



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in  
Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

## «Un gioco senza perché»

La filosofia di Giacomo Leopardi

**Relatrice**

Ch.ma Prof.ssa Isabella Adinolfi

**Correlatore**

Ch. Prof. Davide Spanio

**Laureando**

Gabriele Egidio

Matricola 895650

**Anno Accademico**

2023 / 2024



*La rosa è senza un perché, fiorisce perché fiorisce.*

*Angelus Silesius, Il pellegrino cherubico I, 289*



## **Indice**

<i>Introduzione</i> .....	3
1. <i>Vanità</i> .....	5
2. <i>Ragione</i> .....	24
3. <i>Assurdo</i> .....	46
4. <i>Immaginazione</i> .....	67
5. <i>Vera vita</i> .....	90
6. <i>Ultrafilosofia</i> .....	111
<i>Conclusione</i> .....	131
<i>Bibliografia</i> .....	135



## Introduzione

«Un gioco senza perché»<sup>1</sup> è una citazione che esprime nella sua semplicità quello che considero l'aspetto fondamentale della filosofia di Giacomo Leopardi. Una filosofia che evidenzia la vanità, l'assurdità e il non-senso del tutto, ma che non si limita solo a constatare ciò. Nel presente lavoro infatti non verrà utilizzato, se non di rado, il termine "pessimismo", questo in quanto ritengo che sia una categoria riduttiva e in quanto tale soffochi il sistema filosofico leopardiano, che vive invece di un respiro molto più ampio. Le pagine che seguono provano quindi ad esporre l'ultrafilosofia di Giacomo Leopardi. Il termine "ultrafilosofia" è suggerito dallo stesso autore, il quale nello *Zibaldone* utilizza il termine come definizione del suo pensiero. Questo in quanto, come si avrà modo di vedere, Leopardi critica aspramente la "pura" filosofia, e per ciò si sente obbligato all'utilizzo di questo nuovo termine. Nel presente lavoro si prenderanno in analisi le *Operette morali*, i *Canti*, vari passi dello *Zibaldone* e i *Pensieri* di Giacomo Leopardi provando con ciò a «far parlare i testi nella loro produttiva frammentarietà»<sup>2</sup>. Facendo ciò si metteranno in luce quelli che considero i temi principali del pensiero leopardiano, provando quindi a delinearne i confini e dando loro una struttura che l'autore non ha mai avuto tempo e modo di dare. I vari temi, come si vedrà, verranno più volte ripresi all'interno dei capitoli, e così facendo si tenterà di mostrarne la loro completezza analizzandoli da varie prospettive. Verranno inoltre chiamati a confronto anche altri autori e filosofi, mostrando come gli stessi temi fossero già stati, o sarebbero stati in futuro, affrontati.

Il primo capitolo affronta il tema della vanità, ovvero della finitudine come caratteristica fondamentale dell'essere umano e del mondo in cui egli si trova a vivere. Il tema della vanità è il tema da cui bisogna partire per comprendere il pensiero leopardiano, in quanto presupposto su cui esso si struttura. All'interno del capitolo verranno affrontate quindi anche questioni conseguenti al tema della vanità, come quella della noia, della ricerca della verità e del suicidio.

Al tema della ragione, e più nello specifico al tema della ricerca della verità, è dedicato il secondo capitolo. Come si vedrà Leopardi critica l'utilizzo e lo strapotere della ragione, e della "pura" filosofia, dall'autore considerata come simile alla scienza. Entrambe infatti si concentrano esclusivamente sull'aspetto quantitativo e non su quello qualitativo delle cose, non comprendono quindi, scienza e filosofia, tutta la realtà, ma solo una parte. Nel capitolo verrà inoltre messo in luce come per Leopardi la ricerca folle della verità è destinata a condurre l'uomo ad uno stato di disperazione, in quanto la verità ultima è la vanità.

---

<sup>1</sup> Emanuele Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica Leopardi*, BUR, Milano, 2022, pg. 190.

<sup>2</sup> Antonio Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano, 1988, pg. 106.

Nel terzo capitolo si analizzerà il tema dell'assurdo, tema non propriamente leopardiano ma che, come si vedrà nel testo, ha forse i suoi semi già in esso. Leggendo i testi si proverà a mostrare come la domanda di senso dell'uomo rivolta alla natura è destinata a rimanere senza risposta, evidenziando quindi il non-senso della vita umana. Si vedrà come però il fatto che non ci sia un senso ultimo, secondo Leopardi, spinga l'uomo a prendersi la responsabilità del creare da sé un senso.

Oggetto del quarto capitolo è il tema delle illusioni, tema fondamentale nel sistema leopardiano in quanto proprio le illusioni sono ciò che permette all'essere umano di continuare a sopravvivere e a vivere. In particolare verrà analizzata la teoria del piacere di Leopardi, teoria fondamentale per comprendere il ruolo che l'immaginazione assume nel sistema leopardiano. Solo nelle illusioni infatti l'uomo può trovare soddisfatta quella sua richiesta di infinito che il desiderio pone.

Il quinto capitolo studia la questione della "vera vita", tema di essenziale importanza per comprendere il motivo per il quale la categoria di "pessimismo" è una eccessiva semplificazione della profondità del pensiero leopardiano. In questo capitolo, riprendendo in parte quello che si era arrivati ad affermare nel terzo, si cerca di mostrare infatti come Leopardi non si fermi ad affermare l'infelicità della vita e il suo non-senso, ma che spinga invece alla creazione di un senso proprio e personale che porti l'uomo non a "durare la vita", ma a viverla autenticamente, arrivando quindi alla formula "vera vita".

Nell'ultimo capitolo si analizza infine il tema dell'ultrafilosofia, ovvero dell'unione di filosofia e poesia. Si sostiene insomma la tesi che per comprendere appieno il pensiero leopardiano esso vada letto alla luce dei temi ricorrenti in tutti i tipi di opere che ha scritto, senza fare un distinguo fra testo poetico o testo letterario. Solo allora si potrà provare a delineare e comprendere appieno la profondità di pensiero di Giacomo Leopardi.



## 1. Vanità

*Tutto infatti è vanità e un correre dietro al vento.*

Qohelet, 2.17

Ritengo che il punto da cui si debba iniziare per presentare la filosofia di Giacomo Leopardi sia la vanità. Lo stesso Leopardi tratta il tema fin dall'inizio all'interno del suo *Zibaldone* di pensieri, mostrando, a parer mio, l'importanza di questo tema per la comprensione del suo pensiero. Al pensiero 72 afferma che «Tutto è nulla al mondo» (Z72)<sup>3</sup>. Guardando verso gli ultimi pensieri dello *Zibaldone*, al numero 3990 possiamo trovare ribadito come «Tutto è vanità» (Z3990, 17 dicembre 1823) sottolineando quindi una continuità di pensiero nella filosofia di Leopardi. Ma perché «tutto è nulla» e che cosa si intende con la parola “vanità”? Secondo Leopardi tutto è vano, o nulla, in quanto tutto è destinato a perire, qualsiasi cosa nasca, appunto, un giorno morirà, di conseguenza non è qualcosa di eterno e che durerà per sempre, e questo è proprio il punto chiave da cui inizia la filosofia di Leopardi. Nel *Cantico del gallo silvestre* Leopardi scrive: «Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire»<sup>4</sup>, e poco dopo afferma che «dal nulla scaturiscono le cose che sono»<sup>5</sup>. Con questo Leopardi sottolinea quindi come la vanità del tutto sia legata essenzialmente alla dimensione del divenire, e quindi, di conseguenza, alla caducità del tutto. In altre parole, il fatto che nasciamo, e che quindi scaturiamo dal nulla, riprendendo la frase contenuta nel *Cantico del gallo silvestre*, implica che siamo destinati a morire, e quindi torniamo in quella condizione iniziale di nulla, ed è ciò che ci rende vani, e come noi rende vano il tutto. Emanuele Severino riguardo ciò scrive che «Leopardi riesce a pensare e a dire che, poiché le cose si annullano ed escono dal nulla, esse sono nulla»<sup>6</sup>.

Già da principio dobbiamo porci un problema, come si può affermare che tutto ciò che è, è nulla, e quindi in un certo senso non-è, senza cadere in contraddizione? Riguardo ciò sempre Severino, nel suo testo *Il nulla e la poesia*, scrive:

Il motivo per il quale l'affermazione che le cose sono nulla (“il reale essendo un nulla”, P 99) non è per Leopardi una “contraddizione evidentissima e formalissima”, è che le cose sono nulla perché sono state e torneranno ad essere nulla: sino a che sono esse non sono nulla (“e chi potrebbe chiamare un nulla” le cose, sintanto che esse sono?): sono nulla nel loro passato e nel loro futuro. Il pensiero dell'Occidente ritiene di non essere contraddizione, perché non afferma che le cose, fintanto che esse sono (quando esse sono) sono nulla, ma afferma che le cose sono nulla quando non sono ancora e quando non sono più. L'Occidente non scorge che, pensando un tempo in cui

<sup>3</sup> Giacomo Leopardi, *Zibaldone* (1898), 72, a cura di W. Binni, Sansoni, Firenze, 1989, pg. 46.

<sup>4</sup> Giacomo Leopardi, *Operette morali* (1827), Feltrinelli, Milano, 1981, pg. 188.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 27.

le cose son nulla, pensa che le cose, in quanto cose, sono nulla; pensa che l'essente, in quanto non niente, è niente; pensa e approva il culmine della follia<sup>7</sup>.

Per comprendere meglio ciò mi richiamo a una pagina dello *Zibaldone* che ritengo fondamentale, in cui Leopardi, dopo aver affermato che «Tutto è nulla», aggiunge l'espressione «solido nulla» (Z85). «Solido nulla» è un'espressione che potrebbe sembrare paradossale, come fa infatti il nulla a essere solido? Il nulla è solido nel senso che il fatto che tutto sia caratterizzato dall'essere vano non implica che nella sua vanità non possa essere solido, non abbia cioè una sua consistenza e una sua concretezza, seppur rimanendo essenzialmente vano. Parafrasando una delle citazioni riportate sopra di Severino, Leopardi infatti non nega l'esistenza delle cose, ma evidenzia la loro caducità. In questo senso l'espressione «solido nulla» non è paradossale, ma al contrario esprime la realtà delle cose. Proprio questo è il punto iniziale della filosofia di Leopardi, quindi, non tanto la «sola» vanità del tutto, ma la *solida vanità*. «Ogni solidità è un nulla»<sup>8</sup>, e ogni nulla è solido. Allargando il discorso, nel momento in cui Leopardi afferma che tutto è nulla, e quindi vano, afferma anche che l'essere umano stesso è nulla. Sempre nel pensiero numero 85 Leopardi scrive infatti di essere «un nulla io medesimo» (Z85). L'essere umano invero deve rendersi conto di essere egli stesso vano e da questa prospettiva riconsiderare la sua vita e le sue aspettative. Sempre Severino scrive infatti che «Il centro del pensiero di Leopardi è l'impossibilità, per l'uomo (e per ogni ente), di salvarsi dal nulla. Per pensare questa impossibilità è necessario che il nulla sia pensato e che l'uomo sia pensato in relazione al nulla»<sup>9</sup>. Questo ritengo essere il punto di arrivo della filosofia di Leopardi, ovvero una filosofia che dice e si relaziona con il nulla, per costruire su questo «solido nulla».

Compreso che tutto è in realtà nulla, sorge un'altra domanda, ovvero: perché non ci rendiamo conto della vanità del tutto, e crediamo al contrario di essere immortali ed eterni (se effettivamente questa è la visione autentica della realtà)? Per capire ciò bisogna introdurre il concetto di natura contenuto nel sistema filosofico di Leopardi. Infatti, secondo l'autore non ci accorgiamo della vanità in quanto la visione della nullità potrebbe condurre l'uomo al suicidio, di conseguenza la Natura impedisce all'uomo di vedere la verità per mezzo delle illusioni. Infatti «La volontà di esistere della natura deve credere che “le cose sieno cose” (P 411) e voltare le spalle alla nullità della cosa»<sup>10</sup>. Così facendo l'uomo non si rende conto della vanità del tutto e continua a vivere sereno, senza essere angosciato da tale pensiero. Un esempio che Leopardi fa per rendere meglio quest'idea è quello in

---

<sup>7</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica*, cit., pg. 26.

<sup>8</sup> Ivi, pg. 28.

<sup>9</sup> Ivi, pg. 340.

<sup>10</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, BUR, Milano, 2006, pg. 168.

cui la natura ci nasconde «l'ora precisa della nostra morte che veduta con precisione basterebbe per istupidire di spavento, e scoraggiare tutta la nostra vita» (Z102, 8 gennaio 1820).

Viene quindi introdotta la figura della natura, figura anch'essa essenziale per comprendere il pensiero di Leopardi, in quanto sempre presente all'interno dei suoi testi e della sua filosofia. In Leopardi la natura è equiparata a Dio, nello *Zibaldone* al pensiero 393 scrive infatti che «La natura è lo stesso che Dio» (Z393, 9-15 dicembre 1820), ma la natura di Leopardi non è un Dio benevolo, ma un Dio maligno (spesso definita appunto “Natura Maligna”). La natura è definita maligna in quanto facendo nascere l'uomo in un universo caratterizzato dalla vanità, lo condanna all'infelicità, «perché avendo un fine, cioè la perfezione e la felicità, non ha alcun mezzo per pervenirvi» (Z386, 7 dicembre 1820). Questo perché l'uomo ha un sentimento che Leopardi definisce amor proprio che condanna l'uomo a cercare l'infinito in un universo finito. Come scrive Antonio Negri infatti «Chi ricerca l'infinito s'urta a questa vacuità del reale. Non è possibile riplasmarlo. La memoria è vuota. Ma costituisce una prigione. “Questo nostro carcere”»<sup>11</sup>. Nonostante ciò, la natura rendendosi conto che se l'uomo si accorgesse che tutto è nulla potrebbe cercare il suicidio, impedisce che l'uomo veda la verità della vanità per mezzo delle illusioni e dell'ignoranza. Severino scrive: «il pensiero di Leopardi intende la “natura” come volontà di occultare quella “nullità di tutte le cose” (P 140) che consiste nel loro uscire e ritornare nel nulla, e che costituisce la “verità” fondamentale dell'Occidente»<sup>12</sup>. Lo stesso Severino scrive però come «La volontà di esistere, sapendo la verità, vuole (può voler) non esistere»<sup>13</sup>. Di conseguenza la natura impedisce all'uomo di conoscere la verità della vanità, così da evitare che l'esistenza diventi paradossalmente un voler non esistere, o meglio, che l'esistenza diventi un volere la non-esistenza.

L'uomo vive quindi essenzialmente in un'ignoranza in cui si immagina di essere, o meglio di poter essere, felice e in cui trascura la solidità del nulla che, proprio in quanto “solida”, nel momento in cui fosse scoperta condurrebbe l'uomo necessariamente a uno stato di dolore. In realtà lo stato in cui l'uomo che scopre la vanità del tutto si trova non è propriamente uno stato di dolore, ma di noia. Infatti Leopardi ritiene che i due sentimenti, ovvero la noia e il dolore, siano per così dire opposti, in quanto il primo è il sentire il nulla, il secondo è un malessere. Ma proprio in quanto mal-essere, comunque è, mentre la noia è propriamente «il nulla nell'esistenza» (Z2220, 3 dicembre 1821), quindi in un certo senso l'assenza di essere. Severino riguardo ciò scrive: «il nulla non lascia alcun “vigore” e alcuna forza di dolersene – e il nulla e la noia soffocano l'esistenza, e il nulla che soffoca è “solido nulla”»<sup>14</sup>. Leopardi afferma a tal proposito che «La disperazione è molto ma molto più piacevole della

---

<sup>11</sup> Antonio Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, SugarCo Edizioni, Milano, 1987, pg. 40.

<sup>12</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 234.

<sup>13</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 130.

<sup>14</sup> Ivi, pg. 114.

noia» (Z2219, 7 dicembre 1821). La stessa sofferenza è nulla anch'essa però, e sempre nel pensiero 72 si trova infatti scritto che «Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, ed io stesso certamente in un'ora più quieta conoscerò la vanità e l'irragionevolezza e l'immaginario. Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s'annullerà, lasciandomi in un vòto universale e in un'indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi» (Z72). Quindi lo stesso Leopardi evidenzia fin da subito come anche lo stesso dolore sia qualcosa di vano, in quanto anch'esso, come tutto ciò che è, sarà destinato a finire e quindi a passare necessariamente. Però il fatto stesso che il dolore io lo vivo, lo sento e ha degli effetti su di me, rientra sempre nella tematica del solido nulla a cui si accennava prima. Sul rapporto dolore-noia è importante evidenziare che «È vero che il dolore "è pieno di vita" (P 140), cioè che si può soffrire solo se si è vivi – e in questo senso è segno di vita –; ma il dolore è segno del permanere della vita, proprio nell'atto in cui è il segno dell'incombere della morte; e questo secondo segnale indica ciò che è destinato a prevalere – il nulla della morte»<sup>15</sup>. Di conseguenza siamo ancora una volta ricondotti alla vanità del tutto.

Qui si pone un punto che merita di essere analizzato. Ovvero che l'uomo cerca la verità in quanto crede che in essa troverà la sua felicità, ma in realtà è lo stato di ignoranza quello più felice per l'uomo. Questo si può trovare scritto nella *Storia del genere umano*. Nella prima delle *Operette morali*, infatti, Leopardi descrive un'ipotetica storia del genere umano appunto, e della sua caduta da uno stato di beatitudine. A differenza di quello che può essere scritto nel racconto di *Genesi*, però, anche lo stato in cui l'essere umano si trova nella prima fase della sua storia, non è una fase di autentica beatitudine. Già in questo primo stadio dell'umanità Leopardi scrive infatti come «la morte fosse preposta alla vita»<sup>16</sup>. Questo accade appunto perché «gli uomini si querelavano principalmente che le cose non fossero immense di grandezza, né infinite di beltà, di perfezione e di varietà»<sup>17</sup>. Importante è evidenziare come Leopardi scriva che «Della qual cosa [ovvero della richiesta dell'infinito] non potea Giove soddisfarli, essendo contraria alle leggi universali della natura. [...] Né anche poteva comunicare la propria infinità colle creature mortali, né fare la materia infinita, né infinita la perfezione e la felicità delle cose e degli uomini»<sup>18</sup>. Con ciò Leopardi esprime come neanche gli ipotetici dèi, ovvero la natura, potrebbero cambiare l'ordine dell'universo in quanto proprio le sue leggi costitutive lo impediscono, di conseguenza è ancora una volta dimostrata la necessaria infelicità dell'essere umano. Giove per cercare di ovviare a questo problema prova a «propagare i termini del creato, e di maggiormente adornarlo e distinguerlo: e preso questo consiglio,

---

<sup>15</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 30.

<sup>16</sup> G. Leopardi, *Operette Morali*, cit., pg. 60.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ivi*, pg. 60-61.

ringrandì la terra d'ogn'intorno»<sup>19</sup>. A ciò è aggiunto anche che Giove «Creò il popolo de' sogni, e commise loro che ingannando sotto più forme il pensiero degli uomini, figurassero loro quella pienezza di *non intellegibile felicità*, che egli non vedeva modo di ridurre in atto [corsivo mio]»<sup>20</sup>. Questo è un altro punto fondamentale del pensiero di Leopardi, ovvero che la felicità, in quanto infinita, non è mai autenticamente attuabile. Di conseguenza l'unico luogo in cui sia possibile felicitarsi è quello dell'immaginazione o dei sogni. L'operetta morale continua e, nonostante gli dèi provino a tenere distratti gli uomini, perché non si rendano conto della finitezza del tutto, si arriva ad un punto in cui questi si adirano con gli uomini in quanto continuano a lamentarsi. Come conseguenza Giove «deliberò non solo mandare la Verità fra gli uomini a stare, come essi chiedevano, per alquanto di tempo, ma dandole eterno domicilio tra loro, ed esclusi di quaggiù quei vaghi fantasmi che egli vi avea collocati, farla perpetua moderatrice e signora della gente umana»<sup>21</sup>. Quindi gli uomini nel momento in cui scoprono la verità, che loro stessi hanno cercato, hanno «dinanzi gli occhi la loro infelicità; rappresentandola oltre a questo, non come opera solamente della fortuna, ma come tale che per niuno accidente e niuno rimedio non la possano campare, né mai, vivendo, interrompere»<sup>22</sup>. La situazione problematica è che gli uomini «in questa disperazione e lentezza non potranno fuggire che il desiderio di un'immensa felicità, congenito agli animi loro, non li punga»<sup>23</sup>.

Già si può notare dunque come la ricerca della verità da parte dell'uomo non può portare miglioramenti ma solo peggiorare ulteriormente la situazione in cui l'uomo già si trova. In *Zibaldone* 333 leggiamo infatti: «l'ignoranza è necessaria alla felicità delle cose, perché l'ignoranza e l'errore è voluto, dettato e stabilito fortemente da lei [la natura] e perch'ella insomma ha voluto che l'uomo vivesse in quel tal modo in cui ella l'ha fatto» (Z333, 17 novembre 1820). Quindi l'uomo era stato fatto per rimanere nell'ignoranza ma ha scelto di voler conoscere la verità e quindi come conseguenza soffre e patisce la noia. Fondamentale per comprendere ciò è il pensiero 56 dello *Zibaldone*, in questo pensiero Leopardi scrive che «nell'ordine naturale l'uomo possa anche in questo mondo essere felice, vivendo naturalmente, e come le bestie, cioè senza grandi né singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre, più o meno, uguale e temperata» (Z56). Quindi l'uomo prima che comprendesse la vanità del tutto, ovvero la verità, poteva essere felice, ma lo stesso Leopardi evidenzia come «noi [non] siamo più capaci di questa felicità da che abbiamo conosciuto il voto delle cose e le illusioni e il niente di questi stessi piaceri naturali» (*ibid.*). Di conseguenza l'essere umano avendo compreso la nullità assoluta non può che trovarsi annoiato. A tal proposito Severino scrive

---

<sup>19</sup> G. Leopardi, *Operette Morali*, cit., pg. 61.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Ivi pg. 66-67.

<sup>22</sup> Ivi, pg. 67.

<sup>23</sup> *Ibid.*

che la noia «È il male estremo, l'esistere al cospetto del nulla, non dissimulato da alcun velo»<sup>24</sup>. Qualche pensiero dopo, nel numero 66 in particolare, Leopardi, parlando di sé, scrive infatti:

Io mi trovava orribilmente annoiato dalla vita e in grandissimo desiderio di uccidermi [evidenziando quindi come la noia sia un sentimento annientante], e sentii non so quale indizio di male che mi fece temere in quel momento in cui io desideravo di morire [...] Non ho mai con più forza sentita la discordanza assoluta degli elementi de' quali è formata la presente condizione umana [...] E vidi come sia vero ed evidente che [...] l'uomo non doveva per nessun conto accorgersi della sua assoluta e necessaria infelicità in questa vita, ma solamente delle accidentali (come i fanciulli e le bestie): e l'essersene accorto è contro natura, ripugna ai suoi principii costituenti comuni anche a tutti gli esseri (come dire l'amor della vita), e turba l'ordine delle cose (poiché spinge infatti al suicidio la cosa più contro natura che si possa immaginare) (Z66).

In questa citazione è secondo me racchiusa buona parte del primo pensiero di Leopardi. In essa infatti è spiegato il fatto che tutto è vano e che l'uomo non si deve rendere conto di ciò, in quanto nel momento in cui se ne rendesse conto sarebbe spinto a suicidarsi. In più nel momento in cui l'uomo si rendesse conto di ciò si sentirebbe l'"assoluta discordanza" tra il voler esistere il non volere esistere, realizzando quindi la situazione «più contro natura che si possa immaginare». Inoltre, è evidenziata la «assoluta e necessaria infelicità di questa vita», che è strettamente legata alla vanità del tutto. L'infelicità, come anche la noia e altri sentimenti negativi, nasce infatti nel momento in cui ci rendiamo conto della vanità del tutto. Quindi l'uomo che ha sempre un desiderio di felicità infinito, lasciato dalla natura, che Leopardi chiama amor proprio, si scontra con la finitezza del tutto e quindi necessariamente rendendosi conto che non potrà mai essere autenticamente felice diventa infelice. Sempre Severino scrive che «La noia è lo stesso sentimento e conoscenza della nullità delle cose, considerato in rapporto all'incapacità delle cose, proprio perché nulle, di soddisfare il desiderio infinito dell'esistenza e di distrarre l'uomo da esso»<sup>25</sup>. Ma questa infelicità, di cui Leopardi sta parlando, non è quel tipo di infelicità «accidentale», ma è «assoluta e necessaria», quindi c'è una differenza che oserei dire qualitativa fra le due infelicità. Il tipo di infelicità di cui Leopardi sta parlando è un sentimento molto più profondo, e in un certo senso autentico, in quanto appunto nasce nel momento in cui l'uomo scopre la vera trama della realtà, e si scopre vano anch'esso. Su questo punto Severino scrive:

L'infelicità non deriva dunque semplicemente dal pensiero, ma dal pensiero che tutte le cose sono niente [...] e che sono niente la stessa felicità e lo stesso piacere che si possono godere nell'"ordine naturale". L'infelicità è prodotta dal pensiero che "tutto è nulla al mondo" (P 72); anche la felicità dell'"ordine naturale"; anche l'infelicità e la disperazione. Lo stesso "ordine naturale", infatti, come la disperazione, "in un certo tempo passerà e s'annullerà" (*ibid.*)<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 115.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ivi*, pg. 44-46.

Come avevo già anticipato precedentemente, a questa realizzazione della vanità è legato anche un altro sentimento, fondamentale nella filosofia di Leopardi, ovvero la noia. Una delle definizioni più esaurienti di “noia” nei testi di Leopardi si può trovare nel *Dialogo di Torquato Tasso e un genio familiare*, dove viene affermato che la noia è il «desiderio puro della felicità»<sup>27</sup>. Un’altra definizione che Leopardi dà della noia, per riuscire a comprendere a pieno di che cosa parliamo quando ne parliamo, è che la noia è «la semplice vita pienamente sentita, provata, conosciuta, pienamente presente all’individuo, ed occupantelo» (Z4043, 8 marzo 1824). Seguendo la seconda definizione della noia che ho riportato, emerge la dimostrazione della vanità della vita, poiché la noia si manifesta come il sentimento che nasce nel momento in cui ci rendiamo conto di tale vanità. Tuttavia, allo stesso tempo, la noia rappresenta anche «la semplice vita [...] sentita». Ne consegue che si potrebbe affermare che la vanità è la «la semplice vita pienamente sentita», e pertanto «Tale vuoto è il puro apparire della vita per ciò che essa veramente è: nulla, desiderio vano della felicità»<sup>28</sup>.

In che senso però il nulla è il desiderio puro di felicità? Per rispondere a questa domanda mi devo richiamare alla «teoria del piacere» (Z646, 12 febbraio 1821), ovvero a quelle pagine dello *Zibaldone* che vanno dalla 646 alla 650. In una delle prime righe Leopardi scrive: «Il vivente si ama senza limite nessuno, e non cessa mai di amarsi. Dunque non cessa mai di desiderarsi il bene, e si desidera il bene senza limiti. Questo bene in sostanza non è altro che il piacere» (Z646, 12 febbraio 1821). Già in prima battuta Leopardi mette in evidenza quello a cui accennavo prima, ovvero l’amor proprio dell’uomo. Questo sentimento che definisce come “amor proprio” è senza limiti, e proprio in quanto l’uomo ama sé più di ogni altra cosa, desidera necessariamente il massimo bene possibile, di conseguenza desidera infinitamente il bene, o piacere. Qui però sta il problema, in quanto per Leopardi: «Qualunque piacere, ancorché grande, ancorché reale, ha limiti. Dunque nessun piacere possibile è proporzionato ed uguale alla misura dell’amore che il vivente porta a se stesso. Quindi nessun piacere può soddisfare il vivente» (Z646, 12 febbraio 1828). Da questa sproporzione nasce la «assoluta e necessaria infelicità in questa vita» (Z66) a cui si accennava prima, in quanto il desiderio infinito di piacere si scontra, anche se inconsciamente, con la vanità delle cose e quindi la conclusione che Leopardi evidenzia è che «la felicità è impossibile a chi la desidera» (Z648, 12 febbraio 1828). Per tornare a ciò che dicevo più sopra, la noia quindi è il sentimento che nasce nel momento in cui l’uomo si rende conto dell’impossibilità della felicità e quindi rimane con il suo desiderio “puro”, come definito nel *Dialogo di Torquato Tasso e un genio familiare*, appunto, e insoddisfatto, conscio che questo desiderio non potrà mai essere appagato, proprio a causa della vanità del tutto. Si arriva quindi alla situazione in cui la vita «Vuota dalla pienezza della vita, essa è pienamente vuota»<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> G. Leopardi, *Operette Morali*, cit., pg. 115.

<sup>28</sup> Ivi, pg. 110.

<sup>29</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 110

Proprio perché la noia è quel tipo di sentimento che vede la vanità del tutto e quindi vede la verità autentica, Leopardi arriva a definirla anche come «il più sublime dei sentimenti umani»<sup>30</sup>. Allo stesso tempo però nello *Zibaldone* avverte come la noia sia il sentimento più annientante che l'uomo possa avere, in quanto lo rende conscio, come detto sopra, della vanità del tutto e quindi lo conduce necessariamente, almeno in un primo momento, all'inazione. Questo accade in quanto l'essere umano non vede il motivo per cui dovrebbe fare qualcosa che comunque è destinata a perire e che comunque non gli porterà nulla se non un piacere momentaneo ma anch'esso destinato a passare e a finire, senza che questo soddisfi la richiesta di infinito. Nel pensiero 619 a tal proposito Leopardi scrive che l'uomo in questa condizione può non «sforzarsi ed intraprender nulla per se, considerando le cose come indifferenti [*hic*]» (Z619, 6 febbraio 1821). Nel già più volte citato pensiero numero 72 dello *Zibaldone*, infatti, Leopardi scrive che «Anche il dolore che nasce dalla noia e dal sentimento della vanità delle cose è più tollerabile assai che la stessa noia» (Z72), evidenziando quindi i rischi che il sentimento autentico della noia comporta. Inoltre la noia, essendo quel sentimento che percepisce e sente il nulla, porta a una condizione che potrebbe sembrare ancora una volta contraddittoria, ovvero di sentire la non-sensazione. In questo senso Leopardi afferma che il dolore è meglio della noia, in quanto il dolore per quanto sensazione dolorosa appunto, è comunque una sensazione positiva, mentre la noia autentica intesa è l'assenza propria di sensazioni. Leopardi nel pensiero 175 esprime ciò dicendo:

[la natura] ha provveduto col dare all'uomo molti bisogni, e nella soddisfazione del bisogno [...] porre il piacere, quindi col volerlo occupato; colla gran varietà, colla immaginazione che occupa anche del nulla, ed anche col timore [...] coi pericoli i quali affezionano maggiormente alla vita, e sciolgono la noia, colle turbulazioni degli elementi, coi dolori e coi mali istessi, perché è più dolce il guarir dai mali, che il vivere senza mali (Z175, 12-23 luglio 1820).

Questo «vivere senza mali» è un'espressione con la quale Leopardi indica la noia ed evidenzia quindi la sua paradossalità. Proprio in quanto considerata anche come vita senza mali, Leopardi arriva ad affermare che la noia è «la morte sensibile, il nulla nell'esistenza» (Z2220, 3 dicembre 1821).

In un altro passo dello *Zibaldone*, il numero 141, Leopardi, riprendendo ciò che ha detto nel pensiero citato sopra, scrive che «Il dolore o la disperazione che nasce dalle grandi passioni e illusioni o da qualunque sventura della vita, non è paragonabile all'affogamento che nasce dalla certezza del sentimento vivo della nullità di tutte le cose, e della impossibilità di esser felice a questo mondo e dall'immensità del vuoto che si sente nell'anima» (Z141, 27 giugno 1820). Nonostante ciò, però, poco dopo aggiunge che sentire la «sensibile e palpabile [...] vanità delle cose» è la «condizione dell'anima [...] ragionevolissima, anzi la sola ragionevole» (*ibid.*). Con ciò si può evidenziare quindi

---

<sup>30</sup> Giacomo Leopardi, *Pensieri*, LXVIII, Adelphi, Milano, 2021, pg. 63.



come secondo Leopardi la noia sia un sentimento che *annienta* in quanto appunto percepisce la vanità del tutto, ma allo stesso tempo è, proprio perché riconosce la verità della vanità, il sentimento più ragionevole e sublime che ci possa essere. Nel pensiero 103-104 Leopardi scriveva infatti che «chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose [...] sarebbe assolutamente pazzo. [...] E tuttavia quella sarebbe una verissima pazzia» (Z103-104, 20 gennaio 1820). Con ciò viene quindi evidenziata l'essenziale paradossalità della noia, la quale è allo stesso tempo «il più sublime dei sentimenti umani» e *contemporaneamente* il «sentimento vivo della nullità delle cose». Per essere più chiaro mi richiamo ancora una volta ad Emanuele Severino, il quale rispetto all'espressione «verissima pazzia» scrive che questa «mostra come stanno veramente le cose, e non della pazzia che, proprio in quanto tale, afferma ciò che è impossibile, ciò che non può esistere, il *nulla* – il nulla essendo appunto l'autentico contenuto della persuasione che le cose siano nulla»<sup>31</sup>. Ma proprio in quanto sente e comprende il nulla, anche la noia stessa è essenzialmente nulla, rendendo quindi ulteriormente evidente la sua paradossalità. Antonio Negri scrive infatti che «Leopardi rovescia ad esempio il concetto di noia, facendone non più quello di uno stato di stanchezza e di imbarbarita vuotezza dello spirito, bensì una condizione potente di *conoscenza paradossale del mondo* [corsivo mio]»<sup>32</sup>.

Riassumendo, quindi, la natura crea il mondo che in quanto è nato «dal nulla» e tornerà nel nulla è vano e nulla anch'esso. La natura però fa in modo che l'uomo non si renda conto della vanità, gli impedisce di comprendere la verità, lo dota dell'amor proprio e a causa di ciò l'uomo ha un desiderio infinito che rimane sempre insoddisfatto in quanto si scontra necessariamente con oggetti finiti. Di conseguenza l'uomo, per sua stessa natura, è condannato all'infelicità e all'insoddisfazione in quanto il suo desiderio non può rimanere appagato. Ma se l'uomo è essenzialmente infelice una delle conclusioni che sembrerebbe più immediata per il sistema di Leopardi è che il suicidio sia l'unica soluzione possibile.

Per discutere del tema del suicidio e dell'interpretazione che Leopardi ne offre, mi rifaccio al *Dialogo di Plotino e Porfirio*, in quanto questo argomento costituisce il fulcro del dialogo. Leopardi si interroga se il suicidio sia giustificabile e, come Camus ne *Il mito di Sisifo*, si pone la questione di «Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta»<sup>33</sup>. La prima vera battuta di Porfirio, che ha l'intenzione di commettere l'atto estremo, recita appunto: «questa mia inclinazione non procede da alcuna sciagura che mi sia intervenuta, ovvero che io aspetti che mi sopraggiunga: ma da un fastidio della vita; [...] *toccare la vanità di ogni cosa* che mi occorre nella giornata. Di maniera che non solo l'intelletto mio, ma tutti i sentimenti, ancora del corpo sono (per un modo di dire strano,

---

<sup>31</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 287

<sup>32</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 227.

<sup>33</sup> Albert Camus, *Il mito di Sisifo* (1942), trad. it. di A. Borelli, Bompiani, Milano, 1980, pg. 7.

ma accomodato dal caso) *pieni di questa vanità* [corsivi miei]»<sup>34</sup>. Il poeta quindi evidenzia sin dall'inizio che la noia autentica è un sentimento devastante e che, una volta avvertita genuinamente, il primo istinto è considerare il suicidio. Viene anche già evidenziato il fatto che il suicidio non è conseguente a un dolore particolare o a qualche «sciagura», ma deriva appunto dalla coscienza della vanità. Inoltre nel momento in cui Leopardi afferma che i sentimenti sono «pieni di questa vanità», si tratta forse di un'espressione per comprendere meglio il concetto di «solido nulla» a cui accennavo all'inizio del capitolo. Porfirio continua affermando:

Qui primariamente non mi potrai dire che questa mia disposizione non sia ragionevole: se bene io consentirò facilmente che ella in buona parte provenga da qualche mal essere corporale. Ma ella nondimeno è ragionevolissima: anzi tutte le altre disposizioni degli uomini fuori di questa, per le quali, in qualunque maniera, si vive, e stimasi che la vita e le cose umane abbiano qualche sostanza; sono, qual più qual meno, remote dalla ragione, e si fondano in qualche inganno e in qualche immaginazione falsa. E nessuna cosa è più ragionevole che la noia. I piaceri sono tutti vani. Il dolore stesso, parla di quel dell'animo, per lo più è vano: perché se tu guardi alla causa ed alla materia, a considerarla bene, ella è di poca realtà o di nessuna. Il simile dico del timore; il simile della speranza. Solo la noia, la qual nasce sempre dalla vanità delle cose, non è mai vanità, non inganno; mai non è fondata in sul falso. E si può dire che, essendo tutto l'altro vano, alla noia riducasi e in lei consista, quanto la vita degli uomini ha di sostanzievole e di reale<sup>35</sup>.

In questo testo è ripreso il passaggio dello *Zibaldone* al numero 72, a cui si accennava sopra, in cui Leopardi stesso afferma che anche la disperazione è nulla, e di come appunto la noia sia l'unico sentimento autenticamente vero, per quanto possa sembrare paradossale, quando invece è “ragionevolissima” (come era già stato evidenziato in Z141, 27 giugno 1820). Inoltre è contenuto anche la questione che l'uomo generalmente non vede la vanità del tutto a causa di «qualche inganno», ma che appunto è un inganno e quindi non veritiero. In questo momento quindi Leopardi è ancora dell'idea che le illusioni e l'immaginazione abbiano un valore negativo, e in quanto tali siano da reprimere e cancellare. Nella battuta successiva Porfirio parlando dell'infelicità a cui tutti gli uomini sono condannati aggiunge che «Tuttavia la natura ci destinò come medicina la morte. La quale da coloro che non molto usassero il discorso dell'intelletto, saria poco temuta; dagli altri desiderata»<sup>36</sup>. In quest'ultima frase viene quindi evidenziato come l'uomo che utilizza l'intelletto, o la ragione, e cioè arriva a vedere il nulla del mondo, desidera effettivamente la morte, considerata come unica possibile “medicina” alla vanità. L'uomo però a causa di filosofie come quella platonica, nel caso specifico del dialogo di cui sto trattando (e allargando il discorso anche quella cristiana, all'interno dello *Zibaldone* spesso criticata per questo motivo) ha in sé instillato «questo dubbio terribile», ovvero che la vita è un bene e di conseguenza commettere il suicidio è uno dei mali peggiori

---

<sup>34</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 213.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ivi*, pg. 214.

possibili. Su questo punto Lettieri scrive: «L'infinito cristiano soffoca e inghiotte la bellezza, la dignità, l'autonomia del finito, non solo ne annienta il desiderio di felicità nell'esistenza, ma vieta persino il desiderio di paradossale, relativa felicità che deriverebbe dal suicidio come liberazione dal dolore. Infatti, persino il nulla relativamente "felice" cui il suicidio condurrebbe viene denunciato come insensato e assolutamente infelice rispetto alla vanissima possibilità dell'esistenza di Dio»<sup>37</sup>. Leopardi invece considerando Dio stesso come caratterizzato dalla vanità, sostiene che «sarebbe un conforto dolcissimo nella vita nostra, piena di tanti dolori, l'aspettazione e il pensiero del nostro fine»<sup>38</sup>. Al contrario, proprio a causa di ciò l'uomo si trova a dover «temere più il porto che la tempesta, e rifuggire coll'animo da quel solo rimedio e riposo loro, alle angosce presenti e agli spasimi della vita»<sup>39</sup>. Dove «Il "porto" è il suicidio; la "tempesta" è l'angoscia per la nullità del tutto e l'infelicità dell'uomo»<sup>40</sup>.

Poco oltre Porfirio afferma un'altra cosa fondamentale, ovvero che «non ha luogo negli altri animali il desiderio di terminar la vita perché le infelicità loro hanno più stretti confini che le infelicità dell'uomo»<sup>41</sup>. Quindi Leopardi, come più volte ribadisce nello *Zibaldone*, ritiene che l'infelicità autentica sia qualcosa che capita esclusivamente all'uomo, non perché gli altri esseri non soffrano (esemplare è a tal proposito l'immagine del giardino «ospitale» contenuta in Z4175, 22 aprile 1826), ma perché per poter interpretare un certo dolore bisogna avere un certo tipo di sensibilità, che solo l'uomo, e nella realtà dei fatti solo qualche essere umano, realmente possiede. Un altro esempio di come la noia sia un sentimento prettamente dell'essere umano si può trovare nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* in cui il pastore, rivolgendosi alla sua «greggia» dice: «oh te beata / Che la miseria tua, credo non sai! / Quanta invidia ti porto! / [...] Ma più perché giammai tedio non provi»<sup>42</sup> (vv. 105-111) e poco dopo pone la domanda: «Dimmi: perché giacendo / A bell'agio, ozioso, / S'appaga ogni animale; / Me, s'io giaccio in riposo, il tedio assale?»<sup>43</sup> (vv. 129-132). Sempre su questo tema, ovvero della noia come sentimento prettamente umano, possiamo leggere nello *Zibaldone*: «Osserviamo le bestie. Fanno bene spesso pochissimo o stanno ne' loro covili ec. ec. senza fare nulla. Quanto di più fa l'uomo. L'attività dell'uomo il più inerte, vince quella della bestia più attiva (sia attività intera o esterna). Eppur le bestie non sanno che sia noia, né desiderano attività maggiore ec. L'uomo si annoia, e sente il suo nulla ogni momento» (Z2221, 3 dicembre 1820). Sempre nello *Zibaldone* al pensiero 69 possiamo trovare: «Beati voi se le miserie vostre / non sapete.

---

<sup>37</sup> Gaetano Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, Marsilio, Venezia, 2023, pg. 112.

<sup>38</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 214.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 202.

<sup>41</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 216.

<sup>42</sup> G. Leopardi, *Canti* (1845), Rizzoli, Milano, 1980, pg. 137.

<sup>43</sup> *Ibid.*

Detto, per esempio, a qualche animale, alle api ecc...» (Z69). Da evidenziare come nella citazione del *Canto notturno*, oltre a dire che la noia appunto è un sentimento proprio dell'essere umano, l'uomo pone una domanda al suo gregge (ma in tutto il canto anche alla luna, e cioè in generale alla natura) che però non ha risposta, mettendo in luce un altro aspetto che ritengo fondamentale della filosofia di Leopardi. Prima avevo affermato che la noia è sentita solo dagli uomini, su questo punto però mi tocca fare una precisazione. Infatti la noia non è sentita autenticamente da tutti gli uomini. A tal proposito mi richiamo al pensiero numero 4185 dello *Zibaldone* in cui si afferma che il «sistema sopra la felicità umana», ritiene «come il più felice o il meno infelice di tutti i modi di vita quello degli uomini più stupidi, degli animali meno animali, ossia più poveri di vita, l'inazione e la infingardaggine dei selvaggi» (Z4185, 7 luglio 1826). Poco dopo Leopardi continua scrivendo: «riconosciuto in ultimo che questa infelicità universale è tanto maggiore in ciascuna specie o individuo animale, quanto la detta tendenza è più sentita» (*ibid.*). Quindi l'uomo in generale è più infelice delle altre specie, ma in particolar modo gli uomini dall'animo più sensibile sono ancora più infelici in quanto sentono maggiormente e si rendono conto della vanità del tutto.

Per tornare al discorso sul suicidio però, sempre Leopardi fa dire a Porfirio quello a cui si accennava in apertura di questo capitolo, ovvero «che l'uccidersi di propria mano senza necessità è contro natura. [...] Perché tutto l'ordine delle cose saria sovvertito, se quelle cose si distruggessero da se stesse»<sup>44</sup>. Inoltre, aggiunge poco dopo che la «natura, certo ci comanda ella strettissimamente e sopra tutto [...] di attendere alla conservazione propria»<sup>45</sup>, mettendo in luce il sentimento di amor proprio lasciato dalla natura all'uomo a cui ancora si accennava sopra. Al che Porfirio risponde che sa che «la natura ha ingenerato amore della conservazione propria, e odio della morte»<sup>46</sup>, ma che lui si sta chiedendo «se ci sia lecito morire [...] di essere infelici»<sup>47</sup>. E qui si pone il problema per Leopardi, il quale è il primo a riconoscere allo stesso tempo la razionalità e l'irrazionalità che può stare dietro il pensiero del suicidio, ma la questione è un'altra, ovvero: è lecito il suicidio? La chiave per rispondere a questa domanda è che l'argomentazione secondo la quale la natura ci fa per vivere e non per voler non vivere, non regge più in un certo senso. Questo perché «l'assuefazione e la ragione hanno fatto in noi un'altra natura; la quale noi abbiamo, ed avremo sempre, in luogo della prima»<sup>48</sup>. Quindi quando si dice che la natura ci ha fatti per esistere è vero, ma l'uomo ha cambiato per mezzo della ragione la natura e venendo a scoprire quello che non doveva, ovvero la vanità del tutto, arriva a pensare il suicidio. Di conseguenza la risposta di Leopardi è che è lecito «l'uccider se stesso»<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 218.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ivi*, pg. 219.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ivi*, pg. 220.

<sup>49</sup> *Ivi*, pg. 221.

Ma, nonostante ciò, poco dopo Leopardi, per voce di Plotino, spiega perché il suicidio nella realtà dei fatti non viene commesso dai più e non è la risposta al problema della vanità. Perché per quanto «sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla»<sup>50</sup>, rimaniamo cioè comunque esseri che hanno in sé instillato l'amor proprio e che nonostante la ragione ci dica che la vita non ha senso di essere vissuta in quanto priva di senso, il sentimento alla fine ci continua a far vivere, nonostante ciò. E quindi ecco «rifarsi il gusto alla vita, nasce or questa or quella speranza nuova [...] E ciò basta all'effetto di fare che la persona, quantunque ben conoscente e persuasa della verità nondimeno a mal grado della ragione, e perseveri nella vita, e proceda in essa come fanno gli altri: perché quel tal senso (si può dire), e non l'intelletto, è quello che ci governa»<sup>51</sup>. Già in una citazione riportata all'inizio del capitolo, Severino scrive che «La volontà di esistere, sapendo la verità, vuole (può voler) non esistere»<sup>52</sup>, la citazione continua però affermando: «ma la volontà di non esistere – che si fonda sulla visione della verità – non si libera della volontà di esistere che è presente nella visione stessa della verità»<sup>53</sup>. In altre parole, nel momento in cui l'uomo vede la verità della vanità, proprio in quanto vede la verità, e cioè la natura, vede anche l'amor proprio, e non può quindi non voler esistere proprio in quanto la sua visione è la radice dell'esistenza stessa. Allora, per rispondere alla domanda che ci si poneva all'inizio, il suicidio non è la risposta alla vanità poiché, per quanto razionalmente sia l'unico possibile rimedio al senso del nulla, comunque rimaniamo esseri prodotti dalla natura e insito in noi è il sentimento essenziale dell'amor proprio. Questo sentimento quindi, nonostante la razionalità ci dica che «il non essere sarebbe [...] assai meglio che l'essere» (Z4177, 22 aprile 1826), ci fa continuare a vivere per quanto consci della vanità della vita. Nonostante ciò, però, è da evidenziare come Leopardi rimanga comunque sempre fermo sull'opinione che «il non vivere, o il viver meno, sì per estensione che per intensione, è semplicemente un bene, o un minor male, ovvero preferibile per se assolutamente alla vita» (Z4043, 8 marzo 1824).

Arrivati a questo punto, e compreso che il suicidio non è la soluzione al problema della vanità, e che se anche lo fosse razionalmente comunque l'uomo non riesce a sopprimere l'amor proprio, dobbiamo tornare indietro e chiederci quindi: l'uomo che sa la vanità, come può continuare a vivere senza che sia annientato dal nulla? Infatti «la noia è la situazione in cui si presenta nel modo più radicale ed estremo l'“inattuale cognizione della nostra miseria” (P79), cioè la “contraddizione formale col desiderio di esistere ingenito” in ogni essere (P40) – la situazione per la quale la natura non ha alcun rimedio (P2219-20) e che quindi tenta in ogni modo di tener nascosto»<sup>54</sup>. L'unica

---

<sup>50</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 223.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 130.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ivi*, pg. 117.

possibile soluzione che intravede Leopardi è quella del divertimento<sup>55</sup>. In uno dei passi dello *Zibaldone* già citati precedentemente, in particolare il numero 4187, Leopardi scrive che per l'uomo sensibile alla vanità «Resta un solo rimedio: la distrazione. Questa consiste nella maggior somma possibile di attività di azione, che occupi e riempi le sviluppate facoltà e la vita dell'animo. Per tal modo il sentimento della detta tendenza sarà, o interrotto, o quasi oscurato, confuso, coperta e soffocata la sua voce, eclissato. [...] Per tanto io lo consiglio di occupare quanto può più la sua sensibilità» (Z4187, 13 luglio 1826). Già nel pensiero 104 Leopardi aveva mostrato come «tutto quello che facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza, la quale è contraria direttamente alla ragione» (Z104, 20 gennaio 1820). Leopardi, quindi, evidenzia come per l'uomo che comprende il nulla, ma che alla fine non può suicidarsi, l'unica cosa che gli rimane da fare è tenersi impegnato nell'azione. Su questo punto Lettieri scrive: «l'uomo moderno può godere soltanto “fingendo” di distrarsi, godendo di indefinite e fuggevoli estasi immaginative, capaci di sospendere la consapevolezza della vanità del tutto, ormai perfettamente nota»<sup>56</sup>.

Sempre nel già citato *Dialogo di Torquato Tasso e un genio familiare* Leopardi si chiedeva, per mezzo delle parole di Tasso, «Che rimedio potrebbe giovare contro la noia?»<sup>57</sup> e a ciò il Genio risponde: «Il sonno, l'oppio e il dolore»<sup>58</sup>, al che Tasso risponde: «ma pure la varietà delle azioni, delle occupazioni e dei sentimenti se bene non ci libera dalla noia, perché non ci crea diletto vero, contuttociò la solleva ed alleggerisce»<sup>59</sup>. Quindi ancora una volta è evidenziato come il divertimento non sia la soluzione autentica alla vanità, in quanto non esiste in un certo senso una soluzione ad essa, ma sia l'unica via percorribile per l'uomo, una volta appurato che non riesce a suicidarsi. Sempre Lettieri scrive: «queste moderne forme di distrazione [...] sono dispersive, distraenti, capaci di dimenticare o nascondere temporaneamente la verità della nullità di tutte le cose, cui la ragione non può non tornare»<sup>60</sup>.

Il senso della distrazione e del divertimento in Leopardi è molto simile a quello contenuto nei *Pensieri* di Pascal, in particolare nella prima parte dei *Pensieri*, ovvero quella dedicata all'antropologia dell'uomo senza Dio. In particolare uno dei pensieri più sviluppati, il numero L168, è proprio intitolato *Divertissement*. In questo pensiero Pascal scrive: «ho spesso detto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una cosa sola: e cioè dal non sapere stare tranquilli in una stanza. [...] E non si cercano le conversazioni e le distrazioni nei giochi, se non perché non si riesce a restare

---

<sup>55</sup> In ciò sta una delle prime somiglianze con il pensiero di Blaise Pascal, al quale mi richiamerò poco oltre proprio riguardo al tema del *divertissement*.

<sup>56</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit., pg. 24.

<sup>57</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 115.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ivi*, pg.116.

<sup>60</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit., pg. 138.

piacevolmente a casa propria» (L168)<sup>61</sup>. Molto simile a questo pensiero è il numero 1990 dello *Zibaldone* in cui Leopardi scrive: «L'uomo che a tutto si abitua, non si abitua mai all'inazione. Il tempo che tutto alleggerisce, indebolisce, distrugge, non distrugge mai né indebolisce il disgusto e la fatica che l'uomo prova nel non far nulla» (Z1990, 26 ottobre 1821). Poco dopo Pascal prosegue nel frammento già citato scrivendo: «Ma, quando ho considerato la cosa da più vicino e quando, dopo aver trovato la causa di tutti i nostri guai, ho voluto scoprirne i motivi, ho constatato che ce n'è uno molto reale: ossia l'infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale, e così miserabile che nulla ci può consolare quando ci pensiamo attentamente»<sup>62</sup>. Anche Pascal, almeno nella prima parte della sua opera, mostra quindi come l'infelicità sia una condizione essenziale della vita dell'essere umano e di come appunto l'uomo nel momento in cui sente la solidità del nulla, per riprendere l'espressione leopardiana, fa di tutto per fuggirla e distrarsi. Il problema evidenziato da Leopardi con la sua teoria del piacere, era stato già messo in luce appunto da Pascal, per il quale l'essere umano possiede intrinsecamente un desiderio infinito, che, confrontandosi con realtà finite, limitate, non potrà mai trovare un appagamento completo. Per Pascal però il divertimento non è una soluzione al problema della noia esistenziale, ma fa parte del problema stesso, infatti Pascal, in quanto credente, ritiene che la soluzione autentica sia in Dio. Solo Dio, secondo Pascal, essendo l'ente perfetto e l'unico quindi a poter essere infinito può colmare questo desiderio di infinito che pertiene solo all'uomo. Inoltre nella filosofia di Pascal questo desiderio è come una cicatrice lasciata all'uomo come segno della sua caduta dal paradiso, di conseguenza gli deve ricordare che in passato ha goduto di quella felicità autentica e che può tornare a goderne per mezzo di Dio. A tal proposito Gaetano Lettieri scrive:

il *divertissement* come fuga dalla *noia*, derivata dalla conoscenza della propria radicale infelicità, mentre per Pascal è causa di definitiva perdizione – segno di una natura intimamente corrotta che vuole sfuggire alla confessione della propria vanità e all'invocazione alla grazia di Dio –, per Leopardi diviene l'unica strategia pragmatica di sopravvivenza: si può esistere soltanto distraendosi, tenendosi occupati, sfuggendo alla noia, rinunciando alla conoscenza del proprio stato, in cerca di una *bagatella*, di illusioni infantili o poetiche, comunque felici, perché vitali, che avvicinino l'uomo alla condizione del tutto ignara dell'animale<sup>63</sup>.

