

VALERIO MEATTINI\*

**«Né scolorò le stelle umana cura».**

**Poesia e Filosofia nello *Zibaldone* di Giacomo Leopardi**

Che cosa ci viene da Leopardi, da quel pensiero delle abissali lontananze cosmiche dove *ogni* voce e presenza è destinata ad estinguersi nello spazio immenso, in un silenzio nudo e in una quiete altissima? C'è una dimensione della verità che la filosofia, *in quanto e soltanto* filosofia, e la scienza (la ragione nel suo insieme, dunque) non colgono e che pur è verità ad un altro livello di realtà e/o ad un altro grado d'*intensità*? Che verità trattiene in sé quel pensiero del dissolvimento incessante dove ogni riferimento è travolto in un'immensità sgomentevole, totalmente indifferente alla sorte di *ogni* creatura, e che nella conclusione dello *Zibaldone* decreta il nostro non saper nulla, il nostro essere nulla e di conseguenza il nostro non aver nulla da sperare<sup>1</sup>? C'è, nella sua Opera, un *luogo* del sentire e capire (nel senso di non lasciarsi sfuggire e del potervisi addentrare) la "natura" in quanto "intiero" e nel suo "intimo"?

I sentieri, davvero interrotti, che formano il labirinto dello *Zibaldone*, sono troppo numerosi per nutrire la speranza di un controllo capillare. Capita sovente di trovarsi di fronte a conclusioni incompugnabili, più spesso prova della convinzione di Leopardi che non ci sia verità che «prendendo l'argomento più o meno da lungi, e camminando per una strada più o meno nuova, non si possa dimostrare falso con evidenza» (*Zib.* 1632) che d'im maturità

---

\* Università di Bari

<sup>1</sup> Queste pagine vanno di pari passo e sono complementari a quelle apparse in "Quaderni di storia", n. 86, 2017. Per l'edizione dello *Zibaldone* ho tenuto presenti Damiani (1997), Pacella (1991), entrambe in tre volumi e Binni e Ghidetti (1969) in due volumi. Il tema poesia e filosofia in Leopardi è stato affrontato, tra l'altro nel suo svolgimento e scansione temporale, da Luporini (1998), pp. 159-224 e Binni (2014).

filosofica o di mancanza di approfondimento<sup>2</sup>. L'esercizio del pensiero è con Leopardi per lo più risolto nella potenza del momento<sup>3</sup> e include, ritornandovi, le variazioni o gli elementi di variazione intervenuti, imponendo grandi difficoltà – che vengono connesse con la trama della cosa pensata e non ascritte ad una debolezza del pensiero – alla riflessione filosofica abituata ai quadri unitari. L'esercizio che ora propongo su poesia e filosofia non supera la speranza di un chiarimento a me stesso e di un motivo d'interesse per l'eventuale lettore.

1.

Leopardi ebbe in genere diffidenza verso la filosofia, né vide nella scienza un esercizio di verità superiore ad ogni altro fino ad allora tentato, capace di offrire «un'altra felicità», come si comincerà a fare non molto dopo la sua morte. La filosofia, come dispiegamento della razionalità, ha tolto magnanimità alla vita politica immiserendo le passioni grandi e distruggendo le illusioni, ha tolto fondamento e senso delle cose alla metafisica e ha sviluppato l'egoismo in ogni aspetto della vita e della conoscenza. Il dispiegamento della

---

<sup>2</sup> Cfr. Meattini, (2009), p. 101 ss.

