiz (1989, 383 s.) accosta indiscriminatamente ultrafilosofia a mezza filosofia.

⁷⁹ «“L'excès de la raison et de la vertu, est presque aussi funeste que celui des plaisirs (Aristot. de mor. II. 2. t.2. p.19.); la nature nous a donné des goûts qu'il est aussi dangereux d'éteindre que d'épuiser” Même ouvrage ch.78. t.6. p.456».

⁸⁰ Cfr. Timpanaro (1969a, 202-4).

⁸¹ Dove troviamo sintetizzato l'insegnamento del pessimismo antico (OM, 531 s.).

⁸² Cfr. OM, 535 s. Ancora più esplicito Z, 318 (11 novembre 1820).

⁸³ OM, 536.

⁸⁴ Si noti che Bruto e Teofrasto rappresentano rispettivamente la prima e la terza accezione di “mezza filosofia”, vale a dire il dileguare e il trattenimento consapevole. Il “confronto” non potrebbe essere più istruttivo. Cfr. OM, 537.

⁸⁵ Sottolinea il carattere materialistico del riferimento a Teofrasto, De Liguori (2005, 208).

⁸⁶ «E questa scienza universale» fu da lui «indirizzata, non allo studio e ricerca del bello, ma del suo maggior contrario, ch'è propriamente il vero. Atteso queste particolarità, non è meraviglia che Teofrasto arrivasse a conoscere la somma della sapienza, cioè la vanità della vita e della sapienza medesima» (OM, 532 s.).

⁸⁷ «[...] il nostro filosofo liberò due volte la sua patria dalla tirannide» (OM, 535 s.).

⁸⁸ Cfr. Z, 223 (23 e 24 agosto 1820), Z, 249 (19 settembre 1820).

⁸⁹ Questo punto viene ribadito in un testo del 1° settembre 1826, con un significativo riferimento a Bayle: (Z, 4192). Su Leopardi e Bayle cfr. Badaloni (1973, 920-4).

⁹⁰ Colgono questa duplicità – dentro la filosofia moderna – tra momento “critico” e momento “metafisico”, Berardi (1963, 439 s.), e Circeo (1976, 15).

⁹¹ Questi temi, variamente svolti nello *Zibaldone*, trovano una sistemazione nel cap. IX del *Parini* e nel cap. I dell'*Ottomieri*. Per la vita simile alla morte cfr. *Parini*, XII (OM, 295).

⁹² Composto tra il 14 e il 24 giugno 1824, la sua collocazione nel libro non rispetta, eccezionalmente, l'ordine di composizione. Leopardi stesso lo definisce «nel tempo stesso una specie di prefazione, ed un'apologia dell'opera contro i filosofi moderni» (lett. del 16 giugno 1826 a G. F. Stella, in Ep, 1180).

⁹³ Cfr. OM, 429-31.

⁹⁴ Cfr. la nota introduttiva di Galimberti in OM, 493.

⁹⁵ Cfr. soprattutto Berardi (1963, 433 ss.), Luporini (1993, 94-100), Timpanaro (1969, 170 s.), e Biscuso, in Biscuso e Gallo (1999, 115-22).

⁹⁶ Si vedano gli autori citt. alla nota precedente, oltre ovviamente a Binni (1947).

⁹⁷ Vedi al proposito certi passaggi dello *Zibaldone* in termini di esaltazione del movimento di civilizzazione (come in Z, 4279 s.), non a caso valorizzati da Luporini (1993, 81 s., 94 s.).

⁹⁸ Tutto ciò va inteso come tendenza, tendenza che è tanto più debole, quanto maggiore è invece il carattere poetico-filosofico (nel senso leopardiano di intervento partigiano: cfr. il cap. 7) dei *Paralipomeni*, della *Ginestra* e insomma di tutta la produzione di questa fase. Su questo terreno vengono a dissolversi le aporie della concezione “assoluta” del vero e lo stesso antropocentrismo implicito nella protesta contro la Natura.