Un'altra similitudine tra le filosofie di Pascal e di Leopardi si può trovare leggendo la *Conversione del peccatore* del pensatore francese. Infatti all'inizio di questo scritto Pascal scrive come l'anima del credente «comincia a considerare come un nulla tutto ciò che deve ritornare nel nulla, il cielo, la terra, la sua intelligenza, il suo corpo, i suoi genitori, i suoi amici, i suoi nemici, i beni, la povertà, la

---

<sup>61</sup> Blaise Pascal, *Pensieri* (1670), ed. Sellier, L168, in *Opere complete*, trad. it. di M. V. Romeo, Bompiani, Milano, 2020, pg. 2349.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit., pg. 130.

disgrazia, la prosperità, l'onore, l'ignominia, la stima, il disprezzo, l'autorità, l'indigenza, la salute, la malattia e la vita stessa»<sup>64</sup>. Come evidenzia Severino però «Pascal intende dire che, per il cristianesimo, ogni creatura, separata da Dio e dalle opere di Dio sulla terra, è nulla»<sup>65</sup>.

Tornando a Leopardi, Dio nella sua filosofia non è presente, infatti nel pensiero 1342 dello *Zibaldone* si afferma che «distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio» (Z1342, 18 luglio 1821), e poco prima, nello stesso pensiero, troviamo scritto «Dio stesso, è il nulla» (*ibid.*). Di conseguenza se in Pascal Dio è la soluzione alla noia e in generale al desiderio di infinito, in Leopardi questa via non è percorribile. Come scrive Gaetano Lettieri: «Ma senza fede, cosa rimane dell'apologia pascaliana? La descrizione dell'infinita vanità del tutto, della contraddizione mostruosa della condizione umana intermedia tra un infinito "vuoto" e il niente, dell'illusione e dei *divertissements* come unica possibilità di felicità del tutto contingente, comunque incapace di compiere l'infinità del desiderio, liberandolo dalla noia e dalla disperazione»<sup>66</sup>. Ed è esattamente questa la condizione che Leopardi prova a descrivere con la sua filosofia. Ovvero quella dell'uomo abbandonato a sé stesso nella vanità del tutto, che non può aggrapparsi a nulla, se non fuggendo dalla noia esistenziale per mezzo del divertimento e delle illusioni.

Arrivati a questo punto abbiamo fatto un ulteriore passo in avanti in quanto seguendo Leopardi siamo arrivati ad affermare che anche Dio è nulla<sup>67</sup>. Leopardi può affermare che Dio è nulla in quanto il punto di partenza è sempre la vanità e quindi il divenire del tutto. Scrive Severino «il nulla è il principio di ogni cosa, *perché* ogni cosa diviene»<sup>68</sup>. Secondo Leopardi, il cui pensiero è definibile, almeno in questo primo momento, come materialista, le cose e quindi il divenire è l'evidenza da cui tutto parte e su cui tutto si basa. Infatti nel pensiero numero 1340 dello *Zibaldone* troviamo scritto che «tutto ci è insegnato dalle sole sensazioni» (1340, 17 luglio 1821). Di conseguenza per mezzo delle nostre sensazioni noi ci rendiamo conto della caducità del tutto, caducità che quindi è l'unica cosa certa, secondo Leopardi, e che quindi viene messa come punto di partenza del suo pensiero. Su questo punto, sempre Severino scrive:

Nel pensiero di Leopardi la fede nell'"evidenza" del divenire diventa, per la prima volta nella storia dell'Occidente, radicalmente fedele a se stessa, perché distrugge radicalmente ogni immutabile, ossia tutto ciò che emargina e vanifica il divenire. La fede nell'"evidenza" del divenire acquista una intensità che non aveva mai avuto: con estrema potenza testimonia ciò che per essa è la visibilità pura, la luce piena dove appare che l'annientamento non distrugge (e la creazione non produce) semplicemente gli aspetti accidentali e individuali, ma la sostanza stessa

---

<sup>64</sup> B. Pascal, *Scritto sulla conversione del peccatore* in *Opere Complete*, cit., pg. 1599.

<sup>65</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia, Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 210.

<sup>66</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit., pg. 110.

<sup>67</sup> È da ricordare sempre che Dio è un altro nome che Leopardi dà alla natura e che si equivalgono dal suo punto di vista. Nel pensiero 393 dello *Zibaldone*, infatti, scrive che «La natura è lo stesso che Dio» (Z393, 8 dicembre 1820).

<sup>68</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 63.



e l'intera consistenza dell'essente. Testimonia il "nulla verissimo e certissimo delle cose" (P 103)<sup>69</sup>.

Il passo successivo rispetto a questa affermazione è, seguendo Severino, che «Non esiste alcun eterno – e nel pensiero di Leopardi l'esclusione di ogni eterno è l'esclusione di ogni eterno che sia necessariamente tale –, e quindi l'“Essere” (ossia l'infinita possibilità) è senza ragione sufficiente, senza fondamento, senza principio, senza perché. [...] E dire che l'“Essere” è senza principio e senza perché equivale a dire che il principio dell'“Essere” è il nulla»<sup>70</sup>.

Quindi non solo Dio è nulla, ma in un certo senso è anch'egli vittima della vanità del tutto, nella quale anche Lui rientra proprio in quanto la vanità investe il tutto. Per comprendere ancora meglio il perché anche Dio rientri nella logica della vanità bisogna ricordarsi, come scrive sempre Severino, che «La nullità dell'essere è il divenire dell'essere»<sup>71</sup>. Il passo successivo da questa premessa è che «Se esistono le idee eterne e immutabili, il divenire non esiste. Ma l'esistenza del divenire è l'evidenza suprema. Dunque le idee eterne e immutabili non esistono, sono «un sogno». Infatti «se l'Eterno esistesse, il divenire sarebbe non divenire; ma il divenire non può essere non divenire; dunque l'Eterno non può esistere»<sup>72</sup>. Ma come dice lo stesso Leopardi «distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose; è distrutto Iddio» e si arriva allora alla conclusione che «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (Z1341, 17 luglio 1821). Ora, come detto in precedenza, però Dio è la natura, nel sistema di Leopardi, e viceversa. Nel momento in cui però Leopardi afferma che Dio è nulla implica quindi che anche la natura è nulla. Ma se la natura è nulla come è possibile che noi siamo, e più in generale che la natura che è nulla crei l'essere umano e tutto il creato che è anch'esso nulla. Tutto ciò sarebbe come dire che il nulla crea il nulla, e che il nulla creato soffre in quanto si rende conto della nullità del tutto. Siamo sempre sul filo della contraddizione, ma per evitarla bisogna sempre ricordare che “nulla” non è da intendersi come non-essere, ma come vano e inconsistente. Inoltre «la natura è, originariamente, il puro “dare l'esistenza”: una volta che l'esistenza è data, la natura “non ebbe da far altro”»<sup>73</sup>. «Che la natura sia il puro dare l'esistenza (P 182, 12-13 luglio 1820) significa che il principio di tutte le cose è il nulla (P 1341-42, 18 luglio 1821; P 1463, 7 agosto 1821)»<sup>74</sup>. Quindi nel pensiero di Leopardi la natura non è altro che un qualcosa che dà il via all'esistenza del tutto, ma che oltre a ciò non svolge altre funzioni, e in questo senso è nulla, nel senso che nel momento in cui ha svolto la sua funzione la natura è come se non ci fosse, risultando quindi nell'essere nulla. Sempre Severino scrive: «Che il nulla sia principio delle cose non significa che non

---

<sup>69</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 65.

<sup>70</sup> Ivi, pg. 101.

<sup>71</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 350.

<sup>72</sup> Ivi, pg. 239.

<sup>73</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 220.

<sup>74</sup> Ivi, pg. 221.

esistano cose, ma che le cose esistono, e tuttavia l'esistenza loro è nulla perché è un uscire dal nulla e un ritornarvi»<sup>75</sup>. Inoltre lo stesso dare inizio all'esistenza del tutto è una pura casualità, infatti noi siamo ma allo stesso tempo potevamo non essere, e quindi ecco dimostrata ancora una volta l'«infinita vanità del vero» (Z99, 8 gennaio 1820).

Sull'equivalenza fra natura e Dio ritengo sia interessante evidenziare a tal proposito come Leopardi legga e interpreti il racconto di *Genesi* all'interno dello *Zibaldone*. Nei pensieri che vanno dal 393 fino al 433 datati 18 dicembre 1820, infatti, Leopardi prova a dare una sua interpretazione del racconto biblico. I temi trattati all'interno di questi pensieri sono vari e avrò modo di riprenderli nei prossimi capitoli, ma in particolar modo volevo evidenziare un punto in questo particolare capitolo dedicato alla vanità. Il pensiero 393 esordisce affermando che: «Il mio sistema intorno alle cose ed agli uomini [...] non si oppone al cristianesimo» (Z393, 9-15 dicembre 1820). Già in prima battuta ciò potrebbe sembrare problematico in quanto come già citato precedentemente Leopardi stesso afferma che «Dio stesso è il nulla» (Z1341, 17 luglio 1821). Perché quindi Leopardi afferma che il suo «sistema» si accorda con il cristianesimo? Leopardi afferma questo in quanto, come già dicevo in apertura di questo capitolo, la natura nel pensiero dell'autore vela la verità della vanità affinché l'uomo non se ne possa rendere conto e non la possa comprendere, con tutte le conseguenze di cui già ho trattato. Allo stesso modo Leopardi mette in luce come all'interno di *Genesi* «Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: “Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (*Genesi*, 2.16-17). Leopardi commenta:

Non è questo un intendir chiaramente all'uomo di sapere? un voler porre soprattutto le altre cose (giacché questo fu il solo comando o divieto) un ostacolo agl'incrementi della ragione, come quella che Dio conosceva essere per sua natura e dover essere la distruttrice della felicità, e vera perfezione di quella tal creatura, tal quale egli l'aveva fatta? [...] La sola prova a cui Dio volle esporre la prima delle sue creature terrestri, per donargli quella felicità che gli era destinata, fu appunto evidentemente il vedere s'egli avrebbe potuto contenere la sua ragione, ed astenersi da quella scienza, da quella cognizione, in cui pretendono che consista, e da cui vogliono che dipenda la felicità umana (Z395-396, 9-15 dicembre 1820).

È inoltre, interessante osservare che già nel libro della *Genesi*, quando Dio proibisce all'umanità di accedere alla conoscenza, avverta che la disobbedienza comporterà la morte. Come si legge nel testo sacro, rivolgendosi ad Adamo, Dio gli dice «allora, certamente dovrai morire» (*Genesi*, 2.16-17). Questo passo mette in luce ciò che Leopardi stesso sottolineerà, ossia che una volta che l'essere umano prende coscienza della verità della vanità, è destinato alla noia, che, come già accennato, rappresenta «la morte sensibile, il nulla nell'esistenza» (Z2220, 3 dicembre 1821). Leopardi quindi

---

<sup>75</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 97.

mette in luce come sia nel suo sistema che nel cristianesimo la causa del male è la ragione, e di come la natura o Dio, avesse fatto di tutto affinché l'uomo non conoscesse la verità. Il testo prosegue infatti dicendo:

La colpa dell'uomo [sia per il cristianesimo, sia per Leopardi] fu volerlo sapere per opera sua, cioè non più per natura, ma per ragione, e conseguentemente saper più di quello che gli conveniva, cioè entrare colle sue proprie facoltà nei campi dello scibile, e quindi non dipendendo più dalle leggi della sua natura nella cognizione, scoprir quello, che alle leggi della sua natura, era contrario che si scoprisse. Questo e non altro fu il peccato di superbia che gli scrittori sacri rimproverano ai nostri primi padri; peccato di superbia nell'aver voluto sapere quello che non dovevano, e impiegare alla cognizione, un mezzo e un'opera propria, cioè la ragione, in luogo dell'istinto ch'era un mezzo e un'azione immediata di Dio (Z396-397, 9-15 dicembre 1820).

Di conseguenza ecco in che senso si può affermare che il sistema di Leopardi si accordi, almeno su questo punto, con il cristianesimo, ovvero riguardo al fatto che l'uomo sarebbe naturalmente felice e non dovrebbe scoprire la verità, ma che l'uomo, nonostante ciò, decide di scoprire la verità «e quindi l'uomo era divenuto infelice» (Z403, 9-15 dicembre 1820). Dunque lo stesso Leopardi arriverà a dire che il suo «sistema è l'unico che possa dare alla narrazion della *Genesi*, una spiegazione quanto nuova, tanto letterale, facile e spontanea, anzi tale che non può esser diversa, senza far forza al testo, o considerarlo come assurdo» (Z435, 19 dicembre 1820). Qualche riga sotto prosegue questo pensiero scrivendo: «il mio sistema che pone la perfezion vera ed essenziale dell'uomo, nel suo stato primitivo, cioè in quello stato in cui fu creato, ed uscì immediatamente dalle mani di Dio, e la sua corruzione nella preponderanza della ragione e del sapere, trova il senso letterale e incontrovertibile della *Genesi*, profondissimo, e conforme alla più sublime ed ultima filosofia» (Z436, 18 dicembre 1820). Si arriva quindi alla conclusione che «Dio – la natura – è la visione terribile velata – il velamento del nulla; la 'misericordia' del velamento. L'uomo, peccando, strappa il velo e vede Dio 'faccia a faccia', ma ciò che egli riesce a vedere non è più Dio, ma il nulla»<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 155.

## 2. Ragione

*Uno dei primi segni di conoscenza incipiente è il desiderio di morire.*

Franz Kafka, *Aforismi*

Come ho avuto modo di accennare nel primo capitolo, l'uomo cerca la verità per mezzo della ragione, non rendendosi conto però di come questa sia la sua condanna. Nel momento in cui scopre la verità, scopre infatti la vanità e di conseguenza si scopre infelice. Quindi: «Della nullità delle cose, svelata dal pensiero, “noi non dovevamo neppur sospettare” (P56). Per non dare vita a un “principio contraddittorio” che “non può stare in natura”, cioè per non corrompere la propria natura, l'uomo non avrebbe dovuto sapere»<sup>77</sup>. Già vediamo quindi posta una problematica: l'uomo per mezzo della ragione corrompe la natura, di conseguenza si crea la situazione in cui la volontà si esprime come non-volontà e dunque l'esistenza cerca la non-esistenza, attualizzando quindi il principio di non-contraddizione. Ma «Se l'essere contraddittorio esiste, e se d'altra parte il principio di non-contraddizione non può essere negato (“il principio stesso della nostra ragione [...] impedisce di supporre [...] [le] contraddizioni nella natura”, P 3784), e dunque l'essere contraddittorio non può esistere, si deve ammettere che, nell'uomo, la natura va incontro a una corruzione totale. “Ogni uomo che pensa è un essere che si è corrotto.” L'uomo forma una dimensione che è diversa dalla *natura rerum* e dove “la natura è alterata” (P 56)»<sup>78</sup>. E questo accade proprio in quanto l'uomo per mezzo della ragione «turba l'ordine delle cose» (Z66).

L'uomo però non ha nessun altro da accusare di ciò se non sé stesso, infatti, «Noi siamo vittime della nostra cultura razionalistica e della scienza»<sup>79</sup>. Questa cultura che viene definita “razionalistica” non è da intendersi solamente come scienza, ma in generale rientra in questo tipo di cultura anche la pura filosofia. Con “pura filosofia” intendo quel tipo di filosofia che si preclude il dialogo con altre discipline e di conseguenza, secondo Leopardi, questa rimane vittima della sua scelta. Infatti Leopardi ritiene che «L'intera filosofia è del tutto inattiva, e un popolo di filosofi perfetti non sarebbe capace di azione» (Z520, 17 gennaio 1821), quindi non bisognerebbe ricercare e mettere in pratica una «intera filosofia», bensì una «mezza filosofia» (*ibid.*), ovvero una filosofia che «non è pura verità, né ragione» (*ibid.*).

Allargando il discorso, potremmo dire che rientrano nella cultura razionalistica tutte quelle discipline che vogliono scoprire il perché delle cose, e più in generale vogliono spiegarsi le cose. Ma proprio qui sta il problema, infatti «Leopardi rileva che il “progresso della filosofia”, cioè della

---

<sup>77</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 59.

<sup>78</sup> *Ivi*, pg. 50.

<sup>79</sup> Walter F. Otto, *Leopardi e Nietzsche* in Friedrich Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, trad. it. di G. Batta Buccioli, Il melagnolo, Genova, 1992, pg. 167.

conoscenza della nullità e “vanità delle cose” produce quella “infelicità, che in natura non dovevamo mai conoscere» (P 78-79); «non dovevamo neppur sospettare», (P 56)»<sup>80</sup>. Come si è tentato di mostrare nel capitolo precedente, infatti, la natura cerca di velare la verità all’essere umano per evitare che si realizzi la situazione contraddittoria in cui l’uomo, cioè l’esistente, cerca la morte, ovvero la non-esistenza. Infatti «vedere (“conoscere, [...] vedere, gustare, toccare”, *ibid.*, p. 647) l’evidente nullità delle cose è “un fastidio della vita [...] un tedio [...] così veemente, che si assomiglia a dolore e a spasimo [...]”; “solo la noia, la qual nasce sempre dalla vanità delle cose, non è mai vanità, non inganno; mai non è fondata in sul falso” (*ibid.*, pp. 647-48). La “prima natura” dell’uomo vuole essere, ed evitare il nulla, e quando, illuminata e bruciata dalla ragione, vede la nullità propria e di ogni cosa e si angoscia del nulla, diventa noia (“tedio”, “fastidio” delle cose e di se stessa). La noia compare con la forma estrema della ragione»<sup>81</sup>. Su questo punto Severino scrive: «la “perfezione matematica” è “vera imperfezione” perché è in discordanza non con la verità, ma con la volontà di evitare la verità (ossia con l’“ordine primitivo delle cose”, con il “piano della natura”) – la vera perfezione essendo appunto la capacità di realizzarsi, da parte di questa volontà»<sup>82</sup>.

La situazione è quindi che l’uomo forza la natura affinché gli dica i suoi segreti, la natura rivela la verità, e l’uomo si scopre quindi infelice. In questo senso si potrebbe leggere anche l’affermazione che l’uomo del sottosuolo di Dostoevskij fa, nel momento in cui afferma che «l’essere troppo consapevoli è una malattia, un’autentica, assoluta malattia»<sup>83</sup>. Esattamente come messo in luce da Dostoevskij anche Leopardi ritiene che «essere troppo consapevoli» sia un problema, proprio in quanto ci rende consci della vanità e quindi dell’infelicità necessaria della vita. Nello *Zibaldone* scrive infatti che «il sommo possibile della felicità, ossia il minor grado possibile d’infelicità, consista nel minor possibile sentimento di detta tendenza. Le specie e gl’individui animali meno sensibili, men vivi per natura loro, hanno il minor grado possibile di tal sentimento. Gli stati di animo meno sviluppati, e quindi di minor vita dell’animo, sono i meno sensibili, e quindi i meno infelici degli stati umani» (Z4186, 13 luglio 1826). Sul tema della coscienza di nuovo Dostoevskij continua scrivendo che «Per le quotidiane necessità, che ci pone la vita sarebbe già più che sufficiente l’ordinaria consapevolezza umana – cioè la metà, se non addirittura un quarto, di quella porzione che in questo nostro sventurato secolo»<sup>84</sup>. Allo stesso modo anche Leopardi definisce il suo «secol superbo e sciocco»<sup>85</sup> (v. 52), all’interno de *La ginestra*, e deride «*Le magnifiche sorti e progressive*»<sup>86</sup> (v. 50)

---

<sup>80</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 47.

<sup>81</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, cit., pg. 199-200.

<sup>82</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 267.

<sup>83</sup> Fëdor Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo* (1864), trad. it. di I. Sibaldi, Mondadori, Milano, 2017, pg. 10.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 179.

<sup>86</sup> *Ivi*, pg. 178.

che i suoi contemporanei pensavano di poter raggiungere per mezzo dei lumi della ragione. Infatti Leopardi scrive che la «disperazione [...] non è quasi propria se non della ragione e della filosofia, e quindi specialmente e singolarmente propria de' tempi moderni» (Z618, 6 febbraio 1821), evidenziando ancora una volta come il problema stia in questo strapotere della ragione. Leopardi ritiene conseguentemente che gli antichi fossero più felici e pertanto, in rapporto ai moderni, fossero anche maggiori proprio in quanto non avevano soffocato la vita con la ragione. Il problema evidenziato da Leopardi rispetto ai filosofi moderni è che questi «sempre togliendo, niente sostituiscono» (Z2710, 21 maggio 1823). Di conseguenza l'uomo scopre sempre e tante più cose ma, nonostante ciò, dentro di lui rimane comunque un vuoto che la ragione non può colmare, mentre «i filosofi antichi volevano tutti insegnare e fabbricare» (*ibid.*). A tal proposito Rolando Damiani, nel suo libro *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, riporta che «in una lettera a Karl Bunsen del 3 agosto 1825 è citato il detto di Pierre Bayle secondo cui “la pura ragione umana è uno strumento di distruzione e non di edificazione”, e in un'altra missiva all'editore Stella del 23 agosto 1827 si ripete, sulla scorta dello stesso Bayle, che “in metafisica e in morale, la ragione non può edificare, ma solo distruggere”»<sup>87</sup>.

Un altro punto che consente di accostare Leopardi a Dostoevskij è che anche quest'ultimo, sempre in *Memorie dal sottosuolo*, scrive: «una persona spontanea di tal genere è a mio modo di vedere l'uomo autentico, normale, l'uomo quale desiderava vederlo la più tenera delle madri, la natura cioè, che tanto amorevolmente l'ha generato su questa terra. [...] È stupido, sì, non ve lo contesto: ma forse l'uomo normale deve appunto esser stupido»<sup>88</sup>. Con ciò anche in Dostoevskij è quindi messo in luce, similmente al sistema filosofico di Leopardi, come la natura crei l'uomo affinché non diventi intelligente e consapevole del nulla, ma piuttosto per farlo rimanere essenzialmente ignorante, con gli occhi coperti da illusioni e immaginazioni. Su questo punto nello *Zibaldone* anche Leopardi scrive che «la natura ci aveva già fatto saggi quanto qualunque massimo saggio del nostro o di qualsivoglia tempo, anzi tanto più, quanto il saggio opera per massima, che è cosa quasi fuori di se; noi operavamo per istinto e disposizione ch'era dentro di noi, ed immedesimata colla nostra natura, e però più certamente e immancabilmente e continuamente efficace» (Z305, 7 novembre 1820). Di nuovo Dostoevskij mette anche in luce come «l'autentico, diretto, immediato frutto della consapevolezza è precisamente l'inerzia»<sup>89</sup>, e nella frase precedente l'autore aveva equiparato l'inerzia alla noia. Tutto questo si può già trovare appunto in Leopardi, come ho provato a mostrare nel capitolo precedente, ovvero che la conseguenza ultima della ragione è quella di portare l'uomo ad una condizione di noia esistenziale. Proseguendo su questo punto, infatti, Dostoevskij disegna uno scenario futuro in cui tutto

---

<sup>87</sup> Rolando Damiani, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, Mimesis, Milano – Udine, 2023, pg. 126.

<sup>88</sup> F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit., pg. 15-16.

<sup>89</sup> *Ivi*, pg. 25.

sarà minuziosamente già calcolato da logaritmi e si realizzerà quindi l'impero della ragione, e scrive: «allora non capiterà, tanto per fare un esempio, di annoiarsi tremendamente (perché cosa mai si potrà più fare, se sarà tutto quanto calcolato su una tabellina?), ma in compenso, tutto sarà straordinariamente sensato»<sup>90</sup>. Questo Dostoevskij lo fa dire agli uomini cosiddetti "normali", quelli che credono nella razionalità, ma in realtà lui, come detto poco sopra, ritiene per primo che tale scenario condannerebbe l'uomo all'inerzia e quindi alla noia. Viene dunque evidenziato ancora una volta quello che Leopardi aveva già detto a suo tempo, ovvero che uno scenario in cui la razionalità predomina su tutto è uno scenario in cui l'uomo cade in una condizione esistenziale di noia e che «La perfezion della ragione consiste in conoscere la sua propria insufficienza a felicitarsi, anzi l'opposizione intrinseca ch'ella ha colla nostra felicità» (Z407, 9-15 dicembre 1820). L'uomo del sottosuolo di Dostoevskij prosegue nel suo ragionamento, che richiama quello leopardiano, e afferma:

Ma quando tutto ciò sarà stato messo in chiaro, e calcolato sulla carta (il che è del tutto possibile, poiché è infame e insensato credere in anticipo che certe leggi della natura l'uomo non le scoprirà mai), allora va da sé che non vi saranno più i cosiddetti desideri. Giacché se il nostro volere riuscirà un bel giorno a far comunella con il raziocinio, allora cominceremo finalmente a raziocinare, e non vorremo più, e per la precisa ragione che è ovviamente impossibile, tanto per fare un esempio, rispettare il raziocinio e al tempo stesso *volere* una qualche insensatezza, poiché ciò significherebbe andare scientemente contro il raziocinio e volere qualcosa che ci sarà dannoso...<sup>91</sup>

Ritorna insomma il fatto a cui accennavo poco sopra, riportando il problema evidenziato da Leopardi, ovvero che «i filosofi moderni, sempre togliendo, niente sostituiscono» (Z2710, 21 maggio 1823), lasciando quindi l'uomo vuoto e insoddisfatto. Sempre su questo punto Leopardi, nel pensiero 14 dello *Zibaldone*, scrive infatti: «pochi possono esser grandi (e nelle arti e nella poesia forse nessuno) se non dominati dalle illusioni. [...] e noi siamo nel secolo della ragione: (non altro se non perché il mondo più vecchio ha più esperienza e freddezza) e pochi ora possono essere o sono gli uomini grandi» (Z14). Poco oltre Leopardi continua affermando che «La natura [...] è quella che spinge i grandi uomini alle grandi azioni. Ma la ragione li ritira: e però la ragione è nemica della natura; e la natura è grande, e la ragione è piccola» (Z15). È quindi già messo in luce il soffocamento che la ragione crea e dunque la necessità che l'uomo nutra delle illusioni per vivere, e per potersi immaginare felice. La stessa cosa dirà Dostoevskij sempre per voce dell'uomo del sottosuolo quando scriverà: «Ma se provassi invece a lasciarmi prendere davvero dal mio sentimento, così, ciecamente, senza starci a pensare, senza nessuna causa primaria, scacciando la consapevolezza almeno quel tanto che basta»<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit., pg. 38.

<sup>91</sup> Ivi, pg. 41.

<sup>92</sup> Ivi, pg. 27.

Su questo punto Walter Otto scrive che «Con orrore Leopardi riconosce dove siamo giunti guidati dal nostro spirito scientifico, ossia dal predominio dell'intelletto calcolatore. Il nostro mondo si scinde in due parti: il mondo dell'esatta ragione e il mondo della fantasia. Quello è ritenuto vero, questo un gioco che propriamente non dovremmo permetterci, perché non può giustificarsi davanti alla realtà. Per questa scissione lo spirito s'è fatto arido e incapace di forza creativa, il sentimento sfrenato, la fantasia irresponsabile»<sup>93</sup>. Di conseguenza, come nota Leopardi, «chiunque in questa nostra età sia di qualche ingegno deve necessariamente, dopo poco tempo, cadere in preda a questa scontentezza» (Z56)<sup>94</sup>. È mostrato insomma come il cammino che l'uomo sta percorrendo (e che sta percorrendo anche nella nostra contemporaneità) ovvero un cammino in cui tutto è dato in mano alla sola ragione e cerchiamo di calcolare e di andare a scoprire in maniera sempre più minuziosa, ci condurrà ad una situazione di inevitabile infelicità e noia. Di conseguenza Leopardi ritiene che «la sommità della sapienza consiste nel conoscere la sua propria inutilità, e come gli uomini sarebbero già sapientissimi s'ella mai non fosse nata» (Z2711, 21 maggio 1823).

Dobbiamo però fare un passo indietro, e chiederci: perché l'uomo è alla ricerca della verità? Questo accade in quanto l'uomo ritiene, erroneamente, che la felicità sia nella conoscenza, di conseguenza l'uomo, da sempre, cerca di scoprire i segreti della natura, che proprio in quanto tali però devono rimanere segreti. Quindi l'uomo crede che la felicità stia nella conoscenza, ma non si rende conto che in realtà la situazione è opposta. Infatti:

La felicità è possibile solo se la natura non diventa ragione ed *epistème*. Nel settembre 1820 Leopardi trascrive un passo di Laerzio (Socrate, l. 2, segm. 31), in cui si dice che per Socrate ἐν μόνον ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἐν μόνον κακὸν, τὴν ἀμαθίαν; “il bene è uno solo l'epistème [il sapere vero incontrovertibile], e uno solo è il male, l'ignoranza”. Il bene è ciò che rende felici, il male infelici: l'epistème dà la felicità. Leopardi commenta: “Oggidi possiamo dire tutto l'opposto, e questa considerazione può servire a definire la differenza che passa tra l'antica e la moderna sapienza” (P 231)<sup>95</sup>.

Leopardi può affermare che oggi è l'opposto in quanto si accorge che, nonostante le scienze e la filosofia abbiano fatto progressi, l'infelicità umana non è stata cancellata come si potrebbe pensare in un primo momento, ma al contrario nota «come la filosofia e l'uso della pura ragione [...] abbia isticchito e isterilito questa povera vita» (Z111, 30 aprile 1820).

In una citazione riportata poco sopra, al pensiero 520 dello *Zibaldone*, Leopardi afferma che «L'intera filosofia è del tutto inattiva, e un popolo di filosofi perfetti non sarebbe capace di azione» (Z520, 17 gennaio 1821). Ma perché il filosofo perfetto sarebbe inerte, inattivo? Questo accadrebbe

---

<sup>93</sup> W. F. Otto, *Leopardi e Nietzsche*, cit., pg. 167-168.

<sup>94</sup> Da notare che questo tipo di riflessione, esattamente come quella sulla vanità del mondo, è presente fin da subito nello *Zibaldone*, sottolineando quindi una completezza di pensiero in Leopardi presente fin dagli inizi.

<sup>95</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 161.



proprio perché la ragione nel momento in cui arrivasse a comprendere la vanità del tutto, rimarrebbe del tutto immobile, vittima della stessa vanità che investe la realtà. Sempre l'uomo del sottosuolo di Dostoevskij scrive a tal proposito come il «due per due quattro non è già più vita, signori miei, bensì il principio della morte. [...] Giacché dopo il due per due, va da sé che non rimane più nulla – non soltanto *nulla da fare*, ma persino da conoscere [corsivi miei]»<sup>96</sup>. Evidenziando quindi anche lui che nel momento in cui si arrivasse in uno scenario di assoluta e pura razionalità, tutto perderebbe ulteriormente di senso, non solo in quanto si sarebbe svelata la vanità del tutto, ma in quanto non ci sarebbe propriamente più nulla da fare e da risolvere, esattamente come afferma Dostoevskij, in quanto a tutto c'è già una risposta. Continuando per questa via di sviluppo – commenta Severino – si arriverebbe quindi alla situazione in cui la ragione: «Totalmente dispiegata, l'età dei lumi della ragione conduce “alla morte, alla distruzione e all'inazione”. Questo significa che lo sviluppo storico dell'Occidente è il processo dove la ragione vanifica la natura e dove quindi la filosofia è destinata a non esser più dottrina della volontà di potenza, ma dottrina dell'angoscia estrema della noia, sino a che il nulla veduto avrà completamente distrutto la stessa visione in cui esso è veduto»<sup>97</sup>. Con queste parole Severino oppone la volontà di potenza all'utilizzo della ragione. Da specificare è che in questo caso la volontà di potenza è da intendersi come egoismo, leggendo Leopardi si può trovare infatti scritto che «Quando uno è bene illuminato [dalla ragione] [...] diventa egoista necessariamente» (Z21-22). Con ciò viene quindi messo in luce come la ragione sviluppata porta a far nascere un sentimento di egoismo nell'individuo e dunque a quella che Severino, rifacendosi ad un linguaggio nietzschiano, chiama “volontà di potenza”. Alla fine del pensiero 23 dello *Zibaldone*, infatti, Leopardi conclude scrivendo: «E la ragione, facendo naturalmente amici dell'utile proprio e togliendo le illusioni che ci legano gli uni agli altri, scioglie assolutamente la società, e inferocisce le persone». (Z23). Sui danni che seguirebbero all'estrema ragione, nei pensieri 103-104, Leopardi scrive come «Chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose [...] sarebbe assolutamente pazzo» (Z103-104, 20 gennaio 1820). Viene quindi evidenziato come l'uomo non può ridurre tutto alla sola ragione, non perché non sia vero (infatti poco oltre afferma che «quella sarebbe una verissima pazzia») ma perché non potrebbe e non riuscirebbe a sostenere la visione del nulla. Dunque, si mette in risalto la natura paradossale della ragione: essa cerca di scoprire la verità, che è portata naturalmente a considerare come un bene, ma che in realtà risulta dannosa per l'uomo.

Verrebbe a questo punto da chiedersi però il perché l'uomo sia dotato di ragione se questa lo condanna inevitabilmente all'infelicità. Leopardi non risponde propriamente a questa domanda, ma

---

<sup>96</sup> F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit., pg. 50-52.

<sup>97</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 179.

sottolinea come l'errore non sia nella ragione in sé, ma nell'uso smodato e nella predominanza assoluta di questa. Al pensiero 375 dello *Zibaldone* scrive infatti: «La ragione è nemica della natura, non già quella ragione primitiva di cui si serve l'uomo nello stato naturale, e di cui partecipano gli altri animali, parimente liberi, e perciò necessariamente capaci di conoscere. Questa l'ha posta nell'uomo la stessa natura, e nella natura non si trovano contraddizioni. Nemico della natura è quell'uso della ragione che non è naturale, quell'uso eccessivo ch'è proprio solamente dell'uomo, e dell'uomo corrotto: nemico della natura, perciò appunto che non è naturale, né proprio dell'uomo primitivo» (Z375, 3 dicembre 1820). Sempre a sostegno dell'idea che la ragione non sia sbagliata in sé, ma che ne sia condannato l'uso smodato, nel pensiero 22 dello *Zibaldone* si può leggere: «La ragione è un lume; la Natura vuol essere illuminata dalla ragione non incendiata» (Z22). Sempre in relazione a quanto già accennato nel capitolo precedente, Leopardi analizza il racconto della Genesi per mettere in luce le affinità tra il suo sistema e il testo biblico. In particolare, sottolinea come entrambi concordino sul fatto che l'uomo perde la sua condizione di perfezione non appena mangia dall' «albero della conoscenza del bene e del male» (*Genesi* 2,9), ossia quando inizia a conoscere, superando il limite che Dio aveva stabilito. Se le prime pagine dello *Zibaldone* di commento alla *Genesi* risalgono al 15 dicembre 1820, Leopardi si richiama alla questione tre anni dopo, intorno all'11 luglio 1823. Nei pensieri dello *Zibaldone* che vanno dal 2939 al 2941 in particolare, Leopardi torna a sottolineare come «questa corruttela e decadimento del genere umano da uno stato felice, sia nato dal sapere, e dal troppo conoscere, e che l'origine della sua infelicità sia stata la scienza e di se stesso e del mondo, e il troppo uso della ragione» (Z2939, 11 luglio 1823). Come evidenzia Antonio Prete: «Non è il peccato la sorgente dell'infelicità, ma il limite imposto all'uomo dal dio, i fantasmi che lo inquietano e, tra questi, in particolare la Verità che, mandata sulla terra, rivela all'uomo la miseria della sua condizione, gli mostra l'impossibilità del piacere»<sup>98</sup>. Dunque «La dimostrazione dell'“impotenza assoluta ed essenziale della ragione” non mostra che la ragione come tale non possa esistere, ma che non può esistere la ragione epistemica; giacché la ragione autentica è la visione “del nulla verissimo e certissimo delle cose” (P 103) e quindi, a differenza della ragione epistemica della tradizione filosofica, la ragione autentica si vede essenzialmente impotente a dare la felicità»<sup>99</sup>. Leopardi, parlando in prima persona, scrive infatti: «Io dunque non condanno la ragione in quanto è qualità naturale ed essenziale nel vivente, ma in quanto (per sola forza d'indebite e non naturali assuefazioni) cresce e si modifica in modo che diviene il principale ostacolo alla nostra felicità, strumento dell'infelicità, nemico delle altre qualità ec. naturali dell'uomo e della vita umana» (Z1825, 1 ottobre 1821). Per questo motivo Gaetano Lettieri sostiene che «in Leopardi, la ragione è indicata

---

<sup>98</sup> Antonio Prete, *Finitudine e Infinito. Saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano, 1998, pg. 134.

<sup>99</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 131-132.

come causa di caduta, infelicità, alienazione dal segreto vitale dell'essere; per questo, scetticamente, essa è autentica soltanto se si autocondanna, si autodecostruisce»<sup>100</sup>.

Il «secol superbo»<sup>101</sup> (v. 53) crede che con la ragione possa trovare la felicità e procede quindi alla distruzione delle illusioni ritenute dannose e superflue per la ricerca della verità, ma anche questa è un'illusione. Ovvero proprio il fatto che la felicità stia nella conoscenza è un'illusione, in quanto la realtà delle cose mostra che è il contrario, vale a dire che la felicità non è nascosta nella verità, bensì essa è nelle illusioni. Di conseguenza anche la stessa ricerca della verità viene ad essere equiparata alle illusioni stesse, mostrando come queste siano essenzialmente connaturate all'essere umano. La ricerca della verità rimane un'illusione fintanto che non si concretizza, o, per rimanere coerenti al pensiero di Leopardi, dovremmo dire non si vanifica, in quanto nel momento in cui si concretizzasse questa si scoprirebbe vana. È quindi dimostrato che «“La ragione [...] per far grandi effetti e decisi progressi ha bisogno di quelle stesse disposizioni naturali ch'ella distrugge o n'è distrutta, l'immaginazione e il sentimento” (ibid.). Questa è la contraddizione – o meglio, questo è un aspetto della contraddizione – che la ragione introduce nell'uomo. La ragione ha bisogno di ciò che essa distrugge: immaginazione e sentimento»<sup>102</sup>. Oltre a ciò, è da evidenziare inoltre che la felicità non è nascosta nella verità. Leopardi scrive a tal proposito: «Ma felice da vero non la rende altro che il falso, ed ogni felicità fondata sul vero, è falsissima, o vogliamo dire, ogni felicità si trova falsa e vana, quando l'oggetto suo giunge ad esser conosciuto nella sua realtà e verità» (Z352, 14 novembre 1820).

Come ho provato ad illustrare nel capitolo precedente, l'unica via di fuga possibile per Leopardi di fronte alla vanità del tutto è la distrazione, «tutto quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione di una dimenticanza, la quale è contraria direttamente della ragione» (Z104, 20 gennaio 1820). Ma l'uomo ignora ciò e continua a percorrere la via della conoscenza e «più conosce e più questa conoscenza produce il nulla, perché il punto alto della conoscenza è appunto il nulla. La ragione non è dunque “impotente”, o pascalianamente, insufficiente: è talmente potente che diviene “vera madre e cagione del nulla”»<sup>103</sup>. Ancora una volta, quindi, l'uomo non comprende che quello che sta rimuovendo in realtà sarebbe l'unica cosa a cui si potrebbe aggrappare per sopravvivere e non essere soffocato dal nulla. Come evidenzia lo stesso Severino: «Il paradiso della ragione può esistere solo fino a quando non è perfettamente razionale»<sup>104</sup>, infatti nel momento in cui si realizzasse completamente questo paradiso sarebbe il nulla, in quanto la verità che vedrebbe sarebbe appunto quella della nullità e quindi sarebbe risucchiato da essa. «Il progresso della ragione è il progresso del

---

<sup>100</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium, Desiderio infinito e ateofania in Leopardi* cit., pg. 117-118.

<sup>101</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 179.

<sup>102</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 170.

<sup>103</sup> A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*. Feltrinelli, Milano, 1988, pg. 92.

<sup>104</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 281.

niente»<sup>105</sup>. Di conseguenza in uno scenario ipotetico in cui si venisse a realizzare autenticamente il paradiso della ragione, questo risulterebbe nel nulla stesso, e quindi sarebbe nulla, e quindi non sarebbe, risultando nella situazione che «Al culmine della felicità, il paradiso della tecnica vede che la propria felicità è senza verità»<sup>106</sup>, e che quindi la ricerca della verità si concluderebbe paradossalmente in una non-verità, in quanto conclusa nel nulla. Nonostante ciò, però, l'uomo cerca comunque di realizzare questo paradiso della ragione

Poiché la felicità dei popoli sulla terra è, in quanto prodotta dalla ragione, il paradiso della scienza e della tecnica, la grande filosofia moderna – e non semplicemente il “secol superbo e sciocco” (*La ginestra*, v. 53) in cui Leopardi si trova a vivere – si illude di poter realizzare quel paradiso. Un'illusione legata all'illusione dell'eternità, ancora presente nel pensiero moderno, perché l'infelicità scaturisce dalla coscienza del divenire e della nullità delle cose, la felicità dalla coscienza del loro essere fondate su un principio eterno o dalla convinzione di poterle rendere stabili ed esse stesse immortali<sup>107</sup>.

Provo a riassumere quello che si è provato a dire fino a questo momento. L'uomo si illude che nella distruzione delle illusioni, per mezzo della ragione, stia la felicità. Lo stesso uomo però non si rende conto di due cose: in primis che la felicità sta proprio nelle illusioni, e secondariamente che se si rimuovono le illusioni l'uomo si scopre infelice, e non felice come credeva. Come si può notare quindi, rispetto a questo tema, la vita dell'uomo è come un circolo vizioso tra ragione e illusioni. A tal proposito Negri scrive: «La ragione conclude il suo processo conoscitivo nel nulla. Ragione negativa, a tutti gli effetti, ma non perciò meno reale. Nel muoversi nel nulla, e perciò nell'illusione, la ragione scopre un fondamento – non assoluto, non infinito, bensì relativo e finito. Questo fondamento è l'illusione stessa»<sup>108</sup>. Sempre sul tema del paradiso della tecnica Severino mette in luce come «Il paradiso della ragione e della tecnica è destinato all'annientamento, perché la sua potenza è impotente di fronte al gioco annientante del divenire, e insieme – i due motivi si rischiarano a vicenda [...] – perché la ragione stessa annienta ogni volontà di esistere e quindi annienta ogni esistenza»<sup>109</sup>.

Un altro passo fondamentale per comprendere il perché la ragione non possa dare la felicità all'uomo è descritto da Severino, quando scrive che «Se l'uomo moderno, ormai, può tendere alla felicità solo sul fondamento della ragione matematica, l'*exactum* delude il desiderio infinito di felicità. Ma la moderna ragione matematica non può saperlo, perché ignora la propria essenza, il proprio essere la vera visione della nullità e finitezza, cioè dell'esattezza di tutte le cose – ignora che l'esattezza è la radice della nullità delle cose –, e quindi si propone di costruire la felicità e il paradiso

---

<sup>105</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 190.

<sup>106</sup> Ivi, pg. 346.

<sup>107</sup> Ivi, pg. 203-204.

<sup>108</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 66.

<sup>109</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 279.

sulla base dell'esattezza (precisione, analiticità) dell'esistente»<sup>110</sup>. Quindi la ragione dimentica, non sa, che il cercare in maniera minuziosa di spiegare sempre più in profondità, andando quindi a studiare e comprendere cose sempre più nel dettaglio non potrà mai soddisfare quel desiderio dell'uomo di felicità che invece è infinito. Sembra paradossale eppure è proprio così, allo stesso tempo noi vogliamo sempre di più e quindi ci illudiamo che è nella ricerca e nella conoscenza che troveremo la felicità, dimenticandoci che non è nel sempre più dettagliato che sta questa, ma nell'infinitamente grande invece. Nonostante ciò, però, da un certo punto di vista siamo consci di ciò, ma dall'altro non lo siamo autenticamente e come conseguenza continuiamo sul percorso della conoscenza. Severino riguardo ciò scrive: «la filosofia moderna si impegna a dimenticare quello che sa e a nascondere quello che vede, perché continua ad affermare, sulla scia degli antichi (dai quali peraltro Teofrasto si era scostato), che la sapienza, la verità, la ragione (e la virtù che su di esse si basa) sono il fondamento della felicità (Opere, I, p. 684)»<sup>111</sup>.

Leopardi infatti evidenzia come per la felicità infinita siano necessarie le illusioni e non la ragione, in quanto «l'essenza della ragione rende impossibile la felicità che la ragione, in quanto moderna, pur intende realizzare. La natura invece ottiene la felicità, ma attraverso l'inesattezza e indeterminatezza dell'illusione, che, fondamentale, è l'illusione dell'infinito e dell'eterno»<sup>112</sup>. Come già detto però la ragione non coglie la propria essenza, non vede cioè che scava nel «solido nulla», e che allo stesso tempo arriva a vedere il nulla. Però «Che la ragione moderna non colga la propria essenza, poi, non è dovuto a semplice incapacità concettuale, ma al suo non essere ancora “ragione pura”, cioè alla sua “mescolanza” con la natura: volendo sopravvivere, la natura – l'esistenza – evita appunto di guardare ciò che essa è veramente al di là del modo illusorio in cui essa si concepisce e si vive. La filosofia moderna evita di guardare la propria essenza, nello stesso senso in cui la natura evita di conoscersi veramente»<sup>113</sup>. Si ritorna quindi alla natura, che in quanto madre dell'universo intero comunque fa in modo che la vita dell'universo continui e non si cerchi la non vita, cosa che la pura ragione invece porterebbe a fare. Su questo punto Leopardi scrive: «La natura può supplire infinite volte, ma la ragione alla natura non mai, né anche quando sembra produrre delle grandi azioni: cosa assai rara: ma anche allora la forza impellente e movente non è della ragione, ma della natura» (Z333, 16 novembre 1820). Con ciò viene quindi evidenziato come la ragione sia sempre in una condizione di subordinazione rispetto alla natura, in quanto la prima è prodotta dalla seconda e di conseguenza è sempre in uno stato di minoranza. Paradossalmente, quindi, la ragione non comprende che in tal modo condanna l'uomo all'infelicità in quanto non è ancora pura, però nel

---

<sup>110</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 300.

<sup>111</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 275.

<sup>112</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 303.

<sup>113</sup> Ivi, pg. 305.

momento in cui comprendesse la propria essenza, diventando quindi pura, e cancellando quindi la natura, essa scoprirebbe il nulla, risultando quindi vana anch'essa, e condannando l'uomo all'infelicità.

Come già accennato nel capitolo precedente, però, la natura nel sistema di Leopardi, alla fine, riesce sempre ad uscire vincitrice dallo scontro che l'uomo ingaggia con lei. Nello *Zibaldone* Leopardi scrive a tal proposito: «Tant'è, la natura è così smisuratamente più forte della ragione, che ancorché depressa e indebolita oltre a ogni credere, pure gli resta abbastanza per vincere quella sua nemica, e questo negli stessi seguaci suoi, e in quello stesso momento in cui la predicano e la divulgano, anzi con questo stesso predicar e divulgar la ragione contro la natura, la danno vinta alla natura sopra la ragione» (Z215, 18-20 agosto 1820). Con questa frase Leopardi mostra che per quanto la ragione possa sembrare grande, comunque nel momento in cui fosse messa a confronto con la natura non reggerebbe il paragone, proprio in quanto la natura, che è la struttura del tutto (e che ricordiamo essere definita da Leopardi come nulla anch'essa), comunque è sempre più grande di qualsiasi cosa e come conseguenza annienta, proprio in quanto essenzialmente nulla, qualsiasi cosa le si metta a confronto. Sempre del pensiero 14 dello *Zibaldone*, Leopardi scrive del resto: «Gran verità, ma bisogna ponderarle bene» (Z14), mettendo già in luce che la visione della verità in sé non è sostenibile dall'essere umano e che bisogna saper regolare la verità, affinché essa stessa non diventi annientatrice.

Su questo punto ritengo che si possa fare un breve confronto con la celebre frase di Nietzsche «se tu guarderai a lungo in un abisso, anche l'abisso vorrà guardare dentro di te»<sup>114</sup>. Infatti pare che Leopardi stia dicendo essenzialmente la stessa cosa, che poi verrà ripresa da Nietzsche, ovvero che se l'uomo arrivasse a comprendere e a guardare autenticamente il nulla, allora sarebbe risucchiato dal nulla stesso. Leopardi e Nietzsche non dicono insomma che sia scorretto il guardare nel nulla in quanto autentica trama della realtà, ma che dedicarsi esclusivamente a questo è quello che produce effetti esclusivamente negativi. Non a caso entrambi sono due filosofi definibili come nichilisti. Lo stesso Nietzsche del resto, in alcuni suoi testi, mostra la sua ammirazione nei confronti di Giacomo Leopardi, tanto che Otto in un saggio su Nietzsche e Leopardi scrive: «Nietzsche, il rivoluzionario, il sovvertitore di tutte le tradizioni, il trasvalutatore di tutti i valori, s'inchina davanti a Leopardi e al suo umanesimo»<sup>115</sup>.

Quella di Leopardi non è solo una critica alla ragione in quanto tale, ma anche una critica al suo modo di operare. I pensieri dello *Zibaldone* che vanno dal 945 al 949, in particolare, si aprono con la frase: «Si condanna, e con gran ragione, l'amor de' sistemi, siccome dannosissimo al vero» (Z945,

---

<sup>114</sup> Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1997, pg. 79.

<sup>115</sup> W. F. Otto, *Leopardi e Nietzsche*, cit., pg. 159.

16 aprile 1821). Ma perché questo amor di sistema viene definito come «dannosissimo al vero»? Poco oltre Leopardi risponde, affermando che è dannosissimo al vero in quanto «le cose servono al sistema, e non il sistema alle cose, come dovrebbe'essere» (Z948, 16 aprile 1821). Commentando questo pensiero, Severino scrive: «L'“amor di sistema” è l'essenza stessa dell'*epistème*. Negare che i “particolari” debbano “accomodarsi” (adeguarsi) al sistema “prima della considerazione di essi”, cioè prima del loro effettivo manifestarsi, significa negare che si possa “giudicare delle cose avanti le cose”. Non può esistere una verità incontrovertibile che preceda l'esperienza, la quale è esperienza del divenire: proprio perché le cose provengono dal nulla, non è possibile giudicare delle cose avanti le cose»<sup>116</sup>.

Giunti a questo punto, ritengo però sia necessaria una precisazione. Leopardi in esergo de *La ginestra* riporta la citazione del vangelo di Giovanni: «E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce» (Gv, III, 19). «Leopardi comprende che la “luce” a cui gli uomini preferiscono le tenebre è la verità terribile in cui appare la nullità di tutte le cose, il loro essere destinate all'annientamento»<sup>117</sup>. Leopardi mette quindi in evidenza che gli uomini non cercano la vanità del tutto, ma all'opposto la rifuggono in quanto ne sono spaventati. Allo stesso tempo però è proprio l'uomo che cancella le illusioni e ricerca la verità e quindi il nulla. Questo è possibile sempre in quanto l'uomo non sa che la verità è la vanità, e crede invece che la verità sia la felicità. Di conseguenza procede all'eliminazione delle illusioni, ignorando che sono proprio le illusioni la cosa che più di tutte si possa avvicinare alla felicità. Viene quindi evidenziata ancora una volta la dimensione paradossale della ragione, che cancella le illusioni proprio in forza di un'illusione.

Ritorno sulla questione del suicidio, già trattata nel capitolo precedente, provando a considerarla sotto una luce differente. Nel capitolo sulla vanità, analizzando il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, era emerso come il suicidio fosse ammesso nel sistema di Leopardi. Infatti, *razionalmente parlando* è l'unica soluzione possibile. Un passo dello *Zibaldone* che ritengo fondamentale per comprendere il pensiero di Leopardi sul suicidio e sulla ragione è quello datato 5 luglio 1822, ovvero quello che va dalla pagina 2490 alla 2555. In particolare, alla pagina 2551 Leopardi scrive che «è matematicamente vero e certo che l'assoluto non essere giova e conviene all'uomo più dell'essere. E che l'essere nuoce precisamente all'uomo» (Z2551, 5 luglio 1822). Dall'analisi di questo passo si può ricavare ancora una volta la paradossalità della ragione, ovvero che la ricerca della verità, e quindi della ritenuta felicità, si conclude nel nulla e nella verità che il non essere è meglio che l'essere. Però la frase successiva è illuminante, in quanto recita: «E però chiunque vive (tolta la religione) vive per puro e formale *error di calcolo*: intendo il calcolo delle utilità [corsivi miei]» (*ibid.*). Il pensiero si conclude

---

<sup>116</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 41.

<sup>117</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 487.

alla pagina 2555 con l'affermazione: «Tutto questo [...] serve a far conoscere la distruttiva natura della semplice ragione, della metafisica e della dialettica, in virtù delle quali tutto il mondo vivente, dovrebb'esser perito, per volontà e per opera propria, poco dopo il suo nascere» (Z2555, 5 luglio 1822). Di conseguenza viene dimostrato come la ragione da sola non basti per la sopravvivenza dell'uomo, ma di come invece lo condanni proprio alla ricerca della non vita, e che, se seguissimo solo la ragione, allora la nostra specie dovrebbe già non esistere da tempo. Dunque, è messo in luce come l'uomo viva grazie a qualcos'altro che va oltre la semplice ragione. «Anche il due per due cinque è talvolta una cosetta proprio graziosa»<sup>118</sup> dirà Dostoevskij nel suo *Memorie dal sottosuolo*.