<sup>3</sup> Cfr. Severino, (1977), pp. 8 e ss. Non è che il pensiero di Leopardi sia “frammentario” nel senso banale di una mancanza di coerenza o della saltuarietà. No, la potenza del momento indica la massima capacità di concentrazione che concede, come vedremo, un “sguardo” sulle cose che fa parte esso stesso della dinamica dell'inoltramento nella comprensione del ‘nulla’ di ogni cosa. Sguardo che, come la tensione del grande lirico, non può durare. Chi non comprende questo sfondo del pensiero di Leopardi è come colui che crede a quel che vede quando congiunge idealmente nel firmamento le stelle in costellazioni, dimenticando la *profondità*. Baldacci (1997), p. 14, ha paragonato la mente di Leopardi «ad un buco nero la cui forza di attrazione riduca tutto a inerzia». Come la natura (in quanto è natura) la mente di Leopardi produce per distruggere e pensa per mettere il proprio pensiero alla prova della negazione. Non discuto quest'altra metafora astronomica, quel che è importante in essa ai fini della mia proposta è che la ‘mente’ stessa non è altro che natura, tutto è natura, anche il nostro ormai aver per natura la ragione (della ‘natura’ mortale oppositrice). Ciò che Leopardi infine dice non è altro che un'immensa petizione di principio: la natura *detta* a sé stessa, *per* il sommo poeta e sommo filosofo (altro attingimento di *verità* non c'è, ogni altro gioco della cultura si svolge al di sotto) il proprio aver da dire a partire (per tornarvi) dal silenzio che spegne ogni voce, ogni dimensione assiologia, ogni consistenza ontologica.

razionalità conduce, da un lato, a rilevare il nulla delle cose, mostrandosi così massimamente potente, e, d'altro lato, il continuo e inattaccabile dominio delle passioni (ancorché immiserite) e della variabilità delle nostre emozioni ne denuncia tutta l'impotenza a regolare la quotidianità. In fondo, la vera forza della ragione è nel *togliere*, non nel *costruire*; e se questo movimento produce il sapere, e massimamente lo ha prodotto nei moderni, impoverisce però la vita fino a farne «un serraglio di disperati, e forse anche un deserto»<sup>4</sup>. Le scienze, che «raccontano ciò che sempre accade e accade ad uno stesso modo»<sup>5</sup>, tendono ad agguagliare il mondo e ad estinguere o diminuire la varietà (che accende invece l'immaginazione), promuovendo l'indifferenza che scema la forza e la bellezza della natura. Il consuntivo della ragione è fallimentare. La ragione, la pura ragione è discriminazione che desertifica; di più, è *incomprensione* di quel che natura è in noi e a noi viventi coscienti.

2.

A più riprese, Leopardi ha provato a definire il rapporto tra filosofia e poesia, passando da una posizione che stabiliva la presenza della poesia in ragione inversa della filosofia ad una convivenza eccezionale nel caso dei sommi, fino all'affermazione che lo spirito poetico fu più forte nei più profondi filosofi, per giungere a considerare filosofia e poesia le due sommità dello spirito umano (*Zib.* rispettivamente: 1228-1229 e 2994-2996; 1383; 3245 e 3382-3387). Un altro filone di ricerca era stato quello che dall'*ultrafilosofia* (un *apax*) conduce alla mezza filosofia e da ultimo alla negazione della filosofia nel *Timandro*. È un cammino accidentato e non facile da dominare. Tentando una sintesi: l'*ultrafilosofia*, frutto dei lumi del secolo, dovrebbe riavvicinarci alla natura, avendo «conosciuto l'intiero e l'intimo delle cose» (*Zib.* 114-115). La mezza filosofia è lodata (*Zib.* 520-522, 1792-1793) perché cagionava e lasciava sussistere i grandi ideali patrii e le grandi azioni, mentre la filosofia, espressione della ragione, consiglia il massimo dell'egoismo,

---

<sup>4</sup> *Frammento sul suicidio* in Binni e Ghidetti (1969), I, p. 199.

<sup>5</sup> *Zib.* 4215 dove tra l'altro Leopardi annota che questo racconto è «insegnamento».

dell'interesse privato (*Zib.* 2944-2946 e soprattutto 4136), e «spegne la speranza» (*Zib.* 1793). Tuttavia, in altra pagina è il vero filosofo, che non è un illuso (cioè: non crede che questo mondo sia o possa essere qualcosa, e qualcosa di bello), ad amare e predicare le illusioni, mentre il mezzo filosofo, che è un illuso (leggi: che crede che questo mondo possa essere qualcosa, e qualcosa di bello), le combatte. Infine, nel *Timandro* leggiamo: «l'ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta si è che non bisogna filosofare».