⁹⁹ Non condivido la ricostruzione dello svolgimento del pensiero leopardiano come passaggio dall'assiologia vitalistica al nichilismo attivo proposta da Luporini (1987). Il quale precisa d'altronde che il nichilismo è ben presente anche nel primissimo Leopardi (ivi, 113), e che il vitalismo «non scompare mai del tutto» (*ibid.*), per cui l'unica vera novità sarebbe rappresentata dal dilagare del nichilismo grazie al rovesciamento di senso della natura (da positivo a negativo) e al connesso nuovo valore del “vero”

come rivelazione di questo “male” e quindi come “protesta” contro di essa. In realtà, il cosiddetto “nichilismo” leopardiano non è altro che il contraccolpo soggettivo – sempre presente alla mente di Giacomo – dell’assenza di un senso ultimo, cioè della contingenza dell’essere. Questo contraccolpo ha la sua importanza, rappresentando l’orizzonte oggettivo di ogni costituzione di senso, dunque il sempre presente rischio di indifferentismo e cortocircuito relativistico. Questo orizzonte acquisisce anzi, col passare del tempo, agli occhi di Leopardi una pervasività sempre maggiore, ma non arriva a totalizzare lo spazio umano, né potrebbe del resto, perché ciò equivarrebbe ad annullare la *struttura desiderante* dell’essere umano, cioè l’uomo in quanto uomo (tutti gli interpreti riconoscono del resto che, con la sparizione della natura benigna, non viene meno però la natura desiderante dell’uomo, e con essa il materialismo dell’assuefazione: come spiegare ciò in una lettura nichilistica?). Dire allora che «la lotta contro la natura a cui Leopardi chiama l’umanità è e rimarrà sempre una lotta *disperata*, per ciò che riguarda gli obiettivi di fondo» (Timpanaro, 1969, 174), significa porre al primo posto di questo “materialismo” l’eliminazione del limite della mortalità, dunque della contingenza, dunque del materialismo medesimo!

¹⁰⁰ Cfr. Z, 1231 (26-7 giugno 1821).

¹⁰¹ Cfr. Z, 1841 s. (4 ottobre 1821), Z, 2132-4 (20 novembre 1821), Z, 3245 (23 agosto 1823), Z, 3382-6 (8 settembre 1823). Il cap. VII del *Parini* è l’enunciazione piena di questa tesi. Si veda l’accurata nota di Galimberti in OM, 273 s.

¹⁰² Cfr. OM, 316.

¹⁰³ Cfr. OM, 316 s.

¹⁰⁴ OM, 318.

¹⁰⁵ Un confronto tra il Socrate di Leopardi e quello di Nietzsche in Biscuso e Gallo (1999, 177-84).

¹⁰⁶ OM, 317.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ OM, 319.

¹⁰⁹ Z, 4010, 10 gennaio 1824.

¹¹⁰ OM, 319.

¹¹¹ OM, 351.

¹¹² Altro che «pessimismo totale delle *Operette*» (Binni, 1977, 105)! La lettura di Binni è condivisa da molti (cfr. Luporini, 1987, 114, e *Id.*, 1989, 20).

¹¹³ «Sarebbe troppo ardito interpretare la filosofia leopardiana proprio come tentativo socratico insieme di seduzione e di maieutica?» (Biscuso e Gallo, 1999, 159, e cfr. anche 160).

¹¹⁴ È stato scritto che l’ironia di Socrate-Ottonieri-Leopardi è un’«attitudine che regola le *Operette* come legge generale (con relative eccezioni)» (Fabio, 1995, 163).

¹¹⁵ Ep, 1096 s.

¹¹⁶ Cfr. Steinkamp (1991, 132 s.).

¹¹⁷ Dell’accoglienza riservata alle *Operette* del 1827 si è detto *supra*, cap. 1.