Appurato il giudizio negativo che Leopardi esprime rispetto alla ragione, si arriva nella situazione in cui «Nel tempo dominato dalla ragione non ancora pervenuta alla sua forma estrema, lo stato più felice possibile in questa vita “è lo stato di vero e puro Cristianesimo”»<sup>119</sup>. Questo accade in quanto come ho detto nel capitolo precedente, Leopardi afferma che il suo sistema non è contro il cristianesimo. E questo proprio perché viene riconosciuta dall'autore la natura illusoria della religione cristiana, di conseguenza nel momento in cui Leopardi sottolinea l'importanza che le illusioni hanno per l'essere umano, implicitamente riconosce il ruolo che il cristianesimo assume. In Z416 Leopardi scrive infatti: «Il mio sistema non si fonda sul Cristianesimo, ma si accorda con lui» (Z416, 9-15 dicembre 1820). Severino prosegue su questo tema scrivendo che «il culmine (“il colmo”) dell'infelicità estrema, in chi conosce la verità, è il permanere nella sua mente dell'illusione cristiana, che gli impedisce il suicidio, l'“unico evidente [...] rimedio” dell'infelicità»<sup>120</sup>. Al pensiero Z216, scritto tra il 18 e il 20 agosto 1820, Leopardi scrive infatti: «L'uomo non vive d'altro che di religione o d'illusioni. Questa è la proporzione esatta e incontrastabile: tolta la religione e le illusioni radicalmente, ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare (giacché i fanciulli massimamente non vivono d'altro che d'illusioni) si ucciderebbe infallibilmente di propria mano, e la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere per necessità ingenita, e sostanziale» (Z216, 18-20 agosto 1820). In questo passo oltre ad essere ribadita la conseguenza de «l'impero della ragione» (Z37), ovvero il suicidio, viene anche equiparata la religione all'illusione. In apertura del passo è scritto infatti che l'uomo vive grazie alla «religione o d'illusioni» e non grazie alla religione e alle illusioni. Di conseguenza viene riconosciuto il valore del cristianesimo proprio in quanto illusione, che quindi, in quanto tale, impedisce il suicidio dell'uomo. Le illusioni vengono definite da Leopardi come «errori ispirati dalla natura» (Z421, 18 dicembre 1820). Conseguentemente anche il cristianesimo, e più in generale le religioni, rientrano quindi nello schema della natura, la quale, madre del tutto, lo inserisce sempre per evitare che la vita diventi una ricerca della non vita.

---

<sup>118</sup> F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit., pg. 51.

<sup>119</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 180.

<sup>120</sup> Ivi, pg. 191.



Rispetto al cristianesimo Leopardi ha un pensiero ambivalente, se infatti da un lato lo condanna in quanto ha peggiorato l'uomo rispetto allo stato di natura, dall'altro ritiene che sia necessario nel momento in cui l'uomo è soffocato dall'estrema ragione. Al pensiero 80 dello *Zibaldone* Leopardi scrive: «il Cristianesimo [...] ha per un verso effettivamente peggiorato gli uomini» (Z80). Ma per capire perchè la religione cristiana abbia peggiorato gli uomini bisogna andare al pensiero 105, sempre dello *Zibaldone*, dove troviamo scritto: «E una delle gran cagioni del cangiamento nella natura del dolore antico messo col moderno, è il Cristianesimo, che ha solennemente dichiarata e stabilita per così dire attivata la massima della certa infelicità e nullità della vita umana» (Z105, 26 marzo 1820). Quindi il cristianesimo ha convertito il cuore umano, rendendolo infelice per questa vita. A questo punto bisogna però fare una precisazione, infatti sembrerebbe contraddittorio che Leopardi, che sempre nelle sue opere sottolinea l'infelicità della condizione umana, critichi il cristianesimo proprio perché sottolinea l'infelicità dell'uomo. Tutto ciò non è contraddittorio però in quanto i due pensieri, quello leopardiano e quello cristiano, intendono l'infelicità attraverso due ottiche differenti. Se da un lato il pensiero cristiano infatti parte dall'infelicità per spingere alla ricerca della felicità ultraterrena, il pensiero di Leopardi parte dall'infelicità per spingere alla «vita attiva» (Z3938, 29 novembre 1823) e a darle un senso umano. Legato e conseguente a ciò è il fatto che Leopardi critichi il cristianesimo proprio in quanto ha «reso l'uomo inattivo e ridotto invece ad esser contemplativo» (Z253, 29 settembre 1820), quando invece la sua filosofia è una filosofia che spinge appunto alla vita attiva. Dall'altro lato però, come ho provato a mettere in luce poco sopra, Leopardi riconosce al cristianesimo di aver evitato che l'uomo si suicidasse e che rinvigorisce in lui le illusioni. Anche su questo punto tuttavia la questione non è così semplice come potrebbe sembrare in un primo momento, infatti Leopardi scrive: «Del resto è vero che il Cristianesimo rinvigorì il mondo illanguidito dal sapere, ma siccome, anche considerandolo com'errore, era appunto un errore nato dai lumi e non dall'ignoranza e dalla natura, perciò la vita e la forza ch'ei diede al mondo, fu come la forza che un corpo debole e malato riceve da' liquori spiritosi, forza non solamente effimera, ma nociva, e produttrice di maggior debolezza» (Z337, 17 novembre 1820). Di conseguenza, quello che inizialmente poteva sembrare il punto di forza del cristianesimo, è in realtà solo apparentemente tale. Infatti, come scritto nella citazione riportata, il cristianesimo proprio in quanto figlio della necessità creata dallo strapotere della ragione e non figlio diretto della natura è essenzialmente erroneo anch'esso. Sull'importanza delle illusioni, e quindi del cristianesimo, Rolando Damiani scrive: «Leopardi giungeva ad affermare, in sintonia con l'analoga osservazione del *Frammento sul suicidio*, che i “nostri filosofi”, quando fossero stati del tutto disincantati davanti al vero, avrebbero preferito ritornare alla religione piuttosto che abolirla»<sup>121</sup>. E in un certo senso è proprio quello che succede,

---

<sup>121</sup> R. Damiani, *Teofrasto, Bruto e l'impero della ragione*, Lettere italiane, 42, 1990, pg. 255.

infatti come ho provato a mettere in luce sopra si arriva alla situazione in cui nasce il cristianesimo, come religione figlia della ragione, ma proprio in ciò consiste la criticità del cristianesimo. Proprio in quanto figlia della ragione, ovvero di quella facoltà distruttrice dell'immaginazione e delle illusioni, non può più ricreare le stesse illusioni che ha distrutto. E quindi Rolando Damiani scrive: «Soppiantando il primato dell'immaginazione, il cristianesimo doveva peraltro fondare in un aldilà, nella “credenza e aspettativa d'un'altra vita”, quella “ragione della virtù e de' fatti magnanimi, che ben s'era trovata fino a quell'ora, ma già non si trovava, e non s'aveva a trovare mai più, nelle cose di questa terra”»<sup>122</sup>. Di conseguenza ecco che tutte le caratteristiche che il cristianesimo ha poi fatto proprie si trovano già nel pensiero antico. Sempre Damiani scrive infatti che «Sono gli stessi classici ad anticipare i cristiani e a volgersi verso il vero oltremondo»<sup>123</sup>. Questo si può trovare al pensiero numero 423-424 dello *Zibaldone* dove Leopardi, dopo che nelle pagine precedenti ha condotto una riflessione sul rapporto fra ignoranza e ragione evidenziando come la felicità consista nell'ignoranza, descrive «gl'inutili sforzi di Cicerone nelle Filippiche; dove si studiava di richiamare le illusioni come illusioni, non più come verità, perché tali non erano più credute; e com'egli, non avendo altro fondamento di esse illusioni, cercava di persuadersi dell'immortalità dell'anima, e del premio delle buone azioni nell'altra vita; insomma procurava di farsi nuovamente una ragione delle illusioni col mezzo di una tal qual religione» (Z424, 18 dicembre 1820). Questa situazione è dovuta proprio ad un impero della ragione che già gli antichi notavano, e qualcuno intravedeva già le conseguenze di ciò. Infatti le antiche religioni non bastavano più ad illudere gli esseri umani proprio in quanto la ragione non permetteva più di considerarle come veritiere, seppur nella loro falsità. Le religioni infatti sono illusorie di per sé, ma dall'uomo non devono essere considerate tali, altrimenti l'uomo non crederebbe, ed è appunto questa la situazione che si era venuta a creare già nell'antichità. Su questo punto Leopardi scrive: «Ma il detto effetto delle antiche religioni non poteva durare, se non quanto durasse la credenza della verità reale di esse religioni: vale a dire, quanto durasse quella tal misura e profondità d'ignoranza che permettesse di credere veramente e stabilmente dette religioni, e gli errori e illusioni naturali che vi erano fondate» (Z423-424, 18 dicembre 1820). Ma la ragione impedisce che si realizzi questa situazione. Da ciò si arriva quindi alla religione cristiana, che, proprio in quanto nasce in questo contesto, viene definita da Leopardi come religione figlia della ragione. Sempre nelle stesse pagine dello *Zibaldone* Leopardi scrive infatti come «Non c'era altro mezzo se non che una nuova religione, ammessa e creduta vera dalla ragione, e conforme ai lumi di quel tempo: la qual religione tornasse a far base delle illusioni perdute (altrimenti che valeva nel nostro caso?) in maniera che queste ripigliassero l'aspetto *stabile* di verità agli occhi degli uomini. In somma bisognava che

---

<sup>122</sup> R. Damiani, *Teofrasto, Bruto e l'impero della ragione*, cit., pg. 259.

<sup>123</sup> Ivi, pg. 261.

questa religione, nuova base delle illusioni naturali e necessarie, fosse il parto della ragione e del sapere» (Z425, 18 dicembre 1820). Da ciò Leopardi arriva a definire il cristianesimo come «una medicina composta dalla ragione, alla malattia mortale cagionata da essa ragione» (Z427, 18 dicembre 1820). Scrive Damiani su questo punto:

La medicina “composta di ragione”, apportata dal cristianesimo, “sostenne il mondo crollante”: un tale rimedio era in effetti “l’unico applicabile a quei tempi, e giovò ma relativamente al peggiore stato in cui si era, non a quello anteriore al male”. Con il cristianesimo la vita “tornò ad esser vita”, sia pure “meno bella, meno varia, e precisamente più infelice, giacché il Cristianesimo non aveva insegnato all’uomo che la vita è ragionevole e ch’egli deve vivere, se non insegnandogli che deve indirizzar questa ad un’altra vita, rispetto alla quale solamente, è ragionevole questa vita: e che questa sarebbe necessariamente infelice”. La fine del tempo del bello e dell’immaginazione, con la conseguente perdita del senso naturale della vita, ridotta “dall’operare al pensare e al pregare”, “non fu colpa del Cristianesimo, ma della cause che aveano [...] prodotta la necessità di questo rimedio; cause che presto o tardi doveano necessariamente emergere dall’andamento che avea preso la ragione”<sup>124</sup>.

Dunque, conclude Damiani, «L’antico e il moderno pur contrapponendosi nell’antitetico predominio del bello e del pensiero, sottostanno entrambi, in forme più o meno cogenti, al potere della ragione, ossia della “facoltà distruttrice della vita”, che in un punto cruciale della storia rese necessario il cristianesimo, affinché esso riparasse ai suoi “guasti”»<sup>125</sup>.

Arrivato a questo punto mi sembra necessario introdurre la figura di Teofrasto, e in particolar modo del ruolo che questa ha per Leopardi. Teofrasto è l’esempio che Leopardi porta per rappresentare la condizione a cui la continua ricerca della verità può portare. La figura di Teofrasto compare nell’operetta morale *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morire*. In questa vengono appunto confrontate le ultime parole dei due personaggi storici nel momento in cui stavano per giungere all’ultima ora. Di Teofrasto è riportato che disse: «Vivete felici, e lasciate gli studi, che vogliono gran fatica; o coltivategli a dovere, che portano gran fama. Se non che la vanità della vita è maggiore che l’utilità»<sup>126</sup>. Già qui è evidenziato che bisogna moderare lo studio, non in quanto esso non porti frutti, ma in quanto Teofrasto, considerato come un’enciclopedia vivente, sa a che cosa il troppo studio porta. Infatti nella frase subito dopo viene evidenziata la vanità della vita, compresa appunto da uno che ha dedicato la sua intera vita allo studio. Leopardi scrive a tal proposito che «non è maraviglia che Teofrasto arrivasse a conoscere la somma della sapienza, cioè della vanità della vita e della sapienza medesima»<sup>127</sup>. Poco più avanti nel testo Leopardi infatti annota che:

---

<sup>124</sup> R. Damiani, *Teofrasto, Bruto e l’impero della ragione*, cit., pg. 262.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 236.

<sup>127</sup> *Ivi*, pg. 238.

l'intelletto umano coll'andare dei secoli ha scoperto, non dico la nudità, ma fino agli scheletri delle cose, e dopo che la sapienza, tenuta dagli antichi per consolazione e rimedio principale della nostra infelicità s'è ridotta a denunciarla e quasi entrarne mallevadrice a quei medesimi che, non conoscendola, o non l'avrebbero sentita, o certo l'avrebbero medicata colla speranza. Ma fra gli antichi, assuefatti com'erano a credere, secondo l'insegnamento della natura, che le cose fossero cose e non ombre, e la vita umana destinata ad altro che alla miseria, queste sì fatte apostasie cagionate, non da passioni o vizi, ma dal senso e discernimento della verità, non si trova che intervenissero se non di rado<sup>128</sup>.

Già qui è contenuto e riassunto in buona parte il pensiero di Leopardi riguardo alla ragione e alla condizione umana. Ovvero che l'uomo per natura considerava le cose come tali, ovvero nella loro "coseità", non conoscendone la vanità, ma di come in seguito all'avvento della ragione questo non fosse più possibile. Sempre nella *Comparazione* viene ancora riportato come la sensibilità, che certi uomini hanno, li condanna a rendersi conto della infelicità necessaria della vita umana. Troviamo infatti scritto: «Ora un animo capace di molte conformazioni, cioè molto delicato e vivo, non può far che non senta la nudità e l'infelicità della vita e non inclini alla tristezza, quando i molti studi l'abbiano assuefatto a meditare, e specialmente se questi riguardano l'essenza medesima delle cose, nel modo che s'appartiene alla scienze speculative»<sup>129</sup>. Evidenziando quindi come la sensibilità, che certe persone hanno, messa insieme allo studio secondo la ragione, non può che portare all'infelicità umana. L'errore di considerare la sapienza come condizione della felicità, di cui ho trattato sopra, si trova secondo Leopardi già nei filosofi antichi, nella *Comparazione* troviamo scritto infatti:

Non che i filosofi antichi lo celebrassero [riferito a Teofrasto] per aver veduto più di loro, anzi per questo rispetto medesimo lo vituperarono e maltrattarono, e particolarmente quelli, tanto meno sottili quanto più superbi, i quali si compiacevano d'affermare e di sostenere che il sapiente è felice per se; volendo che la virtù o la sapienza basti alla beatitudine; quando sentivano pur troppo bene in se medesimi che non basta, se però avevano effettivamente o l'una o l'altra di quelle condizioni. Della qual fantasia non pare che i filosofi sieno ancora guariti, anzi pare che sieno peggiorati non poco, volendo che ci debba menare alla felicità questa filosofia presente, la quale in somma non dice e non può dir altro, se non che tutto il bello, il piacevole e il grande è falsità e nulla<sup>130</sup>.

Quindi fin dall'antichità era presente la «fantasia» che la conoscenza ci porti ad essere felici, ma Leopardi appunto sottolinea come questa sia una fantasia, e non la realtà dei fatti, la quale piuttosto dimostra il contrario. Da qui Leopardi riporta e la frase attribuita alla figura storica di Teofrasto, ovvero: «non la sapienza ma la fortuna è signora della vita»<sup>131</sup>, evidenziando quindi la casualità della felicità, che non è qualcosa di certo e che si ottiene come risultato dello studio e della ricerca, ma

---

<sup>128</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 237.

<sup>129</sup> Ivi, pg. 239.

<sup>130</sup> Ivi, pg. 239-240.

<sup>131</sup> Ivi, pg. 240.

appunto qualcosa dato dalla sorte<sup>132</sup>. Dopo aver dimostrato ancora una volta come la conoscenza porti dolore, Leopardi scrive: «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, come quello che per suo proprio esperimento era chiarito della miseria che nasce dalla perfezione e sommità della sapienza»<sup>133</sup>.

Parlando della ragione in Leopardi devo anche toccare il tema della società. «La connessione di ragione e società compare nei *Pensieri* sin dall'inizio. La società e la civiltà costituiscono uno degli aspetti fondamentali dello sviluppo della ragione. Il carattere annientante della ragione è quindi il carattere annientante della società. La società "corrompe totalmente" la natura appunto perché la natura è totalmente corrotta dalla ragione»<sup>134</sup>. Il pensiero di Leopardi riguardo alla società è simile a quello di Rousseau, ovvero un pensiero che ritiene la società come qualcosa di artificiale rispetto alla natura, e che modifica l'andamento iniziale determinato da questa. Oltre a ciò Leopardi si richiama più volte al pensatore francese non solo per la questione riguardante la società, ma anche per la visione sulla ragione, proprio in quanto i due temi sono strettamente legati fra di loro. Già nel pensiero 56 dello *Zibaldone*, pensiero dedicato proprio alla corruzione che la ragione attua nell'ordine naturale, Leopardi riporta la frase di Rousseau che recita «*Tout homme qui pense est un être corrompu*» (Z56). Esattamente come la ragione danneggia e corrompe l'essere umano, allo stesso modo Leopardi ritiene che la società crei più danni che vantaggi. Ma perché la società è dannosa? Questo accade in quanto Leopardi ritiene che la civiltà, esattamente come la ragione, allontana dalla natura. Nel pensiero 1097 dello *Zibaldone*, Leopardi scrive a tal proposito: «Io dimostro che l'uomo essendo perfetto in natura, quanto più s'allontana da lei, più cresce l'infelicità sua: dimostro che la perfettibilità dello *stato sociale* è definitissima, e benché nessuno stato sociale possa farci felici, tanto più ci fa miseri, quanto più colla pretesa sua perfezione ci allontana dalla natura» (Z1097, 27 maggio 1821). Continuando su questo discorso, ai pensieri numero 2684-2865 dello *Zibaldone*, datati 1 aprile 1823, Leopardi, dopo aver ribadito che la felicità consiste nelle illusioni, scrive:

Tutti gli uomini più o meno (secondo la differenza de' caratteri), e massime in gioventù, provano queste tali illusioni felicitanti: è la sola società e la conversazione scambievolmente, che civilizzando

---

<sup>132</sup> Alla medesima conclusione sembra pervenire un aforisma di Kierkegaard che recita: «Alla conoscenza della verità ci sono forse arrivato; certamente non alla beatitudine. Che debbo fare? Agire nel mondo, rispondere agli uomini? Dovrei allora comunicare il mio dolore al mondo, contribuire a dimostrare quanto tutto è triste e meschino, forse scoprire una nuova macchia nella vita umana che prima era rimasta inosservata? Così potrei ottenere la ricompensa meravigliosa di diventar celebre, come l'astronomo che scoprì le macchie di Giove. Preferisco tacere». (Søren Kierkegaard, *Diapsalmata*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano, 2013, pg. 137).

<sup>133</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 241.

<sup>134</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 369.

e istruendo l'uomo, e assuefacendolo a riflettere sopra se stesso, a comparare, a ragionare, disperde immancabilmente queste illusioni, come negl'individui, così ne' popoli, e come ne' popoli, così nel genere umano ridotto allo stato sociale. L'uomo isolato non le avrebbe mai perdute [...]. Dunque se l'uomo avesse continuato a vivere isolato, non avrebbe mai perdute le sue illusioni giovanili, e tutti gli uomini le avrebbero e le conserverebbero per tutta la vita loro. Dunque esse sarebbero realtà. Dunque l'uomo sarebbe felice. Dunque la causa originaria e continua della infelicità umana è la società (Z2684-2685, 1 aprile 1823).

Da questo passaggio si può quindi concludere che la civiltà è considerabile come la concretizzazione della ragione a livello di struttura sociale, e di conseguenza proprio perché la ragione è lo strumento che condanna l'uomo all'infelicità, allo stesso modo lo è anche la società (secondo Leopardi).

Sempre su questo tema, Leopardi insiste e ritorna più volte all'interno dello *Zibaldone* su come le società in cui si sia dato maggior peso, e si sia seguita la strada dettata dalla ragione, siano società decadute proprio a causa di ciò. Gli esempi che Leopardi fa sono quelli dei Greci e dei Romani. Leopardi ritiene che in entrambe le civiltà, la causa della loro caduta sia da attribuire al progresso della ragione. L'autore scrive infatti «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, [...] ma barbaro» (Z22). Se quindi la ragione produce non la civiltà ma la barbarie, l'altra faccia della medaglia è che «La più gran nemica delle barbarie non è la ragione ma la natura: (seguita però a dovere) essa ci somministra le illusioni che quando sono nel loro punto fanno un popolo veramente civile» (*ibid.*). Come messo in luce poco sopra infatti, la società, esattamente come la ragione, ci allontana dalla natura e quindi entrambe sono criticate allo stesso modo da Leopardi. Di come la ragione sia causa della caduta dell'impero romano, Leopardi ne scrive nel pensiero 331 dello *Zibaldone*, dove l'autore richiamandosi e confrontandosi a Montesquieu scrive:

Quello ch'io dico della filosofia de' romani, e in genere di ogni filosofia, si conferma d'esser cosa già osservata che *la religione si ritrova presso la culla di tutti i popoli, in quella guisa che la filosofia si è trovata sempre vicina alla lor tomba* (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, nelle prime linee del capo 2). E poco dopo il principio del capo 1, dopo aver detto che la filosofia greca, tanto temuta da Catone e nondimeno insinuatasi fra i romani, fu la cagione della rovina di Roma vincitrice del mondo, soggiunge ch'è *un fatto degno della più seria considerazione che tutti gl'imperi, la cui storia è da noi conosciuta, e che erano stati consolidati dal tempo e della prudenza, si videro rovesciati dai sofisti* (Z331, 16 novembre 1820).

Un esempio della dannosità della ragione e della civiltà sta secondo Leopardi nel fatto che l'impero dei Romani è caduto proprio per mano dei barbari. A tal proposito i pensieri 866-867 del 24 marzo 1821 recitano:

Che vuol dire che i così detti barbari, o popoli non ancora arrivati se non ad una mezza o anche inferiore civiltà, hanno sempre trionfato de' popoli civili, e del mondo? I Persiani degli assiri inciviliti, i greci de' Persiani già corrotti, i Romani de' greci giunti al colmo della loro civiltà, i

settentrionali de' Romani nello stesso caso? Anzi che vuol dire che i Romani furono grandi se non fino a tanto che furono quasi barbari? Vuol dire che tutte le forze dell'uomo sono nella natura e illusioni; che la civiltà, la scienza ec. e l'impotenza sono compagne inseparabili; vuol dire che il fare non è proprio né facoltà che della natura, e non della ragione; e siccome quegli che fa è sempre signore di chi solamente pensa, così i popoli o naturali o barbari che si vogliono chiamare, saranno sempre signori dei civili, per qualunque motivo e scopo agiscano (Z866-867, 24 marzo 1821).

Un altro esempio di critica mossa da Leopardi è quella alla società della Rivoluzione francese. Questa infatti viene condannata dall'autore in quanto è il risultato dell'estremo progresso della ragione, tanto che i rivoluzionari arrivarono a creare un culto della dea ragione. Viene ancora ribadito il punto a cui accennavo sopra, ovvero è l'eccesso della ragione che viene condannato da Leopardi, e non la ragione in sé. Il risultato di questo eccesso è che viene esso stesso a creare dei culti ovvero dei fanatismi. Secondo Leopardi, infatti, la Rivoluzione francese «Testimonia l'azione negativa della filosofia moderna, inetta a instaurare "verità nuove" (come si dedurrà in *Zibaldone* 2712-5 del 22 maggio 1823), la pretesa rivoluzionaria di "geometrizzare tutta la vita", regolando d'autorità le stesse fedi e illusioni umane. Contrario perciò "alla natura dell'uomo e del mondo" si dimostra il progetto della Rivoluzione mirante a sostituire il culto cattolico con quello della ragione»<sup>135</sup>. Da evidenziare però come secondo Leopardi la Rivoluzione sia stata eseguita grazie ad una mezza filosofia, e non grazie ad una pura filosofia. Infatti al pensiero 160 dello *Zibaldone*, scritto in data 8 luglio 1820, possiamo leggere che «La rivoluzione Francese posto che fosse preparata dalla filosofia, non fu eseguita da lei, perché la filosofia specialmente moderna, non è capace per se medesima di operar nulla» (Z160, 8 luglio 1820). E poco dopo possiamo trovare quello che Leopardi ritiene l'errore fondamentale della Rivoluzione francese, ovvero quello di «ridur tutto alla pura ragione, e pretendere per la prima volta *ab orbe condito* di geometrizzare tutta la vita» (*ibid.*). Proprio qui sta l'errore della rivoluzione ovvero che il suo scopo sia essenzialmente quello «di fare un popolo esattamente filosofo e ragionevole» (Z358, 27 novembre 1820). Leopardi però non condanna totalmente la Rivoluzione, sempre nello stesso pensiero dello *Zibaldone* poco oltre infatti afferma: «Io non mi maraviglio e non li compiango principalmente per aver creduto alla chimera del potersi realizzare un sogno e un'utopia, ma per non aver veduto che ragione e vita sono due cose incompatibili, anzi avere stimato che l'uso intiero, esatto, e universale della ragione e della filosofia, dovesse essere il fondamento e la cagione e la fonte della vita e della forza e della felicità di un popolo» (*ibid.*). Invece Leopardi ritiene, come già più volte ribadito, che la ragione fa proprio l'opposto, ovvero rende essenzialmente infelici gli uomini, proprio in forza dell'affermazione che «ragione e vita sono due cose incompatibili». La critica della pura filosofia si può trovare anche nell'operetta morale *Dialogo di Timandro e di Eleandro*. In questa viene ancora una volta ribadito come la verità ultima sia l'infelicità dell'uomo, come

---

<sup>135</sup> R. Damiani, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, cit., pg. 61.

conseguenza di ciò Eleandro afferma che «s'ingannano grandemente quelli che dicono e predicano che la perfezione dell'uomo consiste nella conoscenza del vero»<sup>136</sup>. A questo dialogo si richiama Rolando Damiani in *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, quando afferma:

Nella visuale e nel linguaggio di Eleandro si può concludere che il tristo vero perseguito dalla Rivoluzione determina, in luogo di “immaginazioni belle e felici, ancorchè vane, che danno pregio alla vita”, un'altra barbarie “non minore della prima; quantunque nata dalla ragione e dal sapere, e non dall'ignoranza; e però meno efficace e manifesta nel corpo che nello spirito, men gagliarda nelle opere, e per dir così, più riposta ed intrinseca”. Invece di decretare un'estrema “apostasia da quegli errori magnanimi che abbelliscono o più veramente compongono la nostra vita”, la Rivoluzione doveva prefiggersi, in virtù della mezza filosofia che la ispirava, il ripristino dei poteri dell'immaginazione che, secondo il dettato del *Discorso sui costumi degli italiani*, darebbe il valore di un rinascimento alla civiltà moderna e settentrionale.”<sup>137</sup>.

Proprio la mezza filosofia sarebbe stata la soluzione quindi, non una pura filosofia che in nome della ragione cancella tutte le immaginazioni, ma una filosofia che si appoggia a queste. Parallelamente al discorso sulla mezza filosofia si sviluppa il discorso sulla media civiltà. Sempre Damiani riguardo ciò scrive:

La mezza filosofia, implicata nei prodromi della Rivoluzione, può anche ispirare la norma di una civiltà “media”, dove siano praticati “un certo equilibrio tra la ragione e la natura” e quella “certa mezzana ignoranza” che dovevano caratterizzare le mire teoriche e sociali dei rivoluzionari, in luogo dei loro fanatici propositi di geometrizzare l'esistenza. In pagine del dicembre 1820 è stabilita una distinzione canonica tra errori naturali e barbari in riferimento ai tratti specifici di una società e “civiltà media”: “Dopo lo stato precisamente naturale, il più felice possibile di questa vita, è quello di una civiltà media, dove un certo equilibrio fra la ragione e la natura, una certa mezzana ignoranza, mantengano quanto è possibile delle credenze ed errori naturali (e quindi costumi, consuetudini ed azioni che ne derivano); ed escludano e scaccino gli errori artificiali, almeno i più gravi, importanti, e barbarizzanti”<sup>138</sup>.

Dunque proprio in quanto dopo il sorgere della ragione non è possibile tornare ad uno stato di ignoranza primordiale, la migliore soluzione possibile per Leopardi è quella della «media civiltà». Altro motivo che collega ragione e società e che viene criticato quindi da Leopardi è che «La ragione e la scienza, tende evidentemente ad agguagliare il mondo sotto ogni rispetto, ed estinguere o scemare la varietà, perché non c'è cosa più uniforme della ragione né più varia della natura; e così la scienza promuove sommamente l'indifferenza, perché toglie o scema anche le differenze reali, e quindi i motivi di determinazione» (Z382, 7 dicembre 1820). Allo stesso modo Leopardi in Z2000 afferma come «la società e la civiltà tende essenzialmente e sempre ad uniformare» (Z2000, 27 ottobre 1821).

---

<sup>136</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 200-201.

<sup>137</sup> R. Damiani, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, cit., pg. 65.

<sup>138</sup> Ivi, pg. 67.



In conclusione, la ragione è ritenuta dall'uomo come facoltà salvifica ma in realtà si scopre essere facoltà distruttrice. L'essere umano nonostante ciò continua in questo suo percorso di ricerca puntando sempre di più sulla sola ed esclusiva ragione, con l'effetto che l'uomo risulta sempre più infelice. Di conseguenza a ciò «La contraddizione si produce con l'accadimento della ragione in quanto visione della verità»<sup>139</sup>, ovvero l'uomo vuole non-essere, ed ecco concretizzato il paradosso per eccellenza. Come scrive Severino, «L'accadimento della ragione introduce nell'esistenza l'assurdo»<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 343.

<sup>140</sup> Ivi, pg. 337.

### 3. Assurdo

*Davanti a quella notte carica di segni e di stelle,  
mi aprivo per la prima volta alla dolce indifferenza del mondo.*

Albert Camus, *Lo straniero*

Il termine “assurdo” non è un termine che compare spesso nei testi di Leopardi, ma ritengo comunque che sia contenuto in essa e che sia una parte necessaria per comprendere appieno la sua filosofia. Introducendo questo capitolo, tento, per prima cosa, di definire con precisione il significato che attribuisco al termine “assurdo”, così che risulti chiaro come lo utilizzo nel contesto della trattazione. Con “assurdo” esprimo il senso dell’inconcepibile, del contraddittorio, dell’inesplicabile per l’essere umano e del rapporto che questo ha con il mondo. Utilizzando un termine tale è inevitabile richiamarmi nuovamente a *Il mito di Sisifo* di Albert Camus. Alla fine del capitolo *Le muraglie assurde* l’autore francese scrive che «L’assurdo nasce dal confronto fra il richiamo umano e il silenzio irragionevole del mondo»<sup>141</sup>. Proprio questa sensazione ritengo che si possa già trovare negli scritti di Leopardi, ovvero quel senso di abbandono che l’uomo sente nei confronti del mondo che lo circonda e della vita, che si traduce quindi in un non-senso. Allargando il discorso definirei quindi il termine “assurdo” come il comprendere o realizzare il non-senso della vita. Più che il termine “assurdo”, Leopardi utilizza spesso il termine “contraddittorio”. Ritengo che le due dimensioni siano fra loro collegate nel pensiero dell’autore, come avrò modo di mostrare nel presente capitolo, ovvero che l’assurdo è in un certo senso conseguenza della contraddittorietà e della paradossalità.

Nei capitoli precedenti mi ero già richiamato con qualche breve accenno al *Canto notturno di un pastore errante dell’Asia*. Tutto il canto è un susseguirsi di domande che il pastore, ma più in generale l’essere umano, si pone e che soprattutto pone alla natura, agli altri esseri naturali e quindi al mondo. In chiusura della prima strofa, dopo aver descritto la vita del pastore, possiamo leggere i versi che recitano: «Dimmi, o luna: a che vale / Al pastor la sua vita, La vostra vita a voi? Dimmi: ove tende / Questo vagar mio breve, / Il tuo corso immortale?»<sup>142</sup> (vv. 16-20), e la strofa si chiude così, senza una risposta. Continuando nella lettura, alla terza strofa possiamo trovare scritto: «Ma perché dare al sole, / Perché reggere in vita / Che poi di quella consolar convenga? / Se la vita è sventura, / Perché da noi si dura?»<sup>143</sup> (vv. 52-56). Ancora una volta nessuna risposta. Nella quarta strofa le domande aumentano: «A che tante facelle? / Che fa l’aria infinita, e quel profondo / Infinito seren? che vuol dire questa / Solitudine immensa? ed io che sono?»<sup>144</sup> (vv. 86-89). Sempre nessuna

---

<sup>141</sup> A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., pg. 28.

<sup>142</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 134.

<sup>143</sup> Ivi, pg. 135.

<sup>144</sup> Ivi, pg. 136.

risposta. Ecco quindi che si ritrova quel senso dell'assurdo, come definito da Camus, ovvero l'uomo cerca un senso e pone delle domande al mondo, che però non risponde in quanto un senso non c'è. Rimanendo sul *Canto notturno*, alla quarta strofa, il pastore rivolgendosi sempre alla Luna afferma «tu forse intendi, / Questo viver terreno, / Il patir nostro, il sospirar, che sia; / Che sia questo morir, questo supremo / Scolorar del sembiante, / E perir della terra, e venir meno / Ad ogni usata, amante compagnia. / E tu certo *comprendi* / *Il perché delle cose* [corsivo mio]»<sup>145</sup> (vv.61-70). Con questi versi Leopardi evidenzia quindi come solo la Luna, che è una sineddoche per la Natura, può comprendere il perché del tutto. Poco oltre, in chiusura della quarta strofa, l'autore scrive infatti «Uso alcuno, alcun frutto / Indovinar non so. Ma tu per certo, / Giovinetta immortal, conosci il tutto»<sup>146</sup> (vv. 97-99). Dunque la Natura soltanto può conoscere il tutto, e quindi conoscere il perché delle cose. Sempre nella quarta strofa Leopardi scrive come all'uomo sia preclusa questa conoscenza del perché delle cose, scrive infatti rivolgendosi sempre alla luna: «Mille cose sai tu, mille discopri / Che son celate al semplice pastore»<sup>147</sup> (vv. 77-78). Il paradosso però sta nel fatto che solo il tutto può comprendere il perché del tutto, ma proprio in quanto è il tutto riconosce e già sa che un perché non c'è. L'uomo viceversa che è parte non può aspirare a comprendere il perché delle cose, ma si ostina a non smettere di cercarlo, nonostante questo appunto non ci sia.

Nella citazione che ho riportato in chiusura del capitolo precedente, Severino affermava «L'accadimento della ragione introduce nell'esistenza l'assurdo»<sup>148</sup>. Ma che cosa significa propriamente questo? Che il mondo, di per sé, non è contraddittorio, semplicemente è. Siamo noi a introdurre e rilevare la problematicità e le contraddizioni al suo interno. Di conseguenza siamo noi in un certo senso gli autori e allo stesso tempo le vittime dell'assurdo, in quanto realmente noi con le nostre domande introduciamo il problema, dal momento che il mondo di per sé, non avendo senso, non se lo pone nemmeno. Allo stesso tempo però siamo le vittime di questa situazione in quanto per noi è inconcepibile la paradossalità nella realtà, non rendendoci conto però appunto che siamo noi a introdurla in essa. Il problema sta nel fatto che «Noi siamo del tutto alienati dalla natura» (Z814, 19 marzo 1821). Come scrive Severino infatti: «con l'alienazione della natura – cioè con l'irruzione della ragione, della civiltà, della società –, la contraddizione più radicale e l'impossibilità più assurda divengono qualcosa di esistente; l'impossibile diventa realtà»<sup>149</sup>.

Ma perché si può affermare ciò? Questo si può affermare perché, come abbiamo visto nel primo capitolo, alla base del sistema filosofico di Leopardi c'è il nulla. Inoltre è stato detto che «il primo principio delle cose è il nulla» (Z1464, 7 agosto 1821). Ma «Dire che “il principio delle cose, e di

<sup>145</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 136.

<sup>146</sup> Ivi, pg. 136-137.

<sup>147</sup> Ivi, pg. 136.

<sup>148</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 337.

<sup>149</sup> Ivi, pg. 402.

Dio stesso, è il nulla” significa affermare che il perché dell’esistenza è il nulla, ossia che non esiste alcun perché; e dunque significa che il nulla è il principio di ogni risposta, ossia che non esiste alcuna inconoscibile risposta alla domanda sull’esistenza»<sup>150</sup>. Dunque la ragione dell’uomo introduce, o forse sarebbe meglio dire scopre, l’assurdo in quanto rivela il nulla. Di conseguenza nel momento in cui cerca una risposta, non la può trovare. Questo proprio in quanto nulla, il principio di tutto non può rispondere, gli uomini «non possono ricevere alcuna risposta dal nulla che circonda la vita e l’esistenza; e questa è la risposta che li risolve tutti – e dissolve tutto ciò che vi è di ignoto nella vita – proprio nell’atto in cui li lascia nella più radicale mancanza di risposta. L’ignoto (ciò che dal punto di vista della vita è l’ignoto) è il nulla; rispetto al quale la vita a sua volta è ignota, arcana, “stupenda”, *perché non può esistere alcun perché dell’esistere* [corsivi miei]»<sup>151</sup>. Da ciò quindi si può notare come la questione dell’assurdo sia strettamente legato ai temi della vanità e del nulla.

Come ho detto in apertura del capitolo, un termine a cui Leopardi ricorre per esprimere ciò che Camus definirà poi assurdo è quello di “contraddizione”. Severino scrive che «“La contraddizione si produce con l’accadimento della ragione in quanto visione della verità”»<sup>152</sup>. Proprio per questo motivo Leopardi critica aspramente la ragione e afferma che «se l’uomo doveva essere un filosofo, far della ragione quell’uso che ora ne fa, conoscere tutto quello che ora conosce, e generalmente s’egli doveva vivere come ora vive, [...] il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio» (Z364, 1 dicembre 1820). «Questa “assurdità” e “contraddizione sostanziale e capitale”, si dice in P 365, non può esistere nel “sistema della natura”, cioè nell’essere in quanto essere; essa esiste, invece [...] nell’essere in quanto corrotto dalla ragione, cioè nel nostro essere “del tutto alienati dalla natura” (P 814)»<sup>153</sup>. Se l’assurdo però nasce come frutto della nostra alienazione dalla natura, questo significa che «la natura in quanto tale, “natura assoluta”, non è in alcun modo contaminata dalla contraddizione (“niente in essa è contraddizione” – P 1597, 31 agosto-1 settembre 1821); “il male [e l’infelicità] non è colpa della natura” (P 366): è “un errore accidentale” (*ibid.*), dovuto all’accadimento in cui la ragione irrompe nel sistema della natura»<sup>154</sup>. Da queste due ultime citazioni possiamo quindi arrivare ad esprimere il pensiero che il mondo considerato come tale non è contraddittorio, in quanto questo semplicemente è, e che è la ragione, e quindi l’uomo, a corrompere rilevando la contraddizione nel mondo e quindi il non-senso. Da ciò si potrebbe quindi arrivare a dire che il problema del senso della vita è un problema esclusivamente umano, nel senso che proprio solo l’essere umano si pone il problema del senso della vita e delle cose, ma che queste di per sé non si fanno domande, ma semplicemente sono.

---

<sup>150</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, cit., pg. 26.

<sup>151</sup> Ivi, pg. 38-39.

<sup>152</sup> Ivi, pg. 343.

<sup>153</sup> Ivi, pg. 348.

<sup>154</sup> Ivi, pg. 423.

Un altro esempio del non-senso che si può trovare in Leopardi, si può individuare nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*. In particolare nel coro dei morti, che è posto in apertura del dialogo, le mummie affermano: «Cosa arcana e stupenda / Oggi è la vita al pensier nostro»<sup>155</sup>. Le mummie quindi che sono morte, e che hanno compreso tutto quello che bisognava comprendere in quanto hanno superato la dimensione della ragione (dimensione prettamente umana) riescono a definire la vita come «arcana e stupenda». Severino commentando il dialogo scrive: «Quando ci si solleva al punto più alto della sapienza, al “pensiero dei morti” dove ogni arcano è svelato perché lo sguardo oltrepassa ogni limite e raggiunge gli estremi confini, la vita appare “cosa arcana e stupenda” nel senso che si vede l’inesistenza di ogni ‘perché’, fondamento, principio delle cose»<sup>156</sup>. I morti riescono a vedere l’inesistenza di ogni perché in quanto sono tornati a quella condizione originaria del nulla, e quindi facendone parte riescono a comprendere il non-senso. Il termine “arcano” lo possiamo trovare anche in un pensiero dello *Zibaldone*, dove Leopardi scrive: «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» (Z125, 16 giugno 1820). Con questo viene ancora una volta sottolineato il fatto che la dimensione delle illusioni, secondo Leopardi, deve rimanere arcana e non essere scoperta dalla ragione. Infatti proprio in quanto sono arcane, le illusioni possono avere un ruolo fondamentale nella vita umana secondo l’autore<sup>157</sup>. Tornando alla citazione contenuta nel *Dialogo di Federico Ruysch*, la vita può essere definita come “stupenda” proprio perché “arcana”, e che nel momento in cui invece forziamo la natura ponendole domande su domande arriviamo ad una situazione contraddittoria (e assurda), che rende quindi l’uomo infelice. Severino riguardo ciò scrive che «L’esistenza – la vita – è un punto arcano che non può ricevere alcuna spiegazione perché è senza spiegazione e senza perché. Il suo arcano consiste nell’assoluta assenza di arcani motivi che spieghino perché le cose esistano ed esistano come esistono»<sup>158</sup>. Quindi il «profondissimo arcano», secondo Leopardi, deve rimanere tale affinché l’uomo possa vivere una vita il più vicino possibile ad una condizione di felicità, e non si renda invece conto dell’infelicità necessaria. Ecco quindi spiegato il perché è la ragione ad introdurre l’assurdo nell’esistenza. Sempre Severino scrive a tal proposito:

Irrompendo nella natura dell’uomo e rendendo l’uomo un essere ragionevole, cioè un essere infelice, la ragione trasforma l’uomo in una contraddizione, in una impossibilità, in un assurdo esistente: in una “natura corrotta” che si differenzia dalla natura in quanto tale, libera dalla contraddizione. In base a questo principio, l’accadimento della ragione e della infelicità è accidentale, cioè non appartiene all’essenza della natura umana. Se appartenesse a tale essenza,

<sup>155</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 150.

<sup>156</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, cit., pg. 22.

<sup>157</sup> Del ruolo che le illusioni ricoprono nel sistema filosofico di Leopardi tratterò nel capitolo successivo, dedicato al tema.

<sup>158</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, cit., pg. 26.

“il sistema della natura e delle cose” sarebbe “totalmente assurdo e contraddittorio” (P 364). E poiché tale sistema non è assurdo e contraddittorio, la ragione, l’infelicità, il male sono accidentali rispetto alla natura che protegge l’uomo con l’illusione. Ma ora il pensiero di Leopardi giunge a scorgere proprio che il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio; e quindi viene a svanire l’accidentalità della ragione, l’impossibilità che la ragione appartenga all’essenza della natura umana<sup>159</sup>.

Questa lunga citazione sottolinea come Leopardi inizialmente credesse che fosse la ragione a introdurre le contraddizioni e l’assurdo nella natura, ma successivamente riconoscesse che tali contraddizioni fossero già presenti nella natura stessa e che la ragione si limitasse a scoprirle e rivelarle.

Ritornando al tema di porre domande alla natura si può leggere il *Dialogo della Natura e di un Islandese* proprio in quest’ottica. Nella prima parte dell’operetta morale, infatti, l’Islandese espone tutte le problematicità che ha riscontrato nella vita. Fin da subito viene evidenziata inoltre la «vanità della vita»<sup>160</sup>. Oltre a ciò, viene anche sottolineata la situazione paradossale, e quindi assurda, per la quale gli uomini «tanto più si allontanano dalla felicità, quanto più la cercano»<sup>161</sup>. Le accuse alla Natura mosse dall’Islandese aumentano, tanto che questo arriverà a definirla come «nemica scoperta degli uomini»<sup>162</sup>. In questo testo però, a differenza che nel *Canto notturno*, la Natura risponde, almeno in un primo momento, e la prima cosa che afferma è:

Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra? Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie trattone pochissime, sempre ebbi ed ho l’intenzione a tutt’altro, che alla felicità degli uomini o all’infelicità. Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n’avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o benefico, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose, o non fo quelle tali azioni, per diletarvi o giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie io non me ne avvedrei<sup>163</sup>.

Ecco quindi che si rileva ancora una volta quel sentimento dell’assurdo, ovvero della totale indifferenza della natura rispetto alle domande dell’essere umano. Questo sentimento di disinteresse rispetto all’uomo è espresso anche ne *La Ginestra* dove la Natura viene definita come «dell’uomo ignara»<sup>164</sup> (v. 289). Questo accade però non in quanto la Natura ha delle intenzioni malevole, ma proprio in quanto l’errore dell’uomo è considerare che il tutto sia fatto perché lui ne giovi, quando invece dalla prospettiva del tutto ciò non è, proprio perché anche l’uomo rientra, esattamente come il resto del creato, nel tutto, e non ha un ruolo di predominanza o preferenza sul resto. Leopardi, quindi,

---

<sup>159</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, cit., pg. 448.

<sup>160</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 118.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> *Ivi*, pg. 121.

<sup>163</sup> *Ivi*, pg. 121-122.

<sup>164</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 185.

con questa affermazione muove una critica alla visione antropocentrica. L'Islandese sembrerebbe conscio di ciò, infatti nella sua risposta afferma: «So bene che tu non hai fatto il mondo in servizio degli uomini»<sup>165</sup>. Ma la frase che segue a questa prima affermazione parrebbe contraddire ciò che ha appena detto, infatti dichiara: «Piuttosto crederei che l'avessi fatto e ordinato espressamente per tormentarli»<sup>166</sup>. Con questa affermazione l'Islandese esprime di non aver completamente compreso quello che la Natura gli aveva detto. Tra l'Islandese e la Natura intercorre infatti una «reciproca estraneità»<sup>167</sup>. Infatti se nella prima parte della sua battuta afferma di aver compreso che l'uomo non è al centro del piano della natura, allo stesso tempo nella seconda parte ricade nell'errore dell'antropocentrismo, difatti afferma che la Natura ha creato il mondo per tormentare l'uomo, ritenendo quindi di nuovo che l'uomo sia comunque al centro dell'universo. Con ciò ritengo che Leopardi stia affermando che per quanto l'uomo si sforzi, non riuscirà mai ad uscire da una concezione del mondo che lo veda al centro dell'universo. Questa impossibilità dell'uomo di uscire da una visione antropocentrica, viene spiegata dall'autore al pensiero 390 dello *Zibaldone*. In questo troviamo scritto: «L'immaginarsi di essere il primo ente della natura e che il mondo sia fatto per noi, è una conseguenza naturale dell'amor proprio necessariamente coesistente con noi, e necessariamente illimitato» (Z390, 8 dicembre 1820). Ecco quindi spiegato il perché l'uomo non può uscire da una concezione antropocentrica dell'universo, e ciò spiega anche il motivo per il quale l'uomo non può comprendere le risposte che la Natura gli dà. Questo accade infatti in quanto natura e uomo stanno su due piani differenti, e parlano con linguaggi diversi che non possono intendersi tra di loro. Conseguentemente si viene a creare un'eterna incomprensione fra i due.

Legato al tema dell'antropocentrismo si inserisce anche la questione della confutazione dell'argomento ontologico da parte di Leopardi. L'autore ritiene infatti che tutto l'argomento ontologico si basi sul fatto che la perfezione debba comprendere l'esistenza. Tuttavia questo lo si afferma in quanto a pronunciare l'argomento siamo noi esseri umani, e di conseguenza in quanto esistenti partiamo dall'assunto che nel concetto di perfezione vada compreso anche questo. Però come nota Severino: «rimane pur sempre da stabilire quale sia la ragione *assoluta* per la quale l'esistere e l'esistere necessariamente debbano essere intesi come una "perfezione"»<sup>168</sup>. «Ma Leopardi mostra che proprio questo è il presupposto. Prima ancora di voler dimostrare l'esistenza dell'Essere necessario e prima ancora di voler mostrare che tale dimostrazione è impossibile, si tratta di rendersi conto che non esiste alcuna ragione assoluta che consenta di affermare che l'esistenza, e la stessa esistenza necessaria, sia una perfezione di cui non può mancare l'Essere infinitamente perfetto.

---

<sup>165</sup> G. Leopardi, *Operette Morali*, cit., pg. 122.

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> Isabella Adinolfi, Lucetta Scaraffia, *La natura nel pensiero femminile del Novecento*, Il melaangolo, Genova, 2023, pg. 13.

<sup>168</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 108.

L'antica sapienza del Sileno riguarda anche Dio»<sup>169</sup>. Questo lo si può affermare in quanto, come scrive Leopardi, per poter dire che la perfezione comprende l'esistere: «Bisogna [...] porsi al di fuori dell'ordine esistente» (Z1614, 2 settembre 1821), ma proprio questo è ciò che l'uomo non può fare. Risulta quindi chiaro l'errore che l'uomo commette, che proprio in quanto si sente centro dell'universo ritiene che le sue qualità siano le migliori che ci possano essere in assoluto, non rendendosi conto però che proprio in quanto essere umano non può avere un punto di vista *absolutus*.

Per tornare al *Dialogo della Natura e di un Islandese*, la Natura nella sua risposta evidenzia e sottolinea l'errore che l'Islandese commette, infatti afferma: «Tu mostri non aver posto mente che la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e di distruzione, [...] che ciascheduna serve continuamente all'altra»<sup>170</sup>. Con ciò viene quindi ribadito che l'uomo non è altro che una parte del tutto, e che come tale non può comprendere il senso del tutto, proprio in quanto rimane solo una parte di esso. Viene inoltre ribadita l'assoluta vanità della realtà, evidenziandone il consequenziale non-senso. Come già detto però, secondo Leopardi, l'uomo non può riuscire a vedere il mondo se non con i suoi stessi occhi, di conseguenza la sensazione dell'assurdo è una conseguenza necessaria per l'essere umano. Dunque ecco che torniamo alla situazione per la quale «il sistema della nature e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio» (Z364, 1 dicembre 1820). Ricordiamo sempre, però, che questo sentimento della contraddizione è percepito dall'uomo *in quanto uomo*, quando invece dal punto di vista del tutto il problema non si pone in quanto la contraddizione semplicemente non risulta. Severino per esprimere il fatto che la contraddizione non ponga problemi dalla prospettiva del tutto, scrive: «Il possibile è più ampio dell'incontraddittorio: include anche il contraddittorio. Se il possibile è ciò che può essere reale, anche il contraddittorio può essere reale»<sup>171</sup>. Si potrebbe quindi parlare di un senso dell'assurdo al quadrato, proprio in quanto lo stesso senso dell'assurdo è assurdo a sua volta, dal momento che il concetto stesso di assurdo esiste e non esiste in base alla prospettiva che lo considera. L'ultima parte dell'operetta mostra appunto l'assurdo, infatti nell'ultima battuta dell'Islandese è posta un'altra domanda: «a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?»<sup>172</sup>. A questa domanda la Natura torna a non rispondere, esattamente come nel *Canto notturno* di cui ho trattato sopra. In questa non risposta è espresso ancora una volta il senso dell'assurdo, in quanto la natura non può dare una risposta poiché una risposta non c'è. Come scrivevo precedentemente infatti, la Natura non è definita malvagia da Leopardi perché non risponde alle domande dell'uomo, ma perché lo inserisce in questo continuo circolo di nascita e di morte quale è il divenire. Proprio in quanto non è

---

<sup>169</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 109.

<sup>170</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 122-123.

<sup>171</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 237.

<sup>172</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 123.



definibile come malvagia, almeno in questo caso, definirei, utilizzando un'immagine, la Natura come sordo-muta. Questo perché esattamente come i sordo-muti la natura non decide di non rispondere per cattiveria, ma non può proprio in quanto non ha i mezzi per comprendere e per esprimere, in questo caso le domande e le relative risposte dell'uomo. Del resto, lo stesso Leopardi già aveva definito la natura come sorda nel canto *Il Risorgimento*, dove possiamo trovare scritto «So che natura è sorda / Che miserar non sa»<sup>173</sup> (vv. 119-120). Oltre a ciò l'assurdità della vita viene ancora di più espressa nella conclusione del *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Dopo aver posto le domande a cui non arrivano risposte

è fama che sopraggiungessero due leoni, così rifiniti e maceri dall'inedia, che appena ebbero la forza di mangiarsi, quell'Islandese; come fecero; e presone un poco di ristoro, si tennero in vita per qualche giorno. Ma sono alcuni che negano questo caso, e narrano che un fierissimo vento, levatosi mentre che l'Islandese parlava, lo stese a terra, e sopra gli edificò un superbissimo mausoleo di sabbia: sotto il quale colui disseccato perfettamente, e divenuto una bella mummia, fu poi ritrovato da certi viaggiatori, e collocato nel museo di non so quale città in Europa<sup>174</sup>.

Il dialogo si chiude quindi con la morte di uno dei due protagonisti senza un perché. Inoltre il non-senso è messo in luce dal fatto che i due leoni che hanno mangiato l'Islandese, dopo averlo fatto si mantengono in vita solo per qualche giorno, per poi morire anch'essi, dimostrando quindi il non-senso anche della vita animale, e non solo della dimensione umana. Severino commentando il dialogo scrive dunque: «Il gioco del divenire non ha alcun senso. L'Islandese, riprendendo il tema della Natura “nemica” e “carnefice” di ciò che essa stessa produce, ribatte mostrando appunto che il divenire della Natura non ha alcun senso: la Natura distrugge ciò che essa stessa ha “invitato” nell'esistenza; distrugge il proprio prodotto, convocato a sua insaputa; distrugge se stessa»<sup>175</sup>. L'assurdità quindi non si esprime solo nel non-senso in sé, ma anche nel fatto che «considera l'essere come causa (“cagione e principio”) del proprio annientamento, e non perché scorga la pura impossibilità che l'essere non sia»<sup>176</sup>.