Pur ravvisando qui, come anche altrove nello *Zibaldone*, la complessità del pensiero in movimento, fermato per temporanee e non sempre coordinate annotazioni, un bandolo della matassa lo teniamo: l'ultrafilosofia (cui non si farà più cenno) conoscerebbe «l'intiero e l'intimo delle cose». Ora, Leopardi più volte insiste contro la metodologia puramente analitica (tipica, potremmo dire, anche del meccanicismo razionalistico, ma non del suo materialismo), che scompone fino a perdere la reale cognizione dell'oggetto scomposto, poiché diligenti, pazienti, sottili che possano essere, il dialettico e il matematico non conosceranno per tale via mai il vero e, anzi, si persuaderanno e proveranno, con tutta la possibile evidenza, cose falsissime. Chiama (*Zib.* 1833, cfr. anche 1650) filosofo dimezzato chi non conosce l'immenso sistema del bello e non sente la poesia; afferma che il grande filosofo deve essere sommo e perfetto poeta. Infine, in contrapposizione all'analisi che tutto uccide, tante e tante volte insiste sul «colpo d'occhio», che coglie l'insieme, e solo l'insieme è vero perché *poetico*.

L'intiero e l'intimo delle cose è colto come *poetico* (che equivale ora a conosciuto perché *sentito*). Il puro raziocinio, senza l'immaginazione, il cuore e le passioni nulla ha scoperto delle verità «più verisimili e più universalmente accettate», mentre quelle o da sole o con la ragione «non altrimenti che con la loro efficace intervento» lo hanno potuto (*Zib.* 3244). Il «coltello anatomico» e il «fornello del chimico» si adattano al decomposto, al freddo, al morto, all'esangue, non al caldo, al vivente, all'integro. «Nulla di poetico poterono né potranno mai scoprire la pura e semplice ragione e la matematica. Perocché tutto ciò che è poetico si sente piuttosto che si conosca e s'intenda, o vogliamo dire, sentendolo si conosce e

s'intende, né altrimenti può essere conosciuto, scoperto ed inteso, che col sentirlo. Ma la pura ragione e la matematica non hanno sensorio alcuno» (*Zib.* 3242 e prima 1833). Quanto di più lontano dalla conoscenza analitica e meccanicistica che pur aveva incontrato nei testi della sua formazione. L'intero e l'intimo delle cose sono il centro e la superficie di una metaforica sfera che ci instrada verso una conoscenza opposta a quella illuministico-meccanicistica. Innumerabili i rimandi. La metafora del «colpo d'occhio» di cui difettano in genere i moderni tedeschi, abilissimi per lo più nelle materie astratte e a «perfezionare il disegno del labirinto» dopo che è stato intravisto, la ritroviamo in pagine fondamentali dello *Zibaldone* (1833, 1852-1854, 3245, 3269) e finalmente è prerogativa degli uccelli nell'*Operetta* che ne tesse l'elogio<sup>6</sup>. Questo colpo d'occhio coglie l'insieme delle analogie e dei rapporti tra le cose, e Leopardi lo attribuisce a condizioni del tutto peculiari dell'organismo e della mente di un uomo che, in uno straordinario e passeggero vigore corporale, di entusiasmo, di disperazione, di vivissimo dolore o passione, «insomma di quasi ubbriachezza, e furore e, scopre delle verità che molti secoli non bastano alla pura e fredda e geometrica ragione per iscoprire» (*Zib.* 1875). E ancora: «Il poeta lirico, il filosofo nella sublimità della speculazione, l'uomo d'immaginativa e di sentimento nel tempo del suo entusiasmo, l'uomo qualunque nel punto di una forte passione, nell'entusiasmo del pianto; ardisco soggiungere, mezzanamente riscaldato dal vino, vede e guarda le cose da un luogo alto e superiore a quello in che la mente degli uomini