La sensazione dell'assurdo viene anche ribadita nello *Zibaldone* dove al pensiero 273, datato 14 ottobre 1820, troviamo scritto: «La maggior parte degli uomini vive per abito, senza piaceri, né speranze formali, senza ragion sufficiente di conservarsi in vita, e di fare il necessario per sostenerla. Che se riflettessero, astraendo dalla religione, non troverebbero motivo di vivere, e contro natura, ma secondo ragione, conchiuderebbero che *la vita loro è un assurdo*, perché l'aver cominciato a vivere, secondo natura sibbene, ma secondo ragione non è motivo giusto di continuare [corsivi miei]» (Z273,

---

<sup>173</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 122.

<sup>174</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 123.

<sup>175</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 411.

<sup>176</sup> Ivi, pg. 418.

14 ottobre 1820). Anche qui possiamo trovare alcune delle problematiche a cui accennavo poco sopra, cioè che l'assurdo della vita si riconosce nel momento in cui la ragione è introdotta nella vita, ovvero nel tempo in cui l'uomo inizia a riflettere. Seguendo quanto è stato detto finora, e seguendo la filosofia leopardiana, possiamo arrivare al pensiero 2711 dello *Zibaldone*, datato 21 maggio 1823, dove possiamo leggere che «la sommità della sapienza consiste nel conoscere la sua propria inutilità, e come gli uomini sarebbero già sapientissimi s'ella non fosse mai nata» (Z2711, 21 maggio 1823). Ma perché la sapienza massima sta nel riconoscere la sua inutilità? Questo perché una volta appurato che i problemi sorgono con l'aumentare della ragione, si arriva quasi necessariamente a comprendere che meno sapienza comporta meno dolore<sup>177</sup>. A maggior ragione provato dal fatto che proprio in quanto un senso ultimo delle cose non c'è, conseguentemente non c'è nulla da ricercare, e quindi meglio l'ignoranza piuttosto che la conoscenza del dolore. Al pensiero successivo, Leopardi arriva infatti ad affermare che «Ogni passo della sapienza moderna svelle un errore; non pianta nessuna verità [...] Dunque se l'uomo non avesse errato, sarebbe già sapientissimo, e giunto a quella meta a cui la filosofia moderna cammina con tanto sudore e difficoltà. Ma chi non ragiona, non erra. Dunque chi non ragiona, o per dirlo alla francese, non pensa, è sapientissimo» (Z2712, 21 maggio 1823).

Questa lode dell'ignoranza significa che l'uomo non deve forzare la mano sulla natura, in quanto in primis questa non può rispondere alle sue domande, ma se anche l'uomo arrivasse a comprendere il perché delle cose, ne rimarrebbe deluso e inevitabilmente comincerebbe a soffrire. Di conseguenza sembra che Leopardi dica all'uomo che la sua continua ricerca della verità non può altro che portargli un aumento del dolore, e che quindi deve rimanere nella sua dimensione di ricerca: ovvero quella prettamente umana. Questo in quanto l'essere umano non può mai uscire dai suoi limiti, secondo l'autore, e di conseguenza deve rimanere legato alla sua dimensione propria. Quindi l'uomo non deve cercare qualcosa che vada al di là delle cose, in quanto non c'è nient'altro da trovare se non quello che abbiamo davanti agli occhi. In quest'ottica il pensiero di Leopardi può essere letto come un pensiero materialista, infatti l'autore afferma che: «La mente nostra non può non solamente conoscere, ma neppur concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia» (Z610, 4 febbraio 1821). Di conseguenza sarebbe, e dal punto di vista di Leopardi è, insensato cercare un senso che vada al di là delle cose stesse in quanto oltre a queste non c'è niente, se non il nulla stesso. Difatti, nel medesimo pensiero dello *Zibaldone* possiamo leggere: «Al di là [delle cose], non possiamo con qualunque possibile sforzo, immaginarci una maniera di essere, una cosa diversa dal nulla» (*ibid.*) Da ciò possiamo spingerci a dire che secondo Leopardi il senso delle cose sta nelle cose stesse, e, allargando il discorso, che il senso della vita sta nella vita stessa, proprio in quanto al di là di esse c'è unicamente

---

<sup>177</sup> Il riferimento con questa citazione inversa è al celebre passo di Qohelet: «molta sapienza, molto affanno: chi accresce il sapere aumenta il dolore» (Qo, 1.18).

il nulla. Non bisogna quindi cercare qualcosa al di fuori della dimensione umana, in quanto appunto al di là di questa c'è il nulla, e inoltre se pure vi fosse qualcosa non saremmo in grado di comprenderla «non potendo [l'uomo] concepire al di là della materia una menoma forma di essere» (Z1615, 2 settembre 1821). Da ciò Antonio Negri arriva quindi a scrivere: «Lo sfondo storico e naturale è l'assurdo. Dentro quest'irrazionalità noi siamo costretti a vivere»<sup>178</sup>.

Il senso dell'assurdo in Leopardi si può trovare anche in un pensiero che ritengo fondamentale inserire in questo capitolo, ovvero il numero 4099, datato 3 giugno 1824. In questo Leopardi scrive:

Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale (vedi il mio *Dialogo della Natura e di un Islandese*, massime in fine) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio *Non può una cosa insieme essere e non essere*, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura (Z4099, 3 giugno 1824).

Da qui, sempre nello stesso pensiero, Leopardi arriva ad affermare, ancora una volta, che «rinunzieremo alla nostra ragione» (*ibid.*) L'autore con ciò prova a mostrare che la contraddizione non solo non può essere negata, ma è invece la trama su cui si costruisce il pensiero. Interessante è notare inoltre come Leopardi stesso si richiami al suo *Dialogo della Natura e di un Islandese*, questo subito dopo aver parlato dell'«orribile mistero delle cose e della esistenza universale», evidenziando quindi come sia un tema portante dell'operetta morale.

In chiusura della citazione è inoltre messo in luce come i principi della nostra ragione siano considerati dall'autore come «insufficienti ed anche falsi». La conclusione a cui quindi Leopardi è spinto è la negazione del principio di non-contraddizione, in quanto principio umano e non reale<sup>179</sup>. Infatti, sempre nel pensiero 4099, Leopardi scrive: «Dunque l'essere dei viventi è in contraddizione naturale essenziale e necessaria con se medesimo. La qual contraddizione apparisce ancora nella essenziale imperfezione dell'esistenza (imperfezione dimostrata dalla necessità di essere infelice, e compresa in lei); cioè nell'essere, ed essere per necessità imperfettamente, cioè con esistenza non vera e propria» (Z4099, 3 giugno 1824). Ritengo allora che si possa affermare che il sistema filosofico di Leopardi non solo nega la validità del principio di non-contraddizione, ma in più si fa forza delle contraddizioni. Nello stesso pensiero possiamo leggere infatti: «L'amor proprio è incompatibile colla felicità, causa dell'infelicità necessariamente, se non vi fosse amor proprio non vi sarebbe infelicità, e da altra parte la felicità non può aver luogo senz'amor proprio [...] e l'idea di quella suppone l'idea e l'esistenza di questo» (*ibid.*) Ma le contraddizioni messe in luce da Leopardi non si fermano qui.

---

<sup>178</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 289.

<sup>179</sup> Con il termine "reale" intendo qui "proprio della realtà".

Infatti il suo sistema filosofico si costruisce su contraddizioni continue, la noia è infatti un sentimento annientante e allo stesso tempo è definita come ragionevolissima, le illusioni sono false ma allo stesso tempo sono necessarie per vivere, la verità è sempre cercata ma è dolorosa, l'esistenza dell'uomo è senza senso ma l'uomo è costantemente alla sua ricerca. Come conseguenza di tutto ciò, ritengo che si possa definire il pensiero di Leopardi come una filosofia, se non propriamente definibile dell'assurdo in quanto non è il suo focus principale, che comprende e appunto costruisce le sue basi a partire dall'assurdo.

Sempre per illustrare come il sistema di Leopardi si faccia forza della contraddittorietà, mi richiamo al testo *Il male nell'ordine*, nel quale Luigi Baldacci scrive a tal proposito:

Si parte dall'affermazione (15 aprile 1820) che “*la ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi*” e che “*la natura non è materiale come la ragione*” (107: corsivi nel testo), mentre ancora si considera la religione come alleata della natura; ma il 19 maggio 1821 alla stessa religione verrà perentoriamente posto l'aut aut o di essere vera o di essere bensì “il parto mostruoso della ragione più spietato” (816-817), definendosi frattanto la ragione, attraverso l'inversione di valore dei termini *materiale* e *spirituale*, come un principio spirituale atto a indurre il falso e quindi del tutto scompagnato dalla natura. Finché si giunge alla conflagrazione di un paradosso che potremmo assimilare a quello [...] della tirannide indotta dalla ragione ma poi persecutrice della ragione medesima. E infatti, ammesso che la religione cristiana sia “un parto della ragione umana [...] è manifesto che l'incredulità religiosa deriva dai progressi della ragione, e che quando o l'uomo o le nazioni non ragionavano, credevano ed erano religiose” (1065, 19 maggio 1821). In ultimo, al momento in cui il gioco tra ragione e spirito volge tutto a favore della prima, si leveranno i nuovi filosofi per dire che il carattere più specifico e positivo del secolo XIX è di essere “*éminemment religiux*, cioè spiritualista” (4207-4208, 26 settembre 1826): prefigurazione netta della successiva esperienza degli anni fiorentini e napoletani. La contraddizione segnata dal punto di arrivo è totale. La ragione, già sentita come spirito, ora condanna come nome vano la spiritualità che essa stessa aveva generato, e se prima era stata distruttrice delle illusioni ora si presenta come l'unica arma utile contro il nuovo umanesimo cristiano. *Prima e ora*, insistiamo<sup>180</sup>.

Proprio questo «*prima e ora*» è la chiave per comprendere la contraddittorietà di Leopardi. Il principio di non-contraddizione per come espresso da Aristotele recita infatti che due cose non possono essere e non-essere una cosa e l'opposto dell'altra contemporaneamente. Invece in Leopardi è proprio su questo che si fa leva per negarlo, che cioè proprio nella realtà si verifica la situazione per cui una cosa è sé e il suo opposto contemporaneamente. Sempre Baldacci scrive:

Viene subito in mente il famoso pensiero del 3 giugno 1824 (4099 sgg.), nel quale Leopardi denuncia l'insufficienza dell'antico principio di non contraddizione: “Quel principio ‘Non può una cosa insieme essere e non essere’, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni palpabili che sono in natura”. Su questo pensiero, già pervenuto a dimostrazione nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, si è fondata l'ipotesi di un Leopardi che, pur chiuso nel suo ambito settecentesco, avverte il limite della logica antica: “l'oscura esigenza di porre i rapporti logici di essere e non essere, bene e male, in un altro modo, e cioè di inventare una nuova logica”. Ma è appunto quel lacerante sentimento della contraddizione (una contraddizione però

---

<sup>180</sup> Luigi Baldacci, *Il male nell'ordine. Scritti Leopardiani*, Rizzoli, Milano, 1998, pg. 17-18.

incomponibile) l'unica e più profonda logica di Leopardi: e non diciamo già l'unica alla quale egli potesse, per dati di cultura, arrivare, ma l'unica che gli consentisse, senza dover rinunciare alla propria identità, di accettare che una cosa potesse essere e non essere al tempo stesso: il che significa accettare, prima che il principio logico, la lacerazione stessa della realtà; accettarla per l'evidenza delle cose, escludendo ogni prospettiva di lieto fine, se a quel tipo di contraddizione manca, e mancherà sempre, una pacifica e pacificante sintesi<sup>181</sup>.

Viene quindi introdotto il concetto di «nuova logica» che Leopardi tenta di proporre. Questa nuova logica, a differenza della “vecchia” però tiene conto in primis della, e si basa esclusivamente sulla, realtà. È cioè la realtà ad avere la precedenza sul sistema, e non il sistema sulla realtà come invece accade nella contemporaneità. Come già riportato nel capitolo precedente infatti, Leopardi critica quel tipo di conoscenza che potremmo definire sistematica, e cioè quella conoscenza che fa proprio l'opposto di fare quello che fa Leopardi, ovvero antepone il sistema all'esperienza della realtà. Dunque ecco che si viene a creare la situazione paradossale, proprio in quanto vogliamo accordare i fatti ai sistemi e non i sistemi ai fatti. Come citato nel capitolo precedente Leopardi critica aspramente «l'amor di sistema» (Z948, 16 aprile 1821) in quanto «le cose servono al sistema, e non il sistema alle cose, come dovreb'essere» (*ibid.*). Ci siamo dati delle regole per comprendere la realtà, non comprendendo però in primis che la realtà non segue necessariamente quelle regole, di conseguenza si vengono a creare i paradossi e l'assurdo. Ancora una volta, quindi, siamo noi stessi colpevoli di tutta questa situazione.

Un'operetta morale che può essere letta per comprendere questo senso di assurdità in Leopardi, è il *Dialogo della Terra e della Luna*. L'operetta è anche in questo caso un susseguirsi di domande che la Terra pone alla Luna, che potrebbe essere anche letto come l'uomo che pone le domande alla natura. All'inizio del dialogo la Terra chiede alla Luna se sente anche lei l'armonia universale come ipotizzata da Pitagora, o se sia abitata e da che esseri sia abitata nel caso. La risposta della Luna però è: «già di parecchie cose che tu mi sei venuta accennando [...] io non ho compreso un'accia»<sup>182</sup>. Questo è quello a cui mi riferivo quando poco sopra utilizzavo l'espressione sordo-muta riferendomi alla natura, che proprio in quanto tale non ha i mezzi per comprendere le domande che le vengono poste dall'uomo. L'operetta continua, le domande della Terra non si fermano, ma le risposte della Luna o non si danno, o quando si danno sono comunque sempre vaghe. A questo punto la Luna pone una questione, ed è il motivo per cui ho voluto richiamarmi a questa operetta morale, ovvero: «tu mi riesci peggio che vanerella a pensare che tutte le cose di qualunque parte del mondo sieno conformi alle tue; come se la natura non avesse avuto altra intenzione che di copiarti puntualmente da per tutto»<sup>183</sup>. Con ciò viene quindi ribadito il fatto che l'uomo secondo Leopardi crede sempre di essere

---

<sup>181</sup> L. Baldacci, *Il male nell'ordine*, cit., pg. 80.

<sup>182</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 92.

<sup>183</sup> *Ivi*, pg. 93.

il centro dell'universo, e che tutto il resto si deve adattare a lui, quando invece dovrebbe accadere il contrario. Esattamente come, secondo Leopardi, sono i sistemi che si devono adattare alla realtà e non viceversa, così è l'uomo che deve riuscire ad uscire da una visione antropocentrica e provare ad adottare una logica altra per comprendere il tutto, proprio in quanto il tutto non si esprime in termini umani. La risposta della Terra però alla questione posta dalla Luna è: «Cara Luna, tu hai da sapere che io sono di grossa pasta e di cervello tondo»<sup>184</sup>. Con questa risposta ritengo che sia messo in luce quello che ho provato a spiegare nel capitolo precedente, ovvero che l'uomo ritiene che per mezzo della sua ragione si possa arrivare a comprendere il tutto. La situazione ironica risulta però dal fatto che questa risposta viene dopo l'affermazione della Luna che prova a far comprendere alla Terra, e quindi all'uomo, la necessità di uscire da una visione di tipo razionalistico. Con ciò considero che quindi sia messo in luce ancora una volta l'essenziale impossibilità per l'uomo di uscire da una visione antropocentrica, che lo condanna (con le sue stesse mani) alla non-comprensione e quindi all'assurdo. Tutto questo viene ancora una volta ribadito infatti nella battuta successiva della Luna, quando afferma: «Va pure avanti; che mentre seguiti così, non ho cagione di risponderti, e di mancare al silenzio mio solito. Se hai caro d'intrattenerti in ciance, e non trovi altre materie che queste; in cambio di voltarti a me, che non ti posso intendere, sarà meglio che ti facci fabbricare dagli uomini un altro pianeta da girartisi intorno, che sia composto e abitato alla tua maniera. Tu non sai parlare altro che d'uomini»<sup>185</sup>. In questa frase è contenuto gran parte di quello che sto provando ad affermare nel presente capitolo. Il silenzio della Luna nei confronti della Terra è definito infatti come «solito», evidenziando quindi che il silenzio del mondo alle domande dell'uomo è una situazione normale. Inoltre la Luna accusa la Terra, e quindi l'essere umano, di non saper «parlare altro che d'uomini», sottolineando quindi ancora una volta l'antropocentrismo umano, che porta l'uomo a crederci spesso il centro dell'universo, non riuscendo ad adottare un angolo di visuale che sia altro rispetto al suo. Nella battuta della Luna viene inoltre evidenziato ancora una volta il non-senso del tutto. Con un'espressione molto simile a quella che viene utilizzata nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, la Luna/Natura afferma: «posto che io ti faccia cotesto o qualunque altro effetto, io non mi avveggo di fartelo»<sup>186</sup>. Con ciò viene dunque ripreso quello che la Natura nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* esprime con la frase: «Tu mostri non aver posto mente che la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e di distruzione, [...] che ciascheduna serve continuamente all'altra»<sup>187</sup>. Da qui Leopardi arriva poi, in conclusione del dialogo, a sottolineare che «il male è cosa comune a tutti i pianeti dell'universo»<sup>188</sup>.

---

<sup>184</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 93.

<sup>185</sup> Ivi, pg. 94.

<sup>186</sup> Ivi, pg. 95.

<sup>187</sup> Ivi, pg. 122-123.

<sup>188</sup> Ivi, pg. 96.

Arrivato a questo punto ritengo necessario trattare del male, ma in relazione al tema dell'assurdo. I pianeti nell'operetta appena citata arrivano ad affermare la comunità del male nell'universo, però parlano sempre da pianeti e non da tutto. Allo stesso modo l'uomo nel momento in cui evidenzia il male e la vanità del tutto, parla sempre e comunque da uomo. Come scrive Baldacci però:

se infine l'infelicità fosse costitutiva della perfezione stessa dell'esistenza, fosse cioè tutt'uno con l'esistenza medesima e non ci potesse essere esistenza o vita senza infelicità, essa non sarebbe più dunque un male. E qui, sul punto di esclamare, in un moto di ribellione assoluta, "Chi può comprendere queste mostruosità?", Leopardi sembra paradossalmente riconsiderare il sistema dell'ottimismo ("Leibniziano se non erro" [392], aveva detto in data dell'8 dicembre 1820), pervenendo all'ultima stravolgente interpretazione di quell'ottimismo medesimo: "Se l'essere infelicemente non è essere malamente, l'infelicità non sarà dunque un male a chi la soffre né contraria e nemica al suo subbietto, anzi gli sarà un bene poiché tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente dev'essere un bene per quell'ente" (4099-4100)<sup>189</sup>.

Eccoci arrivati ad un altro paradosso del sistema leopardiano, il quale viene comunemente definito come pessimista, ma che, dalla citazione appena riportata, sembrerebbe perfino abbracciare l'ottimismo. Fondamentale per comprendere questo superamento della categorizzazione pessimismo/ottimismo ritengo sia il pensiero dello *Zibaldone* 4174, datato 22 aprile 1826. Questo pensiero inizia con l'affermazione «Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per fin di male; l'esistenza è un male, e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male, né diretti ad altro che al male». Questo ci porterebbe quindi alla classica conclusione di etichettare la filosofia di Leopardi come pessimista. Ma il pensiero non si ferma qui, e poco oltre troviamo scritto: «Questo sistema, benché urti le nostre idee, che credono che il fine non possa essere altro che il bene, sarebbe forse più sostenibile di quello del Leibnitz, del Pope ec. che *tutto è bene*. Non arderei però estenderlo a dire che l'universo esistente è il peggiore degli universi possibili, sostituendo così all'ottimismo il pessimismo. Chi può conoscere i limiti della possibilità?» (*ibid.*) Seguendo questo pensiero quindi Leopardi dichiara quello che io provavo ad affermare precedentemente ovvero che l'uomo afferma che tutto è male, ma che non possiamo sapere se il male sia la realtà stessa o sia un'eccezione. Questo in quanto la nostra conoscenza è limitata dai nostri mezzi e quindi ci dobbiamo fermare dove riusciamo ad arrivare senza avere la pretesa di comprendere il tutto, che proprio in quanto tutto è al di fuori della nostra possibile comprensione. Sempre Baldacci a tal proposito scrive:

---

<sup>189</sup> L. Baldacci, *Il sistema del paradosso* in L. Baldacci, *Il male nell'ordine. Scritti Leopardiani*, cit., pg. 92-93.

Se si considera l'articolo di Voltaire, *Tutto è bene*, dove cade il polemico riferimento al *Tutto è bene* di Pope citato anche da Leopardi, risulta evidente la differenza d'impostazione del problema. Voltaire sostiene il punto di vista dell'uomo, secondo il quale quell'affermazione è palesemente assurda. Leopardi, antiumanista, ha superato tale angolazione. Punta ormai a una sua metafisica del male (conseguentemente alla caduta degli interessi storici dei primi anni), ma capisce altresì che, in siffatta prospettiva, la distinzione tra pessimismo e ottimismo è solo nominalistica. Certo anch'egli nel proseguimento di quel pensiero dell'aprile del '26 riassume il punto di vista dell'uomo, anzi lo estende: "Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali" (4175). Però l'evidenza dell'argomentazione si concentra nella parte iniziale di quella nota: il paradosso del male sta nel fatto che il male è un vero neo, un'eccezione rispetto alla regola del nulla universale; mentre, considerandolo in sé e per sé, quel male, quella imperfezione è la resultante di infinite perfezioni<sup>190</sup>.

Eccoci quindi arrivati, ancora una volta, alla conclusione che l'universo di per sé non è male, in quanto semplicemente è, ma siamo noi a considerarlo come tale. Al pensiero 366 dello *Zibaldone*, datato 2 dicembre 1820, Leopardi scriveva «Basta che il male non sia una colpa della natura, non derivi necessariamente dall'ordine delle cose, non sia inerente all'ordine universale; ma sia come un'eccezione, un inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell'uso del detto sistema» (Z366, 2 dicembre 1820). Con ciò quindi, già nei primi pensieri dello *Zibaldone*, ritengo che si possa affermare che Leopardi fosse conscio della doppia prospettiva in cui bisogna considerare il problema della vita e del male, ovvero: quella del tutto e quella umana. Come ho affermato più volte infatti il male è un problema per l'uomo dalla sua prospettiva, ma dalla prospettiva della natura semplicemente è, e proprio per questo motivo non può essere «una colpa della natura», in quanto la natura non ha fatto il mondo con l'intenzione di inserire il male. Il male è una naturale conseguenza, ma che l'uomo rileva e non che propriamente è, e di conseguenza non ha un perché. A sostegno dell'idea che l'uomo non può esprimere un giudizio sulla Natura, nello *Zibaldone* al pensiero 4248 Leopardi scrive che «molte cose [...] vanno naturalmente e regolarmente male, e sono mali naturali e regolari» (Z4248, 18 febbraio 1827) evidenziando già in prima battuta quindi la naturalità del male. Con l'espressione "naturalità del male" intendo proprio il fatto che il male sia congenito alla natura. Infatti Leopardi, proseguendo nella lettura del pensiero, afferma: «Noi diciamo che questi mali sono misteri; che paiono mali a noi, ma non sono; benché non ci cade in mente di dubitare che anche quei beni sieno misteri, e che ci paiano e non siano» (*ibid.*). Proprio sul tema del mistero del male, ritengo che il discorso continui qualche pensiero oltre, in particolare in quello 4258 del 21 marzo 1827, dove l'autore scrive:

Ma il male per male a noi, non è veramente. E il bene, chi ci ha detto che sia bene veramente, e non paia solo a noi? Se noi non possiamo giudicare dei fini, né aver dati sufficienti per conoscere se le cose dell'universo sieno veramente buone o cattive, se quel che ci par bene sia bene, se quel

<sup>190</sup> L. Baldacci, *Il sistema del paradosso*, cit., pg. 95.



che male sia male; perché vorremmo noi dire che l'universo sia buono, in grazia di quello che ci par buono, e non piuttosto, che sia malo, in vista di quanto ci par malo, ch'è almeno altrettanto? Astenghiamoci dunque dal giudicare, e diciamo che questo è un universo, che questo è un ordine: ma se buono o cattivo, non lo diciamo. Certo è che per noi, e relativamente a noi, nella più parte è cattivo (Z4258, 21 marzo 1827).

L'essere umano deve quindi astenersi dai giudizi riguardo la bontà o la malvagità del mondo. Da ciò Leopardi arriva conseguentemente ad affermare: «Ammiriamo dunque quest'ordine, quest'universo: io l'ammiro più degli altri: lo ammiro per la sua pravità e deformità, che a me paiono estreme» (*ibid.*). Allargando il discorso potremmo dire quindi che il mondo e la vita di per sé non hanno un perché, il mondo semplicemente è il mondo, la vita è la vita, e il loro senso sta in loro stessi e nel loro essere, e non va ricercato in qualcosa che va al di fuori di essi, in quanto inevitabilmente non ci può essere qualcosa al di fuori di loro. Sempre nei pensieri 365-366, già citati precedentemente, Leopardi scrive che «lo stato presente dell'uomo e le assurdità sue dovranno esser considerate come una particolarità indipendente dall'ordine e dal sistema generale e destinato, e costante e primordiale» (Z365-366, 1 dicembre 1820), evidenziando quindi ancora una volta la differenza tra le due prospettive a cui accennavo sopra. Ecco quindi che la vita risulta essere «un gioco senza perché»<sup>191</sup>. A tal proposito ritengo lapidario il pensiero 1613 dello *Zibaldone* datato 2 settembre 1821 che si apre con l'affermazione: «Le cose non sono quali sono, se non perch'elle son tali. Ragione preesistente, o dell'esistenza o del suo modo, ragione anteriore e indipendente dall'essere e dal modo di essere delle cose, questa ragione non c'è, né si può immaginare. Quindi nessuna necessità né di veruna esistenza, né di tale o tale, e così o così fatta esistenza» (Z1613, 2 settembre 1821). Ecco quindi ribadito che il perché delle cose sta nelle cose stesse e non va ricercato in qualcosa d'altro o al di fuori di queste. Come definisce il medesimo Leopardi sempre nello stesso pensiero infatti «l'aseità [...] è un sogno, o compete a tutte le cose esistenti e possibili. Tutte hanno o non hanno egualmente in se stesse la ragione di essere e di essere in quel tal modo, e tutte sono egualmente perfette» (Z1615, 2 settembre 1821). Le cose sono totalmente perfette proprio in quanto hanno la loro ragione in sé. Leopardi, quindi, fa un salto rispetto alla concezione cristiana, secondo la quale l'essere umano proprio in quanto imperfetto ha bisogno di Dio affinché possa arrivare ad una condizione di perfezione. Per Leopardi invece il fatto che al di là delle cose ci sia il nulla, che non può garantire la perfezione proprio in quanto nulla, proprio questo garantisce che l'uomo sia perfetto nella sua imperfezione. In altre parole, dato che non c'è un ente perfetto a cui ispirarci, questo rende l'imperfezione umana l'unica situazione possibile e quindi perfetta. Come afferma sempre Leopardi nel pensiero 391 dello *Zibaldone*: «ogni specie dunque, ed ogni individuo in quanto è conforme alla natura della sua specie, è perfetto, e possiede la perfezione» (Z391, 8 dicembre 1820). Da ciò si può arrivare ad affermare

---

<sup>191</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 109.

che secondo Leopardi l'uomo proprio nel momento in cui si rende conto autenticamente dalla sua imperfezione, e di tutte le dimensioni a questa legate, diventa perfetto. Questo, in quanto è caratteristica della sua natura l'imperfezione, di conseguenza l'uomo non può fare altro che abbracciare questa sua caratteristica. Ed è proprio da questo punto che Leopardi arriva conseguentemente ad affermare di poter sostenere la tesi di Leibniz, ovvero che questo in cui viviamo sia il migliore dei mondi possibili, in quanto essendo l'unico che c'è per forza di cose è il migliore, non solo nonostante, ma proprio in forza della sua imperfezione. Quindi, seguendo questo pensiero, il fatto che sia caratterizzato dalla vanità e dal suo consequenziale dolore non nega quell'affermazione, ma paradossalmente la rafforza.

Qualche pensiero oltre Leopardi passa a parlare dei misteri della religione cristiana quali quelli della Trinità e dell'Eucarestia, e a tal proposito scrive: «I detti misteri si oppongono direttamente al nostro modo di concepire e ragionare. Ciò però non prova che sieno falsi, ma che il nostro detto modo non è vero se non relativamente, cioè dentro questo particolare ordine di cose» (Z1627, 4 settembre 1821). Baldacci commentando questo pensiero scrive:

E anche qui conviene ribadire che il sentimento della paradossalità non avrebbe in futuro indotto Leopardi a denunciare il principio di non contraddizione in nome di una più alta intellettività spiritualistica, bensì ad affermare che la razionalità umana, quando si applica a capire il mondo, che ci appare contraddittorio, non può funzionare che in termini di paradosso. Il dramma dell'uomo è anche questo: che la ragione è in noi, ma, a differenza dell'ottica idealistica, non nelle cose e nei loro schemi. Il paradosso è il punto in cui il soggetto e l'oggetto s'incontrano, ma non si fondono: che è un dualismo permanente, senza soluzioni<sup>192</sup>.

Eccoci quindi tornati al concetto di «nuova logica» a cui mi ero richiamato precedentemente, ovvero una logica in cui il paradosso e il contraddittorio sono reali e non si risolvono, in quanto una soluzione non ci può essere, e una logica che si fa forza proprio del paradosso. Sempre Baldacci scrive: «Il paradosso leopardiano è dunque l'enunciazione, estesa o abbreviata, di una contraddizione non dialettica, dove l'elemento negativo non è mai riassorbito secondo una superiore prospettiva etica, ma resta quale ineliminabile componente»<sup>193</sup>. A proposito della logica Leopardiana, Severino nel suo *Il nulla e la poesia*, apre un breve confronto fra l'autore recanatese e Hegel. Per quest'ultimo infatti «La natura si sviluppa necessariamente nella ragione, perché la natura, senza la ragione, cioè isolata, si contraddice. La ragione, come ragione assoluta, è il togliimento della totalità delle contraddizioni del finito»<sup>194</sup>. Ma come come stiamo vedendo nel presente capitolo «nel pensiero di Leopardi [...] la

---

<sup>192</sup> L. Baldacci, *Il sistema del paradosso*, cit., pg. 99-100.

<sup>193</sup> Ivi, pg. 82.

<sup>194</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 158.

natura si contraddice proprio perché sorge in essa la ragione»<sup>195</sup>. Da qui Severino stesso arriva quindi ad affermare che «La ragione non toglie la contraddizione, ma la produce»<sup>196</sup>.

Il tema della contraddizione si applica anche al discorso sulla morte; infatti, «La morte è il dolore supremo, e il più temuto; ma, insieme, la morte è l'unico rimedio al dolore e all'angoscia»<sup>197</sup>. Ecco quindi messa in luce la paradossalità anche della morte che insieme è la liberazione dalla paura ma che proprio in quanto liberazione estrema è temuta dagli uomini. Ma «Il morire è annullare il dolore e salvarsi, perché l'annientamento della vita è anche l'annientamento del dolore; oppure è l'estremo dolore del perdersi definitivamente nel nulla? Non si tratta di scegliere uno o l'altro lato dell'antinomia: la contraddizione si costituisce perché entrambi i suoi lati sono inevitabili»<sup>198</sup>. Anche Severino evidenzia come la contraddizione sia una caratteristica essenziale del pensiero leopardiano e che in questo la contraddizione non si possa risolvere, sempre in quanto prima di tutto viene la realtà, poi viene la nostra volontà di comprenderla. Sempre da ricordare è che questa situazione paradossale si è venuta a creare nel momento in cui l'uomo ha iniziato a fare uso della ragione, venendo quindi a rilevare la contraddizione presente in natura.

Irrompendo nella natura dell'uomo e rendendo l'uomo un essere ragionevole, cioè un essere infelice, la ragione trasforma l'uomo in una contraddizione, in una impossibilità, in un *assurdo esistente*: in una "natura corrotta" che si differenzia dalla natura in quanto tale, libera dalla contraddizione. In base a questo principio, l'accadimento della ragione e della infelicità è accidentale, cioè non appartiene all'essenza della natura umana. Se appartenesse a tale essenza, "il sistema della natura e delle cose" sarebbe "totalmente assurdo e contraddittorio" (P 364). E poiché tale sistema non è assurdo e contraddittorio, la ragione, l'infelicità, il male sono accidentali rispetto alla natura che protegge l'uomo con l'illusione. Ma ora il pensiero di Leopardi giunge a scorgere proprio che il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio; e quindi viene a svanire l'accidentalità della ragione, l'impossibilità che la ragione appartenga all'essenza della natura umana [corsivi miei]<sup>199</sup>.

Anche Severino dunque mette in luce l'essenza paradossale della natura. Questa paradossalità si esprime anche nel fatto che la natura concepisce l'uomo con un desiderio di infinito, ma lo mette in un universo caratterizzato dall'essere finito. Allora eccoci tornati ancora una volta alla questione del non-senso, questo in quanto l'uomo proprio in quanto avverte questa sproporzione fra il suo desiderio e gli oggetti che si trova davanti agli occhi nel suo mondo, arriva a chiedersi il perché delle cose e come tutto ciò possa avere un senso. Ma come sto provando a mostrare in questo capitolo, la natura non risponde e in questa sua non-risposta è espresso quindi il non-senso.

---

<sup>195</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 158.

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 307.

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> *Ivi*, pg. 448.

Un altro testo che considero fondamentale per comprendere il “senso del non-senso” in Leopardi, è la *Palinodia al marchese Gino Capponi*. In particolare, per il tema che sto trattando, mi sembra importante concentrarmi sulla sesta strofa, ovvero i versi che vanno dal 154 al 206. La strofa si apre con l’immagine di un fanciullo che gioca e recita: «Quale un fanciullo, con assidua cura, / Di fogliolini e di fuscelli, in forma / O di tempio, o di torre o di palazzo, / Un edificio innalza; e come prima / Fornito il mira, ad atterrarlo è volto, / Perché gli stessi a lui fuscelli e fogli / Per novo lavoro son di mestieri»<sup>200</sup> (vv. 154-161). Nei versi successivi però Leopardi svela la similitudine, infatti proprio «Quale un fanciullo», «Così natura ogni opra sua, quantunque / D’alto artificio a contemplar, non prima / Vede perfetta, ch’ a disfarla imprende, / Le parti sciolte dispensando altrove»<sup>201</sup> (vv. 155-164). Ecco, anche qui viene riportato il non-senso della natura che distrugge quello che ha creato essa stessa. Lo stesso Leopardi, del resto, nei versi che seguono mette in luce proprio ciò. Scrive infatti: «E indarno a preservar se stesso ed altro / Dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa / Eternamente»<sup>202</sup> (vv. 165-167). Siamo tornati quindi al concetto del non-senso, effetto della natura che a sua volta opera senza seguire una logica. Infatti Severino commentando questi versi scrive: «E al mortale, la “ragione” del gioco è “chiusa / eternamente”. Ma non perché esista, al di là delle possibilità conoscitive dell’uomo, un disegno imperscrutabile»<sup>203</sup>. Proprio in quanto non segue una logica, per l’uomo segue l’assurdo, in quanto l’uomo prova a comprendere per mezzo della logica qualcosa che una logica non ha, di conseguenza è inevitabile ritrovarsi in una situazione di paradosso. Come negli ultimi versi riportati infatti Leopardi mette in luce che «la ragion gli è chiusa / Eternamente»<sup>204</sup> (vv. 166-167). Ritengo fondamentale soffermarmi sull’avverbio del verso 167, che sottolinea come Leopardi consideri che l’uomo da sempre e per sempre non potrà arrivare a comprendere il senso del tutto. Dunque, richiamandomi al capitolo in cui ho trattato precedentemente la ragione, è ancora messo in luce l’illusorietà della pretesa di questa di poter comprendere il tutto e arrivare a scoprire la verità. Proprio in quanto l’autore con l’avverbio “eternamente” afferma che l’uomo non potrà mai arrivare a comprendere la ragione, o il senso, della natura. Da qui Leopardi arriva quindi a scrivere: «La natura crudel, fanciullo invito, / Il suo capriccio adempio, e senza posa / Distruggendo e formando si trastulla»<sup>205</sup> (vv. 170-172). In questi versi è espresso quindi il non-senso della natura che viene qui definita come «crudel». Come ho provato ad affermare poco sopra, però, la natura è crudele, dalla prospettiva umana, in quanto proprio distrugge quello che costruisce, che con questo aggettivo l’uomo esprime il suo grido per richiamare l’attenzione e per chiedere il perché dell’ordine naturale.

<sup>200</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 169.

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 189.

<sup>204</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 169.

<sup>205</sup> *Ibid.*

Come mette in luce Severino però, l'espressione "ordine naturale" evidenzia l'abisso che c'è tra l'essere umano e la natura. Scrive infatti: «La "natura" che gioca è al di fuori di ogni "ordine" e di ogni "sistema": sia perché gioca, sia perché il suo gioco è eterno, mentre ogni ordine (quindi anche l'"ordine naturale" del mondo in cui vive l'uomo) incomincia e finisce»<sup>206</sup>.

Un altro aspetto paradossale della filosofia di Leopardi riguarda la felicità. Già nel primo capitolo avevo messo in luce come la felicità autentica non sia realizzabile e quindi reale secondo l'autore, e di come conseguentemente l'unica via di fuga che si avvicina di più a una tale condizione sia quella del divertimento. Per esprimere la paradossalità di questo mi richiamo però al pensiero 4043 dello *Zibaldone* che ritengo metta in luce questa situazione. Il pensiero recita:

Né l'occupazione, né il divertimento qualunque, non danno veramente agli uomini piacere alcuno. Nondimeno è certo che l'uomo occupato o divertito comunque, è manco infelice del disoccupato, e di quello che vive vita uniforme senza distrazione alcuna. Perché? Se né questi né quelli sono punto superiori gli uni agli altri nel godimento e nel piacere, ch'è l'unico bene dell'uomo? Ciò vuol dire che la vita è per se stessa un male. Occupata e divertita, ella si sente e conosce meno, e passa, in apparenza più presto, e perciò solo, gli uomini occupati o divertiti, non avendo alcun bene né piacere più degli altri, sono però meno infelici: e gli uomini disoccupati e non divertiti, sono più infelici, non perché abbiano minori beni, ma per maggioranza di male, cioè maggior sentimento, conoscenza, e diuturnità (apparente) della vita, benché questa sia senza alcun altro male particolare. Il sentir meno la vita, e l'abbreviarne l'apparenza è il sommo bene, o vogliam dire la somma minorazione di male e d'infelicità, che l'uomo possa conseguire. La noia è manifestatamente un male, e l'annoarsi una infelicità. Or che cosa è la noia? Niun male né dolore particolare, (anzi l'idea e la natura della noia esclude la presenza di qualsivoglia particolar male o dolore), ma la semplice vita pienamente sentita, provata, conosciuta, pienamente presente all'individuo, ed occupantelo; Dunque, la vita è semplicemente un male: e il non vivere, o il viver meno, si per estensione che per intensione è semplicemente un bene, o un minor male, ovvero preferibile per se ed assolutamente alla vita ec (Z4043, 8 marzo 1824).

Luigi Baldacci commentando questo pensiero scrive:

Potremmo chiamare questo pensiero il paradosso della vita: che è tanto meno vita quanto più la si viva intensamente. Ma qui occorre tornare alla meditazione sull'esistenza e sulla vita, che già in una nota dell'8 febbraio 1821 erano nettamente contrapposte. Anche nella filosofia leopardiana della natura l'esistenza ascende alla vita, la materia (che ha pur la possibilità di essere pensante) si fa coscienza. Ora la vita consisterebbe soprattutto nel sentire la vita, poiché chi non ha tale sentimento, piuttosto che vivere, semplicemente esiste. Eppure Leopardi afferma non solo l'opportunità di sentir meno la vita, il che non può sorprenderci, essendo la vita "naturalmente uno stato violento" (4074, 20 aprile 1824) o potremmo dire violentato da poi che essa aspira a quella felicità che le è negata; ma la linea paradossale del suo pensiero sta nell'indicare come mezzo per sentir meno la vita il viverla intensamente e quanto più possibilmente occupati e divertiti: il che per tanto corso di tempo, prima cioè di questo 1824 che dovremmo considerare un anno già tardo, s'identificava nella stessa realtà del vivere<sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 42.

<sup>207</sup> L. Baldacci, *Il sistema del paradosso*, cit., pg. 89-90.

Quindi l'uomo che sente autenticamente la vita sta inevitabilmente male, cerca riparo nel divertimento, che non lo può soddisfare completamente, ma che allo stesso tempo gli dà quella cosa che più di tutte si può avvicinare alla felicità. Conseguentemente risulta che l'uomo nel momento in cui segue i divertimenti, e vive quindi la vita, risulta più felice, dopo aver compreso *in primis* che la vita è male. Sempre seguendo Baldacci, l'autore scrive:

E c'è un aspetto nuovissimo nel pensiero paradossale di Leopardi: il rifiuto del maggior bene significa "tutto e subito", "tutto e qui". E sia pure quel tutto un niente, ciò che si respinge e si nega è l'attesa di un tutto o di un niente che possa essere dilazionato al domani. Dopo la morte di Dio la promessa non ha più validità nei contratti umani. Chi promette inganna. L'etica del sacrificio è quella che Leopardi denuncia più totalmente perché al danno della natura non si aggiunga la beffa di una società che promette di esser tale domani e per ora non è che un mostro. L'uomo non può più aspettare il suo tutto o il suo nulla<sup>208</sup>.

Eccoci quindi tornati in un certo senso al punto iniziale da cui avevo iniziato per scrivere questo capitolo. La conseguenza diretta del non-senso, come messo in luce da Baldacci, e che personalmente condivido, porta la filosofia di Leopardi ad avvicinarsi molto ad un pensiero che se dovessi categorizzare chiamerei esistenzialista. Infatti, proprio come altri pensatori esistenzialisti o vicini a questa definizione, Leopardi evidenzia continuamente nelle sue opere la continua ricerca di senso da parte dell'uomo che però non ha una risposta, e la conseguenza del non-senso, e quindi il messaggio essenziale della filosofia leopardiana, è appunto quello di vivere.

---

<sup>208</sup> L. Baldacci, *Il sistema del paradosso*, cit., pg. 105.

#### 4. Immaginazione

*Essa non può rendere saggi i folli, però li rende felici.*

Blaise Pascal, *Pensieri* L78

Già nei capitoli che precedono avevo accennato alla questione sulle illusioni. Proprio perché le considero la chiave di volta per comprendere la filosofia di Giacomo Leopardi, ritengo fondamentale dedicare un capitolo al tema.

Come il tema della vanità, anche quello delle illusioni è una questione presente fin da subito nello *Zibaldone* e che si evolve con il passare degli anni. A differenza di altri temi, infatti, Leopardi cambia spesso opinione riguardo alle illusioni. In un primo momento, le considera ingannevoli, da eliminare poiché celano la visione autentica della realtà; successivamente, però, riconosce la loro necessità per la sopravvivenza dell'essere umano. Leopardi arriva ad affermare la necessità delle illusioni in quanto, come scrive Otto, è l'«immutabile sorte dell'uomo che ha guardato nel profondo della vita e sa che l'esistenza umana è vana e non riserva la felicità, ma solo illusioni»<sup>209</sup>. Sempre Otto afferma che «Di fronte alla ragione, che le ritiene solo vuote fantasie, inganni, "illusioni" nel vero senso della parola: osa affermare che sono l'unica realtà. Dalle illusioni deriva tutto ciò che è grande nella nostra esistenza, nel pensiero e nell'azione»<sup>210</sup>. Difatti come ho tentato di mettere in luce nel secondo capitolo, la ragione viene aspramente criticata da Leopardi, in quanto non può che portare sofferenza scoprendo la verità della vanità. La possibile soluzione a questa sofferenza sono quindi le illusioni, in quanto ci permettono di sopravvivere e continuare a vivere speranzosi. Al pensiero 51 dello *Zibaldone* Leopardi scrive: «Il più solido piacere di questa vita è il piacer vano delle illusioni. Io considero le illusioni come cosa in un certo modo reale stante ch'esse sono ingredienti essenziali del sistema della natura, e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito spiegarle 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». In questo passo appena citato ricorre l'espressione «solido piacere» (Z51). Questa espressione ritengo si possa mettere in relazione con un'altra espressione a cui mi sono già richiamato precedentemente, ovvero «solido nulla» (Z85). Ritengo che le due espressioni esprimano a fondo almeno una parte della filosofia di Leopardi, se da un lato troviamo la formula «solido nulla», dall'altro troviamo «solido piacere». Ma come ho provato ad affermare nel primo capitolo, il nulla è definibile come solido in quanto nella sua nullità ha degli effetti e delle conseguenze concrete nell'essere umano. Lo stesso discorso si può fare con il piacere. Difatti,

---

<sup>209</sup> W. F. Otto, *Leopardi e Nietzsche*, cit., pg. 164.

<sup>210</sup> Ivi, pg. 166.

esattamente come il nulla, anche il piacere non è propriamente materiale (e quindi solido), ma Leopardi riconosce come questo abbia un ruolo talmente fondamentale nella vita umana che non può che essere definito come solido, appunto. Da ricordare inoltre come il «solido piacere» sia quello procurato dalle illusioni, secondo Leopardi, e di conseguenza si potrebbe arrivare anche a formulare l'espressione "solide illusioni" proprio in quanto, parallelamente al discorso di poco sopra, anche le illusioni hanno degli effetti talmente concreti nell'essere umano, che possono essere definibili come tali. Non a caso qualche pensiero oltre, sempre nello *Zibaldone*, Leopardi scrive: «Pare un assurdo, e pure è esattamente vero, che, tutto il reale essendo un nulla, non v'è altro di reale né altro di sostanza al mondo che le illusioni» (Z99, 8 gennaio 1820). Allo stesso modo, in una lettera Pietro Leopardi scrive: «Io non tengo le illusioni per mere vanità, ma in un certo modo sostanziali»<sup>211</sup>. Questa è quella che considero essere la base per comprendere il ruolo che le illusioni svolgono nel pensiero leopardiano. Ritengo inoltre interessante evidenziare come, nella citazione riportata dello *Zibaldone*, Leopardi colleghi i termini "assurdo" e "vero", mettendo quindi ancora più in luce quello che ho provato ad affermare nel capitolo precedente, ovvero che proprio ciò che ci pare assurdo, e quindi impossibile in quanto contraddittorio, è ciò che è definibile come "vero".

Più volte mi sono richiamato all'espressione leopardiana «necessaria infelicità» (Z66) e tale espressione è comprensibile per mezzo della teoria del piacere di Leopardi. Questa teoria, che si può trovare essenzialmente nei pensieri dello *Zibaldone* che vanno dal 165 al 184, datati 23 luglio 1820, e dal 646 al 650, datati 12 febbraio 1821, afferma che l'infelicità è una conseguenza necessaria per l'uomo in quanto egli ha un desiderio infinito che urtandosi sempre con oggetti finiti non può che rimanere insoddisfatto. Chiarificatore è l'esempio che Leopardi fa proprio al pensiero numero 165 dove scrive: «Se tu desideri un cavallo, ti pare di desiderarlo come cavallo e come *un tal* piacere, ma in fatti lo desideri come piacere astratto e illimitato. Quando giungi a possedere il cavallo, trovi un piacere necessariamente circoscritto e senti un vuoto nell'anima, perché quel desiderio che tu avevi effettivamente non resta pago» (Z165-166, 23 luglio 1820). Ecco quindi da dove nasce la nostra «necessaria infelicità». Ma la riflessione di Leopardi non si ferma qui, infatti proprio in quanto ricerchiamo un piacere infinito, l'unica soluzione, oltre al divertimento e alla distrazione, sono le illusioni. Sempre nello *Zibaldone*, infatti, troviamo scritto che l'uomo «solamente può essere soddisfatto dalle illusioni (o false concezioni, o false persuasioni di conoscenza e di amore, e di possesso e godimento) e dalle distrazioni ovvero occupazioni [...]: due grandi strumenti adoperati dalla natura per la nostra felicità» (Z390, 8 dicembre 1820). Interessante è evidenziare quindi come secondo Leopardi solo queste due dimensioni siano le due possibili vie attraverso le quali l'uomo può

---

<sup>211</sup> G. Leopardi, *Epistolario*, Vol. I, Lettera a Pietro Giordani del 30 giugno 1820, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, pg. 414.



essere felice. La felicità quindi sta nel divertimento<sup>212</sup> in quanto l'uomo si tiene occupato, e quindi si distrae dalla noia, oppure nelle illusioni in quanto in esse possiamo trovare appagato il desiderio infinito che abbiamo in quanto esseri umani.

Inevitabile a questo punto è richiamarmi ad uno dei *Canti* più famosi di Leopardi, ovvero *L'Infinito*. In questo idillio, infatti, viene descritta la situazione in cui l'uomo si rifugia nell'immaginazione e nelle illusioni e si ritrova felice in compagnia di esse. L'idillio si apre con la celebre espressione «Sempre caro mi fu quest'ermo colle, / E questa siepe, che da tanta parte / Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude»<sup>213</sup> (vv. 1-3). In questi versi viene tratteggiata la condizione in cui l'uomo si scontra con la concretezza del reale, che gli preclude la possibilità di vedere e, ampliando il discorso, di oltrepassare le cose, impedendogli così di soddisfare il desiderio di piacere infinito. È proprio questo confronto con il reale che spinge Leopardi a scrivere «Io nel pensier mi fingo»<sup>214</sup> (v. 7). Come scrive Antonio Negri «Chi ricerca l'infinito s'urta a questa vacuità del reale»<sup>215</sup>. Questo “rifugiarsi nel pensiero” è una diretta conseguenza proprio del fatto che non riesca a vedere oltre l'«ermo colle», che quindi cerca sollievo nel pensiero, e quindi nelle illusioni. L'idillio si chiude poi con i versi «Così tra questa / immensità s'annega il pensier mio: / E il naufragar m'è dolce in questo mare»<sup>216</sup> (vv. 13-15). Proprio qui viene espresso il piacere che può derivare solo dalle illusioni. Secondo Leopardi, infatti, i versi dicono che il pensiero, e quindi l'autore, s'annega nell'immensità delle illusioni, e questo naufragare è definito come «dolce» proprio in quanto *immaginario*. Gaetano Lettieri, commentando i versi 7-8 che recitano: «Io nel pensier mi fingo; ove per poco / Il cor non si spaura»<sup>217</sup> (vv. 7-8), scrive: «*L'infinito* leopardiano mette in versi, allora, lo *spauramento* dinanzi a un infinito vuoto, mortifero, voragine assurda nella quale ogni realtà vitale e determinata è inghiottita»<sup>218</sup>. Nel pensiero 171 dello *Zibaldone*, scritto tra il 12 e il 23 luglio 1820 (quindi circa un anno dopo la stesura de *L'Infinito*) Leopardi sembra quasi che commenti e spieghi il canto con le seguenti espressioni:

Il desiderio dell'infinito, perché allora in luogo della vista, lavora l'immaginazione e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe, se la sua vista si estendesse da per tutto, perché il reale escluderebbe l'immaginario. Quindi il piacere ch'io provava sempre da fanciullo, e anche ora nel vedere il cielo ec. attraverso una finestra, una porta, una casa passatoia, come chiamano. Al contrario la vastità e molteplicità delle sensazioni diletta moltissimo l'anima. Ne deducono ch'ella è nata per il grande ec. Non è questa la ragione.

<sup>212</sup> Come nel primo capitolo, anche in questo caso è chiaro il riferimento al concetto di *divertissement* contenuto nella filosofia di Blaise Pascal.

<sup>213</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 56.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 40.

<sup>216</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 56.

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit., pg. 139.

Ma proviene da ciò, che la molteplicità delle sensazioni confonde l'anima, gl'impedisce di vedere i confini di ciascheduna, toglie l'esaurimento subitaneo del piacere, la fa errare d'un piacere in un altro, senza poterne approfondire nessuno, e quindi si rassomiglia in un certo modo a un piacere infinito (Z171, 12-23 luglio 1820).

Severino scrive a proposito delle illusioni: «L'immaginazione rende quindi accessibile, sensibile all'uomo il piacere infinito. Il "piacere infinito, che non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec." (P167). L'esistenza ottiene la propria infinità nell'immaginario; e, poiché la felicità è "soddisfazione" (P 4191-92, 4477), ossia è ottenere ciò che si vuole, si comprende come "la felicità umana non possa consistere se non nella immaginazione e nelle illusioni" (P 167)»<sup>219</sup>. Proprio il fatto che l'infinito possa esistere solo nella nostra immaginazione e di conseguenza solo questa sia la dimensione che può avvicinare maggiormente l'uomo ad una condizione di felicità è ribadito al pensiero 4177 dello *Zibaldone*. In questo Leopardi scrive: «L'infinito è un parto della nostra immaginazione [...] è un'idea, un sogno, non una realtà» (Z4177-4178, 2 maggio 1826). Sempre sul tema dell'infinito e del piacere ad esso legato, Leopardi già aveva scritto qualcosa al pensiero 75 dello *Zibaldone*, dove troviamo scritto:

Il sentimento che si prova alla vista di una campagna o di qualunque altra cosa v'ispiri idee e pensieri vaghi e indefiniti quantunque diletteosissimo, è pur come un diletto che non si può afferrare, e può paragonarsi a quello di chi corra dietro ad una farfalla bella e dipinta senza poterla cogliere: e perciò lascia sempre nell'anima un gran desiderio: pur questo è il sommo de' nostri dilettei, e tutto quello ch'è determinato e certo è molto lungi dall'appagarci, di questo che per la sua incertezza non ci può mai appagare (Z75).

Ma proprio qui sta la svolta che bisogna compiere per comprendere il valore che le illusioni hanno. Infatti proprio in quanto non ci appagano completamente, rimaniamo sempre in tensione con il nostro desiderio infinito e quindi continuiamo a vagare alla ricerca. Proprio questo continuare a vagare è ciò su cui ci dobbiamo concentrare per essere felici. È il rincorrere la «farfalla bella e dipinta» che ci rende felici, non il possederla. Questo appunto perché nel momento in cui arrivassimo a prenderla in mano, esattamente come quando arrivassimo a possedere un cavallo (richiamandomi all'esempio leopardiano), ne rimarremmo delusi in quanto ne conosceremmo i limiti e quindi il nostro desiderio rimarrebbe deluso. Invece proprio in quanto il nostro desiderio è infinito, noi esseri umani dobbiamo comprendere, secondo Leopardi, che solo nelle illusioni possiamo ritrovarci in una condizione di piacere, e quindi di felicità. L'equiparazione fra felicità e piacere è fatta dallo stesso autore, quando nello *Zibaldone* scrive: «vera somma e sostanza ultima della felicità, ch'è il piacere» (Z3835, 5 novembre 1823). Sempre a sostegno del fatto che l'infinito non sia attualizzabile si può leggere il pensiero 390 dove Leopardi scrive: «il nostro desiderio infinito di conoscere (cioè concepire), e di

---

<sup>219</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 77.

amare, non può essere mai soddisfatto dalla realtà, ossia da questo che la nostra facoltà di conoscere e di amare possieda realmente un oggetto infinito, in quanto è infinito, e in quanto si possa mai possedere (altrimenti la possessione non sarebbe infinita): ma solamente può esser soddisfatto dalle illusioni» (Z390, 8 dicembre 1820).

Collegato all'idillio de *L'Infinito*, ritengo che si possa leggere la terza strofa del canto *Sopra il ritratto di una bella donna scolpito nel monumento sepolcrale della medesima*. La strofa inizia proprio descrivendo la dimensione del desiderio fin dai primi versi, e recita: «Desiderii infiniti / E visioni altere / Crea nel vago pensiero»<sup>220</sup> (vv. 39-41). Qualche verso dopo ritroviamo il linguaggio legato al mare, infatti la dimensione del desiderio viene descritta come «mar delizioso, arcano»<sup>221</sup> (v. 43), e in questo mare «Erra lo spirito umano»<sup>222</sup> (v. 44). Chiaro mi pare il richiamo ai versi finali de *L'infinito*, scritto circa 15 anni prima, che recitano: «Così tra questa / Immensità s'annega il pensiero mio: / E il naufragar m'è dolce in questo mare»<sup>223</sup> (vv. 14-15). In entrambi i testi poetici difatti è descritta la situazione in cui l'essere umano affoga nel mare dei desideri. A differenza dell'idillio però, la terza strofa del canto *Sopra il ritratto di una bella donna* si chiude descrivendo lo scontro con il reale. Troviamo infatti scritto: «Ma se un discorde accento / Fere l'orecchio, in nulla / Torna quel paradiso in un momento»<sup>224</sup> (vv. 47-49). Ecco quindi che viene descritto lo scontro con il «solido nulla», e viene rappresentato il fatto che questo solido nulla distrugge le dolci immagini che l'uomo si crea per riuscire ad affrontare la necessaria infelicità della vita. Se ne *L'infinito* quindi tutto cominciava con uno scontro con il reale, e si chiudeva nel naufragio nel mare delle illusioni, nel canto *Sopra il ritratto di una bella donna* il percorso che Leopardi fa è iniziare dal reale, passare nelle illusioni, per poi tornare a scontrarsi nuovamente con il reale.

Tornando al discorso vero e proprio sulle illusioni, però, possiamo affermare che queste non hanno quindi un valore negativo, ma al contrario sono forse una delle cose più positive che la natura ha dato all'uomo. La natura secondo Leopardi, dunque, è l'autentica causa per cui l'uomo ha le illusioni. Questo lo possiamo leggere nella lettera a Pietro Giordani già citata brevemente in precedenza. In questa Leopardi, dopo aver affermato che le illusioni non sono vane, continua scrivendo: «non sono capricci particolari di questo o di quello, ma naturali e ingenite essenzialmente in ciascheduno; e compongono tutta la nostra vita. Come penseremo di traviare seguendo la natura? E perché vogliamo piuttosto ribellarci a costei che ce le ha date, e ha voluto che vivessimo di queste, come vivono tutti gli altri animali, anzi in certa maniera tutte le cose?»<sup>225</sup>. Per questo motivo, se da

---

<sup>220</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 163.

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> *Ivi*, pg. 56.

<sup>224</sup> *Ivi*, pg. 163.

<sup>225</sup> G. Leopardi, *Epistolario*, Vol. I, Lettera a Pietro Giordani del 30 giugno 1820, cit., pg. 414-415.

un lato la natura viene spesso criticata da Leopardi in quanto condanna l'uomo all'infelicità, allo stesso tempo l'autore la ringrazia per aver dato all'uomo le illusioni. Questo doppio sentimento che l'uomo prova nei confronti della natura si può trovare nel già citato *Dialogo di Plotino e di Porfirio*. Verso la fine di questo dialogo infatti Plotino afferma:

E dico a quella natura primitiva, a quella madre nostra e dell'universo; la quale se bene non ha mostrato di amarci, e se bene ci ha fatti infelici, tuttavia ci è stata assai meno inimica e malefica, che non siamo stati noi coll'ingegno proprio, colla curiosità incessabile e smisurata, colle speculazioni, coi discorsi, coi sogni, colle opinioni e dottrine misere: e particolarmente, si è sforzata ella di medicare la nostra infelicità con occultarcene, o con trasfigurarcene, la maggior parte. E quantunque sia grande l'alterazione nostra, e diminuita in noi la potenza della natura; pur questa non è ridotta a nulla<sup>226</sup>.

In questa citazione ritorna la questione della ragione che viola la natura, la quale comunque torna ad illuderci. Il sentimento di gratitudine verso la natura è espresso, ad esempio, nel pensiero numero 167 dello *Zibaldone*, redatto anch'esso fra il 12 e il 23 luglio 1820, in cui si legge:

Quindi bisogna considerare la gran misericordia e il gran magistero della natura, che da una parte non potendo spogliar l'uomo e nessun essere vivente, dell'amor del piacere che è una conseguenza immediata e quasi tutt'uno coll'amor proprio e della propria conservazione necessario alla sussistenza delle cose, dall'altra parte non potendo fornirli di piaceri reali infiniti, ha voluto supplire: 1. colle illusioni, e di queste è stata loro liberalissima, e bisogna considerarle come cose arbitrarie in natura, la quale poteva ben farcene senza; 2. coll'immensa varietà acciocché l'uomo stanco o disingannato di un piacere ricorresse all'altro, o anche disingannato di tutti i piaceri fosse distratto e confuso dalla gran varietà delle cose, ed anche non potesse così facilmente stancarsi di un piacere, non avendo troppo tempo di fermarcisi, e di lasciarlo logorare, e dall'altro non avesse troppo campo di riflettere sulla incapacità di tutti i piaceri a soddisfarlo (Z167, 12-23 luglio 1820).

Ecco quindi che in questa citazione, oltre ad essere messa in evidenza la gratitudine che l'uomo deve avere nei confronti della natura, ritroviamo anche altre due questioni, ovvero che l'uomo può felicitarsi solo per mezzo di due cose: l'immaginazione oppure la distrazione. Come già detto sopra infatti, queste sono le due facce della medaglia della felicità, o meglio di quel sentimento che maggiormente si avvicina a quella che potremmo definire come "felicità", secondo Leopardi. La natura non si è solo limitata a dare le illusioni in una fase iniziale della vita umana, ma le fa sempre tornare nell'animo umano anche quando questo è al limite della disperazione.

Ancora una volta mi trovo a dover tornare a parlare della questione sul suicidio, a cui mi ero già richiamato precedentemente anche negli altri capitoli. Esattamente nella situazione in cui l'uomo sta per commettere l'atto estremo la natura torna infatti a far nascere in lui le illusioni e quindi a farlo sperare, così che la sua opera non si venga ad autodistruggere. Su questo tema mi richiamo ai pensieri

---

<sup>226</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 223.

dello *Zibaldone* che vanno dal 213 al 217 scritti tra il 18 e il 20 agosto 1820. In particolare il pensiero 213 inizia con l'affermazione: «Le illusioni per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo, e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorché sapute vane. E perdute una volta, né si perdono in modo che non ne resti una radice vigorosissima, e continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, e certezza acquisita» (Z213, 18-20 agosto 1820). Già in prima battuta viene quindi messo in luce come la conoscenza della verità, ovvero della vanità, non basta per farci disilludere totalmente, in quanto comunque la natura ci tornerebbe a far illudere, appunto per farci continuare a vivere. Proseguendo a leggere il pensiero, troviamo scritto infatti:

Io ho veduto persone savissime, espertissime, piene di cognizioni di sapere e di filosofia, infelicissime, perdere tutte le illusioni e desiderar la morte come unico bene, e augurarla ancora come tale, agli amici loro: poco dopo, bensì svogliatamente, ma tuttavia riconciliarsi con la vita, formare progetti sul futuro, impegnarsi per alcuni vantaggi temporali di quegli stessi loro amici ec. Né poteva più essere per ignoranza o non persuasione certa e sperimentale della nullità delle cose. Ed a me pure è avvenuto lo stesso cento volte, di disperarmi propriamente per non poter morire, e poi riprendere i soliti disegni e castelli in aria intorno alla vita futura, e anche un poco di allegria passeggera (*ibid.*).

Poco oltre lo stesso Leopardi scrive come «le illusioni [...] durano ancora a dispetto della ragione e del sapere» (Z216, 18-20 agosto 1820). Quindi si torna al discorso che la natura comunque vince nello scontro che l'uomo ingaggia con lei. Questo accade in quanto Leopardi sostiene che «questa vita è una carneficina senza la immaginazione» (Z139, 29 giugno 1820), di conseguenza la stessa natura, che, come ho provato a mostrare nel capitolo precedente, proprio in quanto è il tutto riesce a comprendere il tutto, riconosce la necessità delle illusioni che l'uomo ha per sopravvivere. Severino su questo punto scrive:

Con la caduta, in cui la ragione corrompe la natura, l'uomo vede la nullità di tutte le cose e non può più dimenticare quello che ha "imparato". Tuttavia sebbene corrotta, la natura sopravvive come volontà di vita e di felicità. Ma ora, nell'uomo, essa vede che la felicità della vita è impossibile. Per poter ancora illudere l'uomo e dargli la felicità che è compatibile col suo stato corrotto (cioè per poter illudere se stessa e dare a se stessa la felicità), la natura non può far altro che ridurre la (sua) vita a questa (sua) vita, ponendo al di là di questa vita "un'altra vita", dove può realizzarsi quella felicità che in questa vita (cioè come felicità terrena) è impossibile<sup>227</sup>.

Sul tema della natura e del rapporto che questa ha con la ragione/illusione del mondo, Negri scrive: «“La ragione spesso è fonte di barbarie (anzi barbarie da se stessa), l'eccesso della ragione sempre; la natura non mai, perché finalmente non è barbaro se non ciò che è contro natura, sicché natura e barbarie sono contraddittorie, e la natura non può essere barbara per essenza”. “Ai mali della filosofia

---

<sup>227</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 164-165.

presente non c'è altro rimedio che la dimenticanza, e un pascolo materiale alle illusioni"»<sup>228</sup>. Con ciò viene quindi sottolineato ancora una volta il giudizio negativo che Leopardi esprime nei confronti dello strapotere della ragione, e invece il giudizio positivo che ha rispetto alle illusioni.

A questo punto, mi sembra necessaria una precisazione rispetto a quello che avevo scritto nei capitoli precedenti. Infatti precedentemente avevo affermato che il pensiero di Leopardi è definibile come materialista, in quanto comunque lo stesso Leopardi ribadisce più e più volte all'interno dei suoi testi che al di là delle cose non c'è nulla. Come sto provando a mettere in luce nel presente capitolo, però, lo stesso autore afferma ripetutamente l'importanza delle illusioni, arrivandole appunto a definire quasi più reali del reale. Come possono stare quindi insieme queste due affermazioni? La risposta ritengo che la dia Severino quando scrive, a proposito del materialismo leopardiano: «Questo non implica che lo “spirituale” – e quindi l'infinito e l'eterno – sia qualcosa di assolutamente inesistente e privo di significato, ma che esiste come contenuto dell'immaginazione illusoria, mediante la quale l'esistenza materiale dell'uomo vuole se stessa e riesce a sopravvivere. “Esiste nell'uomo una facoltà immaginativa [“dalla quale derivano la speranza, le illusioni, ec.”] la quale può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono” (P 167). “Le cose che non sono” sono appunto le cose non materiali, le cose spirituali»<sup>229</sup>.

Le illusioni però rimangono sempre e comunque astratte e non hanno mai modo di concretizzarsi autenticamente. Antonio Negri scrive riguardo ciò: «L'illusione, pur essendo vera, resta illusione. [...] L'illusione, pur essendo dinamica e costruttiva, è nulla»<sup>230</sup>. Di conseguenza come è possibile che bastino esse a renderci felici? La risposta si può trovare sempre in Negri, il quale afferma:

L'immaginazione non costruisce un mondo felice – ma un mondo vero, dove le illusioni sono discriminate e realisticamente ricondotte al nullo sapore della verità – questo pur lo concede l'immaginazione. Il paradosso del reale è qui posto con forza estrema: nel reale noi abbiamo bisogno di illusioni, per vivere e per avere piacere, ma quest'illusioni non possiamo sublimarle – non possiamo mediarle – solo riconducendole al reale, affermando il loro valore di negazione, specifico ed indistruttibile, noi riconquistiamo, meglio, costruiamo la nostra verità<sup>231</sup>.

Torna quindi il tema dei paradossi a cui Leopardi ricorre e su cui costruisce la sua filosofia. L'uomo infatti fugge dalla realtà in quanto essa è dolorosa e provoca quindi sofferenza, e l'unica maniera che ha per farlo è per mezzo delle illusioni. Le illusioni che però non sono reali, in quanto illusorie per definizione, creano diletto all'essere umano, il quale quindi torna a vivere, e quindi torna

---

<sup>228</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 76.

<sup>229</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 98.

<sup>230</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 71.

<sup>231</sup> Ivi, pg. 206.

necessariamente a soffrire. Si viene dunque a creare come un circolo vizioso tra realtà e illusione, l'uomo fugge dalla realtà nell'illusione, che lo stimola e lo spinge ad affrontare la realtà, dalla quale tornerà nuovamente a sfuggire per rifugiarsi nelle illusioni.

Per evidenziare l'importanza fondamentale che le illusioni hanno per la vita dell'essere umano mi richiamo nuovamente al *Frammento sul suicidio*. All'interno di questa operetta morale infatti possiamo trovare anche il tema di quanto siano importanti le illusioni per l'essere umano e dello stretto legame che hanno con la sua vita. In apertura del testo Leopardi scrive infatti:

Anticamente gli uomini si uccidevano per eroismo per illusioni per passioni violente ecc. e le morti loro erano illustri. ecc. Ma ora che l'eroismo e le illusioni sono sparite, e le passioni così indebolite, che vuol dire che il numero dei suicidi è tanto maggiore e non solamente nelle persone illustri per grandi sventure come una volta, e nutrite di grandi immaginazioni, ma in ogni classe, tanto che queste morti neanche sono più illustri? Che vuol dire che l'Inghilterra n'è stata sempre più feconda che le altre parti? Vuol dire che in Inghilterra si medita più che altrove, e dovunque si medita, senza immaginazione ed entusiasmo, si detesta la vita; vuol dire che la cognizione delle cose conduce il desiderio alla morte ecc<sup>232</sup>.

Riemerge il tema della critica alla ragione e alla pura filosofia. Poco oltre l'autore prosegue scrivendo: «Non è più possibile l'ingannarci o il dissimulare. La filosofia che ha fatto conoscer tanto che quella dimenticanza di noi stessi ch'era facile una volta, ora è impossibile. O la immaginazione tornerà in vigore, e le illusioni riprenderanno corpo e sostanza in una vita energica e mobile, e la vita tornerà ad esser cosa viva e non morta, e la grandezza e la bellezza delle cose torneranno a parere una sostanza, e la religione riacquisterà il suo credito; o questo mondo diverrà un serraglio di disperati, e forse anche un deserto»<sup>233</sup>.

Interessante è notare come già qui sia presente l'immagine del deserto, immagine che verrà poi ripresa ne *La Ginestra, o fiore del deserto*. Se il *Frammento sul suicidio* è scritto intorno al 1820, *La Ginestra* verrà scritta nel 1836. La differenza fra i due testi, scritti a 16 anni di distanza l'uno dall'altro, è segnata anche dal fatto che nel primo, ovvero nel *Frammento sul suicidio*, il deserto è indicato come una possibilità futura, come un monito o previsione, mentre ne *La Ginestra* il deserto è una situazione attuale. La ginestra è infatti il fiore del deserto, che pone le sue radici in esso. Quindi in questo secondo testo il deserto non è più qualcosa di lontano o un possibile scenario futuro, bensì è diventata l'attualità con la quale è necessario rapportarsi e affrontare e da cui partire piantando le proprie radici. Il deserto come descritto da Leopardi, infatti, è quella situazione che si viene a creare nel momento in cui l'uomo non ha più illusioni a cui aggrapparsi per continuare a vivere<sup>234</sup>. Di

---

<sup>232</sup> Giacomo Leopardi, *Frammento sul suicidio* (1832) in *Opere*, Ugo Mursia editore, Milano, 1969, pg. 468.

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> Tratterò più nel dettaglio *La ginestra* nell'ultimo capitolo dedicato all'ultrafilosofia di Giacomo Leopardi, in quanto simbolo di essa, ma in questo momento mi pareva interessante mettere in luce come l'immagine del deserto si potesse già ritrovare in un testo di 16 anni prima, disegnando essenzialmente la stessa situazione.

conseguenza potremmo dire che ne *La Ginestra* si è realizzata quella “previsione” che Leopardi aveva fatto nel *Frammento sul suicidio*. Si è venuto infatti a delineare uno scenario in cui le illusioni sono state cancellate dalla potenza della pura filosofia.

Per tornare al discorso dell’importanza delle illusioni, commentando il *Frammento sul suicidio*, Negri scrive: «Il continuare in questa vita della quale abbiamo conosciuto l’infelicità e il nulla, senza distrazioni vive, e senza quelle illusioni su cui la natura ha stabilita la nostra vita, non è possibile»<sup>235</sup>. Di conseguenza ecco che viene sottolineato ancora una volta il valore che le illusioni hanno per l’essere umano, e per la sua sopravvivenza. In un mondo caratterizzato essenzialmente dalla vanità, l’essere umano deve ricorrere alle illusioni, in quanto queste solo sono capaci di ridargli il respiro quando è soffocato dalla vanità del tutto. In una lettera a Pietro Giordani Leopardi scrive infatti: «tutto a questo mondo si fa per la semplice e continua dimenticanza di quella verità universale, che tutto è nulla»<sup>236</sup>. Proprio questo è il motivo per cui la natura restituisce le speranze e le illusioni all’uomo, in quanto la natura sa che senza di esse l’uomo sarebbe condannato alla ricerca della non-esistenza, di conseguenza nelle situazioni in cui le illusioni cominciano a sparire, la natura torna in gran forza per supplire a questa mancanza.

Richiamandomi nuovamente alla teoria del piacere, Leopardi arriva ad equiparare l’immaginazione alla felicità. Al pensiero 169, scritto tra il 12 e il 23 luglio 1820, possiamo trovare scritto infatti:

L’immaginazione [...] è il primo fonte della felicità umana. Quanto più questa regnerà nell’uomo, tanto più l’uomo sarà felice. Lo vediamo nei fanciulli. Ma questa non può regnare senza l’ignoranza, almeno una certa ignoranza come quella degli antichi. La cognizione del vero cioè dei limiti e definizione delle cose, circoscrive l’immaginazione. E osservate che la facoltà immaginativa essendo spesse volte più grande negl’istruiti che negl’ignoranti, non lo è in atto come in potenza, e perciò operando molto più negl’ignoranti, li fa più felici di quelli che da natura avrebbero sortito una fonte più copiosa di piaceri. E notate in secondo luogo che 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). Ma ora le persone istruite, quando anche sieno fecondissime d’illusioni, le hanno per tali, e le seguono più per volontà che per persuasione, al contrario degli antichi degl’ignoranti e de’ fanciulli e dell’ordine della natura (Z169, 12-23 luglio 1820).

Con questa citazione, oltre ad essere messa in luce l’equiparazione appunto fra immaginazione e felicità, è anche evidenziata la questione dell’ignoranza ad essa legata. Infatti gli ignoranti proprio in quanto non sanno, immaginano di più e come conseguenza sono più felici, di chi invece sa e giunge a conoscere la vanità.

---

<sup>235</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull’ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 212.

<sup>236</sup> G. Leopardi, *Epistolario*, Vol. I, Lettera a Pietro Giordani del 6 marzo 1820, cit., pg. 379.



Arrivato a questo punto può essere interessante affrontare il tema della solitudine, questo poiché esso è propriamente il luogo dell'immaginazione, il luogo in cui la mente naufraga nei pensieri, richiamandomi all'espressione che ricorre ne *L'Infinito*. Riprendendo l'immagine già citata di Pascal, è proprio nel momento in cui siamo chiusi da soli che la nostra mente divaga per distrarsi dal sentire la vanità del tutto. Riguardo la solitudine Massimo Cacciari ha scritto un saggio sul tema, contenuto in *Magis amicus Leopardi*, intitolato: *Solitudine Ospitale. Da Leopardi a Celan*. In questo saggio Cacciari scrive:

Nella solitudine raggiungiamo piena consapevolezza della nostra impossibilità di disperare. L'immaginazione che nella solitudine si "ravvalorà" non fa affatto dimenticare la miseria e vanità del tutto, ma ci fa *toccare* come ci sia negato anche disperare. La solitudine è occupata essenzialmente da questa idea: che è vano sperare, anzi: che è il vero colmo dell'illusione sperare che speranze e illusioni possano effettivamente tramontare. Non hanno mai sepoltura. Tormentano sempre. Disperazione *perfetta* non esiste: è uno dei temi di fondo, un basso continuo dello *Zibaldone*. Ma perché non può esistere? Perché il filosofo solitario vede che non può darsi? Perché l'uomo, l'uomo come è, il *Dasein*, è essenzialmente immaginazione, facoltà-capacità di porre in immagine, di produrre immagini, di trasporre in immagine e memoria tutte le cose. Le diverse immagini possono essere illusioni. Ma la facoltà di immaginare non è illusione, è realissima, è nostra realtà<sup>237</sup>.

Tra i vari temi che questa citazione ha al suo interno, ritengo interessante evidenziare come Cacciari ritenga che la vanità non è dimenticata, questo in quanto una volta che questa è conosciuta non possiamo semplicemente ignorarla. Lo stesso Leopardi infatti scrive: «Ma incominciato ed arrivato fino a un certo segno lo sviluppo dell'animo, è impossibile il farlo tornare indietro, impossibile tanto negl'individui che nei popoli, l'impedirne il progresso» (Z4186, 13 luglio 1826). Di conseguenza sempre l'autore afferma che «Resta un solo rimedio: la distrazione» (*ibid.*). Quindi per tornare al tema delle illusioni, queste non ci fanno dimenticare la vanità del tutto, ma ci distraggono da essa, e la distrazione è l'unico rimedio possibile, secondo Leopardi, per l'uomo che è arrivato a comprendere la verità della vanità. Proprio sul fatto che la solitudine sia il luogo dell'immaginazione si possono leggere i pensieri che vanno dal 678 al 683, datati 20 febbraio 1821. In questi Leopardi scrive infatti:

La presenza e l'atto della società spegne le illusioni, laddove anticamente le fomentava e accendeva e la solitudine le fomenta o le risveglia, laddove non primitivamente ma anticamente le sopiva. Il giovinetto ancora chiuso fra le mura domestiche, o in casa di educazione, o soggetto all'altrui comando, è felice nella solitudine per le illusioni, i disegni, le speranze di quelle cose che poi troverà vane o acerbe: e questo ancorché egli sia d'ingegno penetrante, e istruito, ed anche, quanto alla ragione, persuaso della nullità del mondo. L'uomo disingannato, stanco, esperto, esaurito di tutti i desiderii, nella solitudine appoco appoco si rifà, recupera se stesso, ripiglia quasi carne e lena, e più o meno vivamente, a ogni modo risorge, ancorché penetrantissimo d'ingegno, e sventuratissimo (Z680-681, 20 febbraio 1821).

---

<sup>237</sup> Massimo Cacciari, *Magis amicus Leopardi*, Saletta dell'uva, Caserta, 2005, pg. 74-75.

Con ciò è quindi messo in luce, come afferma anche Cacciari, che per Leopardi la solitudine è il luogo della “dis-disperazione”, ovvero il luogo in cui anche l’uomo più disperato comunque esce da questa condizione di malessere per ricominciare ad illudersi. Il pensiero non si chiude qui però, e Leopardi continua affermando: «Ed egli [riferito all’uomo che sta in solitudine] torna a sperare e desiderare, e vivere per poi tutto ripetere, e morire di nuovo» (*ibid.*). Ecco, quindi, che lo stesso Leopardi evidenzia quello che poco sopra avevo definito come circolo vizioso tra illusioni e realtà. L’uomo si rifugia nella solitudine per fuggire dal mondo in quanto si sente soffocato dal «solido nulla», la solitudine rigenera le illusioni perdute, e quindi l’uomo torna nel mondo che lo soffocherà nuovamente<sup>238</sup>. La riflessione di Leopardi si avvia alla conclusione e troviamo scritto:

Dalle dette considerazioni segue che oggi l’uomo, quanto è più savio e sapiente, cioè quanto più conosce e sente l’infelicità del vero, tanto più ama la solitudine che glielo fa dimenticare, o glielo toglie dagli occhi, laddove nello stato primitivo l’uomo amava tanto più la solitudine, quanto maggiormente era ignorante ed incolto. E così l’ama oggidi, quanto più è sventurato, laddove anticamente, e primitivamente la sventura spingeva a cercare la conversazione degli uomini, per fuggire se stesso. La qual fuga di se stesso oggi è impossibile nella società all’uomo profondamente sventurato, e profondamente sensibile, e conoscente; perché la presenza della società, non è altro che la presenza della miseria e del vuoto. Perché il vuoto non potendo essere riempito mai se non dalle illusioni, e queste, non trovandosi nella società quale è oggi, resta che sia meglio riempito dalla solitudine, dove le illusioni sono oggi più facili per la lontananza delle cose, divenute loro contrarie, e mortifere, all’opposto di quello ch’erano anticamente (*ibid.*).

Considerando tutto ciò, si può arrivare all’affermazione di Massimo Cacciari che dice: «L’immaginazione è inseparabile dal *sapere*»<sup>239</sup>. Questo proprio in quanto, come le citazioni riportate sopra mettono in luce, la solitudine (e quindi l’immaginazione) è il luogo in cui l’uomo si rifugia una volta che *sa*. Di come la solitudine sia il luogo dell’immaginazione e di rifugio per l’uomo sapiente, si può leggere nel *Dialogo di Torquato Tasso e un Genio familiare*. In particolare la penultima battuta del Genio nel dialogo recita:

l’uomo eziando sazio, chiarito e disamorato delle cose umane per l’esperienza; a poco a poco assuefacendosi di nuovo a mirarle da lungi, donde elle paiono molto più belle e più degne che da vicino, si dimentica della loro vanità e miseria; torna a formarsi e quasi crearsi il mondo a suo modo; apprezzare, amare e desiderare la vita; delle cui speranze, se non gli è tolto o il potere o il confidare di restituirsi alla società degli uomini, si va nutrendo e diletta, come egli soleva a’ suoi primi anni. Di modo che la solitudine da quasi l’ufficio della gioventù; o certo ringiovanisce l’animo, ravvalora e rimette in opera l’immaginazione, e rinnova nell’uomo sperimentato i benefici di quella prima inesperienza<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> Blaise Pascal rispetto al tema della solitudine pensa esattamente l’opposto. Ovvero l’uomo non ama la solitudine proprio in quanto lo mette di fronte a se stesso e quindi lo rende conscio della sua imperfezione e della sua esistenziale infelicità.

<sup>239</sup> M. Cacciari, *Magis amicus Leopardi*, cit., pg. 77.

<sup>240</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 116-117.

Rispetto al vedere le cose da lontano si possono leggere i pensieri 137-141 dello *Zibaldone*, scritti il 26 giugno 1820. In questi Leopardi racconta un suo episodio personale, di un periodo in cui era «privo affatto di speranza, e così desideroso della morte» (Z137, 26 giugno 1820), ma di come una lettera speditagli da un amico gli ravviva la speranza. Da questo fatto personale l'autore arriva quindi ad affermare «Che le cose che da lontano paiono tollerabili, da vicino mutano aspetto» (Z138, 26 giugno 1820). In questi pensieri viene anche espresso il fatto che le illusioni hanno un effetto tale sulla vita umana, da rendere attraente perfino la morte che è la definizione della non-esistenza. Descrivendo come lui vedeva la morte, Leopardi scrive: «Lo stato non della mia ragione la quale vedeva il vero, ma della mia immaginazione era questo. La necessità e il vantaggio della morte ch'era reale faceva in me l'effetto di un'illusione a cui l'immaginazione si affeziona, e il vantaggio e le speranze della vita ch'erano illusorie, stavano nel fondo del cuor mio come la realtà» (Z139, 26 giugno 1820).

Le illusioni però riescono nel loro compito di rendere felice l'essere umano, solo se non sono credute come illusorie, ma come veritiere. Scrive infatti l'autore: «Altro è ignoranza naturale, altro ignoranza fattizia. Altro gli errori ispirati dalla natura, e perciò convenienti all'uomo, e conducenti alla felicità» (Z421, 18 dicembre 1820). Del resto già qualche pensiero prima, in particolare al numero 411, Leopardi scriveva come «L'esperienza conferma che l'uomo qual è ridotto non può esser felice sodamente e durevolmente (quanto può esserlo quaggiù) se non in uno stato (ma veramente) religioso, cioè che dia un corpo e una verità alle illusioni, senza le quali non c'è felicità» (Z411, 9-15 dicembre 1820).

Viene introdotto quindi il tema della religione, argomento che Leopardi tratta ampiamente all'interno dello *Zibaldone*. Come già avevo accennato nei capitoli precedenti, infatti, Leopardi ha un doppio pensiero rispetto alla religione rivelata. Questo in quanto da un lato la condanna come falsa e come annichilente rispetto alla vita umana, ma dall'altro lato la elogia poiché illusoria, e quindi in quanto tale impedisce all'uomo di suicidarsi e gli permette di continuare a vivere. Rispetto al tema della religione in Leopardi, Severino scrive: «Il disincantamento delle illusioni diventa estremo; quindi diventa estrema la conoscenza della loro indispensabilità e dunque dell'indispensabilità del cristianesimo dopo l'avvento della ragione»<sup>241</sup>. Al pensiero 416 dello *Zibaldone*, scritto tra il 9 e il 15 dicembre del 1820, Leopardi afferma infatti: «Il mio sistema non si fonda sul Cristianesimo, ma si accorda con lui, sicché tutto il fin qui detto suppone essenzialmente la verità *reale* del Cristianesimo; ma tolta questa supposizione il mio sistema resta intatto» (Z416, 9-15 dicembre 1820). Quindi Leopardi loda il Cristianesimo non in quanto religione veritiera, ma in quanto unica illusione che riesce a resistere più delle altre all'attacco della ragione. Infatti in generale le religioni sono tutte

---

<sup>241</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 174.

considerate da Leopardi come illusorie, e non come esprimenti una data verità unica e assoluta. Sull'equivalenza fra religione e illusioni Leopardi scrive al pensiero 216 dello *Zibaldone*: «L'uomo non vive d'altro che di religione o d'illusioni. Questa è proposizione esatta e incontrastabile: tolta la religione e le illusioni radicalmente, ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare (giacché i fanciulli massimamente non vivono d'altro che d'illusioni) si ucciderebbe infallibilmente di propria mano, e la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere per necessità ingenita, e sostanziale. Ma le illusioni, come ho detto, durano ancora a dispetto della ragione e del sapere» (Z216, 18-20 agosto 1820). L'essere umano però vive in un mondo in cui la facoltà predominante è la ragione. Come abbiamo visto però secondo Leopardi sono le illusioni e la religione l'unico mezzo che permetterebbe all'uomo di sopravvivere felicemente. Di conseguenza «Dopo l'apparire della verità, lo stato "più felice possibile in questa vita" è, per chi riesce a voltare le spalle alla verità e a rinchiudersi nell'illusione, "lo stato di vero e puro Cristianesimo" (P 431)»<sup>242</sup>.

La religione però, proprio in quanto illusione, come ho già detto poco sopra, non deve essere creduta come illusoria ma come veritiera, affinché abbia degli effetti positivi sull'essere umano. Il motivo per il quale le religioni antiche, secondo Leopardi, non sono credute dall'essere umano, è che appunto non le riuscivano più a vedere come veritiere, e di conseguenza riconoscendone la natura illusoria hanno smesso di crederci. Questo lo possiamo trovare al pensiero 424 dello *Zibaldone*, dove l'autore scrive: «Ma il detto effetto delle antiche religioni non poteva durare, se non quanto durasse la credenza della verità reale di esse religioni: vale a dire, quanto durasse quella tal misura e profondità d'ignoranza che permettesse di credere veramente e stabilmente dette religioni, e gli errori e le illusioni naturali che vi erano fondate» (Z423-424, 18 dicembre 1820). Ma il fatto che le illusioni non siano più credute come veritiere, è sempre da attribuire allo strapotere della ragione che svela tutto quello che incontra. Leopardi infatti prosegue affermando: «Prevalendo sempre di più la ragione e il sapere, e scemando l'ignoranza parziale, quelle religioni più naturali e felici, ma perciò appunto più rozze, non potevano più esser credute, né servire di fondamento a illusioni reali e stabili, alle azioni che ne derivano, e quindi alla felicità. Le nazioni disingannandosi appoco appoco *perdevano colle illusioni ogni vita* [corsivi miei]» (Z424, 18 dicembre 1820). Proprio per questo motivo la natura supplisce a questa mancanza dell'uomo con nuove illusioni, e in particolare con una «nuova religione, ammessa e creduta per vera dalla ragione [...] la qual religione tornasse a far la base delle illusioni perdute [...] in maniera che queste ripigliassero l'aspetto *stabile* di verità agli occhi degli uomini» (Z425, 18 dicembre 1820). E secondo Leopardi l'unico modo in cui la religione poteva apparire stabile agli occhi degli uomini vittima della ragione, è che avrebbe dovuto essere rivelata, «perché senza il fondamento della rivelazione, come può una perfetta ragione credere o tornare a credere

---

<sup>242</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 320.

quello che, umanamente parlando, è veramente falso?» (Z426, 18 dicembre 1820). Quindi la religione cristiana riesce a porre rimedio, almeno inizialmente, ai problemi causati dalla ragione. Scrive sempre Leopardi: «il Cristianesimo fece certo un gran bene, e sostenne il mondo crollante, sovvenendo con una medicina composta della ragione, alla malattia mortale cagionata da essa ragione» (Z427, 18 dicembre 1820). Il pregio della religione cristiana è di risultare come vera proprio in quanto ragionevole. Qualche pensiero prima infatti Leopardi scriveva come «il popolo ha bisogno di un'opinione decisa, non dico vera, ma pur logica e apparentemente vera» (Z330, 15 novembre 1820), e questa opinione si trova nel cristianesimo.

Ma se da un lato il fatto che sia ragionevole è ciò che permette alla religione cristiana di essere creduta come veritiera, dall'altro lato questa è la causa della sua inevitabile decadenza. Leopardi ritiene infatti che la religione cristiana nasca da una condizione di necessità dell'uomo a causa della ragione. Ecco, proprio in quanto è causata dalla ragione si pongono i problemi della religione, e queste «cause che presto o tardi dovevano necessariamente emergere dall'andamento che avea preso la ragione (ossia della superiorità che aveva acquistata, e che dovea naturalmente crescere e portar gli uomini a quel punto) e dallo stato di società, a cui l'uomo era irrevocabilmente ridotto» (Z428, 18 dicembre 1820). Di conseguenza proprio in quanto religione figlia della ragione, il Cristianesimo è comunque destinato prima o poi a mostrare la sua natura illusoria come tale, e quindi è inevitabilmente destinato al fallimento secondo Leopardi.

Rispetto al tema della necessità per l'uomo di avere delle illusioni, qualcosa di simile al pensiero di Leopardi, si può trovare in Nietzsche. Il filosofo tedesco riguardo le illusioni, che lui chiama menzogne, scrive: «Non c'è contrasto fra un mondo vero e un mondo apparente: c'è un solo mondo, e questo è falso, crudele, contraddittorio, seduttore, senza senso... Un mondo siffatto è il mondo vero. Noi abbiamo bisogno di menzogne, per riportare la vittoria su questa realtà, su questa "verità", ossia per vivere... Il fatto che la menzogna sia necessaria per vivere fa parte di questo carattere terribile ed enigmatico dell'esistenza»<sup>243</sup>. Di conseguenza anche in Nietzsche possiamo trovare come le illusioni abbiamo un valore fondamentale per la vita umana, e in un certo senso possiamo arrivare quindi a definirle come più vere della verità. Inoltre, è interessante notare come l'autore tedesco definisca il carattere dell'esistenza come «terribile ed enigmatico», con quello che, secondo me, è un richiamo implicito alla definizione della vita da parte di Leopardi come «arcana e stupenda» nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*.

Sempre sul rapporto fra intelligenza-illusioni-natura possiamo leggere il pensiero 333 dello *Zibaldone* dove Leopardi scrive:

---

<sup>243</sup> Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza* (1888), a cura di Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche, Libro III, Principio di una nuova posizione di valori, 853, maggio (trad. it. di A. Treves e P. Kobau, Bompiani, 1995), pg. 464.

Una di queste verità che son comprese nel sistema della natura, è che l'errore e l'ignoranza è necessaria alla felicità delle cose, perché l'ignoranza e l'errore è voluto, dettato e stabilito fortemente da lei e perch'ella insomma ha voluto che l'uomo vivesse in quel tal modo in cui ella l'ha fatto. E non perché l'uomo ha voluto speculare il fondo delle cose, contro quello che doveva anzi poteva fare naturalmente, perciò è meno vero ch'egli doveva ignorare quello che ha scoperto, e che la sua felicità sarebbe stata vera, se egli avesse errato e ignorato quelle verità che così considerate riescono indifferenti all'uomo, e che la natura ha seguite (ma segretamente) nel suo sistema, perché gli erano necessarie, o perché gli è piaciuto (Z333, 16 novembre 1820).

Un'altra operetta morale che può essere letta riguardo il tema delle illusioni è il *Dialogo di Torquato Tasso e un Genio familiare*, a cui già precedentemente mi sono richiamato. In apertura del dialogo il Genio chiede a Tasso come sta, il quale risponde che è «dentro ai guai fino al collo»<sup>244</sup>. A ciò il Genio risponde: «Via, ma dopo cenato non è tempo da dolersene. Fa buon animo, e ridiamone insieme»<sup>245</sup>. Tasso in risposta a questa frase afferma: «Ci son poco atto. Ma la tua presenza e le tue parole sempre mi consolano»<sup>246</sup>. Ecco già qui si potrebbe leggere l'effetto positivo che le illusioni hanno sull'essere umano. Infatti il genio è uno «spirito», e si può trovare solo «In qualche liquore generoso»<sup>247</sup>, di conseguenza è evidenziato il suo carattere illusorio. Dell'uso dei liquori Leopardi aveva già parlato nello *Zibaldone* al pensiero 96 dove scriveva che l'«uso dei liquori [...] tanto favorisce l'immaginazione, e i sentimenti focosi gagliardi e alti» (Z96, 8 gennaio 1820). Ecco quindi il motivo per cui Tasso si sente consolato quando parla con il Genio, anch'esso è infatti un'illusione e proprio in quanto tale allietta il suo animo. Proseguendo nella lettura dell'operetta, poco oltre Tasso comincia a parlare e afferma: «Oh potess'io rivedere la mia Leonora. Ogni volta che ella mi torna alla mente, mi nasce un brivido di gioia, che dalla cima del capo mi si stende fino all'ultima punta de' piedi; e non resta in me nervo né vena che non sia scossa. Talora, pensando a lei, mi si ravvivano nell'animo certe immagini e certi affetti, tali, che per quel poco tempo, mi pare di essere ancora quello stesso Torquato che fui prima di aver fatto esperienza delle sciagure e degli uomini, e che ora io piango tante volte per morto»<sup>248</sup>. Con ciò, oltre alla magnifica descrizione del pensiero dell'innamorato, viene sottolineato il valore che il pensiero, e quindi ancora una volta l'illusione (in questo caso specifica amorosa), ha per l'uomo. Ciò è anche evidenziato nell'ultima affermazione contenuta sempre nella stessa battuta di Tasso, solo viene mostrata il lato negativo. Troviamo infatti scritto: «E se non fosse che io non ho più speranza di rivederla, crederei non avere ancora perduta la facoltà di essere felice»<sup>249</sup>. Viene quindi ribadita la stretta connessione fra la speranza che l'uomo ha e la felicità secondo Leopardi. A queste affermazioni il Genio chiede a Tasso: «“Quale delle due cose

---

<sup>244</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 111.

<sup>245</sup> *Ibid.*

<sup>246</sup> *Ibid.*

<sup>247</sup> *Ivi*, pg. 117.

<sup>248</sup> *Ivi*, pg. 111-112.

<sup>249</sup> *Ivi*, pg. 112.

stimoli che sia più dolce: vedere la donna amata o pensarne?”. Tasso: “Non so. Certo che quando mi era presente, ella mi pareva una donna; lontana mi pareva e mi pare una dea”<sup>250</sup>. Questo non è altro che un’altra immagine alla quale Leopardi ricorre per dimostrare, ancora una volta, come sia la dimensione del desiderio quella in cui si può autenticamente provare piacere (e quindi felicità) e non nel possesso o nell’aver materialmente vicina una persona/cosa. Questo stesso concetto, proprio rispetto alla dimensione dell’amore, si può trovare anche al pensiero 142 dello *Zibaldone* dove Leopardi scrive:

Nei trasporti d’amore, nella conversazione coll’amata, nei favori che ne ricevi [...] tu vai piuttosto in cerca della felicità di quello che provarla, il tuo cuore agitato, sente sempre una gran mancanza, un non so che di meno di quello che sperava, un desiderio di qualche cosa, anzi di molto di più. I migliori momenti dell’amore sono quelli di una quieta e dolce malinconia dove tu piangi e non sai di che, e quasi ti rassegni riposatamente a una sventura e non sai quale. In quel riposo la tua anima meno agitata, è quasi piena, e quasi gusta la felicità [...]. Così anche nell’amore, ch’è lo stato dell’anima il più ricco di piaceri e d’illusioni, la miglior parte, la più dritta strada al piacere, e a un’ombra di felicità, è il dolore (Z142, 27 giugno 1820).

Nelle battute successive il Genio prova a spiegare questo stesso concetto a Tasso. Quest’ultimo infatti, dopo che il Genio ha promesso che gli farà sognare Leonora, afferma: «Gran conforto: un sogno in cambio del vero»<sup>251</sup>. Torna quindi la questione che l’uomo crede che la felicità stia nel vero e non nelle illusioni, ma il Genio prova a spiegare che in realtà è proprio l’opposto. Alla battuta di Tasso, il Genio risponde infatti: «“Che cosa è il vero?” Tasso: “Pilato non lo seppe meno di quello che lo so io.” Genio: “Bene, io risponderò per te. Sappi che dal vero al sognato, non corre altra differenza, se non che questo può qualche volta essere molto più bello e più dolce, che quello non può mai”»<sup>252</sup>. Viene dunque sottolineato il valore maggiore che il sogno, e quindi le illusioni, hanno rispetto al vero. Ma a questo punto Tasso, come il lettore del dialogo del resto, si chiede: «Per tanto, poiché gli uomini nascono e vivono al solo piacere, o del corpo o dell’animo; se da altra parte il piacere è solamente o massimamente nei sogni, converrà ci determiniamo a vivere per sognare: alla qual cosa, in verità, io non mi posso ridurre»<sup>253</sup>. Ma il Genio come risposta pone a sua volta una domanda a Tasso: «Che cosa è il piacere?»<sup>254</sup>, e ancora una volta il protagonista del dialogo non sa cosa rispondere. Il Genio quindi si risponde da solo e dice: «il piacere è un subbietto speculativo, e non reale; un desiderio, non un fatto; un sentimento che l’uomo concepisce col pensiero, e non prova; o per dir meglio, un concetto, e non un sentimento»<sup>255</sup>. Con ciò viene quindi ribadito ancora una volta come il piacere non

---

<sup>250</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 112.

<sup>251</sup> Ivi, pg. 113.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> Ivi, pg. 114.

sia qualcosa di materiale, ma appunto sia un «concetto»<sup>256</sup>. Il problema però non si risolve qui in quanto il Genio espone le problematiche per le quali gli esseri umani non possono mai essere felici. Infatti il periodo del Genio prosegue e troviamo scritto:

Non vi accorgete voi che nel tempo stesso di qualunque vostro diletto, ancorchè desiderato infinitamente, e procacciato con fatiche e molestie indicibili; non potendovi contentare il goder che fate in ciascuno di quei momenti, state sempre aspettando un goder maggiore e più vero, nel quale consista in somma quel tal piacere; e andate quasi riportandovi di continuo agl'istanti futuri di quel medesimo diletto? Il quale finisce sempre innanzi al giungere dell'istante che vi soddisfa; e non vi lascia altro bene che la speranza cieca di goder meglio e più veramente in altra occasione, e il conforto di fingere e narrare a voi medesimi di aver goduto, con raccontarlo anche agli altri non per sola ambizione, ma per aiutarvi al persuaderlo che vorreste pur fare a voi stessi. Però chiunque consente di vivere, nol fa in sostanza ad altro effetto né con altra utilità che di sognare; cioè credere di avere a godere, o di aver goduto; cose ambedue false e fantastiche<sup>257</sup>.

Leggendo questo passo ritengo sia inevitabile il richiamo a un celebre frammento di Pascal, in particolare il numero 80 contenuto anche questo all'interno della liassa intitolata "vanità" (ed. Sellier), che recita: «Ognuno esamini i propri pensieri, li troverà tutti occupati dal passato o dall'avvenire. Noi non pensiamo quasi affatto al presente e, se ci pensiamo, è solo per averne luce circa le disposizioni per l'avvenire. Il presente non è mai il nostro fine. Il passato e il presente sono per noi dei mezzi, solo l'avvenire è nostro fine. Così non viviamo mai, ma speriamo di vivere, e mentre ci disponiamo sempre a essere felici, è inevitabile che non lo siamo mai» (L.80)<sup>258</sup>. E proprio a ciò si richiamerà Leopardi con la sua teoria del piacere e in particolare con il concetto di "amor proprio", ovvero quel sentimento per il quale gli esseri umani sono condannati a volere sempre di più, anche quando hanno sotto gli occhi quello che avevano desiderato. La successiva battuta di Tasso sembra porre un quesito allo stesso Pascal e recita: «Non possono gli uomini credere mai di godere presentemente?»<sup>259</sup>. A questa domanda il Genio risponde: «Narrami tu se in alcun istante della tua vita, ti ricordi aver detto con piena sincerità ed opinione: io godo. Ben tutto giorno dicesti e dici sinceramente: io godrò; e parecchie volte, ma con sincerità minore: ho goduto. Di modo che il piacere è sempre o passato o futuro, e non mai presente»<sup>260</sup>. Torna quindi anche in Leopardi il fatto che l'essere umano, sempre proiettato verso il dopo e il volere sempre di più, non è mai nel presente, che però, essendo l'unica cosa che ha, lo rende in un certo senso già inesistente. La non-attualità della felicità per l'uomo si potrebbe anche rileggere nel *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggiere*, nel momento in cui il secondo pone diverse domande al primo: «Non vi piacerebbe che l'anno nuovo fosse come qualcuno di questi

---

<sup>256</sup> Utilizzo qui la parola "concetto" in quanto usata dallo stesso Leopardi, intendendo con ciò sottolineare l'astrattezza del piacere secondo l'autore. Non è da intendersi la parola in termini kantiani, ad esempio.

<sup>257</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 114.

<sup>258</sup> B. Pascal, *Pensieri*, L80, cit., pg. 2309.

<sup>259</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 114.

<sup>260</sup> *Ibid.*



anni ultimi? [...] A quale di cotesti vent'anni vorreste che somigliasse l'anno venturo? [...] Non vi ricordate di nessun anno in particolare, che vi paresse felice?»<sup>261</sup>. La risposta a quest'ultima domanda posta dal venditore di almanacchi è: «No in verità, illustrissimo»<sup>262</sup>. Da ciò poi Leopardi, anche in questo dialogo, arriva a denunciare l'essenziale infelicità della vita umana. Di conseguenza, per tornare sul tema principale di questo capitolo, l'unica maniera per cui l'uomo si può contentare, e quindi può definirsi contento è per mezzo delle illusioni.

Sempre per vedere come nel pensiero di Leopardi le illusioni abbiano un ruolo fondamentale si può leggere il canto *Il risorgimento*. In questo canto è Leopardi stesso a parlare di sé e a descrivere nelle prime strofe la sua situazione, in cui ha perso le illusioni. Leggendo la terza strofa possiamo infatti trovare scritto: «Piansi spogliata, esanime / Fatta per me la vita; / La terra inaridita, / Chiusa in eterno gel; / Deserto il dì; la tacita / Notte più sola e bruna; / Spenta per me la luna, / Spente le stelle in ciel»<sup>263</sup> (vv. 18-24). Anche in questo testo ritroviamo ancora una volta l'immagine del deserto, utilizzata per descrivere la situazione in cui le illusioni vengono a mancare per l'essere umano, in generale, e in questo caso specifico per l'autore. Proprio in quanto si trova in questo «deserto», Leopardi nella quarta strofa scrive: «Chiedea l'usate immagini / La stanca fantasia; / E la tristezza mia / Era dolor ancor»<sup>264</sup> (vv. 29-32). Viene quindi descritto il fatto che Leopardi sa che la sua sofferenza è causata proprio dall'assenza di illusioni, e di conseguenza l'autore prega pur di tornare a sperare in qualcosa. L'assenza di illusioni è talmente assoluta che nemmeno la morte è ricercata dall'autore, in quanto comunque il desiderare di morire è comunque un desiderio. Questo viene descritto in chiusura della nona strofa dove troviamo scritto: «Desiderato il termine / Avrei del viver mio; / Ma spento era il desio / Nello spossato sen»<sup>265</sup> (vv. 69-72). Nonostante sia descritta questa situazione di assoluta assenza di illusioni, come ho provato a mettere in luce sopra, la natura torna sempre a darne di nuove all'essere umano, e questo lo possiamo trovare nella undicesima strofa. Scrive infatti Leopardi: «Chi dalla grave, immemore / Quietate or mi ridesta? / Che virtù nova è questa, Questa che sento in me? / Moti soavi, immagini, / Palpiti, error beato, / Per sempre a voi negato / Questo mio cor non è?»<sup>266</sup> (vv. 81-88). Ecco quindi spiegato il titolo del canto, *Il risorgimento* infatti è riferito appunto al risorgimento che l'autore vive dentro di sé. Questo sentimento di risorgimento delle illusioni viene descritto da Leopardi nella penultima strofa del canto: «Pur sento in me rivivere / Gl'inganni aperti e noti, / E de' suoi proprii moti / Si maraviglia il sen. / Da te, mio cor, quest'ultimo

---

<sup>261</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 225.

<sup>262</sup> *Ibid.*

<sup>263</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 119.

<sup>264</sup> *Ivi*, pg. 120.

<sup>265</sup> *Ivi*, pg. 121.

<sup>266</sup> *Ibid.*

/ Spirto e l'ardor natio, / Ogni conforto mio / Solo da te mi vien»<sup>267</sup> (vv. 145-152). In questi versi ritengo si possa trovare il romanticismo di Leopardi. Viene infatti sottolineato come comunque nonostante gli inganni siano conosciuti e «noti», questo non impedisce al cuore (autentico organo del sentimento, e quindi delle illusioni) di ricominciare a sperare in detti inganni. Viene quindi descritta la differenza sostanziale che intercorre fra ragione e cuore, la ragione che cerca a tutti i costi di scoprire «L'infausta verità»<sup>268</sup> (v. 116) contro il cuore e le sue «soavi, immagini»<sup>269</sup> (v. 85). Come ho provato a mostrare secondo Leopardi da questo scontro tra ragione e cuore (in altri termini quello tra ragione e natura) la ragione prima o poi ne uscirà necessariamente sconfitta. In questo canto viene anche messo in luce come lo stesso dolore è considerato come qualcosa di positivo. Nel primo capitolo, parlando della noia, scrivevo come per Leopardi comunque il dolore è preferibile alla noia, in quanto il primo è un mal-essere, mentre la seconda è proprio l'assenza di vita. Esattamente questo pensiero lo ritroviamo espresso ne *Il risorgimento*, in cui appunto viene descritta la situazione in cui Leopardi sente il nulla, e come conseguenza è quindi «spento [...] il desio»<sup>270</sup> (v. 71). Severino sul fatto che il dolore sia comunque superiore rispetto alla noia scrive: «Lo stesso dolersi e angosciarsi del nulla, proprio in quanto forme di vita, sono immaginazione e illusione che distolgono dalla visione senza veli della nullità delle cose; e quindi la natura, quale si costituisce nel suo “interno sistema”, tenta di salvare l'uomo dalla noia anche “colla immaginazione che l'occupa [cioè occupa l'uomo] anche del nulla”. Indisgiungibile dalla verità – dalla visione della nullità del Tutto – la noia è qualcosa di innaturale che la natura (l'esistenza) combatte con ogni mezzo»<sup>271</sup>. Anche Severino, quindi, descrive il fatto che la natura tenti continuamente di impedire all'uomo di conoscere la verità, e quindi lo illude. Questo è quello che porta poi lo stesso Severino ad affermare come in Leopardi: «L'illusione è insuperabile e intramontabile»<sup>272</sup>.