---

<sup>6</sup> In un testo molto argomentato D'Intino (2009), pp. 19-76 (ma tutto il libro è da vedere per i rintracci di una disseminazione di Platone in Leopardi), ha ravvisato il palinsesto del *Fedro* sotto l'*Elogio degli uccelli*, che ne sarebbe puntualmente il controcanto in termini di recupero della voce, del corpo e del movimento di contro alla razionalità disincarnata propria della scrittura. Ho appreso molto da quelle ricche e coinvolgenti pagine e sulle perplessità sortemi non posso qui soffermarmi. Noto di passaggio che quelle gaie e vispe creature (cfr. anche *Zib* 221 e 1716) vi sembrano un'altra immagine dello sguardo dall'alto in stato, questa volta, di sola felice ebbrietà. Per altre esperte valutazioni della questione scrittura-oralità in Platone – D'Intino molto confida e forse troppo nelle tesi di Havelock – si vedano Vegetti, *Nell'ombra di Teuth. Dinamiche della scrittura in Platone* e Loraux, *L'arte platonica di aver l'aria di scrivere* in Detienne (1989).

suole ordinariamente consistere». Scopre così «in un sol tratto» e «d'un sol colpo d'occhio» una moltitudine di cose e di raccordi e rapporti che altrimenti non si vedrebbero, acquisisce una straordinaria capacità di generalizzare e, adoperandola, quell'uomo scopre «di quelle verità generali e perciò veramente grandi e importanti, che indarno fuor di quel punto e di quella ispirazione e quasi *mania* e furore o filosofico o passionato o poetico o altro, indarno, dico, con lunghissime e pazientissime ed esattissime ricerche, esperienze, confronti, studi, ragionamenti, meditazioni, esercizi della mente, dell'ingegno, della facoltà di pensare, di riflettere e di osservare di ragionare» che in nessun altro modo uomo qualunque o poeta o filosofo potrebbe mai scoprire (*Zib.* 3270). Qui è forte la tentazione di indicare, come rafforzamento del tenore della pagina 1875 (dell'Ottobre del 1821), sopra riportata, la lettura del *Fedro* sia per il riferimento esplicito alla *mania* e sia per il *climax* "dionisiaco" di due anni dopo<sup>7</sup>.

L'insistenza sull'importanza dell'immaginazione come dimensione «del bello e del caldo», opposta a quella «del puro raziocinio e del freddo» è pari all'altra sul colpo d'occhio. Senza di essa, col solo calcolo e la sola ragione, si erra «a ogni tratto, e all'ingrosso, ragionando con la più squisita esattezza» (*Zib.* 1836-1837). L'immaginazione è la sorgente della ragione, del sentimento, delle passioni e della poesia, anzi si può dire che immaginazione e intelletto siano tutt'uno (*Zib.* 2133-2134)<sup>8</sup>. Il senso della questione Leopardi lo

---

<sup>7</sup> Quando Leopardi ha ormai letto, nell'edizione Astii, *Protagora*, *Fedone*, *Ipparco*, *Menesseno*, *Minosse*, *Clitofonte*, *Amanti*, *Gorgia* e *Fedro* (di cui vi è menzione nello *Zib.* Il 23 Maggio 1823), come risulta dal II elenco di letture stilato da Pacella (1966), e, prima dell'agosto 1823 (cioè prima della pagina sopra riportata), il III elenco contempla *Teeteto*, il IV *Sofista* e *Convivio*. Per un altro, quasi certo, riferimento al *Fedro*, si veda *Zib.* 4302 dove Leopardi nutre la speranza che i suoi versi riscaldino la sua vecchiezza col calore della sua gioventù.