Contrapposto a questo canto ritengo che se ne possa leggere un altro, e cioè *A se stesso*. Penso che i due canti siano contrapposti in quanto se ne *Il risorgimento* troviamo descritta la situazione in cui tornano le illusioni, in *A se stesso* le illusioni non tornano (o meglio sembrano non tornare) e viene descritta la situazione che si viene a creare nel momento in cui queste vengono a mancare. Già nel secondo verso possiamo leggere infatti: «Perì l'inganno estremo, / Ch'eterno io mi credei. Perì. Ben sento, / In noi di cari inganni, / Non che la speme, il desiderio è spento»<sup>273</sup> (vv. 2-5). «L'inganno estremo» di cui Leopardi sta parlando è quello d'amore. Ma perché è definito “estremo”? «L'inganno

<sup>267</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 123.

<sup>268</sup> Ivi, pg. 122.

<sup>269</sup> Ivi, pg. 121.

<sup>270</sup> *Ibid.*

<sup>271</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 114.

<sup>272</sup> Ivi, pg. 135.

<sup>273</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 153.

dell'amore è "estremo", sia nel senso che è l'ultimo e, svanendo, si porta via tutti gli altri, sia nel senso che racchiude in sé l'essenza e il culmine dell'illusione: la fede nella propria eternità<sup>274</sup>. Di conseguenza ecco che viene descritta la situazione in cui le illusioni periscono e conseguentemente anche l'io, cioè Leopardi, perisce insieme ad esso. Severino scrive a tal proposito: «Quando l'inganno dell'illusione perisce, perisce anche l'io illuso. Quel "ch'eterno io mi credei" ha appunto un duplice senso: dice, certo, e primariamente che il poeta ha creduto eterno l'inganno; ma, anche che egli, proprio perché ha creduto eterno il *suo* inganno, *si* è creduto eterno»<sup>275</sup>. Ecco quindi che ai versi 6 e 7 Leopardi, rivolgendosi al suo cuore, scrive: «Posa per sempre. Assai / Palpitasti»<sup>276</sup> (vv. 6-7) esprimendo il senso della fine delle illusioni, e quindi della vita. In realtà, come scrive sempre Severino, «il canto non riesce a parlare del proprio essersi spento; né può riuscirvi, perché il canto spento è il canto inesistente»<sup>277</sup>. Di conseguenza eccoci ricondotti alla situazione descritta ne *Il risorgimento*, ovvero che anche quando sembra che tutte le illusioni siano finite, in un modo o nell'altro torneranno. Infatti Severino commentando l'espressione «inganno estremo» scrive: «proprio perché il perire dell'"inganno estremo" è ben sentito, questo sentire è l'illusione irriducibile e viva, ossia è l'inganno autenticamente estremo, che, vivo, forma l'orizzonte estremo all'interno del quale è veduto e sentito il perire del tutto»<sup>278</sup>.

In *A se stesso* viene introdotto il tema dell'amore, che viene appunto definito come «inganno estremo». Proprio in quanto considerato da Leopardi come tale, ritengo necessario trattare di un altro canto in cui viene trattato il tema. In particolare il canto a cui mi riferisco è *Il pensiero dominante*. Nella prima strofa del canto troviamo scritto: «Dolcissimo, possente / Dominator di mia profonda mente; / Terribile, ma caro / Dono del ciel»<sup>279</sup> (vv. 1-4). Già in prima battuta quindi troviamo spiegato il motivo per cui l'amore in *A se stesso* era definito come «estremo», ovvero in quanto l'illusione amorosa è quella più forte che ci possa essere. Il fatto che in generale l'amore sia la cosa più grande che l'uomo possa provare in questa sua vita, Leopardi lo descrive nell'ottava strofa quando scrive: «Avarizia, superbia, odio, disdegno, / Studio d'onor, di regno, / Che sono altro che voglie / Al paragon di lui? Solo un affetto / Vive tra noi: quest'uno, / Prepotente signore, / Dider l'eterni leggi all'uman core»<sup>280</sup> (vv. 73-79). Questo viene ribadito anche nella terza strofa dove Leopardi scrive: «Come solinga è fatta / La mia mente d'allora / Che tu quivi prendesti a far dimora! / ratto d'intorno al par del lampo / Gli altri pensieri miei / Tutti si dileguar»<sup>281</sup> (vv. 13-18). La forza dell'amore, ma in

<sup>274</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 145.

<sup>275</sup> *Ibid.*

<sup>276</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 153.

<sup>277</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 146.

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 143.

<sup>280</sup> *Ivi*, pg. 145.

<sup>281</sup> *Ivi*, pg. 143.

generale delle illusioni, è proprio quello di far dileguare tutti gli altri pensieri, e quindi permettere all'uomo di continuare nella sua vita, come ho provato a mettere in luce nel presente capitolo. Leopardi continua a descrivere la forza dell'amore anche nella quinta strofa in cui leggiamo: «Come da' nudi sassi / Dello scabro Appennino / A un campo verde che lontan sorrida / Volge gli occhi bramoso il pellegrino; / Tal io secco ed aspro / Mondano conversar vogliosamente, / Quasi in lieto giardino, a te ritorno, / E ristora i miei sensi il tuo soggiorno»<sup>282</sup> (vv. 29-36). Nell'undicesima strofa del canto Leopardi scrive il ruolo che hanno le illusioni affinché l'uomo riesca a continuare a vivere. La strofa recita infatti: «Per còr le gioie tue, dolce pensiero, / Provar gli umani affanni, / E sostener molt'anni / Questa vita mortal, fu non indegno; / Ed ancor tornerei, / Così qual son de' nostri mali esperto, / Verso un tal segno a incominciare il corso»<sup>283</sup> (vv. 88-94). L'amore, proprio in quanto la più forte delle illusioni, ha una potenza tale da ribaltare la situazione che Leopardi descriveva nel *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggiere*, quando il secondo chiedeva al primo: «Ma se aveste a rifare la che avete fatta né più né meno, con tutti i piaceri e i dispiaceri che avere passati? Viaggiatore: Cotesto non vorrei»<sup>284</sup>. Invece l'amore fa dire allo stesso autore che tornerebbe indietro e riviverebbe tutto d'accapo, se guidato dall'amore. Alla dodicesima strofa Leopardi descrive lo scontro tra l'illusione e il vero, ovvero tra il piacere e il dolore. La strofa recita infatti: «Che mondo mai, che nova / Immensità, che paradiso è quello / Là dove spesso il tuo stupendo incanto / Parmi innalzar!»<sup>285</sup> (vv. 100-103). Già qui viene descritto il fatto che le illusioni portino l'essere umano ad una condizione di beatitudine, tanto che appunto l'autore utilizza “paradiso” per descrivere la situazione in cui le illusioni lo portano, ma comunque rimane illusoria la situazione descritta e infatti al verso 103 troviamo scritto «*Parmi* innalza [corsivo mio]»<sup>286</sup> (v. 103). Continuando nella lettura della strofa troviamo: «Sott'altra luce che l'usata errando, / Il mio terreno stato / E tutto quanto il ver pongo in oblio! / Tali son, credo, i sogni / Degl'immortali. Ahi finalmente un sogno / In molta parte onde s'abbella il vero / Sei tu, dolce pensiero; / Sogno e palese error»<sup>287</sup> (vv. 104-111). Con questi versi quindi Leopardi mette in luce come sa che le illusioni sono dei palesi errori, ma questo non impedisce di avere degli effetti concreti sulla vita dell'essere umano. Ecco quindi che ritorna il concetto di «solido piacere» a cui mi ero richiamato in apertura del presente capitolo, ovvero un piacere generato delle illusioni (e quindi “false”<sup>288</sup>) ma che comunque ha un ruolo fondamentale per l'essere umano. L'importanza delle illusioni si può trovare ribadito nel canto che stiamo leggendo. Ai

<sup>282</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 144.

<sup>283</sup> Ivi, pg. 146.

<sup>284</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 226.

<sup>285</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 146.

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> *Ibid.*

<sup>288</sup> Utilizzo qui il termine “false” da considerare in contrapposizione al “vero” delle cose per come espresso nel pensiero di Leopardi.

versi 117-118 Leopardi scrive infatti: «E tu per certo, o mio pensier, tu solo / Vitale ai giorni miei»<sup>289</sup> (vv. 117-118). Nel verso 118 quindi l'autore scrive come l'illusione sia «vitale», evidenziandone dunque l'importanza per la vita umana. Di contro se le illusioni non ci fossero, scrive Leopardi, «la persuasione che tutto sia nullo, non conduce all'azione» (Z411, 9-15 dicembre 1820). Di conseguenza risulta la necessarietà delle illusioni per la sopravvivenza dell'essere umano, affinché esso non venga soffocato dal «solido nulla» di cui è intessuto la trama del mondo. Come scrive Leopardi infatti: «l'uomo senza credenza stabile non ha stabile motivo di determinarsi, quindi di agire, quindi di vivere» (Z414, 9-15 dicembre 1820).

---

<sup>289</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 147.

## 5. Vera vita

*Non puoi capire, Aleksej, quanta voglia ho di vivere adesso.*

Fëdor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*

Nelle conclusioni dei due capitoli precedenti avevo in entrambi casi deciso di chiudere con la parola “vivere”. Questo perché ritengo che il messaggio di fondo a cui la filosofia di Giacomo Leopardi ci spinge è quello di vivere la vita comunque, affinché essa sia viva, invece che abbandonarci al dolore e all’infelicità, e quindi alla morte. In questo capitolo si cercherà di capire perché la filosofia di Leopardi abbia questo come messaggio di fondo, mettendo in luce i vari richiami al tema presenti nei suoi testi.

Fondamentale per comprendere l’importanza della dimensione del vivere nel pensiero leopardiano, ritengo sia il *Dialogo di un fisico e di un metafisico*. L’operetta si apre con il fisico che afferma di aver trovato il libro de «L’arte di vivere lungamente»<sup>290</sup>. Al che il metafisico risponde: «Fa una cosa a mio modo. Trova una cassetta di piombo, chiudivi cotesto libro, sotterrala, e prima di morire ricordati di lasciar detto il luogo, acciocché vi si possa andare, e cavare il libro, quando sarà trovata l’arte di vivere felicemente»<sup>291</sup>. Già in apertura troviamo quello che considero il concetto chiave, ovvero «l’arte di vivere felicemente»<sup>292</sup>. Nella battuta del metafisico viene anche sottolineato come «l’arte del vivere felicemente» sia di maggiore importanza rispetto a quella del «vivere lungamente». Il perché l’una sia anteposta all’altra viene spiegato qualche battuta dopo, quando, sempre il metafisico, afferma: «Perché se la vita non è felice, che fino a ora non è stata, meglio ci torna averla breve che lunga»<sup>293</sup>. L’errore del fisico sta nel considerare la vita di per sé un bene, e quindi non dedicarsi alla ricerca attiva della felicità, quando invece è quest’ultima ciò che rende la vita degna di essere vissuta. Il fatto che la vita in sé non sia un bene è dimostrato, secondo Leopardi, dal fatto che «moltissimi ai tempi antichi elessero di morire potendo vivere, e moltissimi ai tempi nostri desiderarono la morte in diversi casi, e alcuni si uccidono di propria mano»<sup>294</sup>. Ecco quindi spiegato il motivo per cui l’aver trovato il libro de «L’arte di vivere lungamente» non risolve il problema dell’umanità, in quanto quello dell’immortalità non è il problema fondamentale. Il metafisico per far comprendere meglio ciò al fisico, racconta la «favola» del saggio Chirone «che era dio, coll’andar del tempo si annoiò della vita, pigliò licenza da Giove di poter morire, e morì. Or pensa, se l’immortalità rincesce agli Dei, che farebbe agli uomini»<sup>295</sup>. È quindi un errore cercare

---

<sup>290</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 106.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> *Ibid.*

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> *Ivi*, pg. 107.

<sup>295</sup> *Ivi*, pg. 107-108.

l'immortalità, o voler prolungare il tempo della vita, come invece fa il fisico, in quanto la questione è di vivere felicemente il tempo che ci è dato, e non invece prolungare il tempo dell'infelicità. Un altro esempio che il metafisico fa è quello di una

specie d'uomini, la vita dei quali si consumasse naturalmente in ispazio di quarant'anni, cioè nella metà del tempo destinato dalla natura agli altri uomini; essa vita in ciascheduna sua parte, sarebbe più viva il doppio di questa nostra: perché, dovendo coloro crescere, e giungere a perfezione, e similmente appassire e mancare, alla metà del tempo; le operazioni vitali della loro natura, proporzionalmente a questa celerità, sarebbero in ciascuno istante doppie di forza per rispetto a quello che accade negli altri [...] di modo che essi avrebbero in minore spazio di tempo la stessa quantità di vita che abbiamo noi. La quale distribuendosi in minor numero d'anni basterebbe a riempirli, o vi lascerebbe piccoli vani [...] e gli atti e le sensazioni di coloro, essendo più forti, e raccolte in un giro più stretto, sarebbero quasi bastanti a occupare e a vivificare tutta la loro età<sup>296</sup>.

Da ciò il metafisico tornerà poco oltre a ribadire, ancora una volta, che «non il semplice essere, ma il solo essere felice, è desiderabile»<sup>297</sup>. Nonostante le argomentazioni del metafisico, però, il fisico non è convinto e continua a sostenere «che la vita sia più bella della morte, e do il pomo a quella, guardandole tutte due vestite»<sup>298</sup>, non comprendendo quello che il metafisico ha provato fino a quel momento di fargli capire. Nell'ultima battuta il metafisico ritorna sulla questione dell'arte del vivere felicemente in opposizione a quella del vivere lungamente, e afferma: «Ma se tu vuoi, prolungando la vita, giovare agli uomini veramente; trova un'arte per la quale sieno moltiplicate di numero e di gagliardia le sensazioni e le azioni loro. Nel qual modo, accrescerai propriamente la vita umana, ed empiendo quegli smisurati intervalli di tempo nei quali il nostro essere è piuttosto durare che vivere, ti potrai dar vanto di prolungarla»<sup>299</sup>. Quindi bisogna dare profondità alla vita e alle sue sensazioni, e non semplicemente prolungarla, secondo Leopardi. Questo concetto lo si può trovare espresso anche nel pensiero 351 dello *Zibaldone* dove l'autore scrive: «conviene che il filosofo si ponga bene in mente, che la vita, per se stessa non importa nulla, ma il passarla bene e felicemente, o se non altro, anzi soprattutto, il non passarla male e infelicemente. E perciò non riponga l'utilità in quelle cose che semplicemente aiutano, conservano ec. la vita, considerata quasi fosse un bene per se stessa, ma in quelle che la rendono un bene, cioè felice da vero» (Z351-352, 25 novembre 1820). Per tornare all'operetta morale di cui stiamo trattando, nelle ultime righe il metafisico ribadisce un'ultima volta proprio ciò, affermando: «Ma piena d'ozio e di tedio, che è quanto dire vacua, dà luogo a creder vera quella sentenza di Pirrone, che dalla vita alla morte non è divario. Il che se io credessi, ti giuro che la

---

<sup>296</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 109.

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> *Ivi*, pg. 110.

<sup>299</sup> *Ivi*, pg. 110-111.

morte mi spaventerebbe non poco. Ma in fine, *la vita debb'esser viva, cioè vera vita*; o la morte la supera incomparabilmente di pregio [corsivo mio]»<sup>300</sup>.

Ecco che in conclusione dell'operetta troviamo espresso quello che personalmente ritengo il concetto fondamentale della filosofia di Leopardi, ovvero la «vera vita». Quest'ultima è contrapposta alla semplice vita, la vita di quegli uomini che si lasciano trasportare dagli eventi e che durano la vita piuttosto che viverla. Albert Camus, nel già citato *Il mito di Sisifo*, scriverà, sostenendo qualcosa di simile: «per tutti i giorni di una vita senza splendore, siamo portati dal tempo: ma viene sempre il momento in cui dobbiamo portarlo»<sup>301</sup>. La chiave per trasformare «una vita senza splendore» in una «vera vita» è quello di rendersi padroni del proprio tempo vitale. Questo è esattamente quello che Leopardi prova ad affermare nel dialogo appena trattato, ovvero che la felicità deriva dal vivere la vita, e non semplicemente dalla vita di per sé. Da una prospettiva totalmente altra, Angelus Silesius, alla quartina numero 71 scrive: «Bisogna essere l'essere»<sup>302</sup>. Ora, gli orizzonti a cui fanno riferimento Angelus Silesius e Giacomo Leopardi sono completamente differenti, ma ritengo che almeno su questo punto ci sia un contatto fra i due autori. Ovvero che anche nella citazione appena riportata si può leggere un invito all'immersi<sup>303</sup> nel mare dell'esistenza, che affinché sia considerabile come bene (almeno per Leopardi) deve essere vissuta, e non semplicemente vista dal di fuori. Al verso di Silesius potrebbe essere collegato infatti il pensiero 4169 dello *Zibaldone*, datato 11 marzo 1826, dove troviamo scritto: «l'esistente è per l'esistenza» (Z4169, 11 marzo 1826). Questa frase appena citata dello *Zibaldone*, in realtà, è scritta da Leopardi come una critica all'antropocentrismo. Nello stesso pensiero l'autore infatti scrive: «L'esistenza non è per l'esistente, non ha per suo fine l'esistente, né il bene dell'esistente; se egli vi prova alcun bene ciò è un puro caso» (*Ibid.*). Da ciò quindi la frase «l'esistente è per l'esistenza» si può leggere nel senso che l'essere umano è creato dalla natura, ma che quest'ultima lo crea per far continuare l'esistenza universale, e non perché abbia a cuore la sua esistenza stessa. Ritengo però che la frase possa anche essere letta nel senso che ho riportato sopra, e cioè che l'esistente è per l'esistenza proprio nel senso che il suo fine, in quanto esistente, è quello di esistere. Se infatti l'esistente non facesse ciò, non adempirebbe al suo compito, e semplicemente durerebbe la vita, senza autenticamente viverla. Su questo tema, ovvero che l'essere umano ha come compito quello di esistere l'esistenza, ritornerò in finale di capitolo.

---

<sup>300</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 111.

<sup>301</sup> A. Camus, *Il mito di Sisifo*, cit., pg. 16.

<sup>302</sup> Angelus Silesius, *Il pellegrino cherubino* (1675) I, 71, trad. it. di Giovanna Fozzer e Marco Vannini, Edizioni San Paolo, 2004, pg. 137.

<sup>303</sup> Utilizzo qui l'espressione "immersi" richiamandomi al naufragio descritto ne *L'infinito*. Con ciò intendo sottolineare come le illusioni siano comunque una dimensione fondamentale e presupposto per la vera vita in Leopardi, e non sia quindi un discorso da relegare a sé, ma come invece la filosofia di Giacomo Leopardi sia una concatenazione di tematiche che continuamente si richiamano fra di loro.



Ma come si può passare dal semplicemente “durare la vita”, al viverla autenticamente? Il ponte che permette il passaggio tra le due dimensioni è l’*agire*. Per comprendere ciò mi richiamo al pensiero 4185 dello *Zibaldone*, datato 13 luglio 1826. In questo Leopardi comincia scrivendo: «Pare affatto contraddittorio nel mio sistema sopra la felicità umana, il lodare io sì grandemente l’azione, l’attività, l’abbondanza della vita» (Z4185, 13 luglio 1826). Questo però accade in quanto:

Riconosciuta la impossibilità tanto dell’esser felice, quanto del lasciar mai di desiderarlo sopra tutto, anzi unicamente; riconosciuta la necessaria tendenza della vita dell’anima ad un fine impossibile a conseguirsi; riconosciuto che l’infelicità dei viventi, universale e necessaria, non consiste in altro né deriva da altro, che da questa tendenza, e dal non potere essa raggiungere il suo scopo; riconosciuto in ultimo che questa infelicità universale è tanto maggiore in ciascuna specie o individuo animale, quanto la detta tendenza è più sentita; resta che il sommo possibile della felicità, ossia il minor grado possibile d’infelicità, consista nel minor grado possibile di tal sentimento. [...] Resta un solo rimedio: la distrazione. Questa consiste nella maggior somma possibile di attività di azione, che occupi e riempia le sviluppate facoltà e la vita dell’animo (*ibid.*).

Con ciò lo stesso Leopardi afferma come il suo sistema sia favorevole all’azione, in quanto distoglie dalla vanità del tutto, e consente all’uomo, tenendosi impegnato, di vivere. Un altro pensiero dello *Zibaldone* che può essere collegato a questo è il numero 1988. In questo Leopardi scrive:

L’uomo che a tutto si abitua, non si abitua mai alla inazione. Il tempo che tutto alleggerisce, indebolisce, distrugge, non distrugge mai né indebolisce il disgusto e la *fatica* che l’uomo prova nel non far nulla. [...] La nullità, il non fare, il non vivere, la morte è l’unica cosa di cui l’uomo sia incapace, e alla quale non possa avvezzarsi. Tanto è vero che l’uomo, il vivente, e tutto ciò che esiste, è nato per fare, e per fare tanto vivamente, quanto egli è capace, vale a dire che l’uomo è nato per l’azione esterna ch’è assai più viva dell’interna (Z1988, 26 ottobre 1821).

In queste righe è persistente il rievocare la dimensione del *fare*, del *vivere*, che si richiamano vicendevolmente di continuo, sottolineandone quindi la correlazione. Sempre su questo tema potrebbe anche essere letto il pensiero 332 dello *Zibaldone*, dove Leopardi scrive: «La verità non si è mai trovata nel principio, ma nel fine di tutte le cose umane; il tempo e l’esperienza non sono mai stati distruttori del vero, e introduttori del falso, ma distruttori del falso e insegnatori del vero» (Z332, 16 novembre 1820). Da ciò quindi, ricollegandomi a quello che scrivevo nel terzo capitolo, si può dire che il senso delle cose non è da ricercare nel principio, in quanto, come abbiamo visto, la natura non risponde mai (e se risponde è una risposta negativa) alla richiesta dell’uomo del perché dell’esistenza. Se il senso delle cose non va cercato nel principio, ma nel fine, questo può significare che il senso della vita dell’uomo sta nella vita stessa e nel suo essere vissuta. In questo senso mi pare che possa essere letta l’affermazione di Sartre ne *L’esistenzialismo è un umanismo* che recita: «la vita non ha senso *a priori*. Prima che voi la viviate, la vita di per sé non è nulla, sta a voi darle un senso,

e il valore non è altro che il senso che scegliete»<sup>304</sup>. Lo stesso Sartre, del resto, arriva a definire l'esistenzialismo come una «dottrina d'azione»<sup>305</sup>, ed è proprio questa dottrina che ritengo si possa già individuare in Leopardi. Esattamente come filosofi più classicamente definibili come “esistenzialisti”, Giacomo Leopardi con il suo pensiero riconosce il non-senso del tutto, e partendo da ciò invita l'essere umano ad agire e vivere (ecco quindi che ritroviamo il concetto di «dottrina d'azione», espressione con la quale Sartre definisce l'esistenzialismo) affinché possa vivere una vera vita, e crearsi un senso. Di gusto leopardiano ritengo che siano anche le parole che Sartre scrive ne *La nausea*, quando sostiene che «La vita ha un senso se ci si sforza di dargliene uno. Bisogna soprattutto agire»<sup>306</sup>.

A questo può essere collegato, in parte<sup>307</sup>, anche ciò che Dostoevskij scrive in *Memorie dal sottosuolo*, quando scrive: «L'uomo è un animale prevalentemente creatore, destinato [...] ad aprirsi eternamente e incessantemente una strada, anche verso non importa quale direzione [...] e che la cosa principale non è dove essa vada, bensì il fatto che essa prosegua purchessia, e che il bravo bambino che egli è non trascuri l'arte dell'ingegnere e non si lasci andare a un ozio rovinoso, essendo appunto l'ozio, come ben si sa, il padre di tutti i vizi»<sup>308</sup>. Anche qui troviamo quindi quella dimensione del *fare*, come aspetto che contraddistingue l'essere umano e che deve diventare quindi il suo compito esistenziale. Come ho provato a mettere in luce nei capitoli precedenti infatti, il fatto che un senso nelle cose non ci sia, deve spingere l'uomo a crearselo<sup>309</sup>. A proposito di questo Antonio Negri scrive: «Solo la sua presenza [dell'uomo] dà o toglie, trova o no, il significato del mondo. L'uomo è gettato in questo mondo, e praticamente, attraverso il senso e il trasfigurarsi e il procedere del senso fino alla facoltà dell'immaginazione, costruisce il significato del mondo»<sup>310</sup>. Con ciò viene quindi sottolineato che il significato del mondo è prettamente umano<sup>311</sup>, e non c'è un senso assoluto che il mondo abbia. Questo precisamente in quanto «il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (Z1341, 18 luglio 1821). In conclusione dello stesso pensiero dello *Zibaldone* in cui si sostiene la nullità di Dio,

---

<sup>304</sup> Jean-Paul Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), trad. it. di Maurizio Schoepflin, Pagvs Edizioni, Treviso, 1993, pg. 77.

<sup>305</sup> Ivi, pg. 80.

<sup>306</sup> J. P. Sartre, *La nausea* (1938), trad. it. di Bruno Fonzi, Einaudi, Torino, 1965, pg. 161.

<sup>307</sup> Affermo che può essere collegato “in parte” Dostoevskij al discorso che sto portando avanti, in quanto comunque Dostoevskij rimane sempre un scrittore credente, e come conseguenza Dio è presente nel suo orizzonte di riferimento. Quindi “in parte” perché comunque la citazione riportata da *Memorie dal sottosuolo*, indica la stessa direzione che sto provando a seguire leggendo Leopardi, ma ciò non cancella le differenze di fondo fra i due autori.

<sup>308</sup> F. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit., pg. 48-49.

<sup>309</sup> Utilizzo qui il termine “creare” richiamandomi al significato della parola, ovvero “fare dal nulla”. Sempre da tenere a mente è infatti il concetto di “solido nulla” che è la base su cui si struttura il pensiero leopardiano.

<sup>310</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 128.

<sup>311</sup> Con l'espressione “prettamente umano” intendo dire che il significato della vita, per l'uomo, è dato come compito all'uomo. Nel senso che l'uomo deve creare da sé un significato alla sua esistenza, trasformandola quindi in vita. L'espressione non è da intendersi quindi in senso antropocentrico, che, come sto provando a mettere in evidenza, più volte viene criticato da Leopardi.

Leopardi arrivava ad affermare: «è distrutto Iddio» (*ibid.*). qualche pensiero oltre però, sembrerebbe superare questa affermazione. In particolare al pensiero 1791 possiamo leggere: «Si può dire [...] 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» (Z1791, 25 settembre 1821). In questa citazione ritroviamo ancora una volta che un senso antecedente, o a priori (richiamandomi ad una delle citazioni di Sartre), della vita secondo Leopardi non c'è. Questo però non deve condannare l'essere umano alla disperazione, ma deve indurlo a creare da sé il suo senso alla vita e al mondo. Come nell'ultima citazione riportata dello *Zibaldone*, infatti, affermare che l'assoluto è moltiplicato, significa che ogni relativo diventa conseguentemente assoluto nella sua relatività. Proprio per questo motivo l'uomo ha il potere di creare un senso, proprio in quanto ognuno è l'assoluto della sua vita, colui che la vive, e che solo per mezzo del fare può darle un senso.

Se invece ci aspettiamo che qualcuno o qualcosa risponda alle nostre domande di senso, come visto nel terzo capitolo, rimarremo sempre in attesa di una risposta che non arriverà. Antonio Negri afferma sul tema che alla vita «il suo senso lo dà il soggetto che soffre e si ribella»<sup>312</sup>. La ribellione quindi avviene nei confronti del non-senso del tutto, al quale l'uomo, proprio per mezzo della sua ribellione, dà un senso. Tutto ciò mi porta ad affermare che per Leopardi il senso della vita sta nella vita stessa. Proprio su questo tema ritengo interessante quello che scrive Severino quando afferma che «Il fatto stesso, il puro fatto dell'esistenza è la ragione ultima, perché altrimenti tale ragione dovrebbe collocarsi al di fuori dell'esistenza»<sup>313</sup>. Come ho già avuto modo di mostrare precedentemente però, Leopardi scrive che «Dio stesso, è il nulla» (Z1341, 18 luglio 1821). Allora, seguendo il ragionamento impostato da Severino, il fatto che non ci sia nulla al di là delle cose («Noi non possiamo concepire nulla al di là della materia» (Z1619, 3 settembre 1821)) che dia un senso ad esse, significa che il senso delle cose sta nelle cose stesse e che quindi il senso della vita è la vita stessa.

Volendo riprendere quello che Leopardi afferma nello *Zibaldone*, l'assenza di un perché assoluto rende valido ogni perché relativo, rende cioè valido ogni senso creato dall'essere umano. Ogni uomo è quindi *libero* di creare il senso della sua vita. Proprio sul tema della libertà che ha l'uomo di creare il suo senso della vita ritengo che ci sia un punto di contatto con il pensiero di Sartre, e in particolare per come l'autore francese presenta l'esistenzialismo nel testo *L'esistenzialismo è umanismo*. In questo scritto Sartre afferma, richiamandosi a sua volta a Dostoevskij, che

---

<sup>312</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 146.

<sup>313</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 106.

l'esistenzialista è colui che accetta autenticamente le conseguenze della morte di Dio, e che quindi riesce a sopportare il fatto che «l'uomo è libertà»<sup>314</sup> dopo la morte di Dio. Sartre sostiene infatti: «Dostoevskij ha scritto: “Se Dio non esiste tutto è permesso”. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste e di conseguenza l'uomo è “abbandonato” perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. [...] L'uomo è condannato ad essere libero»<sup>315</sup>. Proprio su questo punto ritengo che ci possa essere una similitudine fra Sartre e Leopardi. Infatti entrambi sottolineano come il tema della morte di Dio debba spingere l'uomo a prendere sulle proprie spalle la responsabilità della propria vita. Sempre sul tema infatti si può leggere un altro pensiero di Leopardi contenuto nello *Zibaldone* che recita: «Da che nessuna verità o falsità, negazione o affermazione è assoluta, com'io dimostro, tutte le cose sono dunque possibili» (Z1645, 7 settembre 1821).

Una volta evidenziata l'importanza che la dimensione del fare ha per Leopardi, proprio su questo punto si inserisce ancora una volta la sua critica nei confronti del Cristianesimo. Questa la si può leggere al pensiero 253 dello *Zibaldone* dove l'autore scrive: «il Cristianesimo debba aver reso l'uomo inattivo e ridotto invece all'essere contemplativo [...] ed è certo che lo spirito del Cristianesimo in genere portando gli uomini, come ho detto, alla noncuranza di questa terra, se essi sono conseguenti, debbono essere necessariamente inattivi in tutto ciò che spetta a questa vita, e così il mondo divenir monotono e morto» (Z253, 29 settembre 1820). Sempre sul tema della critica al Cristianesimo possiamo trovare al pensiero 428 scritto: «il Cristianesimo non aveva insegnato all'uomo che la vita è ragionevole, e ch'egli deve vivere, se non insegnandogli che deve indirizzar questa ad un'altra vita, rispetto alla quale solamente, è ragionevole questa vita: e che questa sarebbe necessariamente infelice» (Z428, 18 dicembre 1820). In Leopardi, invece, «Il processo di apprensione metafisica è essere dentro, e insieme un agire dentro, l'essere»<sup>316</sup>. Non bisogna quindi rinunciare a questa vita e ai suoi piaceri, come invece insegna il Cristianesimo (per come interpretato da Leopardi), puntando ad un'altra vita dopo questa. Questo perché un'altra vita non c'è, e se noi sopprimessimo questa vita perderemmo l'unica cosa che abbiamo. Da ciò Negri arriva a definire il pensiero di Leopardi come una «metafisica tutta intramondana»<sup>317</sup>. Con l'espressione “metafisica intramondana” Negri intende una filosofia in cui «La trascendenza fa parte della trama del senso, è un risultato del suo movimento: l'astratta dinamica dell'immagine si svolge in fissità trascendente. Il senso del trascendente è immanente alla vita»<sup>318</sup>. Ancora una volta siamo quindi ricondotti al fatto che la filosofia di Leopardi ci suggerisce che al di là delle cose non c'è niente da trovare e conseguentemente

---

<sup>314</sup> J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pg. 49.

<sup>315</sup> Ivi, pg. 48-49.

<sup>316</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 44.

<sup>317</sup> Ivi, pg. 70.

<sup>318</sup> Ivi, pg. 115.

il senso di quelle cose sta solo in quelle cose. Sempre su questo tema, al pensiero 1427 dello *Zibaldone*, Leopardi scrive: «Il mondo non può sussistere s'egli non ha se stesso per fine» (Z1427, 31 luglio 1821). Conseguentemente l'uomo deve arrivare a comprendere proprio ciò, ovvero che il fine del mondo e della vita sono essi stessi. Ciò che rimane all'uomo non è quindi quello di cercare un senso al di fuori di queste due dimensioni, ma di vivere intensamente la vita, riuscendo solo in questa maniera a darle un senso che altrimenti non avrebbe. Se infatti l'uomo non facesse così, ricordando il *Dialogo di un fisico e di un metafisico*, «la morte la supera incomparabilmente di pregio»<sup>319</sup>. Questo è quello che porta anche Gaetano Lettieri ad affermare che per Leopardi il Cristianesimo «è nemico della vita, del mondo, della società, è appunto religione nichilistica»<sup>320</sup>. Sempre collegato alla critica del Cristianesimo in quanto spinge alla non-azione, possiamo leggere il pensiero 2381 dello *Zibaldone*. In particolare il pensiero muove una critica contro la vita monastica, e in apertura troviamo scritto: «Giovanette di quindici o poco più anni che non hanno ancora incominciato a vivere, né sanno che sia vita, si chiudono in un monastero, professano un metodo di esistenza, il cui unico scopo diretto e immediato si è impedire la vita. E questo è ciò che si procaccia con tutti i mezzi» (Z2381, 2 febbraio 1822). Già in apertura viene introdotto il tema di fondo della critica. Continuando nella lettura, Leopardi scrive: «Oltreché escludendo assolutamente l'attività, escludono la vita, perché il moto e l'attività è ciò che distingue il vivo dal morto: e la vita consiste nell'azione; laddove lo scopo diretto della vita monastica anacoretica ec. è l'inazione e il guardarsi dal fare, l'impedirsi di fare» (*ibid.*). Ecco che in questa citazione ritroviamo la correlazione fra l'azione, e quindi l'agire, e la vita. Da qui Leopardi torna sulla critica di fondo che muove al Cristianesimo, che spinge ad allontanarsi dalla vita, quando invece il suo pensiero, come sto provando a mettere in luce, spinge ad abbracciarla e a viverla. Più avanti infatti l'autore si immagina che siano le monache e i monaci a parlare, e fa dire loro:

io non ho ancora vissuto, l'infelicità non mi ha stancato né scoraggiato della vita; la natura mi ha chiamato a vivere, come fa a tutti gli esseri creati o possibili: né solo la natura mia, ma la natura generale delle cose, l'assoluta idea e forma dell'esistenza. Io però conoscendo che il vivere pone grandi pericoli di peccare, ed è per conseguenza pericolosissimo *per se stesso*, e quindi *per se stesso cattivo* (la conseguenza è in regola assolutamente), son risoluto di non vivere, di fare che ciò che la natura ha fatto, non sia fatto, cioè che l'esistenza ch'ella mi ha dato, sia fatta inutile, e resa (per quanto è possibile) *nonesistenza* (Z2382, 2 febbraio 1822).

In questa citazione troviamo un tema a cui avevo accennato precedentemente, ovvero che la natura crea l'uomo affinché viva. I monaci però scegliendo di isolarsi nei monasteri, compiono una scelta di vita opposta a quello che la natura ha dato loro, e quindi scelgono di non vivere, arrivando appunto a

<sup>319</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 111.

<sup>320</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit., pg. 44.

quella che Leopardi definisce come «*nonesistenza*». Questo accade in quanto il Cristianesimo considera la vita come un male in quanto porterebbe a peccare. Proprio per questo motivo, Leopardi arriva a far dire alla monaca: «s'io mi potessi ammazzare sarebbe parimenti meglio» (*ibid.*).

Arrivato a questo punto sembrerebbe però che Leopardi incappi in una contraddizione. Lo stesso autore nei suoi testi più volte ritorna sulla questione del suicidio affermando come questo sia l'unica soluzione, *razionalmente parlando*, alla sofferenza della vita. Già in un precedente capitolo mi ero richiamato al celebre passo del giardino ospitale, ovvero Z4174-4177, dove l'autore, dopo aver affermato l'infelicità universale, chiude il pensiero affermando che «il non essere sarebbe per loro [riferito a tutti gli esseri viventi] assai meglio che l'essere» (Z4177, 22 aprile 1826). Quindi, come può Leopardi da un lato criticare il Cristianesimo in quanto sembrerebbe condurre alla «*nonesistenza*», e allo stesso tempo lui per primo affermare che il non-essere è meglio dell'essere, senza cadere in contraddizione? Ritengo che la chiave per rispondere a questa domanda stia nel fatto che, come ho provato a mostrare nei capitoli precedenti, Leopardi sottolinea che conoscere la verità porterebbe l'uomo a cercare la non-esistenza. Quindi Leopardi afferma ciò in quanto ha svelato l'arcano. Ma, come già detto, lo stesso autore riconosce che è meglio rimanere ignoranti piuttosto che arrivare a conoscere la verità della vanità, in quanto l'essere umano dedicherebbe la sua esistenza alla ricerca della «*nonesistenza*», venendo così a delineare una situazione paradossale. Di conseguenza se l'essere umano ascoltasse l'invito di Leopardi, ovvero di non perseverare in questa folle ricerca della verità, quello che gli rimarrebbe da fare sarebbe seguire ciò che la natura gli dà come suo compito, ovvero esistere. Il messaggio di Leopardi quindi sulla non-esistenza è solo da considerarsi da un punto di vista razionalistico. Le illusioni, infatti, saranno fatte rinascere nell'uomo da parte della natura, proprio per fare in modo che continui a vivere, successivamente all'essere umano non rimane altro che abbracciare questo sentimento dell'esistenza datogli dalla natura e vivere. Il Cristianesimo rimane sempre sul punto del fuggire la vita, indipendentemente dalla prospettiva che si consideri. In un passo dello *Zibaldone* troviamo scritto infatti: «Lo scopo di essa e dell'essenza del Cristianesimo si è il fare che l'esistenza non s'impieghi, non serva ad altro che a premunirsi contro l'esistenza: e secondo essa il migliore, anzi l'unico vero e perfetto impiego dell'esistenza si è l'annullarla quanto è possibile all'ente» (Z2384, 2 febbraio 1822). Leopardi invece riconosce, come abbiamo visto, che la natura è più forte dell'uomo e conseguentemente il desiderio di vivere, l'amor proprio, comunque rinasciranno e quindi l'uomo sarà comunque spinto all'esistenza. Quello che suggerisce quindi Leopardi è di abbracciare questo sentimento dell'esistenza, in quanto appunto al di là di questa non

c'è nient'altro, se quindi ci privassimo dell'unico bene che abbiamo non faremmo altro che perderlo, senza guadagnarci nulla<sup>321</sup>.

Su questo punto ritengo interessante richiamare al pensiero CIV dei *Pensieri*. Il tema di fondo del pensiero è quello dell'educazione, che Leopardi definisce come «un formale tradimento ordinato della debolezza contro la forza, della vecchiezza contro la gioventù»<sup>322</sup>. Questo in quanto i «vecchi» dicono ai «giovani»: «Non vi curate di vivere oggi; ma siate ubbidienti, soffrite, e affaticatevi quanto più sapete, per vivere quando non sarete più a tempo. Saviezza e onestà vogliono che il giovane si astenga quanto è possibile dal *far uso della gioventù* [corsivi miei]»<sup>323</sup>. Il risultato è quindi che gli «educatori» con la loro professione «cerchino di privare, i loro allievi del maggior bene della vita, che è la giovinezza»<sup>324</sup>. In questo pensiero è contenuto, ancora una volta, la dimensione dello sfruttare il tempo che si ha, in quanto al di là di questo non c'è altro che l'uomo debba cercare. Conseguentemente c'è un forte richiamo al giovane che nel fiore dei suoi anni deve vivere appieno la vita e godersi il suo tempo, per quanto possibile, in quanto una volta passato non potrà tornare indietro. Il pensiero si conclude infatti affermando:

Frutto di tale cultura malefica, o intenta al profitto del cultore con rovina della pianta, si è, o che gli alunni, vissuti da vecchi nell'età florida, si rendono ridicoli e infelici in vecchiezza, volendo vivere da giovani; ovvero, come accade più spesso, che la natura vince, e che i giovani vivendo da giovani in dispetto dell'educazione, si fanno ribelli agli educatori, i quali se avessero favorito l'uso e il godimento delle loro facoltà giovanili, avrebbero potuto regolarlo, mediante la confidenza degli allievi, che non avrebbero mai perduta<sup>325</sup>.

In questa citazione, oltre al tema che stiamo affrontando, possiamo evidenziare anche come Leopardi scriva che «la natura vince», indipendentemente da quello che l'uomo provi a fare per sovvertirne l'ordine. Viene dunque ribadito che quello che l'uomo deve fare non è provare a cambiare l'ordine dell'universo, in quanto uscirebbe comunque sconfitto dallo scontro con la natura. Il tema della giovinezza come tempo di massima vitalità che bisogna sfruttare senza lasciarselo passare, ritengo che sia un richiamo implicito al libro di Qohelet, dove possiamo leggere:

Anche se l'uomo vive molti anni, se li goda tutti, e pensi ai giorni tenebrosi, che saranno molti: tutto ciò che accade è vanità. Godi, o giovane, nella tua giovinezza, e si rallegrì il tuo cuore nei giorni della tua gioventù. Segui pure le vie del tuo cuore e i desideri dei tuoi occhi. [...] Caccia la

---

<sup>321</sup> Questo si potrebbe dire essere il *pari* di Pascal, ma al contrario. Ovvero dal momento in cui l'esistenza di Dio è negata da parte di Leopardi, tutto quello che può accadere all'uomo è di perdere l'unica cosa che ha, cioè la sua vita finita. Mi spiego meglio, dal momento in cui è esclusa a priori la possibilità di una vincita infinita (seguendo il ragionamento pascaliano), l'unica cosa che può capitare è di perdere il finito, quindi dalla prospettiva leopardiana rimane solo la possibilità di scommettere su questo, in quanto è l'unica alternativa possibile.

<sup>322</sup> G. Leopardi, *Pensieri*, CIV, cit., pg. 91.

<sup>323</sup> Ivi, pg. 91-92.

<sup>324</sup> Ivi, pg. 92.

<sup>325</sup> Ivi, pg. 93.

malinconia dal tuo cuore, allontana dal tuo corpo il dolore, perché la giovinezza e i capelli neri sono un soffio (Qo, 11.8-10)<sup>326</sup>.

Sempre sul tema della giovinezza e del vivere il tempo che ci è dato si possono leggere i pensieri che vanno dal 2157 al 2159 dello *Zibaldone*, i quali si aprono con:

Ho paragonato le occupazioni di un mercadante con quelle di un giovinastro che si spassa colle donne, e trovatele della strettissima importanza, anzi queste più importanti di quelle. [...] Quel filosofo che per puro amore dell'umanità, suda dietro ad un'opera di morale o di politica, o d'altro soggetto della più grande utilità, o si affatica nella speculazione della natura, del cuore umano ec.; quel ministro zelante e integerrimo del maggior monarca immaginabile, che travaglia giorno e notte unicamente per il bene della maggior nazione e della maggior possibile quantità di uomini (se pur si trovano tali filosofi, e tali cortigiani); questi tali che cosa cercano essi? La felicità degli uomini. E la felicità che cos'è? il piacere. E qual piacere maggiore che i giovanili? Dunque le occupazioni di costoro non sono più importanti di quelle del giovinastro che mette a profitto i vantaggi dell'età più favorita dalla natura e destinata a godere (Z2157-2159, 24 novembre 1821).

La base che regge tutto il discorso è ancora una volta la teoria del piacere di Leopardi. Come riportato nella citazione, infatti, proprio in quanto nel piacere consiste la felicità per l'essere umano, il giovane che può goderne massimamente deve farlo. Sempre sul tema dei giovani e dell'"azione vitale"<sup>327</sup>, possiamo leggere i pensieri che vanno dal 3837 al 3842. In questi possiamo trovare descritta la situazione in cui un giovane viene «ributtato dal mondo». L'autore scrive che «un tal giovane trasporta e rivolge bene spesso tutto l'ardore e la morale e fisica forza o generale della sua età, o particolare della sua indole, o l'uno e l'altro insieme, tutta, dico, questa forza e questo ardore che lo spingevano verso la felicità, l'azione, la vita, e la rivolge a procurarsi l'infelicità, l'inattività, la morte morale» (Z3837, 5 novembre 1823). Ritengo importante questa citazione in quanto è messo in luce come «la felicità, l'azione, la vita» siano tre dimensioni che si richiamano a vicenda, e come l'altra faccia della stessa medaglia siano, rispettivamente, «l'infelicità, l'inattività, la morte morale». Ancora una volta è forte nel pensiero di Leopardi un richiamo all'azione, e più in generale all'agire, come ciò che permette di essere felice all'uomo e conseguentemente di vivere una vera vita.

---

<sup>326</sup> Quanto al confronto fra Leopardi e Qohelet, Leopardi spesso si richiama al testo biblico. Ad esempio, nel *Dialogo di Tristano e di un amico*, Tristano parlando della sua «filosofia dolorosa, ma vera» sostiene che «ella era tanto nuova quanto Salomone e quanto Omero» (G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 228). Un altro riferimento lo troviamo nello *Zibaldone* al pensiero 1354 dove Leopardi scrive che «la filosofia [...] era, quanto all'utilità, già perfetta al tempo di Socrate [...] o vogliamo dire al tempo di Salomone» (Z1354, 20 luglio 1821). Sempre nello *Zibaldone* al pensiero 1849 l'autore scrive de «La profonda filosofia di Salomone» (Z1849, 5-6 ottobre 1821). Infine mi richiamo al canto *I nuovi credenti*, scritto intorno al 1836, nel quale Leopardi critica gli intellettuali napoletani i quali non comprendono «le carte ove l'umana / Vita esprimer tentai, con Salomone / Lei chiamando, qual soglio, acerba e vana» (vv. 1-3). Inoltre, sempre nello stesso canto, Leopardi si definisce come difensore di Salomone, quando al verso 75 scrive «Contra chi Giobbe e Salomon difende» (v. 75). Come si può notare ci sono 15 anni di differenza fra i primi testi che ho riportato e l'ultimo, mostrando quindi come la figura di Salomone/Qohelet sia sempre presente nel pensiero di Giacomo Leopardi, e il richiamo al suo libro sia continuo nel corso del tempo.

<sup>327</sup> Con l'espressione "azione vitale" intendo qui proprio il fatto che l'azione, e quindi la dimensione dell'agire, sia quella che rende la vita viva.



L'espressione "vera vita" che Leopardi scrive nel *Dialogo di un fisico e di un metafisico*, la possiamo trovare espressa anche nello *Zibaldone*, ad esempio nei pensieri che vanno dal 626 al 629. In questi Leopardi fa l'esempio di due stati in cui in uno ci sono degli uomini che vivono cinquant'anni, nell'altro degli uomini che ne vivono settanta. La differenza però sta nel fatto che «quei cinquanta [sono] pieni di attività e di varietà» (Z626, 8 febbraio 1821). Da ciò Leopardi si chiede dunque «quale dei due stati è il migliore? [...] Oltracciò domando: la somma vera della vita, dov'è maggiore?» (*ibid.*). La risposta secondo l'autore è che «in quello stato dove ancorché gli uomini vivessero cent'anni l'uno, quella vita monotona e inattiva, sarebbe (com'è realmente) esistenza, ma non vita, anzi nel fatto, un sinonimo di morte? ovvero in quello stato, dove l'esistenza ancorché più breve, tutta però sarebbe vera vita?» (Z627, 8 febbraio 1821). Ecco che anche qui ritroviamo l'espressione "vera vita", come ciò a cui l'uomo deve puntare per poter dire di aver vissuto autenticamente, e non essere semplicemente esistito. Antonio Negri scrive a tal proposito che «La verità è l'essere vissuto»<sup>328</sup>. Partendo da questa frase possiamo leggere anche il pensiero 2415 dello *Zibaldone*, dove Leopardi scrive: «La vita è fatta naturalmente per la vita, e non per la morte. Vale a dire è fatta per l'attività, e per tutto quello che v'ha di più vitale nelle funzioni dei viventi» (Z2415, 5 maggio 1822). Siamo quindi ricondotti alla tematica che la vita è fatta per essere vissuta, e non semplicemente patita o durata, e che quindi l'uomo deve dedicarsi *attivamente* ad essa.

Di come la dimensione del fare sia fondamentale nel pensiero di Leopardi, si può leggere nel saggio *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi* di Antonio Negri. Continuo è all'interno del suo saggio il richiamo alla dimensione del fare/agire come categoria centrale nella filosofia del recanatese. In particolare il saggio si pone l'obiettivo di mettere in luce l'ontologia di Giacomo Leopardi (che è il sottotitolo del saggio, appunto). Le varie tematiche trattate all'interno del libro, infatti, vengono sempre ricondotte alla dimensione ontologica, cercando di mostrare in particolare come in Leopardi il nucleo dell'ontologia sia quello del fare e agire. Fin da subito, ad esempio, Negri scrive: «In Leopardi l'ontologia del tempo è immediatamente etica. Che cosa significa questo? Significa che il tempo, nel quale siamo immersi, è il tempo del fare»<sup>329</sup>. Anche il tempo quindi, secondo Negri, in Leopardi non è una dimensione che possiamo considerare come esterna a noi, ma in realtà è la nostra dimensione propria in cui l'essere umano si deve calare per fare, trasformandolo quindi da tempo subito a tempo del fare<sup>330</sup>. In una citazione a cui mi ero richiamato precedentemente, Negri sostiene che «Il processo di apprensione metafisica è essere dentro, e insieme un agire dentro, l'essere»<sup>331</sup>. La conseguenza di ciò è che «La verità consiste nella determinazione e

---

<sup>328</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 56.

<sup>329</sup> Ivi, pg. 28.

<sup>330</sup> Con ciò appare forse più chiaro il collegamento che avevo fatto all'inizio del capitolo, quando mi ero richiamato ad Albert Camus quando ne *Il mito di Sisifo* affermava di "dover portare" il tempo della propria vita, e non esserne affetti.

<sup>331</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 44.

nel finito. [...] Il vero è il fatto, è il finito»<sup>332</sup>. A questo punto risulterà forse più chiara la citazione di Leopardi che recitava: «La verità non si è mai trovata nel principio, ma nel fine di tutte le cose umane» (Z332, 16 novembre 1820). Di conseguenza in Leopardi, secondo Negri, anche la dimensione trascendente viene ricondotta a quella immanente, e quindi la metafisica viene ridotta all'ontologia. Ecco spiegato nuovamente perché il vero è il fatto, nel senso che oltre il fatto (e quindi la cosa) non c'è nulla, e quindi solo ciò che è, mentre tutto il resto non è. La verità diventa ciò che l'uomo ha fatto in passato e ciò che fa oggi.

Tutto questo discorso sull'agire e sul vivere una vera vita non è sconnesso da tutte le altre tematiche trattate precedentemente negli altri capitoli. Personalmente ritengo invece esserne la conseguenza dalle date premesse. Il senso dell'agire in Leopardi è conseguente al fatto che il tutto sia perituro, e che l'uomo l'abbia scoperto per mezzo della ragione, che nulla abbia un senso anche quando lo cerchiamo, e che sono proprio le illusioni che ci devono spingere ad agire affinché ci creiamo noi il senso della nostra esistenza. Lapidaria è una frase contenuta in apertura del *Dialogo della Natura e di un'anima*. All'inizio del dialogo viene descritta la situazione in cui la Natura crea un'anima e le dice: «Vivi, e sii grande e infelice»<sup>333</sup>. Perché questa frase è così importante? Perché ritengo che in essa sia riassunta una buona parte della filosofia di Leopardi. La prima cosa infatti che la Natura dice all'anima è «vivi», e non «esisti», quindi fin dal principio viene sottolineato come la dimensione del vivere sia una categoria fondamentale del pensiero leopardiano. Viene evidenziato insieme come il primo compito che la natura dà al vivente è quello di vivere. Successivamente le dice «e sii grande», e da sottolineare è che l'essere grande è posto dopo il vivere, quindi la conseguenza del vivere autenticamente è essere grande. Infine è detto «e infelice», che sembrerebbe negare quello che ho appena affermato, ma ritengo invece che evidenzi con ciò la necessaria infelicità per la vita umana. Però questa non cancella le due affermazioni precedenti, ma sta a sottolineare la necessità dell'infelicità, ovvero del fatto che la vita umana non è perfetta e non è una condizione di felicità assoluta, ma che per forza di cose prima o poi si scontrerà con la vanità e con la conseguente infelicità. Come detto, però, ciò non cancella il primo e fondamentale invito al vivere e sentirsi grandi. Sempre da ricordare è infatti la frase che chiude il *Dialogo di un fisico e di un metafisico*, ovvero che «la vita debb'esser viva, cioè vera vita; o la morte la supera incomparabilmente di pregio [corsivo mio]»<sup>334</sup>. Rimane che l'invito alla vita è sempre presente e fondamentale nel pensiero di Leopardi. Riguardo la connessione tra la dimensione del vivere e l'infelicità, Negri scrive che bisogna «Vivere l'infelicità del mondo, anziché semplicemente conoscerla: su questa falsariga la filosofia non solo si apre ma il

---

<sup>332</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 56.

<sup>333</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 87.

<sup>334</sup> Ivi, pg. 111.

suo aprirsi assume necessariamente quella direzione che è propria della sua più alta dignità»<sup>335</sup>. La connessione fra infelicità e vita, per come messa in luce da Leopardi, si può trovare espressa anche ne *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij. Dove possiamo leggere: «Soffrono, certo, però... però in compenso vivono, hanno una vita vera e non fantastica, perché la sofferenza è vita. Se non si soffre, che piacere ci sarebbe a vivere?»<sup>336</sup>. Anche in Dostoevskij quindi, pur riconoscendo il diverso orizzonte a cui fa riferimento rispetto a Leopardi, è presente quella connessione fra la sofferenza, o infelicità, e la vita. Inoltre è interessante notare come nella citazione riportata sia presente l'espressione «vita vera», per quanto con un significato diverso da quello inteso da Giacomo Leopardi.

Volendo ampliare il discorso mi richiamo, ancora una volta, al *Dialogo di Plotino e di Porfirio*: in chiusura del dialogo c'è un richiamo alla dimensione del vivere, ma in questo caso viene aggiunta anche un'altra tematica. Nella battuta finale Plotino, dopo aver invitato Porfirio a non commettere l'atto estremo in quanto farebbe solo star male le persone che tengono a lui, afferma:

Vogli piuttosto aiutarci a sofferir la vita, che così, senza altro pensiero di noi, metterci in abbandono. Viviamo, Porfirio mio, e confrontiamoci insieme: non riusciamo di portare quella parte che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Sì bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro; e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora ci dorremo: e anche in quest'ultimo tempo gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegrerà il pensiero che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno e ameranno ancora<sup>337</sup>.

Ecco quindi che in questa citazione non c'è solo l'invito a «compiere nel miglior modo questa fatica della vita», ma a ciò si aggiunge il fatto che gli uomini per farlo devono aiutarsi fra di loro. Viene quindi introdotto quello che ne *La ginestra* sarà chiamata la «social catena»<sup>338</sup> (v. 149), ovvero il fatto che gli uomini sono in una condizione comune fra di loro, tutti sono cioè soggetti all'infelicità esistenziale. Gli esseri umani dovrebbero conseguentemente, secondo Leopardi, riconoscere la comunanza del dolore e piuttosto che farsi la guerra tra di loro, muovere in rivolta contro la natura «che veramente è rea»<sup>339</sup> (v. 124), in una «guerra comune»<sup>340</sup> (v. 135). La chiave quindi affinché gli uomini si uniscano fra di loro è il dolore, che ne *La ginestra* viene descritto coi versi: «E quell'orror che primo / Contro l'empia natura / Strinse i mortali in social catena»<sup>341</sup> (vv. 147-149). Proprio dall'essere consci del dolore, dell'orrore e della vanità del tutto può iniziare la rivolta umana. In

---

<sup>335</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 101.

<sup>336</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamzov* (1880), trad. it. di Claudia Zonghetti, Einaudi, Torino, 2021, vol. 2, pg. 421.

<sup>337</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 225.

<sup>338</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 181.

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> *Ibid.*

questo senso la ginestra è anche simbolo di ciò<sup>342</sup>. Lettieri scrive che la ginestra «rimane segno di eccedenza del bello, del buono, del giusto [...] rispetto al nulla che consuma ogni cosa»<sup>343</sup>. Nella prima strofa, infatti, troviamo descritta la situazione: «Qui su l'arida schiena / Del formidabil monte / Sterminator Vesevo, / La qual null'altro allegra arbor né fiore, / Tuoi cespi solitari intorno spargi / Odorata ginestra / Contenta dei deserti»<sup>344</sup> (vv. 1-7). Quindi la ginestra, ovvero l'essere umano in questo caso, sa della vanità del tutto, ma ciò non le impedisce di essere «contenta». Anzi, in un certo senso è proprio ciò che le permette di esserlo e di godere appieno della sua vita. Continuando nella lettura del testo poetico, intorno alla fine della prima strofa troviamo scritto: «Or tutto intorno / Una ruina involve, / Dove tu siedì, o fior gentile, e quasi / I danni altrui commiserando, al cielo / Di dolcissimo odor mandi un profumo, / Che il deserto consola»<sup>345</sup> (vv. 32-37). La ginestra, consapevole di vivere in un mondo dove ogni cosa è destinata a perire a causa della sua intrinseca vanità, non smette tuttavia di diffondere il suo «dolcissimo odor»<sup>346</sup> (v. 36), e proprio in questo gesto risiede la sua capacità di «consolar il deserto»<sup>347</sup> (v. 37). Cacciari commentando il canto leopardiano scrive: «Nel suo deserto, anzi: quando finalmente la sua solitudine è capace di deserto e lì resiste come la ginestra, egli giunge a contemplare questa idea. E soltanto il naufragare in essa rende la vita degna di essere vissuta»<sup>348</sup>. Anche Cacciari evidenzia come il riconoscere la condizione esistenziale del deserto in cui l'essere umano si trova, è la base da cui bisogna partire per arrivare a poter vivere autenticamente e appieno la vita stessa. Questo è quello che mi porta ad affermare, citando Negri, che «La vita della ginestra è precaria quant'altre mai, ma è reale, è vera»<sup>349</sup>. Questo lo si può affermare proprio in quanto la ginestra è l'affermazione della vera vita di fronte all'indifferenza del mondo e alla vanità del tutto. Possiamo ritrovare ciò anche nell'ultima strofa del canto dove Leopardi scrive: «E tu, lenta ginestra, / Che di selve odorate / Queste campagne dispogliate adorni, / Anche tu presto alla crudel possanza / Soccomberai del sotterraneo foco, / Che ritornando al loco / Già noto, stenderà l'avarò lembo / Se tue molli foreste. E piegherai / Sotto il fascio mortal non renitente / Il tuo capo innocente»<sup>350</sup> (vv. 297-306). Il fiore del deserto sa che un giorno morirà, ma questo non gli impedisce di avere la sua dignità nella sua breve vita. Difatti il canto prosegue: «Ma non piegato insino allora indarno / Codardamente supplicando innanzi / Al futuro oppressor; ma non eretto / Con forsennato orgoglio inver le stelle, / Né sul deserto, dove / E la sede e i natali / Non per voler ma per fortuna

<sup>342</sup> Scrivo qui “anche” in quanto nell'ultimo capitolo la ginestra è simbolo dell'ultrafilosofia leopardiana.

<sup>343</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit., pg. 197.

<sup>344</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 177.

<sup>345</sup> Ivi, pg. 178.

<sup>346</sup> *Ibid.*

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> M. Cacciari, *Magis amicus Leopardi*, cit., pg. 94.

<sup>349</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 279.

<sup>350</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 186.

avesti; / Ma più saggia, ma tanto / Meno inferma dell'uom, quanto le frali / Tue stirpi non credesti / O dal fato o da te fatte immortali»<sup>351</sup> (vv. 307-317). La dignità della ginestra non sta solo nel fatto che emana profumo, ma che emana profumo conscia della sua finitudine, e senza che questo si trasformi in superbia o arroganza, o dall'altro lato in commiserazione. Il tema della finitudine viene ampiamente trattato da Antonio Prete, il quale definisce il pensiero di Leopardi come un pensiero proprio della finitudine, questo in quanto «sa stare, semplicemente, nel cerchio breve del suo stesso respiro, nell'onda di un profumo che conosce la sua impalpabile alleanza con la sparizione»<sup>352</sup>. Chiaro è in questa citazione il richiamo da parte di Prete all'immagine della ginestra, la quale pone le sue radici proprio nella coscienza della propria finitudine. Sempre Prete, nel suo saggio, parlando del paesaggio lunare scrive:

Le maschere della natura per un momento si dileguano, abbandonano il teatro dell'interrogazione affannosa. Sul palcoscenico piove una luce non artificiale: è la luce del giorno e della notte. In quella luce l'esistenza appare nella sua semplice verità, nel suo esserci, qui, con il respiro delle cose e degli uomini, dei corpi celesti e delle stagioni. La natura è la vita: la sua pulsazione, il suo tumulto di sensazioni. Anche la caducità è un passaggio di questa vita. Mai Leopardi ha privilegiato da così vicino il *fiore*, spostando il *deserto* sullo sfondo: il deserto come orizzonte del fiore<sup>353</sup>.

Ecco che anche Prete mette in luce come il deserto di senso in cui la ginestra, e quindi l'uomo, si trova è ciò in cui bisogna mettere le radici per poter fiorire. Fuor di metafora, l'essere umano deve comprendere e abbracciare la sua finitudine affinché possa vivere una vera vita. Infatti finché l'uomo non comprende che morirà, non può cominciare a vivere autenticamente, in quanto proietterà sempre in una dimensione altra e futura la vera vita. E forse nell'attimo in cui abbracciassimo la nostra morte, riusciremmo a dare un valore maggiore all'adesso riuscendo a vivere autenticamente, potendo quindi essere felici. Emanuele Severino a tal proposito scrive «essere esistenti, cioè caduchi e finiti»<sup>354</sup>. Anche Severino mette dunque in luce come la dimensione dell'esistenza sia essenzialmente caratterizzata dalla caducità e dalla finitezza, e che quindi l'essere umano deve comprendere e accettare queste due dimensioni. Possiamo quindi ripetere che per Leopardi le due categorie (dell'esistenza e della caducità) coincidono, e conseguentemente possiamo dire che per poter vivere autenticamente riuscendo quindi a creare un senso alla mia esistenza, dobbiamo essere consci della finitezza della nostra esistenza. Ecco che quindi viene spiegato il motivo per il quale il concetto di vanità è fondamentale per comprendere il concetto di vita vera in Leopardi, proprio in quanto la vanità è la base da cui partire per poter costruire per l'uomo la vera vita.

---

<sup>351</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 186.

<sup>352</sup> A. Prete, *Finitudine e Infinito. Su Leopardi*, cit., pg. 9.

<sup>353</sup> Ivi, pg. 64.

<sup>354</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 98.

Nel capitolo precedente avevo sottolineato l'importanza che le illusioni hanno nel sistema filosofico leopardiano. Questa importanza viene anche sottolineata nel testo di Negri, quando l'autore scrive:

affermazione dell'immaginazione [...] rende viva la vita e porta al piacere. Nulla si risolve: l'immaginazione non costruisce un mondo felice – ma un mondo vero, dove le illusioni sono discriminate e realisticamente ricondotte al nullo sapore della verità – questo pur lo concede l'immaginazione. Il paradosso del reale è qui posto con forza estrema: nel reale noi abbiamo bisogno di illusioni, per vivere e per avere piacere, ma queste illusioni non possiamo sublimarle – non possiamo mediarle – solo riconducendole al reale, affermando il loro valore di negazione, specifico ed indistruttibile, noi riconquistiamo, meglio, costruiamo la nostra verità<sup>355</sup>.

In questa citazione vengono collegate fra di loro le dimensioni delle illusioni, della vita e della verità. Interessante è infatti notare come Negri parli del *costruire* la propria verità. Ritorna il tema della verità, in questo caso però la verità non è qualcosa da trovare, ma qualcosa da costruire. Questo può essere collegato a sua volta alla tematica dell'agire. Per mezzo dell'agire, infatti, l'uomo crea, o costruisce, la verità. In questo senso prima mi richiamavo al testo e al pensiero di Sartre quando affermava che è l'uomo a dover dare un senso alla vita, in quanto questa di per sé non ce l'ha. Ritengo che lo stesso si possa dire, come sto provando a fare nel presente capitolo, per Leopardi. Sempre Negri, infatti, scrive: «Che cos'è dunque l'ontologia di Leopardi? È questo lavoro dell'etico, che si pone sul margine estremo dell'immaginazione, su quella trama che si stende fra soggetto e mondo – come continua interrogazione vitale e continua costruzione di vita»<sup>356</sup>. Anche qui torna la dimensione della costruzione di vita, e questa può essere collegata alla citazione precedente, ovvero che la «continua costruzione di vita» vada di pari passo con la costruzione della verità. Nel senso che è vivendo e agendo che l'uomo crea la sua verità, e che può arrivare alla fine della sua esistenza conscio di aver vissuto una vera vita, e di non essere semplicemente esistito o di aver durato la vita. Non a caso, sempre Negri scrive che «L'essere non è una potenza formale ma una direzione di vita. Stare nell'essere è conquistare il mondo»<sup>357</sup>. A questa citazione se ne potrebbe collegare un'altra di Severino, quando scrive: «L'essere in quanto essere è gioia»<sup>358</sup>. Provando a interpretare i termini severiniani, potremmo dire che il vivere in quanto vivere è gioia, nel senso che proprio in quanto oltre a questa non si pone null'altro da cercare, questo deve far realizzare all'uomo che la sua felicità sta nel suo essere, e nel suo vivere veramente, e non in qualcosa di altro. Per tornare sul tema dell'immaginazione e di come questa sia in stretta connessione con la vita vera, Antonio Negri scrive che in Leopardi è presente una nuova «definizione dell'immaginazione. Essa è azione, intenzione di

---

<sup>355</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 206.

<sup>356</sup> Ivi, pg. 129.

<sup>357</sup> Ivi, pg. 119.

<sup>358</sup> E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., pg. 453.

vita e rottura della morta inerzia»<sup>359</sup>. Con ciò viene quindi evidenziato non solo l'importanza che l'immaginazione ha nel sistema filosofico di Leopardi, ma di come questa sia fortemente legata al tema del vivere la vita che stiamo trattando. Sempre per sottolineare la forte connessione tra le dimensioni dell'immaginazione e della vita, prendo ad esempio il sentimento dell'amore che, come ho scritto nel capitolo precedente, è considerato da Leopardi una delle illusioni maggiori. Proprio per questo motivo infatti l'autore, in uno dei primi pensieri dello *Zibaldone*, scrive: «Io non ho mai sentito tanto di vivere quanto amando, benché tutto il resto del mondo fosse per me come morto. L'amore è la vita e il principio vivificante della natura, come l'odio il principio distruggente e mortale» (Z59). Torna la questione a cui mi ero richiamato nel capitolo precedente, ovvero il fatto che le illusioni siano fondamentali affinché l'essere umano viva, e di come a maggior ragione l'amore, essendo «l'inganno estremo»<sup>360</sup> (v. 2) sia dichiarato dallo stesso Leopardi come l'illusione che lo fa sentire maggiormente vivo.

Proprio in quanto la natura ci fa per vivere, dobbiamo tornare ad essere esseri naturali. Dobbiamo abbracciare il sentimento che la natura ci dà fin dalla nascita, dobbiamo cioè comprendere che siamo nati senza altro fine che quello di vivere (dal punto di vista della natura). Il concetto di "essere naturale" si può trovare espresso ancora da Antonio Prete quando scrive: «La vita delle cose, la vita sensitiva o non sensitiva, è la nostra stessa vita. A essa apparteniamo: come il volo all'aria, come l'acqua al mare. La natura è l'esistenza stessa. Essere *naturale* è stare in questo amore dell'esistenza per se stessa»<sup>361</sup>. Con questa citazione Prete si richiama al pensiero 3813 dello *Zibaldone*, che ritengo fondamentale inserire per comprendere il tema che sto trattando. Il pensiero si apre con: «L'amor della vita, il piacere delle sensazioni vive, dell'aspetto della vita ec. delle quali cose altrove, è ben consentaneo negli animali. La natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita, e procura in tutti i modi la vita, e tende in ogni sua operazione alla vita» (Z3813, 31 ottobre 1823). Questa è la base su cui si regge il ragionamento leopardiano, ovvero che la natura coincide con la vita e con il desiderio di essa. Allo stesso tempo proprio questa è la chiave per comprendere perché la vera vita è migliore della semplice esistenza. Proseguendo nella lettura Leopardi scrive:

S'ella non procurasse la vita con ogni sua forza possibile, s'ella non amasse la vita quanto più si può amare, e se la vita non fosse tanto più cara alla natura, quanto maggiore e intensa e in maggior grado, la natura non amerebbe se stessa [...]. Quello che noi chiamiamo natura non è principalmente altro che l'esistenza, l'essere, la vita, sensitiva o non sensitiva, delle cose. Quindi non vi può esser cosa né fine più naturale, né più naturalmente amabile e desiderabile e ricercabile, che l'esistenza e la vita, la quale è quasi tutt'uno colla stessa natura, né amore più naturale, né naturalmente maggiore che quel della vita (*ibid.*).

---

<sup>359</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 90.

<sup>360</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 153.

<sup>361</sup> A. Prete, *Finitudine e Infinito. Su Leopardi*, cit., pg. 64.

Ritengo che questo passo possa essere letto, ancora una volta come una critica all'antropocentrismo. Difatti l'essere umano deve comprendere di non essere il figlio prediletto della natura, ma di essere parte di essa esattamente come tutto il resto delle cose. Di conseguenza, nel momento in cui riconosce di essere parte della natura anch'egli, allora questa deve essere la base per abbracciare la vita, cioè noi stessi. Siamo quindi tornati al tema dell'amor proprio, quel sentimento prettamente umano<sup>362</sup>, che spinge l'essere umano a cercare sempre ciò che lo fa stare meglio. Proprio questa è la base per comprendere perché l'uomo deve abbracciare la vita per essere felice, e questo è ciò che Leopardi scrive nel proseguo del testo:

(La felicità non è che la perfezione, il compimento e il proprio stato della vita, secondo la sua diversa proprietà ne' diversi generi di cose esistenti. Quindi ell'è in un certo modo la vita o l'esistenza stessa, siccome l'infelicità in certo modo è lo stesso che morte, o non vita, perché vita non secondo il suo essere, e vita imperfetta ec. Quindi la natura, ch'è vita, è anche felicità). E quindi è necessario alle cose esistenti amare e cercare la maggior vita possibile a ciascuna di loro. E il piacere non è altro che vita ec. E la vita è piacere necessariamente, e maggior piacere quanto essa vita è maggiore e più viva. [...] Quindi ciascuno essere, amando la vita, ama se stesso: pertanto non può non amarla, e non amarla quanto si possa il più. [...] Sicché l'uomo, l'animale, ec. ama le sensazioni vive ec. ec. e vi prova piacere, perch'egli ama se stesso (*ibid.*).

L'altra faccia della medaglia che dimostra come la natura, e quindi la vita, sia la fonte della nostra felicità sta nel fatto che noi siamo infelici in quanto alienati dalla natura. Queste sono le stesse parole che Leopardi utilizza in Z814 quando scrive: «Noi siamo del tutto alienati dalla natura, e quindi infelicissimi» (Z814, 19 marzo 1821). Ecco spiegato il perché la vera vita è ciò che procura la felicità autentica, secondo Leopardi, all'essere umano. Proprio in quanto *essere* umano il suo compito è quello di essere, ovvero di vivere, e nel momento in cui adempierà al suo compito l'uomo potrà dirsi felice in quanto ha raggiunto il «compimento e il proprio stato della vita».

Su questo punto ritengo interessante richiamarmi ancora una volta a Pascal e ai suoi *Pensieri*. In particolare al pensiero numero 80 (ed. Sellier) possiamo leggere:

Non ci atteniamo mai al presente. Anticipiamo il futuro come troppo lento a venire, quasi per affrettarne il corso, o evochiamo il passato per fermarlo quasi troppo rapido, così imprudenti da vagare nei tempi che non sono affatto nostri, senza pensare al solo che ci appartiene, e così inconcludenti da pensare ai tempi che non sono nulla, facendo fuggire sconsideratamente il solo che sussiste. Il fatto è che di solito il presente ci ferisce. Lo nascondiamo alla nostra vita perché ci affligge, e se è piacevole, ci dispiace di vederlo fuggire. Cerchiamo di sostenerlo mediante l'avvenire e pensiamo a disporre le cose che non sono in nostro potere, per un tempo in cui non abbiamo alcuna certezza di giungere. Ognuno esamini i propri pensieri. Li troverà tutti impegnati

---

<sup>362</sup> Mi rendo conto che dire "prettamente umano" poco dopo aver scritto della critica all'antropocentrismo potrebbe sembrare contraddittorio. Ciò che scioglie la contraddizione però è il fatto che Leopardi parla sempre dell'essere umano, e quando parla degli altri esseri (o quando arriva ad affermare il male universale) utilizza sempre forme ipotetiche, di conseguenza quando dico prettamente umano è in quanto è lo stesso Leopardi a suggerirmi di essere certo solo della condizione umana, in quanto umani noi stessi, mentre degli altri esseri, quali animali e cose possiamo solo supporre, rimanendo sempre ancorati ad un punto di vista umano però, di conseguenza non possiamo avere certezza.



nel passato o nell'avvenire. Non pensiamo quasi affatto al presente, e se ci pensiamo è solo per prendere lumi nel predisporre l'avvenire. Il presente non è mai il nostro fine. Il passato e il presente sono i nostri mezzi; solo l'avvenire è il nostro fine. Così non viviamo mai, ma speriamo di vivere, e, preparandoci sempre a essere felici, inevitabilmente non lo siamo mai (L80)<sup>363</sup>.

Anche in Pascal possiamo trovare un collegamento tra il vivere e l'essere felici. Bisogna sottolineare come quasi sicuramente ciò che i due autori considerino con il termine "vivere" sia differente, ma ciò non cancella che per entrambi la felicità sia conseguente al vivere e in particolare al vivere il tempo che ci è dato. Precedentemente mi ero richiamato a Qohelet, nello specifico ai versetti in cui afferma che il giovane deve godersi la sua giovinezza in quanto questa, come tutto, un giorno passerà. Esattamente lo stesso sentimento ritengo che si possa trovare in Leopardi e in Pascal, i quali, seppur da prospettive che condurranno a risultati diversi, affermano che l'uomo deve cogliere l'occasione della vita e vivere affinché possa essere felice. Perché se l'essere umano non coglie questo tempo che gli è dato, quando potrà sperare di essere felice? Se non vive adesso che può, quando potrà vivere autenticamente? Queste sono le domande di fondo che collegano Leopardi a Qohelet, a Pascal e a buona parte del pensiero esistenzialista. Il collegamento fra Leopardi e Qohelet viene messo in luce dallo stesso Prete quando scrive: «Su tutta la poesia di Leopardi, non solo sull'ultima, *Qohèlet* stende la sua ombra»<sup>364</sup>. Ampliando il discorso ritengo che si possa affermare che non solo nella sua poesia, ma in generale nel pensiero di Leopardi sia presente il concetto di *vanitas* di Qohelet.

A questo punto, ritengo di dover fare una specificazione. Nel primo capitolo sulla vanità, parlando della noia mi ero richiamato al pensiero 4043 dello *Zibaldone*, dove questa viene definita come «la vita semplicemente sentita, provata, conosciuta, pienamente presente all'individuo» (Z4043, 8 marzo 1824). Come fa lo stesso autore ad affermare che la vita è allo stesso tempo ciò che può realizzare la felicità e essenza della noia? La chiave per rispondere a questa domanda è che la vita viene considerata da due prospettive diverse. Nel primo caso infatti la vita è *vissuta*, nel secondo invece è *sentita*. Questo è lo stesso motivo per cui Leopardi distingue fra la vera vita e l'esistenza. Infatti se da un lato c'è una posizione attiva del soggetto che partecipa alla vita, dall'altro il soggetto è in una condizione di passività, di spettatore esterno. Ecco il motivo per il quale la vita è allo stesso tempo fonte della felicità e della noia per l'essere umano. Questo è un altro esempio di come il pensiero leopardiano si sviluppi e si faccia forza delle contraddizioni, come ho provato a mostrare nel capitolo sull'assurdo.

Questo è lo stesso motivo per cui Antonio Negri, interpretando Leopardi, afferma che «La virtù per essere, deve essere creazione»<sup>365</sup>. Perché, come sto provando a mettere in luce, in Leopardi è

---

<sup>363</sup> B. Pascal, *Pensieri*, L80, cit., pg. 2309.

<sup>364</sup> A. Prete, *Finitudine e Infinito. Su Leopardi*, cit., pg. 102.

<sup>365</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 222.

fondamentale la dimensione del fare/creare/agire, di conseguenza nel momento in cui l'uomo crea un senso, diventa virtuoso. In un certo senso si potrebbe dire che solo creando l'uomo è virtuoso. Del resto, ritornando a categorie materialistiche, la virtù non può essere anch'essa qualcosa di prettamente materiale, come tutto il resto, e non può essere un valore astratto, come ad esempio le idee platoniche, ma deve essere qualcosa di conseguente, o comunque legato, alla dimensione del fare. Di conseguenza, esattamente come affermerà poi Sartre, la morte di Dio intesa autenticamente carica il peso del senso sulle spalle dell'uomo. Leopardi al riguardo scrive nello *Zibaldone*: «La distruzione delle idee innate distrugge altresì l'idea di perfettibilità dell'uomo. Pare tutto l'opposto, perché se tutte le idee sono acquisite, dunque egli è meno debitore e dipendente dalla natura, e quindi si può e deve perfezionar da se» (Z1618, 3 settembre 1821). Continuando nella lettura del pensiero, l'autore allarga la questione e scrive:

Distrutta colle idee innate l'idea della perfezione assoluta e sostituita la relativa, cioè quello stato ch'è perfettamente conforme alla natura di ciascun genere di esseri, si viene a rinunciare alle pazze idee d'incremento, di perfezione, di acquisto di nuove buone qualità (che non sono più buone per se stesse come si credevano), di perfezionamento modellato sopra le false idee del bene e del male assoluto ed assolutamente maggiore o minore; e si conclude che l'uomo è perfetto qual egli è in natura, appena le sue facoltà hanno conseguito quel tanto sviluppo che la natura gli ha primitivamente decretato, e indicato. E non può se non essere imperfetto in altro stato. Né la perfezione sua, o quella di verun altro genere, può mai crescere: bensì quella dell'individuo ec. (*ibid.*).

Di questo passo ritengo che sia interessante evidenziare il fatto che Leopardi afferma che «l'uomo è perfetto qual egli è in natura», quindi ancora una volta viene ribadito il fatto che l'essere umano è necessariamente legato alla dimensione della natura. Viene riaffermato allora che non bisogna cercare in qualcosa di altro il senso alla vita, in quanto questo altro non c'è, ma che il senso della vita sta nella vita stessa e che è responsabilità dell'uomo crearselo. Come scrive Antonio Prete: «Il nichilismo leopardiano grida il desiderio della vita, nell'unico modo che, nella notte dei sensi, è ancora possibile: nel linguaggio simbolico, nel linguaggio della poesia»<sup>366</sup>.

---

<sup>366</sup> A. Prete, *Il pensiero poetante*, Feltrinelli, Milano, 1988, pg. 62.

## 6. Ultrafilosofia

*La nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia.*

Giacomo Leopardi, *Zibaldone*

Dopo aver mostrato quelli che ritengo essere i punti fondamentali del pensiero leopardiano, in questo capitolo conclusivo ritengo necessario affrontare il concetto di ultrafilosofia: lo considero l'ultimo passo per comprendere il perché quello di Leopardi va considerato come un pensiero filosofico a pieno titolo. Ma di che cosa parliamo quando parliamo di ultrafilosofia? Questo è un concetto che ricorre una sola volta esplicitamente all'interno dello *Zibaldone*<sup>367</sup>, e con il quale lo stesso Leopardi esprime l'unione di poesia e filosofia. Antonio Prete definisce il concetto in questa maniera:

L'esperienza poetica è sempre per Leopardi un'esperienza di teoresi: come d'altra parte, l'esperienza filosofica ha a che fare, sempre, con la poesia, è scossa dal vento della poesia, dal suo interrogare ultimo. Tra poesia e filosofia non solo corre un dialogare assiduo, ma c'è una corrispondenza di statuti, di metodi conoscitivi, di campi d'osservazione e di esplorazione: poesia e filosofia sono arsi e tesi dello stesso movimento. In quella che Leopardi chiama "ultrafilosofia" – necessaria ai fini di una rigenerazione, proprio perché può conoscere "l'intero e l'intimo delle cose" – poesia e filosofia sono congiunte<sup>368</sup>.

Questo è quello che ritengo il concetto chiave, insieme ad altri intellettuali che hanno interpretato il pensiero leopardiano, per considerarlo un autentico pensiero filosofico. Sempre da tenere a mente però è che, parlando in termini leopardiani, dovremmo definire il sistema filosofico di Leopardi come "ultrafilosofico", in quanto «La leopardiana "ultrafilosofia" non condivide con la filosofia moderna lo sguardo sulle cose che, "notomizzando", giunge a vedere il nulla come fondamento. L'"ultrafilosofia" è conoscenza che coglie "l'intero e l'intimo"»<sup>369</sup>. Già nel secondo capitolo avevamo visto come Leopardi prenda le distanze dalla "pura" filosofia, che proprio in questa sua purezza si preclude il dialogo con altre discipline. A causa di ciò quindi nel momento in cui la sola filosofia, e le scienze moderne, arrivano a conoscere la verità della vanità conducono l'uomo ad uno stato di disperazione<sup>370</sup>. L'ultrafilosofia, invece, «Dopo il fallimento di tutti i "rimedi", [...] rimane l'ultimo rimedio»<sup>371</sup>.

---

<sup>367</sup> In particolare, lo troviamo al pensiero 115 che recita: «La salvaguardia della libertà delle nazioni non è la filosofia né la ragione, come ora si pretende che queste debbano rigenerare le cose pubbliche, ma le virtù le illusioni, l'entusiasmo, in somma la natura, dalla quale siamo lontanissimi. E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo. Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci riavvicini alla natura. E questo dovrebbe essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo» (Z115, 7 giugno 1820).

<sup>368</sup> A. Prete, *Finitudine e Infinito. Su Leopardi*, cit., pg. 9.

<sup>369</sup> Ivi, pg. 54.

<sup>370</sup> «Questa disperazione [...] non è quasi propria se non della ragione e della filosofia» (Z618, 6 febbraio 1821).

<sup>371</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 7.

Considerando questo nuovo concetto di ultrafilosofia, quindi, si devono rileggere i componimenti poetici di Leopardi alla luce dei vari temi ricorrenti nello *Zibaldone* e nelle *Operette morali*, provando quindi a delineare il sistema filosofico leopardiano nella sua interezza. Antonio Prete definisce anche l'ultrafilosofia di leopardi come un

*pensiero poetante*. Filosofia che la poesia scompone nei suoi statuti, nei suoi metodi, aprendola a un'interrogazione incessante, a un pensare che corteggia la leggerezza, che sogna la spensieratezza: e ha un ritmo, questo pensare, ha una forma, ha una lingua: con tutta l'energia e tutta l'impotenza che appartengono alla lingua. Poesia abitata da un pensiero che si sporge sull'estremo, e frequenta i confini, e s'avventura nella conoscenza fino al naufragio – alla “dolcezza” nel naufragio –, s'avventura nel silenzio fino a sentire la vanità del tutto insieme con il distacco della stessa vanità<sup>372</sup>.

Proprio l'ultimo periodo di questa citazione ritengo che esprima quello che sia la chiave per comprendere che cosa sia l'ultrafilosofia, ovvero quella disciplina che arriva a «sentire la vanità del tutto con il distacco della stessa vanità».

Prendendo in prestito l'espressione di Prete, si può definire quindi l'ultrafilosofia come un pensiero poetante, ovvero di una filosofia che si esprime per mezzo anche della poesia. La poesia considerata da questa prospettiva non è da intendersi come un'antagonista, qualcosa di totalmente altro rispetto alla filosofia, bensì una sua componente fondamentale e parte integrante. Già in Z1650 Leopardi aveva scritto della somiglianza fra le due discipline, quando scriveva che «il gran poeta in diverse circostanze avria potuto essere un gran filosofo, [...] e viceversa il filosofo, gran poeta» (Z1650, 7 settembre 1821). Questo in quanto: «Tutte le facoltà del gran poeta, e tutte contenute e derivanti dalla facoltà di scoprire i rapporti delle cose, anche i menomi, e più lontani, anche delle cose che paiono le meno analoghe ec. Or questo è tutto il filosofo: facoltà di scoprire e conoscere i rapporti, di legare insieme i particolari, e di generalizzare» (*ibid.*). La poesia è di rilevante importanza in quanto anche quando è «malinconica e sentimentale è un respiro dell'anima» (Z136, 24 giugno 1820), e la stessa anima, nel momento in cui legge la poesia, «si sente [...] salva dal nulla»<sup>373</sup>. Ricollegandomi al tema della vanità, solo la poesia è in grado di guardare nell'abisso della realtà e comunicarla senza far disperare l'uomo. In questo sta la differenza sostanziale fra la sola filosofia e l'ultrafilosofia. La prima infatti nel momento in cui scopre la verità condanna l'uomo all'inazione, la seconda invece anche quando guarda dentro e comunica l'abisso<sup>374</sup>, comunque dona «un crepuscolo un raggio un barlume di allegrezza» (Z136, 24 giugno 1820). Sempre Antonio Prete afferma che «il pensiero

---

<sup>372</sup> A. Prete, *Finitudine e Infinito. Su Leopardi*, cit., pg. 54-55.

<sup>373</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 148.

<sup>374</sup> Chiaro appare anche in questo caso il richiamo alla celebre frase di Nietzsche «se tu guarderai a lungo in un abisso, anche l'abisso vorrà guardare dentro di te» (Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pg. 79), che avevo citato già nel secondo capitolo dedicato alla ragione.

negativo di Leopardi si dispiega in un incessante racconto della crisi, in uno sguardo sull'assenza e sull'abisso»<sup>375</sup>. Proprio questo è il compito della ultrafilosofia, ovvero raccontare la crisi, raccontare la vanità all'essere umano. La poesia assume un ruolo di tale importanza nel sistema leopardiano che Leopardi arriva a sostenere che per essere autentici filosofi, bisogna essere anche poeti proprio per questo motivo, in quanto la poesia è l'unica disciplina in grado di poter comprendere il nulla senza esserne schiacciata dal suo peso. D'altro canto, come ho provato a mettere in luce nel secondo capitolo, la pura ragione, e quindi anche la filosofia che prova a sistematizzare il tutto, porta necessariamente all'infelicità umana, di conseguenza la poesia è necessaria affinché l'essere umano possa sopportare la vita e comprenderla autenticamente. Sul rapporto tra filosofia e poesia Severino scrive:

Le due separazioni (o "astrazioni") si intrecciano, perché se il "filosofo vero e grande" [...] deve fare "esperienza" della poesia e delle illusioni, altrimenti il suo filosofare non avrebbe contenuto, egli è "vero e grande" proprio perché la sua visione del nulla ha la forza e il calore delle illusioni che egli sa smascherare. L'impoetico ha bisogno del poetico, sia perché il poetico – l'illusione che allontana la visione del nulla – appartiene al contenuto dell'impoetico, sia perché, quando la visione del nulla è opera del genio, il poetico è la forma di tale visione<sup>376</sup>.

Nel concetto di ultrafilosofia ritroviamo quindi anche la tematica delle illusioni, e ancora una volta viene espressa l'importanza che queste hanno per l'essere umano.

Sul legame che ci deve essere fra poesia e filosofia possiamo leggere il pensiero 3383 dello *Zibaldone*, dove Leopardi scrive: «È tanto mirabile quanto vero, che la poesia la quale cerca per sua natura e proprietà il bello, e la filosofia ch'essenzialmente ricerca il vero, cioè la cosa più contraria al bello; sieno le facoltà più affini tra loro, tanto che il vero poeta è sommamente disposto ad esser gran filosofo, e il vero filosofo ad esser gran poeta, anzi né l'uno né l'altro non può essere nel gener suo né perfetto né grande, s'ei non partecipa più che mediocrementemente dell'altro genere, quanto all'indole primitiva dell'ingegno, alla disposizione naturale, alla forza dell'immaginazione» (Z3383, 8 settembre 1823). Ancora una volta ritroviamo quindi che l'autentico filosofo deve essere anche poeta, e allo stesso modo l'autentico poeta deve essere anche filosofo. «Quindi, per Leopardi, il poetico si congiunge infine col filosofico»<sup>377</sup>. Il rapporto fra filosofia e poesia però è un rapporto complicato da concretizzare, e proprio per questo è proprio solamente della figura del genio e non di tutti coloro che si cimentano in una delle due discipline. Questo lo possiamo trovare espresso ad esempio al pensiero 1383 dello *Zibaldone*, dove Leopardi scrive: «Malgrado quanto ho detto dell'insociabilità dell'odierna filosofia colla poesia, gli spiriti veramente straordinari e sommi, i quali si ridono dei

---

<sup>375</sup> A. Prete, *Il pensiero poetante*, cit., pg. 85.

<sup>376</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 169.

<sup>377</sup> W. F. Otto, *Leopardi e Nietzsche* in Friedrich Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, cit., pg. 171.

precetti, e delle osservazioni, e quasi dell'impossibile, e non consultano che loro stessi, potranno vincere qualunque ostacolo, ed essere sommi filosofi moderni poetando perfettamente. Ma questa cosa, come vicina all'impossibile, non sarà che rarissima e singolare» (Z1383, 24 luglio 1821). Per quanto stiamo affermando pare chiaro il motivo per cui la poesia è fondamentale alla filosofia, infatti come abbiamo visto più volte la sola filosofia provocherebbe danni. Ma allo stesso modo anche la filosofia è necessaria alla poesia nel concetto di ultrafilosofia. Tanto è vero che «La poesia, unita alla filosofia, dà ai mortali l'ultimo e più alto bagliore della felicità; in quanto essa è la forma poetica della verità – la forma da cui la verità autentica non può peraltro separarsi –, giacché quando se ne separa ed è pura visione del nulla, essa diventa “assoluta e necessaria pazzia” e precipita essa stessa nel nulla»<sup>378</sup>.

Il concetto di ultrafilosofia viene introdotto nei primi pensieri dello *Zibaldone*, in particolare al numero 114, e fin da subito Leopardi ne evidenzia l'importanza pratica. Leggendo il pensiero troviamo infatti scritto:

La civiltà delle nazioni consiste in un temperamento della natura colla ragione, dove quella cioè la natura abbia la maggior parte. Consideriamo tutte le nazioni antiche, la persiana a tempo di Ciro, la greca, la romana. I romani non furono mai così filosofi come quando inclinarono alla barbarie, cioè a tempo della tirannia. E parimente negli anni che la precedettero, i romani avevano fatti infiniti progressi nella filosofia e nella cognizione delle cose, ch'era nuova per loro. Dal che si deduce un altro corollario, che la salvaguardia della libertà delle nazioni non è la filosofia né la ragione, come ora si pretende che queste debbano rigenerare le cose pubbliche, ma le virtù, le illusioni, l'entusiasmo, in somma la natura, dalla quale siamo lontanissimi. E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo. Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci riavvicini alla natura (Z114-115, 7 giugno 1820).

Con questa lunga citazione troviamo espresso il concetto chiave del presente capitolo, ovvero che l'ultrafilosofia si pone come antidoto ai danni causati dalla pura filosofia, in quanto conosce «l'intiero e l'intimo delle cose». Proprio il conoscere «l'intiero e l'intimo delle cose» è ciò che permette all'ultrafilosofia di far rigenerare l'umanità. Correlato al tema dell'ultrafilosofia ritengo sia anche il tema della “*mezza filosofia*”. In particolare, la somiglianza tra i due concetti si può intravedere leggendo un passo dello *Zibaldone* nel quale Leopardi scrive:

Ora la mezza filosofia è madre di errori, ed errore essa stessa; non è pura verità né ragione, la quale non potrebbe cagionar movimento. E questi errori semifilosofici, possono essere vitali, massime sostituiti ad altri errori per loro particolar natura mortificanti, come quelli derivanti da un'ignoranza barbarica e diversa dalla naturale; anzi contrari ai dettami ed alle credenze della natura, o primitiva, o ridotta a stato sociale ec. Così gli errori della mezza filosofia, possono servire da medicina ad errori anti-vitali, sebben derivati anche questi in ultima analisi dalla filosofia, cioè dalla corruzione prodotta dall'eccesso dell'incivilimento, il quale non è mai

---

<sup>378</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 329-330.

separato dall'eccesso relativo dei lumi, dal quale anzi gran parte deriva. E infatti la mezza filosofia è quella molla di quella poca vita e movimento popolare d'oggi (Z520-521, 17 gennaio 1821).

In quest'altra lunga citazione ritroviamo espressi vari concetti contenuti in quello di ultrafilosofia, quali: la mezza filosofia come rimedio ai danni provocati dalla filosofia, la mezza filosofia come non totalmente veritiera<sup>379</sup> in quanto unita all'immaginazione, gli errori come fondamentali per la vitalità umana, e di come la mezza filosofia sia la «molla» della vita. Tutto ciò mi porta ad affermare che i due concetti di mezza filosofia e ultrafilosofia siano simili fra di loro.

Continuando nel percorso per comprendere il significato dell'ultrafilosofia, fondamentale ritengo in questo senso il *Dialogo di Timandro e di Eleandro*. Il tema principale del dialogo è come sia possibile fare del bene all'umanità. Eleandro infatti si chiede: «Che debbo io fare [...]?»<sup>380</sup>. Al che Timandro risponde: «Non potete, e pochi altri possono, coi fatti. Ma cogli scritti, ben potete giovare, e dovete»<sup>381</sup>. Eleandro a questo punto si chiede: «Che libri?»<sup>382</sup>, Timandro: «Di più generi; ma specialmente del morale»<sup>383</sup>. Eleandro a ciò risponde, ed ecco il motivo per cui ritengo importante inserirlo nel presente capitolo: «Questo non è creduto da tutto il mondo; perché io, fra gli altri, non lo credo; come rispose una donna a Socrate. Se alcun libro morale, potesse giovare, io penso che gioverebbero massimamente i poetici: dico poetici, prendendo questo vocabolo largamente; cioè libri destinati a *muovere la immaginazione*; e intendo non meno di prose che di versi [corsivo mio]»<sup>384</sup>. La chiave per comprendere il ruolo che la poesia ricopre nel sistema ultrafilosofico leopardiano, ritengo sia contenuta proprio in quest'ultima frase di Eleandro. Infatti la poesia ha il compito di «muovere la immaginazione», e proprio questo è il motivo per il quale deve essere unita insieme con la filosofia. Il punto lo possiamo trovare ribadito dallo stesso Leopardi in un altro passo dello *Zibaldone* dove scrive che la «poesia, [...] ci dee sommamente muovere e agitare e non già lasciar l'animo nostro in riposo e in calma» (Z3139, 5-11 agosto 1823). La filosofia infatti ha il compito di studiare e conoscere la verità della vanità, la poesia di comunicarla, ma proprio in quanto muove l'immaginazione non avrà lo stesso effetto nocivo di quello che avrebbe avuto la pura filosofia. Come abbiamo già avuto modo di vedere infatti: «L'intera filosofia è del tutto inattiva, e un popolo di filosofi perfetti non sarebbe capace di azione» (Z520, 17 gennaio 1821). Esattamente questo stesso concetto lo possiamo trovare ribadito sempre nel *Dialogo di Timandro ed Eleandro*, quando Eleandro afferma: «la mia disperazione [...] non mi lascia luogo a sogni e immaginazioni liete circa il futuro,

---

<sup>379</sup> Utilizzo in questo caso il termine “veritiera” rifacendomi a una frase di Leopardi in cui si sostiene che la mezza filosofia «non è pura verità» (Z520, 17 gennaio 1821).

<sup>380</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 195.

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> *Ibid.*

<sup>383</sup> *Ibid.*

<sup>384</sup> *Ibid.*

né animo d'intraprendere cosa alcuna per vedere di ridurle ad effetto»<sup>385</sup>. Eleandro si trova in una situazione di immobilità proprio a causa della pura filosofia. Timandro poco oltre, sempre su questo tema della dannosità della filosofia, sostiene la tesi che «è dannosissimo e abbominevole l'ostentare cotesta vostra disperazione, e inculcare agli uomini la necessità della loro miseria, la vanità della vita, l'imbecillità e piccolezza della loro specie, e la malvagità della loro natura»<sup>386</sup>. Proprio per questo motivo Eleandro, nella battuta conclusiva del dialogo, sostiene nelle sue opere di lodare «quelle immaginazioni belle e felici, ancorché vane che danno pregio alla vita; le illusioni naturali dell'animo e in fine gli errori antichi»<sup>387</sup>.

Ampliando il discorso mi collego ad un'altra operetta morale, ovvero il *Dialogo di Tristano e di un amico*. L'operetta si apre con l'amico che dice a Tristano: «Ho letto il vostro libro. Malinconico al vostro solito»<sup>388</sup>. Già in apertura del dialogo troviamo un collegamento con il pensiero 136 dello *Zibaldone*, a cui mi ero richiamato precedentemente, dove si affermava l'importanza della «poesia malinconica e sentimentale» (Z136, 24 giugno 1820). L'amico critica, allo stesso modo in cui Timandro fa con Eleandro, Tristano proprio per questa malinconia presente nei suoi scritti, nei quali si sostiene l'idea dell'infelicità umana. Al che Tristano risponde affermando di sapere la nocività della verità, ed esprime ciò con:

I mariti se vogliono viver tranquilli, è necessario che credano le mogli fedeli, ciascuno la sua; e così fanno; anche quando la metà del mondo sa che il vero è tutt'altro. Chi vuole e dee vivere in un paese, conviene che lo creda uno dei migliori della terra abitabile; e lo crede tale. Gli uomini universalmente, volendo vivere, conviene che credano la vita bella e pregevole; e tale la credono; e si adirano contro chi pensa altrimenti. Perché in sostanza il genere umano crede sempre, non il vero ma quello che è, o pare che sia, più a proposito suo<sup>389</sup>.

Ma quello che Tristano fa con il suo libro, e che fuor di metafora Leopardi fa con le sue opere, è di «mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera»<sup>390</sup>. In quest'ultima citazione troviamo l'immagine del «deserto della vita», un'immagine che Leopardi riprenderà nel celebre canto *La ginestra, o fiore del deserto*, del quale tratterò più avanti. Inoltre troviamo espresso il fatto che Leopardi vuole «accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera», sottolineando con ciò che l'ultrafilosofo ha il compito di conoscere la verità per quanto essa sia dolorosa. Proprio questo

---

<sup>385</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 199.

<sup>386</sup> Ivi, pg. 200.

<sup>387</sup> Ivi, pg. 202.

<sup>388</sup> Ivi, pg. 227.

<sup>389</sup> *Ibid.*

<sup>390</sup> Anche in questo caso sembrerebbe che Leopardi ricorra in una contraddizione affermando di voler conoscere la verità. Sempre da tenere a mente però, è che in questo caso la verità è unita all'immaginazione per mezzo della poesia e di conseguenza non è una assoluta verità quella a cui Leopardi si riferisce.



concetto della «filosofia dolorosa, ma vera» è infatti fondamentale per comprendere il concetto di ultrafilosofia. Se infatti l'ultrafilosofia è data dall'unione di filosofia e poesia, ovvero di verità e di immaginazione, questo non significa che l'aspetto di verità viene cancellato dalle illusioni, ma rimane comunque presente. Le illusioni sono quell'aspetto che permette all'uomo di guardare la verità e comprenderla, non per tornare nuovamente a mascherarla, ma per sostenerne la comprensione senza per questo cadere in disperazione. Continuando nella lettura del testo, Tristano afferma che in un primo momento pensava che l'infelicità umana fosse una sua scoperta personale in quanto era «rifiutata da tutti»<sup>391</sup>, ma di come in un secondo momento si rese conto «ch'ella era tanto nuova, quanto Salomone e quanto Omero, e i poeti e i filosofi più antichi che si conoscano [corsivi miei]»<sup>392</sup>. Questa citazione ritengo che sia importante per il presente capitolo in quanto, oltre ad essere un richiamo esplicito a Qohelet da parte di Leopardi, pone poeti e filosofi sullo stesso piano, ovvero i conoscitori della verità. Con ciò ritengo che si possa affermare che anche in questo dialogo si può trovare espresso il concetto di ultrafilosofia. Proseguendo nella lettura possiamo trovare un altro riferimento a quello che poi Leopardi scriverà ne *La ginestra*, in particolare nella sua ultima battuta Tristano afferma: «io non mi sottometto alla mia infelicità né piego il capo al destino, o vengo seco a patti»<sup>393</sup>. La ginestra invece, simbolo dell'ultrafilosofia leopardiana, nel canto piega il suo capo, accettando quindi il suo destino e la sua morte quando ne arriverà il momento. Nel *Dialogo di Tristano e di un amico*, però, Tristano non piega il capo all'infelicità, e non alla morte. Infatti sempre Tristano sostiene: «Invidio solo i morti, e solamente con loro mi cambierei»<sup>394</sup>. Di conseguenza il non piegare il capo all'infelicità ritengo che sia ancora una volta un messaggio presente in Leopardi simile a quello del pensiero esistenzialista, ovvero di non fermarsi a dolersi del non-senso del tutto, ma di crearne uno. Allo stesso modo, Leopardi in questo caso specifico, l'essere umano non deve accettare l'infelicità come un destino ma deve sforzarsi di creare la sua felicità, e a farsi felice, per quanto possibile, con le sue stesse mani.

Continuando nel tentativo di comprendere appieno il concetto di ultrafilosofia, ritengo ora importanti i pensieri che vanno dal 1833 al 1840 dello *Zibaldone*. In apertura di questi Leopardi scrive:

Chi non ha o non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo, di eroismo, d'illusioni vive e grandi, di forti e varie passioni, chi non conosce l'immenso sistema del bello, chi non legge o non sente, o non ha mai letto o sentito i poeti, non può assolutamente essere un grande, vero e perfetto filosofo, anzi non sarà mai se non un filosofo dimezzato, di corta vista, di colpo d'occhio assai debole, di penetrazione scarsa, per diligente, paziente, e sottile, e dialettico

---

<sup>391</sup> G. Leopardi, *Operette morali*, cit., pg. 228.

<sup>392</sup> *Ibid.*

<sup>393</sup> *Ivi*, pg. 233.

<sup>394</sup> *Ivi*, pg. 234.

e matematico ch'ei possa essere; non conoscerà mai il vero, si persuaderà e proverà colla possibile evidenza cose falsissime ec. ec. (Z1833, 4 ottobre 1821).

Proseguendo nella lettura, al pensiero 1834 troviamo scritto: «L'analisi delle idee, dell'uomo, del sistema universale degli esseri, deve necessariamente cadere in grandissima e principalissima parte, sulla immaginazione, sulle illusioni naturali, sul bello, sulle passioni, su tutto ciò che v'ha di poetico nell'intero sistema della natura. Questa parte della natura, non solo è utile, ma necessaria per conoscer l'altra, anzi l'una dall'altra non si può staccare nelle meditazioni filosofiche, perché la natura è fatta così». (Z1834, 4 ottobre 1821). Con queste citazioni ritroviamo quindi sottolineata l'importanza delle illusioni, in questo caso però evidenziate come parte fondamentale e «necessaria» della natura, conseguentemente per conoscere la verità, cioè il tutto, bisogna anche conoscere le illusioni proprio in quanto parte essenziale della natura. In ciò sta l'errore delle scienze moderne e della filosofia secondo Leopardi, in quanto concentrandosi solo sull'aspetto quantitativo delle cose ignorano una parte fondamentale del tutto, di conseguenza non possono dire di conoscere autenticamente la verità, in quanto trascurano un aspetto di essa. Come nota Carlo Ferrucci:

[Leopardi] osserva che se la filosofia ha per oggetto la natura, e questa è composta in maniera indissolubile sia dal complesso degli enti che dalle idee e dagli stati d'animo con cui l'uomo lo fronteggia e vi prende parte, è gioco forza che ogni speculazione che aspira alla completezza includa nel proprio campo di indagine, oltre ai procedimenti e alle scoperte dell'intelletto, anche il senso del bello, le passioni, gli slanci e le finzioni della fantasia, in una parola il "poetico" della natura<sup>395</sup>.

Solo l'ultrafilosofia quindi, essendo data dall'unione di filosofia e poesia, può arrivare a conoscere autenticamente il vero nella sua interezza. Al pensiero 1837 Leopardi continua nella sua critica delle scienze moderne, e scrive:

Scomponete una macchina complicatissima, toglietene una gran parte delle sue ruote, e ponetele da parte senza pensarvi più; quindi ricomponete la macchina, e mettetevi a ragionare sopra le sue proprietà, i suoi mezzi, i suoi effetti: tutti i vostri ragionamenti saranno falsi, la macchina non è più quella, gli effetti non sono quelli che dovrebbero, i mezzi sono cambiati, indeboliti, o fatti inutili; voi andate arzigogolando sopra questo composto, vi sforzate di spiegare gli effetti della macchina dimezzata, come s'ella fosse intera; speculate minutamente tutte le ruote che ancora la compongono, ed attribuite a questa o quella un effetto che la macchina non produce più, e che le avevate veduto produrre in virtù delle ruote che le avete tolte ec. ec. Così accade nel sistema della natura, quando l'è stato tolto e staccato di netto il meccanismo del bello, ch'era congegnato e immedesimato con tutte le altre parti del sistema, e con ciascuna di esse (Z1837, 4 ottobre 1821).

In un'altra serie di pensieri Leopardi riprende la critica alla ragione analitica, proponendo un'immagine simile a quella della macchina scomposta. In particolare mi riferisco ai pensieri che

---

<sup>395</sup> Carlo Ferrucci, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio Editori, Venezia, 1987, pg. 13.

vanno dal 3237 al 3245, che Leopardi apre affermando: «Chiunque esamina la natura delle cose colla pura ragione, senz'aiutarsi dell'immaginazione né del sentimento, né dar loro alcun luogo, ch'è il procedere di molti tedeschi nella filosofia, come dire nella metafisica e nella politica, potrà ben quello che suona il verbo analizzare, cioè risolvere e disfar la natura, ma [...] non potrà mai ricomporla» (Z3237-3238, 22 agosto 1823). Poco oltre Leopardi paragona la natura analizzata da questi filosofi tedeschi ad un corpo dissezionato, ma «La natura così analizzata non differisce punto da un corpo morto» (Z3239, 22 agosto 1823), con la conclusione che «concepiremmo noi e ritrarremmo in alcun modo della piena e perfetta analitica ed elementare cognizione di quel corpo morto, l'idea della vita?» (Z3240, 22 agosto 1823)<sup>396</sup>. Da quanto detto Leopardi sostiene quindi che «Nulla di poetico poterono né potranno mai scoprire la pura e semplice ragione e la matematica. Perocché tutto ciò ch'è poetico *si sente piuttosto che si conosca e s'intenda*, o vogliamo anzi dire, sentendolo si conosce e s'intende, né altrimenti può esser conosciuto, scoperto ed inteso, che col sentirlo [corsivi miei]» (Z3242, 22 agosto 1823). Da tutte queste premesse appare ora chiaro il motivo per il quale Leopardi arriva ad affermare: «Quindi si veda quanto sia difficile a trovare un *vero e perfetto filosofo*. [...] È del tutto indispensabile che un tal uomo sia *sommo e perfetto poeta* [corsivi miei]» (Z1838-1839, 4 ottobre 1821).