<sup>8</sup> Sorvolo su una questione che questo passo suscita: l'immaginazione è sorgente della ragione, ma l'intelletto (che è tutt'uno con l'immaginazione) acquista l'immaginazione «mediante gli abiti e le circostanze e le disposizioni naturali analoghe; acquista nello stesso modo ciò che si chiama riflessione ecc ecc.» Leopardi, comunque, sembra alludere ad un'unità di fondo delle nostre (future) facoltà che si sviluppano in ragione delle circostanze. È il periodo in cui pensa all'*unità del genio* che si attua per diversa applicazione e circostanze diverse, ma

aveva impostato nel 1821, lo riassumo brevemente così: la natura (come sistema generale delle cose) contiene la ragione e non viceversa, non si conosce perfettamente una verità se non si conoscono perfettamente tutti i suoi rapporti con tutte le altre verità, la ragione dell'uomo non impara se non per esperienza, non c'è esperienza della natura che non sia un'esperienza *sentita* (che vale sperimentata), di conseguenza è filosofo dimezzato chi non ha questa via *poetica* alla natura, mentre «vero e perfetto filosofo» è colui che, sommo e perfetto poeta, *sente poeticamente*, «ma non già per ragionar da poeta: anzi per esaminare da freddissimo ragionatore e calcolatore ciò che il *solo* ardentissimo poeta può conoscere». La pagina si conclude con parole note, ma non sempre intese: «La ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge».

Leopardi cercava (e *si* cercava come) il vero e perfetto filosofo, e il vero e perfetto filosofo – che *sa* che la vita non può essere retta dalla filosofia e della natura conosce la potenza oltre la ragione – doveva essere sommo poeta (*sentire* la natura come insieme, essere (nel)l'intimo delle cose) e freddo ragionatore, capace d'immaginare quelle illusioni (il caldo e il *vero* della vita) che la sua stessa ragione distruggerebbe se le analizzasse (il *vero* della scienza che analizza senza *sentire*), ma anche capace di vederne la “verità” nell'ordine di una *convenienza* per l'uomo che lo reintegrerebbe in quella natura («siamo pur parte di questa natura e di questa università che esaminiamo») vista e *sentita* in ragione del poetico di cui è fatta.

Che cosa infine sentono e sanno il poeta e il filosofo? Sentono e sanno i «grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni sì generali, sì anche particolari, della natura».

Il conoscere *strettamente* filosofico, vale a dire istituzionalmente considerato e scientifico è un togliere l'errore senza sostituirvi altro; il sapere *poetico* quelle “verità” può e deve scoprirle (Zib. 3236-3245). L'insufficienza della ragione, capace in ultimo di motivare e fomentare gli egoismi, ma non d'illuminare la vita deve essere compensata da una *sapienza* (nel significato propriamente etimologico

---

Omero, Dante e Newton stanno alla stessa altezza e hanno potenzialmente le stesse capacità (Zib. 2133-2134); cfr. anche il *Parini*, VII, Cartesio, Vico, Galileo Leibniz e Newton avrebbero potuto essere anche poeti.

di *sapere*) *poetica* «non già perché il cuore e la fantasia dicano sovente più vero della fredda ragione, ma perché la stessa freddissima ragione ha bisogno di conoscere tutte queste cose, se vuol penetrare nel sistema della natura e svilupparlo» (*Zib.* 1834)<sup>9</sup>.

Tra i meno lontani da quell'ideale di sapere, in quell'anno (1823) in cui molti percorsi, a più riprese prima tentati, s'intrecciavano, gli sembrò Platone. Platone ha il colpo d'occhio, l'immaginazione per abbracciare tutta l'esistenza e rendere ragione di tutta la natura, è dunque poeta («come tutti sanno») e a lui si addicono come a tutti «i sommi scopritori delle più sublimi, profonde ed estese verità» (*Zib.* 1348-1349) le connotazioni di «più profondo, più vasto, più sublime filosofo» tra tutti gli antichi.

3.

Infine, dunque, poesia e filosofia sono due sommità dello spirito umano. Questo gemellaggio in nobiltà è possibile se entrambe non sono più viste come attività distinte dalla consuetudine culturale ma come possibilità a disposizione del genio.