L'ultrafilosofia si esprime per mezzo di quelle che Leopardi definisce come “opere di genio”. Severino sul tema scrive «L'opera del genio – che congiunge la filosofia e la poesia – è l'alternativa possibile [...] alla filosofia moderna come dottrina della volontà di potenza che si dissolve nella dottrina dell'angoscia estrema della noia»<sup>397</sup>. Il concetto delle opere di genio lo possiamo trovare espresso ai pensieri 259-262 dello *Zibaldone*. Questo gruppo di pensieri si apre con:

Hanno questo di proprio le opere di genio, che anche quando rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un'anima grande che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia e scoraggiamento della vita, o nelle più acerbe e *mortifere* disgrazie [...]; servono sempre di consolazione raccendendo l'entusiasmo e non trattando né rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta. E così quello che veduto nella realtà delle cose, accora e uccide l'anima veduto nell'imitazione o in qualunque altro modo nelle opere di genio [...], apre il cuore e ravviva. [...]. E lo stesso conoscere l'irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande è una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima, quando questa conoscenza si trova nelle opere di genio (Z259-260, 4 ottobre 1820).

<sup>396</sup> Collegabile a questa serie di pensieri è anche ciò che Leopardi scrive al numero 216, dove scrive: «Le quali cose se ridurranno finalmente gli uomini a perder tutte le illusioni e le dimenticanze, a perderle per sempre, ed avere avanti gli occhi continuamente, e senza intervallo la pura e nuda verità, di questa razza umana non resteranno altro che le ossa» (Z216, 18-20 agosto 1820).

<sup>397</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 182.

In questa lunga citazione ritengo che sia spiegata la differenza che, secondo Leopardi, intercorre fra filosofia e ultrafilosofia. La prima infatti comunica il freddo vero in maniera arida e di conseguenza scoraggia ulteriormente l'uomo. La seconda invece, proprio in quanto unita alla poesia, per quanto comunichi la stessa cosa, ovvero la vanità del tutto, proprio quanto detto in forma poetica ravviva comunque l'immaginazione, che come abbiamo visto è una facoltà fondamentale per la sopravvivenza umana, e di conseguenza può comunicare la verità senza che questa condanni l'uomo alla disperazione. Severino riguardo alla figura del genio nel pensiero leopardiano scrive: «In lui, filosofia e poesia sono unite, non solo perché la poesia è il contenuto della filosofia, ma anche perché ne è la forma; non solo perché il filosofo nega l'illusione e il poetico della natura solo in quanto li conosce per propria esperienza, ma anche perché la poesia è la stessa grandezza e potenza del linguaggio – ossia dell'“opera” – che esprimendo la verità mantiene al di sopra del nulla»<sup>398</sup>. Proprio in questo stare al di sopra del nulla sta la forza dell'ultrafilosofia leopardiana. In quanto riesce a far comprendere il nulla, a farlo sentire, senza produrne gli effetti negativi. La sola filosofia, o la scienza moderna, invece ci condurrebbe fino in fondo all'abisso della verità, senza riuscire ad uscirne. Continuando nella lettura del passo dello *Zibaldone*, Leopardi arriva difatti ad affermare che l'«opera di genio [...] ci rende sensibili alla nullità delle cose» (Z261, 4 ottobre 1820). Proprio questa è la potenza che l'ultrafilosofia di Leopardi ha in più rispetto alla “pura” filosofia, ovvero che le opere di genio non si limitano a comunicare la verità, ma ci rendono *sensibili* ad essa. Come scrive Antonio Negri: «Alla poesia è affidata la vocazione metafisica di invogliare, attraverso le illusioni, gli uomini al sapere e alla vita: “mentre i filosofi gli svogliano”»<sup>399</sup>. Sempre sul tema delle opere di genio nuovamente Severino scrive:

L'opera del genio è infatti potenza, capacità di produrre quando tutto è isterilito: *poiesis*, cioè poesia, forza che consente alla visione del nulla di rimanere ancora per un poco nell'essere prima di sprofondare in ciò che essa vede. La poesia: la potenza suprema concessa a quell'emergere provvisoriamente dal nulla, che è l'essere. In quanto presente nell'opera del genio, la poesia non intende sostituirsi ora, nel tempo della “ragione pura”, alla razionalità tecnologica: sa che “in perpetuo” (Palinodia, v. 89) i “mondi” prevarranno sulle anime “eccelse” del genio: sino a che i “mondi” giungeranno all'inazione e all'annientamento<sup>400</sup>.

La figura del genio la possiamo ritrovare anche in un'altra serie di pensieri dello *Zibaldone*, in particolare quelli che vanno dal 1849 al 1860, dove Leopardi tratta della filosofia. Nello specifico, nel momento in cui tratta dei filosofi tedeschi riconosce che essi «hanno certo sviluppato delle verità non poche, scoperte da altri, hanno recato chiarezza a molte cose oscure; hanno trovato non piccole

---

<sup>398</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 312.

<sup>399</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 172.

<sup>400</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 182.

e non poche verità secondarie; hanno insomma giovato sommamente ai progressi della metafisica, e delle scienze esatte materiali» (Z1851, 5-6 ottobre 1821) ma nonostante tutto Leopardi afferma che a questi manca il «colpo d'occhio» (Z1852, 5-6 ottobre 1821). Quello che Leopardi chiama «colpo d'occhio» lo potremmo definire come la comprensione non filosofico-matematica delle cose, come un'intuizione. Lo stesso autore poco oltre afferma che ciò «non può essere senza gran forza d'immaginare, di sentire, e senza un naturale padronanza della natura, che non hanno se non le *grand'anime* [corsivo mio]» (*ibid.*) Quindi il colpo d'occhio è proprio della figura del genio, che come abbiamo visto unisce filosofia e poesia nella sua persona, e non può appartenere ai filosofi tedeschi proprio in quanto questi si dedicano solo ed esclusivamente alla pura filosofia. La critica nei confronti dei filosofi tedeschi continua, e Leopardi scrive: «Essi errano anche bene spesso, malgrado il più fino ragionamento, come chi analizza senza intimamente sentire, né quindi perfettamente conoscere, giacché grandissima e principalissima parte della natura non si può conoscere senza sentirla, anzi conoscerla non è che sentirla» (Z1852-1853, 5-6 ottobre 1821). Ritorna quindi la tematica del sentire prima che conoscere la verità, tematica che Leopardi spiega magnificamente al pensiero 3243 dello *Zibaldone* quando scrive: «E siccome alla sola immaginazione ed al cuore spetta il sentire e quindi conoscere ciò ch'è poetico, però ad essi soli è possibile ed appartiene l'entrare e il penetrare addentro né grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni sì generali, sì particolari, della natura. Essi soli possono meno imperfettamente contemplare conoscere, abbracciare, comprendere il tutto della natura, il suo modo di essere, di operare, di vivere, i suoi generali e grandi effetti, i suoi fini» (Z3242-3243, 22 agosto 1823). Per questo motivo, per quanto le scoperte filosofiche da parte dei tedeschi aumentino sempre più, Leopardi ritiene che questi non arriveranno mai a comprendere la verità, in quanto escludono a priori l'unica facoltà, ovvero l'immaginazione, che permetterebbe loro di sentirla e comprenderla. «Questo effetto deriva dall'ignoranza de' rapporti, parte principale della filosofia, ma che non si ponno ben conoscere senza una padronanza ch'essa stessa vi dia, sollevandovi sopra di se, una forza di colpo d'occhio, tutte le quali cose non possono stare e non derivano, se non dall'immaginazione e da ciò che si chiama genio in tutta l'estensione del termine» (Z1854-1855, 5-6 ottobre 1821). Richiamando l'immagine della «macchina complicatissima» che viene scomposta dalla filosofia, i filosofi tedeschi si trovano nella identica situazione, ovvero scompongono la natura nei loro minimi dettagli ma non riescono ad avere una visione d'insieme, il «colpo d'occhio» per riuscire a rimettere insieme i pezzi. Solo la figura del genio è capace di ciò, solo il genio infatti può autenticamente comprendere la natura e la verità che essa cela in quanto non esclude l'immaginazione e quindi la disciplina che le è proprio ovvero la poesia, cosa che invece la filosofia tedesca, e più in generale quella moderna, fa. Il concetto di «colpo d'occhio» lo possiamo ritrovare espresso in un pensiero di due anni successivo in cui Leopardi scrive:

«i più profondi filosofi, i più penetranti indagatori del vero, e quelli di più vasto colpo d'occhio, furono espressamente notabili e singolari anche per le facoltà dell'immaginazione e del cuore, si distinsero per una e per un genio decisamente poetico (Z3245, 23 agosto 1823). Severino riguardo ciò scrive: «L'“ultrafilosofia” sa che l'essenza della ragione moderna è la visione della nullità delle cose, ma a differenza della ragione moderna tiene unite filosofia e poesia, ed esprime quella visione con l'entusiasmo, la grandezza e la forza dell'illusione poetica, cioè della natura. La forza con cui tale visione annienta la natura è proprio ciò che più “ravvicina” alla natura»<sup>401</sup>. Proprio la forza d'unione è ciò che quindi permette all'ultrafilosofia di comprendere la natura, mentre la filosofia e la scienza si fanno forza di una divisione che non può che portare a scenari distopici. Continuando nella lettura della pagina dello *Zibaldone*, Leopardi scrive: «Chi non sa quali altissime verità sia capace di scoprire e manifestare il vero poeta lirico, vale a dire l'uomo infiammato del più pazzo fuoco, l'uomo la cui anima è in totale disordine, l'uomo posto in uno stato di vigor febbrile e straordinario (principalmente, anzi quasi indispensabilmente corporale) e quasi ubriachezza?» (Z1856, 5-6 ottobre 1821). Viene quindi ribadita la potenza della poesia che può arrivare anch'essa a comprendere non solo la verità che conosce la filosofia pura, ma può perfino conoscerne una di tutt'altro tipo che la sola filosofia non può raggiungere in quanto si preclude l'utilizzo dell'immaginazione.

Nonostante il genio senta la vanità, e quindi la conosca, questa sua conoscenza non annienta le illusioni. Severino infatti descrive ciò scrivendo che «Dalla verità, espressa dal genio, l'anima riceve, sì, “momentaneamente” (P 260) la vita – una vita “passeggiata” (P 261) – ; ma in questo passeggero momento l'anima si sente al di sopra del passare, si sente eterna. Se in quel momento passeggero l'anima si sentisse passeggera e quindi preda del nulla, tale sentirsi non differirebbe dallo “spettacolo della nullità”, al di sopra del quale, invece, l'anima si “innalza” in compagnia del genio e si trova “soddisfatta di se stessa”»<sup>402</sup>. Ritroviamo qui ribadito che «la natura è grande e la ragione è piccola» (Z14), ovvero che comunque anche la figura del genio, pur con la sua conoscenza della verità, non riesce a non immaginarsi che dalle sue opere non ne ricaverà un vantaggio come ad esempio la fama, per quanto lui per primo dovrebbe essere arrivato a comprendere la vanità di ciò. Questa soddisfazione che il genio prova per la propria genialità, è una definizione letterale di vanagloria, ovvero di una gloria che sa di essere vana ma comunque rende orgoglioso chi la conosce. Allo stesso tempo però questa conoscenza della vanità non dà soddisfazione all'animo *in quanto* conoscenza del nulla «ma dalla forza e vitalità *della* visione del nulla – che sono sì forza e vitalità di tale visione, ma proprio per questo differiscono da essa, poiché sono la purezza della verità della visione, e il suo riverbero

---

<sup>401</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 324.

<sup>402</sup> Ivi, pg. 141.

nell'anima [corsivo mio]»<sup>403</sup>. Quindi non è la conoscenza del nulla in quanto tale che genera soddisfazione, ma la conoscenza in sé che la produce. Sempre Severino scrive:

La conoscenza della propria nullità soddisfa, entusiasma e consola, in modo effimero, per la forza e vitalità che essa riceve quando la verità è svelata ed espressa dall'opera del genio. Tale forza porta l'anima al di sopra del nulla al quale l'anima pur si vede consegnata: l'anima sa il proprio nulla; ciò nonostante si innalza al di sopra di esso, nell'eterno. [...] In questa situazione ha ciò che essa vuole avere, quindi è felice, la felicità essendo appunto la "contentezza del proprio stato" (P 4477): felice di quella felicità che, d'altronde, la conoscenza vera dell'annientamento e della nullità del tutto vede impossibile, e che dunque si costituisce solo se ci si sente sottratti alla nullità del tutto e ci si sente eterni – ossia ci si illude<sup>404</sup>.

Con ciò Severino mette in evidenza come la conoscenza della nullità, non può mai essere veramente comprensione autentica, in quanto, come già ribadito nei precedenti capitoli, la comprensione autentica della vanità del tutto condurrebbe alla ricerca della non-esistenza. Anche l'opera di genio è in ultima istanza un'illusione, l'*ultima vera illusione* anche di chi crede di non avere più illusioni, chi crede di aver compreso il tutto, ma l'ha capito e si è fermato un attimo prima di toccare veramente l'abisso. Questo lo possiamo affermare in quanto è lo stesso Leopardi a scrivere che «chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose [...] sarebbe pazzo assolutamente» (Z103-104, 20 gennaio 1820). Per quanto questa sarebbe «una verissima pazzia» (*ibid.*) in quanto il suo contenuto sarebbe appunto la verità autentica della realtà, comunque ridurrebbe l'uomo ad una condizione di assoluta pazzia, di conseguenza non sarebbe più vita per l'uomo. Tutto ciò mi porta ad affermare che la verità nella sua autenticità non potrà mai essere veramente sentita o compresa dall'uomo, il quale si può solo avvicinare ad essa.

Siamo quindi arrivati a trattare de *La ginestra, o fiore del deserto*, simbolo autentico, fra le varie cose, anche dell'ultrafilosofia leopardiana. Questo viene sottolineato da Gaetano Lettieri quando scrive che la ginestra «diviene il simbolo dell'estasi ultra-gnostica, dell'"ultrafilosofia" poetica, morale, persino religiosa, che, nullificato il finito e con esso il provvidente Dio creatore ebraico-cristiano, sa 'risorgere da morte' e nell'arido vero che disvela il "deserto della vita" si ostina a dischiudersi all'eccesso gratuito – quindi razionalmente illusorio e vano – del bello e del buono, della felicità contenta e della pietà per il vivente»<sup>405</sup>. Oltre a Lettieri, anche Severino evidenzia come «Nel fiore del deserto la filosofia è [...] unita alla poesia, la ragione alla natura»<sup>406</sup>, affermando quindi anch'egli che la ginestra è simbolo dell'ultrafilosofia leopardiana.

---

<sup>403</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 141.

<sup>404</sup> Ivi, pg. 142.

<sup>405</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit., pg. 156.

<sup>406</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 308.

Già l'esergo del Canto ha un'importanza fondamentale per la comprensione dell'opera. Troviamo infatti riportata la citazione dal vangelo di Giovanni: «E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce» (Gv, III, 19). Come stiamo vedendo, l'ultrafilosofia è quella che fa l'opposto, ovvero che piuttosto che le tenebre sceglie di guardare la luce. Fuor di metafora in questo caso la luce, invece che essere la luce salvifica e divina come nel Vangelo è da intendersi, è da interpretare come la vanità. Gaetano Lettieri scrive su questo punto che «il poeta *filosofo* conosce il nulla come verità dell'essere»<sup>407</sup>. Possiamo quindi affermare che la luce è simbolo della verità, ma come abbiamo avuto modo di vedere in Leopardi la verità corrisponde alla consapevolezza della vanità del tutto, di conseguenza possiamo affermare che l'autore recanatese anche in questo caso intende con il termine “verità” il significato di vanità. Sempre Lettieri commentando l'esergo del canto scrive: «la luce giovannea de *La ginestra* è una *luce patica*, che esperisce consapevolmente nulla e male, eppure testimonia fulgore vitale e poetico. Il fiore di luce ultra-cristiano è il poeta martire che gode e canta la vita nella morte»<sup>408</sup>. L'immagine della luce la possiamo trovare anche all'interno del componimento poetico, in particolare ai versi 78-82 che recitano: «Così ti spiace il vero / Dell'aspra sorte e del depresso loco / Che natura ci diè. Per questo il tergo / Vigliaccamente rivolgesti al lume / Che il fe' palese»<sup>409</sup> (vv. 78-82). Come nota Severino, commentando questi versi: «Leopardi dice che il proprio secolo ha la colpa di voltare le spalle al pensiero moderno»<sup>410</sup>, proprio in quanto vuole ignorare la vanità di tutte le cose.

La scena che troviamo descritta in apertura della poesia è quella del fiore che si trova sulle pendici «Del formidabil monte / Sterminator Vesevo»<sup>411</sup> (vv. 2-3). La ginestra è un simbolo della figura del genio in Leopardi. Per questo motivo Severino scrive che «Rivolgendosi al fiore del deserto, il canto del genio si rivolge [...] ancora una volta, “a se stesso”»<sup>412</sup>. Infatti il primo verso de *La ginestra* recita: «Qui su l'arida schiena / del formidabil monte / sterminator Vesevo»<sup>413</sup> (vv. 1-3), descrivendo quindi in un luogo di distruzione, in cui il fiore del deserto si trova di fronte al nulla stesso. Proprio in quanto la ginestra è interpretabile come simbolo del genio, ritengo che si possa collegare il pensiero 85 dello *Zibaldone* in cui Leopardi scrive: «Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo» (Z85). Leggendo questo pensiero sembrerebbe infatti che non sia Leopardi, ma la stessa ginestra a parlare, in quanto viene descritta essenzialmente la stessa situazione presente nel canto, ovvero un soggetto finito che si trova in mezzo al nulla, e *comprende*

<sup>407</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit. pg. 209.

<sup>408</sup> Ivi, pg. 170.

<sup>409</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 179.

<sup>410</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 209.

<sup>411</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 177.

<sup>412</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 233.

<sup>413</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 177.



questa sua condizione. Continuando nella lettura del canto, troviamo quello che considero uno dei versi fondamentali del componimento, infatti al verso 5 possiamo leggere che la ginestra viene descritta come «Contenta dei deserti»<sup>414</sup> (v. 5). La ginestra è conscia del fatto che al di fuori della materialità, che però è destinata a perire, non c'è nulla da poter trovare («noi non possiamo concepir nulla al di là della materia» (Z1619, 3 settembre 1821)), e che quindi tutto quello che le rimane è di accontentarsi della situazione di desertificazione. Il deserto ritengo che possa essere interpretato anche come simbolo dell'assurdo, per come trattato nel terzo capitolo, in quanto designando una situazione di aridità potrebbe significare l'assenza di senso della vita umana. Ma come scrive Leopardi, questo scenario non fa disperare la ginestra, la quale rimane comunque «contenta»<sup>415</sup> (v. 5). Sempre Severino commentando quel «contenta», scrive: «L'anima del genio, legata con forza alla visione della morte, “riceve vita, se non altro passeggiava, dalla stessa forza con cui sente la morte” (P261). Questa forte visione “apre il cuore e ravviva” (P260)»<sup>416</sup>. Il fatto che la ginestra, e quindi il genio, sia «contenta dei deserti» lo possiamo trovare spiegato sempre nello *Zibaldone*, al pensiero 260, dove Leopardi scrive che «lo stesso conoscere l'irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande è una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima» (Z260, 4 ottobre 1820). Proprio in quanto *sa* di essere finita quindi, la ginestra può essere contenta. «Essa dice “sì” al deserto, non gioisce del nulla, non è “il piacere dell'annientamento”, a differenza del superuomo di Nietzsche. Il superuomo gioisce dell'annientamento, perché egli è l'eternità stessa del divenire: l'eternità del divenire gioisce di ciò che essa deve bruciare per essere fiamma eterna. La ginestra, invece, è contenta del deserto, perché il deserto è ciò che essa *canta* – e che nel canto è sentito come origine e luogo della scontentezza»<sup>417</sup>. Viene ancora una volta sottolineato che la potenza dell'ultrafilosofia di Leopardi, e quindi delle opere di genio, stia nel fatto che proprio in quanto raccontano il male riescono a creare diletto<sup>418</sup>, «la consolazione che la ginestra dà al deserto è la forza dolce e potente dello sguardo disperato che vede la nullità di tutte le cose»<sup>419</sup>.

<sup>414</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 177.

<sup>415</sup> *Ibid.*

<sup>416</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 234.

<sup>417</sup> *Ivi*, pg. 235.

<sup>418</sup> Anche Kierkegaard dà una descrizione del poeta in *Enten-eller* che ritengo simile alla figura del genio in Leopardi. Kierkegaard scrive: «Che cos'è un poeta? Un uomo infelice che nasconde profonde sofferenze nel cuore, ma le cui labbra sono fatte in modo che se il sospiro, se il grido sopra vi scorre, suonano come una bella musica. La sua sorte è simile a quella degli infelici che venivano tormentati a fuoco lento nel toro di Falaride, e le cui grida non potevano giungere a incutere timore alle orecchie del tiranno, giacché a lui suonavano come una dolce musica. E gli uomini s'affollano attorno al poeta e gli dicono: “Presto, canta ancora!”, il che vuol dire: “Che nuove sofferenze scuotano il tuo spirito, e che le tue labbra conservino la forma che hanno, perché il grido non farebbe che angosciarci, ma la musica, quella è soave!”. E intervengono i recensori dicendo: “E' giusto, così dev'essere per le regole dell'estetica!”. Ora, s'intende, critico e poeta si somigliano come due gocce d'acqua, solo che il primo non ha le sofferenze nel cuore, non ha la musica sulle labbra. Ecco perché preferirei fare il porcaro ad Amagerbro e venir inteso dai porci, piuttosto che essere poeta e venir frainteso dagli uomini» (Søren Kierkegaard, *Diapsalmata*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano, 2013, pg. 111).

<sup>419</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 236.

Nei versi successivi fino al verso 32 l'autore descrive la distruzione che il vulcano compie, e di come di tutto ciò che in passato sorgeva nelle zone dintorno adesso non rimane più nulla (simbolo anch'esso della vanità e dell'assurdità del tutto). Questa situazione di «ruina»<sup>420</sup> (v. 33) però come ribadito poco sopra, non fa disperare la ginestra. Continuando nella lettura troviamo infatti scritto: «Or tutto intorno / Una ruina involve, / Dove tu siedì, o fior gentile, e quasi / I danni altrui commiserando, al cielo / Di dolcissimo odor mandi un profumo, / Che il deserto consola»<sup>421</sup> (vv. 32-37). Il fiore del deserto, nonostante sia circondato dal non-senso del tutto, emana comunque un profumo «che il deserto consola»<sup>422</sup> (v. 37). Ecco quindi quello che già in esergo avevamo trovato espresso dalla citazione giovannea: la ginestra non ignora la verità, ma la guarda in faccia e nonostante tutto manda un profumo, «consola il deserto rimanendo legata ad esso»<sup>423</sup>. L'ultrafilosofia quindi non ignora la verità ma studia la vanità, sotto forma di filosofia, e la racconta sotto forma di poesia, e proprio questo suo processo è quello che risulta nel profumo, ovvero in un piacere. Come infatti evidenzia Antonio Prete:

Perché è poi la poesia che nel pensiero leopardiano compie l'ultimo balzo. O forse, si dovrebbe dire, più fedelmente, manda l'ultimo profumo. Lo manda nel deserto sul cui cielo le stelle sono spente, le passioni vuote, le speranze consumate. Nessun vento sulla sabbia, se non quello, gelido, del nulla. Un fiore tuttavia vive di questo deserto, ne raccoglie la luce, e i silenzi. Anzi, con il suo dolcissimo profumo "il deserto consola". L'esistenza di ciascun vivente è in questo fiore: nella sua fragilità, nella sua assoluta solitudine<sup>424</sup>.

Proprio il fatto che non ci sia niente a cui la ginestra si può aggrappare, se non il nulla stesso, è ciò che rende il suo profumo piacevole e lo fa risaltare. Quindi la ginestra trova forza nel nulla. Il concetto che il nulla quando raccontato dia sollievo e renda "contenti" lo possiamo trovare già espresso in un passo dello *Zibaldone*, a cui mi ero richiamato precedentemente, in cui Leopardi sostiene che la poesia nonostante racconti il nulla «è un respiro dell'anima» (Z136, 24 giugno 1820). Severino su questo tema scrive:

Nell'opera del genio la visione della morte dà vita, ma non quella che salva veramente dalla morte, ma la vita che nonostante il *sapere si sente* al di sopra della morte perché si vuole, vuole esistere, sopravvivere, perpetuarsi (e non c'è altra vita che la volontà di sopravvivere, che non è mai e non potrà mai essere vita eterna). *Sente* questa sua volontà di esistere come uno stare sollevati al di sopra della morte, che è riuscito in qualche modo a legarsi alla salvezza. *Si sente* così legata, anche se questo suo sollevarsi è in verità come ogni esistente, uno sporgere provvisorio ed effimero dal nulla. Questo *sentirsi* non è il *sapere*: è il *non sapere* che accompagna inevitabilmente il sapere magnanimo e ardimentoso. "Io sapeva... ma quasi come *non sapessi*" (P 214, corsivo mio)<sup>425</sup>.

<sup>420</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 178.

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> *Ibid.*

<sup>423</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 237.

<sup>424</sup> A. Prete, *Finitudine e Infinito. Saggio su Leopardi*, cit., pg. 10-11.

<sup>425</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 262.

Ritornando al tema del comprendere la vanità, questo lo possiamo trovare espresso dallo stesso Leopardi nella terza strofa, e in particolare ai versi 111-116 in cui leggiamo: «Nobil natura è quella / Che a sollevar s'ardisce / Gli occhi mortali incontra / Al comun fato, e che con franca lingua, / Nulla al ver detraendo, / Confessa il mal che ci fu dato in sorte»<sup>426</sup> (vv. 111-116). «Nobil natura» non è da intendersi in questo caso come la madre natura che crea il mondo, ma bisogna considerarla come simbolo dell'uomo che *sa* la morte e che viene quindi nobilitato da ciò<sup>427</sup>. La ginestra, quindi, è colei che guarda il «comun fato»<sup>428</sup> (v. 114), ovvero la morte, e che appunto non la nasconde ma la comunica per come essa è realmente. Sempre Severino scrive: «L'occhio del genio vede, al centro della verità, la nullità di tutte le cose – “gli abissi più cupi della natura” (P 1856) – ; ma l'onnipotenza dell'occhiata solleva al di sopra della nullità della natura, e situa sull'eminenza dell'infinito e dell'eterno, nonostante che l'occhiata veda il carattere illusorio di ogni potenza (ed eminenza), l'estrema illusione dell'onnipotenza»<sup>429</sup>. Interessante è notare, come evidenzia Iris Origo, che «*La ginestra* [...] è un poema essenzialmente religioso, ma totalmente privo di speranza cristiana. È una riaffermazione della dura realtà dell'infelicità umana, una distruzione di ogni illusione, di tutti i “cari inganni”, di tutte le “superbe fole”, per arrivare alla scarna “infausta verità”»<sup>430</sup>. Troviamo quindi ribadito che la ginestra nella sua quasi-disperazione riesce a dare, proprio per questo motivo una speranza ultima, riesce ad emanare cioè il suo profumo. In questo senso mi richiamo a quello che dicevo nel capitolo precedente dedicato alla vita attiva, ovvero che la filosofia, o forse dovremmo dire arrivati a questo punto l'ultrafilosofia, di Giacomo Leopardi non si ferma a raccontare la vanità, ma appunto spinge alla creazione di un proprio senso di vita. Esattamente come la ginestra, l'essere umano non deve ignorare la verità in quanto ormai non ne è più capace, ma il guardare e comprendere la vanità del tutto non deve allo stesso modo immobilizzarlo, ma deve invece spingerlo alla vera vita. Come nota Negri infatti «La grandezza di Leopardi comincia qui, in questo vivere la crisi»<sup>431</sup>. Oltre a ciò ritengo interessante riportare ciò che Lettieri sostiene riguardo al canto: «La ginestra può così essere interpretata come *alter ego* simbolico del poeta-filosofo, del “morto-vivente”, che conosce il potere spietato del nulla, divenendone vittima sacrificale, eppure canta il miracolo dell'eccesso di vita, l'anarchia del bene che al nulla vuole resistere. *La ginestra è il paradossale splendore poetico ed etico del kenotico*»<sup>432</sup>. Con questa citazione viene ribadito che la ginestra è simbolo

<sup>426</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 180.

<sup>427</sup> Nel capitolo precedente mi ero richiamato al pensiero 3813 dello *Zibaldone* in cui Leopardi afferma va la coincidenza fra natura e vita, e quindi fra uomo e natura. Proprio alla luce di questo pensiero ritengo che si possa affermare che la «natura» che troviamo al verso 115 de *La ginestra* sia da intendersi come l'uomo, e non come la Natura Madre.

<sup>428</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 180

<sup>429</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 316.

<sup>430</sup> Iris Origo, *Leopardi*, trad. it. di Paola Ojetti, Castelveccchi, Roma, 2015, pg. 390.

<sup>431</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 60.

<sup>432</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit. pg. 167.

dell'ultrafilosofia leopardiana in quanto suo *alter ego* e allo stesso tempo che è simbolo della resistenza, o potremmo anche dire rivolta, al nulla in forza di un «eccesso di vita». Ritroviamo quindi che Leopardi ne *La ginestra*, scritta intorno al 1836, tratta i temi della vanità e allo stesso tempo della vita attiva. Quindi non di semplice abbandono al nulla, ma di rivolta ad esso appunto in forza di quella rivendicazione del senso della «vera vita». Questa rivendicazione del valore della vita avviene però senza arroganza («ma non piegato insino allora indarno / Codardamente supplicando innanzi / Al futuro oppressor»<sup>433</sup> (vv. 307-309)). La ginestra, nonostante affondi le radici nel terreno ostile del Vesuvio, riesce comunque a ergersi con dignità e a diffondere il suo profumo. In altre parole, essa è consapevole della sua fragilità, ma ciò non le impedisce di vivere e godere della sua esistenza. Anzi, mi azzarderei a dire che proprio in quanto mette le sue radici nella finitudine, ciò le permette di emanare il suo profumo. Oltre a ciò, come nota Severino, «Il suo esser “fiore”, l’aver radici, è il non evadere dalla verità, e il legame con la verità del nulla produce appunto l’annientamento di ogni *nisus* della volontà di potenza. Proprio perché radicata nel deserto del nulla, annienta in sé ogni vigore che vorrebbe salvarla dal nulla»<sup>434</sup>. Sempre Lettieri infatti scrive che «la ginestra non si oppone con arroganza al suo destino di morte, né si sottomette vigliaccamente a favole teologiche o pretende di “divinizzarsi” o esaltarsi dimentica della sua finitezza, ma con umiltà e dignità si abbandona al suo doloroso svanire»<sup>435</sup>.

Il senso della vitalità espresso dal pensiero leopardiano viene sottolineato anche da Prete quando scrive: «L’accordo col vivente, che la poesia promette, e scrive nel suo ritmo, nel suo respiro, nasce dalla connessione originaria di *physis* e *poiesis*. Il mito dell’origine – il fuoco, la favilla – si fa racconto, favola. Questa è la *philosophia mundi* propria del poeta: una scintilla nel deserto del senso, una favola nel vuoto del sacro. Il mito del poeta, nell’assenza di ogni nostalgia, di ogni escatologia, consiste nella parola vivente, nel vivente che è parola: anche il silenzio partecipa di questa vita»<sup>436</sup>. Prete inoltre sottolinea l’importanza della poesia quando sostiene che «Questo dare senso e voce e lingua all’inerte è proprio del poeta»<sup>437</sup>. Di conseguenza se da un lato la filosofia è quella disciplina che deve analizzare e comprendere la vanità, la poesia è ciò che la deve comunicare dando «senso e voce all’inerte». Sempre Negri scrive: «Poesia è volgersi all’impresa del creare. Poesia è il mistero del nostro cominciare ad essere»<sup>438</sup>. Collegando queste ultime tre citazioni fra di loro si può notare come anche il concetto di ultrafilosofia sia strettamente collegato agli altri temi trattati nei capitoli precedenti. Viene infatti messo in luce come la poesia, proprio nel senso di *poiesis*, sia un dare senso,

<sup>433</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 186.

<sup>434</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 243.

<sup>435</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit. pg. 181.

<sup>436</sup> A. Prete, *Finitudine e Infinito. Saggio su Leopardi*, cit., pg. 133.

<sup>437</sup> Ivi, pg. 137.

<sup>438</sup> A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull’ontologia di Giacomo Leopardi*, cit., pg. 290.

un fare a partire dal nulla<sup>439</sup>. Quindi affinché la poesia sia autenticamente *poiesis*, bisogna che prima sia avvenuta una comprensione del non-senso del tutto, e solo successivamente si può cominciare a creare un proprio senso. Il senso creato assume quindi un valore proprio in quanto successivo alla comprensione della vanità. In altre parole, una volta compreso che non c'è nulla di eterno a cui aggrapparsi, non rimane altro che abbracciare il senso di finitudine che contraddistingue la vita umana, e proprio nel momento in cui si fa ciò, ciò che facciamo assume un valore.

Ma proseguiamo nella lettura del canto leopardiano, nell'ultima strofa possiamo trovare espresso il senso di umiltà della ginestra. La strofa si apre con: «E tu, lenta ginestra, / Che di selve odorate / Queste campagne dispogliate. Adorni, / Anche tu presto alla crudel possanza / Soccomberai del sotterraneo foco [...] E piegherai / Sotto il fascio mortal non renitente / Il tuo capo innocente: / Ma non piegato insino allora indarno / Codardamente supplicando innanzi / Al futuro oppressor; ma non eretto / Con forsennato orgoglio inver le stelle»<sup>440</sup> (vv. 297-310). In ciò sta la massima dignità della ginestra conscia della sua finitudine, e proprio per questo motivo non prova vergogna ma si erge con umiltà contro il suo oppressore. In tutto ciò, come ricordato poco sopra, la ginestra riesce a emanare il suo profumo e quindi a godere della sua vita appieno. Come lo stesso Leopardi aveva scritto nello *Zibaldone*, del resto, «la vita, per se stessa non importa nulla, ma il passarla bene e felicemente» (Z351, 27 novembre 1820). La forza del fiore del deserto sta proprio in ciò, ovvero che sa che la sua vita non ha valore, e non è come l'uomo che «d'eternità s'arroga il vanto»<sup>441</sup> (v. 296), ma nonostante tutto ciò comunque emana il suo profumo. Interessante è evidenziare ciò che nota Severino quando scrive: «La ginestra non vuole smontare dal suo posto di guardia. Sa che nessun Dio la protegge. *Essa* è l'ultima retroguardia dell'essere. Si appoggia su nient'altro che la coscienza dell'inesistenza di ogni appoggio»<sup>442</sup>. Ritroviamo anche ne *La ginestra* quindi, il concetto che non c'è niente a cui l'uomo può appoggiarsi al di fuori di sé stesso, ed è proprio ciò, come sostenevo poco sopra, che dà valore a ciò che l'uomo fa e a ciò che l'uomo crea. Inoltre ritroviamo espresso il concetto dell'accettazione della morte di Dio, come condizione affinché l'uomo possa cominciare a vivere una vera vita, o come espresso nella metafora di Leopardi che la ginestra emani il suo profumo tutt'intorno nel deserto circostante. Sempre Severino scrive: «Sino a quando non è distrutto dal fuoco, il canto del genio è contento del deserto e lo consola; non può evitare di mandare al cielo il suo profumo; non può separarsi dalla propria natura»<sup>443</sup>. Ritroviamo dunque il tema trattato nel capitolo precedente, ovvero che il genio abbraccia la sua natura e quindi fa quello che è destinato a fare. Con ciò potremmo

---

<sup>439</sup> Il senso di “fare dal nulla” si può ritrovare in Platone, il quale nel *Simposio* definisce la *poiesis* come «qualsiasi cosa che proceda da ciò che non è a ciò che è» (Platone, *Simposio*, 205b, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 2015, pg. 72).

<sup>440</sup> G. Leopardi, *Canti*, cit., pg. 186.

<sup>441</sup> *Ibid.*

<sup>442</sup> E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., pg. 244.

<sup>443</sup> *Ivi*, pg. 246.

arrivare quindi a dire che anche l'essere umano in generale nel momento in cui abbraccia il suo compito, la propria natura, diventa un genio. Infatti riepilogando quello che ho affermato nei capitoli precedenti, l'uomo deve creare un senso all'esistenza, quell'esistenza che non è portatrice di senso in sé. Insomma si potrebbe dire che l'essere umano diventa un genio, proprio nel momento in cui *genera* il suo senso esistenziale. A tal proposito Lettieri commentando *La ginestra* scrive: «la ginestra è quindi la risposta vitale e anti-nichilistica della poesia e della dignità umana, che non si rassegna al nulla che inghiotte ogni vivente: il disincanto della ragione ispira comunque nobile virtù, che è *pietas* umana»<sup>444</sup>.

---

<sup>444</sup> G. Lettieri, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, cit. pg. 155.

## Conclusione

Il pensiero di Leopardi è estremamente complesso anche a motivo del fatto che l'autore non ha mai avuto modo di sistematizzarlo come probabilmente avrebbe voluto. In queste pagine si è tentato comunque di interpretarlo provando a tracciarne un percorso.

Abbiamo iniziato sottolineando l'importanza del concetto di vanità, considerata come chiave e primo passo necessario per la comprensione della filosofia leopardiana. Si è poi visto come per Leopardi tutto sia considerabile come «solido nulla» (Z85), e che il fatto che l'uomo non lo comprenda, non lo senta, è da attribuirsi alla Natura che impedisce proprio questa comprensione, onde evitare che l'uomo sia spinto al suicidio. Si è quindi trattato il tema del suicidio analizzando il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, provando a rispondere alla domanda se il suicidio sia lecito o meno secondo Leopardi. Strettamente legato al tema della vanità è quello della noia, sentimento che nasce nel momento in cui l'uomo comprende e sente la vanità del tutto. Per questo motivo Leopardi la definisce, fra le varie definizioni che ne dà, come «la semplice vita pienamente sentita» (Z4043, 8 marzo 1824). Dopo aver affrontato il tema della noia, si è tentato di rispondere alla domanda come può l'uomo, secondo Leopardi, vivere una volta che si rende conto della caducità del tutto? La risposta sta nel divertimento, ovvero nel fuggire il sentimento della noia, proprio in quanto porterebbe l'uomo ad una condizione di «verissima pazzia» (Z104, 20 gennaio 1820). Leopardi riconosce come il divertimento non sia una autentica soluzione al problema della vanità, ma di come sia l'unica via percorribile dall'uomo. Si sono evidenziate inoltre le similitudini e le differenze riguardo al concetto di divertimento per come espressi da Leopardi e da Pascal. Nel fare ciò si è visto come per Leopardi anche il concetto di Dio stesso è investito dalla vanità, di conseguenza l'uomo non può fare affidamento su di lui per sfuggire alla vanità.

Successivamente si è trattato del tema della ragione e della ricerca della verità. Dopo aver messo in evidenza come per Leopardi la verità sia la vanità, si è mostrato come proprio per questo motivo la ricerca della verità sia dannosa per l'uomo, e non lo renda felice come invece si crede. Oltre a ciò abbiamo messo in luce come Leopardi critichi non solo le scienze moderne e la cultura razionalistica, bensì anche la pura filosofia, la quale ignora il valore e la necessità delle illusioni. Solo le illusioni sono infatti la dimensione in cui l'essere umano può trovare la contentezza, la ragione invece scoprendo la caducità del tutto condanna lo stesso essere umano ad uno stato di disperazione. Abbiamo visto infatti come «un popolo di filosofi perfetti non sarebbe capace di azione» (Z520, 17 gennaio 1821), quando invece per Leopardi proprio nel divertimento e nell'azione sta ciò che maggiormente può far avvicinare l'uomo ad uno stato di felicità, o contentezza. In seguito si è anche evidenziato come questa critica della ragione sia portata avanti da Leopardi anche in base alla lettura

del libro della *Genesi*. In particolare Leopardi evidenzia come il divieto da parte di Dio ad Adamo di mangiare dall'albero della conoscenza sia equivalente al tentativo da parte della Natura di velare la verità della vanità all'essere umano. Sempre alla luce di ciò si è visto come per Leopardi lo stato naturale di ignoranza sia migliore a confronto con la condizione che l'essere umano si trova a vivere nella modernità. Si è anche tentato di mostrare come la stessa supposizione che la felicità stia nella verità è un'illusione. Proprio in quanto la felicità è strettamente legata al tema delle illusioni si è visto quindi come per Leopardi, nella condizione di strapotere della ragione lo stato più felice possibile sia quella del credente. Il Cristianesimo viene infatti considerato da Leopardi come l'ultima possibile soluzione al problema creato dalla ragione, ovvero la ricerca della non-esistenza, in quanto impedisce il suicidio in forza delle sue illusioni. Si è quindi affrontato il tema del Cristianesimo mettendo in luce il pensiero ambivalente che Leopardi nutre nei suoi confronti. Abbiamo infine considerato il tema dello stato in quanto considerato evoluzione del tema della ragione, in quanto sua estrema espressione. In particolare si è analizzata la critica che Leopardi muove alla rivoluzione francese a causa della sua devozione alla ragione.

Si è affrontato poi il tema dell'assurdo. Se in un primo momento il concetto di assurdo può sembrare non propriamente leopardiano, analizzando alcuni suoi testi abbiamo avuto però modo di osservare che quel sentimento descritto da Camus ne *Il mito di Sisifo* si può già trovare in Leopardi. In particolare si è visto come più volte all'interno dei suoi testi Leopardi mostri come la domanda di senso che l'uomo pone alla natura non ha una risposta, e che il credere che tutto abbia un senso ultimo è una pretenziosità e un'assurdità della ragione umana. Legato al tema dell'assurdo si è visto anche come Leopardi critichi aspramente la visione antropocentrica, e di come l'assurdo sia essenzialmente una diretta conseguenza di ciò. In particolare si è analizzato il *Dialogo della Natura e di un Islandese* in cui il susseguirsi di domande e risposte fra i due personaggi mette in luce il non-senso della vita, e la non capacità dell'uomo di comprendere autenticamente ciò. Abbiamo poi visto come legato al tema dell'assurdo sia anche la critica che Leopardi muove alla ragione, vera colpevole della conoscenza e quindi del riconoscimento del non-senso. Si è quindi esaminato il fatto che Leopardi nel momento in cui evidenzia il non-senso del tutto, e allo stesso tempo sottolinea come al di là delle cose non ci sia nulla da trovare, se non il nulla stesso, rilevi come l'unico possibile senso delle cose stia in esse stesse. Questo in quanto dal momento in cui al di fuori delle cose non c'è nulla che possa loro donare un senso, fa cadere la responsabilità del senso sulle cose stesse nella loro finitezza. Si è inoltre visto come la critica di Leopardi nei confronti della ragione porti l'autore alla negazione del principio di non-contraddizione, in quanto strumento della ragione umana e non una realtà presente nella Natura di per sé. Legato al tema della negazione del principio di non-contraddizione, si è visto come il sistema leopardiano non solo lo neghi, ma si faccia esso stesso forza delle contraddizioni presenti in



natura evidenziandole di continuo. Per questo motivo si è trattato quindi del concetto di nuova logica, ovvero una logica che considera in primis la realtà e secondariamente prova a spiegarla per mezzo di schemi, ma non tenta di forzare la realtà per farla rientrare negli stessi schemi.

In seguito abbiamo affrontato il tema della immaginazione e delle illusioni. Come si era avuto modo di accennare precedentemente, le illusioni ricoprono nel pensiero leopardiano un ruolo fondamentale, in quanto sono ciò che permette all'essere umano di continuare a vivere. Questo accade in quanto nel momento in cui l'uomo arriva a comprendere la verità della vanità le illusioni diventano tutto ciò a cui l'uomo si può aggrappare per sopravvivere. Per quanto la vanità sia la qualità che connota tutto nel nostro mondo, secondo Leopardi le illusioni sono forse l'unica cosa che non è caratterizzata da ciò. Infatti, come abbiamo visto, arriva a definirle come «sostanziali». Le illusioni ricoprono un ruolo fondamentale nel pensiero leopardiano in quanto sono la dimensione propria in cui l'essere umano si può maggiormente avvicinare ad uno stato di felicità, in cui i suoi desideri infiniti possano trovarsi soddisfatti. L'infelicità nasce proprio dall'insoddisfazione dei desideri, che essendo infiniti quando si scontrano con la finitezza degli oggetti, rimangono delusi. Invece proprio nelle illusioni, e quindi nella facoltà immaginativa, i desideri possono trovarsi appagati. Abbiamo poi visto come le illusioni siano ciò che impedisce all'essere umano di commettere l'atto estremo nel momento di massima disperazione, e di come quindi una condizione di assoluta disperazione sia essenzialmente impossibile da realizzarsi. Come abbiamo avuto modo di notare, però, affinché le illusioni riescano nel loro compito di rendere felice l'uomo non devono essere credute illusorie, altrimenti falliscono in questo loro compito. Infine si è trattato il tema dell'amore, considerato da Leopardi come l'illusione più potente e che quindi riesce maggiormente ad illudere l'essere umano.

Si è poi analizzato il tema della vera vita, e si è tentato di mostrare come la filosofia di Leopardi non si fermi ad evidenziare l'infelicità umana e il non-senso, ma come spinga invece alla creazione di un senso proprio, esattamente come il pensiero esistenzialista. In particolare si è analizzata l'operetta *Dialogo di un fisico e di un metafisico* in cui viene introdotto appunto il concetto di «vera vita», evidenziando come questa vada ricercata nella semplice vita, altrimenti sarebbe meglio la morte. Con la lettura dell'operetta si è inoltre visto come la questione fondamentale per Leopardi sia quella di vivere la durata della propria vita, e non prolungarla, sottolineando quindi come sia la qualità dei giorni vissuti più che la quantità ciò su cui l'uomo si deve concentrare. Di conseguenza si è mostrato quale sia la differenza fra la vita subita e la vita attiva, quella che crea un proprio senso esistenziale per mezzo del fare. La categoria del fare, o dell'agire, è quella che propriamente permette il passaggio fra le due dimensioni di vita, permettendo quindi all'essere umano di sentirsi vivo e quindi felice. Inoltre analizzando vari passi dello *Zibaldone* si è tentato di mostrare come Leopardi sostenga l'attività come dimensione principale proprio in forza della «infelicità necessaria» umana, e

come quindi le due cose non siano in contrasto fra di loro come potrebbe sembrare in un primo momento. Si è poi analizzata *La Ginestra* evidenziando come questa sia simbolo anche del concetto di vera vita, in quanto nonostante sia anch'essa caratterizzata dall'essere vana e finita, ciò non le impedisce di fiorire ed emanare il suo profumo. Si è quindi interpretato ciò come la rivendicazione vitale da parte di Leopardi, che appunto non si limita a sottolineare la finitezza e la vanità della vita, ma invece spinge alla creazione di un senso esistenziale proprio, e al godere del tempo presente.

Si è infine considerato il tema dell'ultrafilosofia. In particolare si è specificato che cosa si intenda con il termine "ultrafilosofia" mostrando come essa sia data dall'unione di filosofia e poesia, e di come quindi queste due dimensioni non siano da considerare fra di loro antagoniste. Poesia e filosofia devono essere considerate invece insieme in quanto la pura filosofia, come si è visto nei capitoli precedenti, condurrebbe alla disperazione e di conseguenza questa va unita alla poesia. La poesia, infatti, può comunicare la verità, ma non lasciare l'uomo soffocato dalla vanità. Inoltre si è affrontato il tema del genio e delle opere di genio, mostrando come il genio è colui che mette in pratica l'ultrafilosofia, ovvero che arriva a comprendere la vanità e decide di dirla per mezzo della poesia, riuscendo quindi ad ottenere degli effetti positivi pur comunicando la verità della vanità. Nel finale si è nuovamente affrontata la figura della ginestra, considerandola in ultimo come simbolo dell'ultrafilosofia leopardiana ma anche del genio, in quanto, sebbene le sue radici affondino nella vanità, emana un profumo soave.

## Bibliografia

### Bibliografia primaria

- Leopardi, Giacomo, *Canti*, BUR, Milano, 1989.
- Leopardi, Giacomo, *Epistolario*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.
- Leopardi, Giacomo, *Opere*, Ugo Mursia editore, Milano, 1969.
- Leopardi, Giacomo, *Operette Morali*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- Leopardi, Giacomo, *Pensieri*, Adelphi, Milano, 2021.
- Leopardi, Giacomo, *Zibaldone*, Sansoni, Firenze, 1989.

### Bibliografia secondaria

- Adinolfi, Isabella, Scaraffia, Lucetta, *La natura nel pensiero femminile del Novecento*, Il melangolo, Genova, 2023.
- Baldacci, Luigi, *Il male nell'ordine*. Scritti Leopardiani, Rizzoli, Milano, 1998.
- Bigi, Emilio, *Una vita più vitale: stile e pensiero in Leopardi*, Marsilio, Venezia, 2011.
- Binni, Walter, *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze, 1995.
- Blasucci, Luigi, *I tempi dei Canti: nuovi studi leopardiani*, Einaudi, Torino, 1996.
- Blasucci, Luigi, *Leopardi e i segnali dell'infinito*, Il mulino, Bologna, 1985.
- Blasucci, Luigi, *Lo stormire del vento tra le piante: testi e percorsi leopardiani*, Marsilio, Venezia, 2003.
- Bodei, Remo, *Leopardi e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine, 2022.
- Cacciari, Massimo, *Magis amicus Leopardi. Due saggi*, Edizioni Saletta dell'Uva, Caserta, 2005.
- Camus, Albert, *Il mito di Sisifo* (1942), trad. it. di A. Borelli, Bompiani, Milano, 1980.
- Camus, Albert, *La morte felice* (1971), trad. it. di G. Bogliolo, Rizzoli, Milano, 1981.
- Cassano, Franco, *Oltre il nulla: studio su Giacomo Leopardi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Damiani, Rolando, *All'apparir del vero. Vita di Giacomo Leopardi*, Mondadori, Milano, 2002.
- Damiani, Rolando, *Barbarie e civiltà nella concezione di Leopardi*, Mimesis-Udine, Milano, 2023.
- Damiani, Rolando, *Teofrasto, Bruto e l'impero della ragione*, in *Lettere italiane*, 42, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1990
- Dostoevskij, Fëdor, *I fratelli Karamazov* (1880), trad. it. di C. Zonghetti, Einaudi, Milano, 2021.
- Dostoevskij, Fëdor, *Memorie dal sottosuolo* (1864), trad. it. di I. Sibaldi, Mondadori, Milano, 2017.
- Ferrucci, Carlo, *Leopardi filosofo e le ragioni della poesia*, Marsilio Editori, Venezia, 1987.

- Folin, Alberto, *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia, 2001.
- Giusso, Lorenzo, *Leopardi e le sue due ideologie*, Sansoni, Firenze, 1935.
- Kierkegaard, Søren, *Diapsalmata*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, trad. it. di C. Fabro, Bompiani, Milano, 2013
- Lettieri, Gaetano, *Dulce naufragium. Desiderio infinito e ateofania in Leopardi*, Marsilio, Venezia, 2024.
- Losacco, Michele, *Il sentimento della noia nel Leopardi e nel Pascal: nota*. "Atti della reale accademia delle scienza di Torino", 15/30 (1894-1895), pp. 920-934.
- Luporini, Cesare, *Decifrare Leopardi*, Macchiaroli, Napoli, 1998.
- Luporini, Cesare, *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma, 1981.
- Mengaldo, Pier Vincenzo, Damiani, Rolando, Blasucci, Luigi, Adinolfi, Isabella, «*Io nel pensier mi fingo*». *Seminario a quattro voci*, Il melangolo, Genova, 2016.
- Natoli, Salvatore e Prete, Antonio, *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, Mondadori, Milano, 1998.
- Negri, Antonio, *Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, SugarCo Edizioni, Milano, 1987.
- Nietzsche, Friedrich, *Al di là del bene e del male* (1886), trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *Intorno a Leopardi*, trad. it. Gio. Batta Buccioli, Il melangolo, Genova, 1992.
- Nietzsche, Friedrich, *La volontà di potenza* (1888), a cura di Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche, Libro III, trad. it. di A. Treves e P. Kobau, Bompiani, 1995.
- Origo, Iris, *Leopardi*, trad. it. di P. Ojetti, Castelveccchi, Roma, 2014.
- Pascal, Blaise, *Opere complete*, trad. it. di M.V. Romeo, Bompiani, Milano, 2020.
- Platone, *Simposio*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano, 2015.
- Polizzi, Gaspare, *Corporeità e natura in Leopardi*, Mimesis, Milano-Udine, 2023.
- Polizzi, Gaspare, *Leopardi e «le ragioni della verità». Scienza e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Carocci, Roma, 2003.
- Polizzi, Gaspare, *Per le forze eterne della materia: natura e scienza in Giacomo Leopardi*, FrancoAngeli, Milano, 2008.
- Prete, Antonio, *Compassione. Storia di un sentimento*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.
- Prete, Antonio, *Finitudine e Infinito. Su Leopardi*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- Prete, Antonio, *Il deserto e il fiore: leggendo Leopardi*, Donzelli, Roma, 2004.
- Prete, Antonio, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano, 1988.
- Santi, Giulia, *Sul materialismo leopardiano. Tra pensiero poetante e poetare pensante*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

Sartre, Jean-Paul, *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), trad. it. di M. Schoepflin, Pagvs Edizioni, Treviso, 1993.

Sartre, Jean-Paul, *La nausea* (1938), trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino, 1965.

Severino, Emanuele, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, BUR, Milano, 2006.

Severino, Emanuele, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, BUR, Milano, 2022.

Silesius, Angelus, *Il pellegrino cherubico* (1675), trad. it. di G. Fozzer e M. Vannini, Edizioni San Paolo, Milano, 2004.

Timpanaro, Sebastiano, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, Solfanelli, Chieti, 2015.