Occorre superare lo schema che le oppone, come anche in Leopardi talvolta le ha opposte. Occorre arrivare a capire che filosofi e scienziati, immedesimati nel raziocinio, «errano ad ogni tratto e all'ingrosso ragionando con la più squisita esattezza». Ma, riguardo a che cosa errano? Non certamente errano le scienze nella descrizione di ciò che accade e sempre accade ad uno stesso modo. Non certamente erra la filosofia nell'aver tolto l'errore radicale delle idee innate, o comunque eterne, e dunque ogni discorso sul fondamento della realtà, sull'assolutezza dei valori morali ed estetici, e nell'aver indotto a pensare in termini di difesa del proprio tornaconto e vantaggio. Né certamente erra il "sistema" di Leopardi quando mostra relativi gli assoluti, anzi fa assoluti i relativi.

Perché dunque errano filosofi e scienziati? Perché disconoscono la "verità" dell'intero e dell'indeterminato (il *poetico*). Il poeta lirico è alla sommità della comprensione della natura grazie a quella partecipazione e compenetrazione che avviene e si realizza per la deflagrazione della soggettività, che la ragione vuol tutelare nel

---

<sup>9</sup> Coglie questa questione Polizzi (2003).

fortilizio dell'egoismo. Subito dopo, e talvolta a lato in un gemellaggio non necessario ma opportuno, viene la filosofia che s'innesta su quel sentire il mondo con il freddo e vigilato ragionamento e tuttavia memore di quel fuoco che l'ha messa in movimento. Sostenuta dalla forza dell'aver *sentito*, da un'esperienza vissuta dell'intimo e dell'intiero della natura, non ricostruita in forza di astrazioni concettuali e mediate, la ragione può svincolarsi dagli interessi di parte, liberarsi dall'egoismo. Il *poetico*, che è una condizione dove prevale il sentire, è "luogo" comune della poesia e della filosofia, come sommità dell'animo umano, è il luogo del *capire* la natura non nel modo del soggetto conoscente della filosofia moderna, ma in quanto il *poetante* è lui stesso l'oggetto del sentire e al contempo il fuoco da cui si apre il campo più lungo del vedere.

Alla sommità dello spirito il poeta non è solo. Lo accompagna il filosofo. Quel filosofo che conosce la ragione e non semplicemente la usa, che ne *sa* il potere e il valore nell'interezza della natura, del *vivente* e dei viventi *umani*. Leopardi pone una questione poco frequentata ormai dalla filosofia che ha fatto, da tempo e per lo più, l'opzione per la scienza e l'analisi concettuale come unico campo di reale conoscenza e unica metodologia davvero oggettivi. Pone la questione del *che* è per noi viventi umani quel che si conosce. Heidegger a parte, è echeggiata nel Novecento filosofico nel *Tractatus* di Wittgenstein («Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati») e in *La costruzione logica del mondo* di Carnap («La tesi superba che non esiste alcun problema che per principio sia insolubile per la scienza si accompagna necessariamente all'umile consapevolezza che anche qualora si fosse data risposta a tutti i problemi, non si sarebbe con ciò assolti i compiti che la vita ci pone davanti [...]. In altre parole: è fuor di dubbio che per noi non esiste alcun 'ignorabimus': sebbene tra gli enigmi della vita ne esistano, forse, di insolubili»), ma con una minore impellenza e un'esigenza non paragonabile per intensità e continuità a quella di Leopardi. Wittgenstein contempla l'ineffabilità del mondo («V'è

davvero dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico») <sup>10</sup> che è tale perché è e si apre alla possibilità di enigmi della vita insolubili, ma gli enigmi di tal genere non fanno parte della scienza e in entrambe le posizioni non soltanto rimane intatto il primato conoscitivo della scienza, ma è la scienza e la scienza soltanto che conosce, poiché conoscere vuol dire, a questo punto, assenza di soggetto (coinvolto). Leopardi, invece, s'interroga sui reali limiti conoscitivi della scienza, s'interroga se ciò di cui è questione non è soltanto quel che è il mondo, ma il nostro essere mondo e al mondo in un modo al mondo non consono e infine fatalmente conflittuale. Leopardi si chiede se oltre alla descrizione e all'analisi del mondo (per lui: natura), dove la scienza e la ragione sono incontestabili e la ragione è talmente potente che giunge ad analizzare fino ad un certo segno la natura di Dio (nel suo eventuale poter esistere), non ci si debba domandare *che* è questo esistere per noi umani. La «illaudabil meraviglia» (la natura) è meraviglia, ed è tale davvero in termini di stupore per la grandiosità e la finalità interna, da un lato, e, dall'altro, producendosi nell'uomo come coscienza di sé e come autocoscienza, si mostra "illaudabile" e semmai spaventosa. L'arcano che è proprio della natura nel suo insieme segna certamente il limite della comprensione umana, ma al contempo risulta come esperienza radicale, all'interno stesso della natura, come un vissuto (che è un dato di realtà corposo quanto ogni altra cosa materiale) esplicitato dalla e riversato sulla natura stessa da questo essere naturale-innaturale che è l'uomo. Si tratta di un conflitto ontologico che oppone mera esistenza e vita (che con la mera esistenza condivide la contingenza mentre è organizzata per la richiesta di valore e di verità) e non di una variazione "soggettiva" sulla datità del reale, che sola conterebbe in termini conoscitivi.

Essere naturale-innaturale, l'uomo. Niente è fuori e oltre la natura per Leopardi e dunque tutto è naturale e infine materiale. La materia non è soltanto meccanicistica, ma pensa soffre gode si affligge sogna. L'uomo è tutto e completamente sostanza. Natura, dunque (e che cosa altro potrebbe mai essere?). Ma, l'uomo pensa, ha storia e valori e perciò si allontana da una condizione animale, produce un mondo via via mutevole, la storia appunto, dove tutto il senso o non senso del suo

---

<sup>10</sup> Cfr. Barone (1995), pp. 21-22.

vivere si risolve. Come storia, e cioè vita che infine sa di esserlo, l'uomo confligge con lo stadio più elementare, costitutivo della sua esistenza; o, meglio, in quanto uomo la natura si produce come conflitto e del conflitto si fa cosciente. Qui la ragione naufraga non soltanto rispetto ai propri poteri ma alla propria architettura; «l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale» non si può *spiegare* «che dicendo essere insufficienti e anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principi stessi fondamentali della nostra ragione» (Zib. 4099, 4129). Che la vita animale e la umana in particolare si alimenti del piacere e che nell'economia del tutto il piacere sia negato, e quando raggiunto presto si consumi e consumi quella vita che lo anela, è per Leopardi evidenza, e altrettanto evidente è la contraddizione dunque nelle cose stesse. Che questa spiegazione possa darsi in forma logica soltanto in forza di quei principi (di non contraddizione e di ragion sufficiente) non attenua *in verità* la contraddizione, ma la esalta nella sfera della *vita* dove «l'essere, unito all'infelicità, ed unitovi necessariamente e per propria essenza, è cosa contraria dirittamente a se stessa, alla perfezione e al fine proprio che è la sola felicità, dannoso a se stesso e suo proprio intimo inimico». La ragione, che può soltanto discriminare, deve concludere che «essere per necessità imperfettamente» equivale ad avere «esistenza non vera e propria». Il male è dunque nelle cose stesse, ma non è forse il male (la contraddizione che sostiene e corrode il vivente) «contrario alla essenza rispettiva delle cose» e male proprio e soltanto per questo motivo? Se poi si dicesse che essere infelicamente non è male a chi ne soffre, «anzi gli sarà un bene perché tutto quello che si contiene nella propria essenza e natura di un ente deve essere un bene per quell'ente» che ne dovremmo dire? «Chi può comprendere questa mostruosità?». La ragione vacilla di fronte alle proprie conclusioni e non riesce più a contenerle e a darsene, per l'appunto, ragione.

C'è una possibilità oltre questo smacco?

Una risposta l'ha tentata Carnap. Sia nella *Costruzione logica del mondo*, sia nel *Superamento della metafisica mediante l'analisi del linguaggio* ammetteva che, risolvendo tutti i problemi scientifici, non si dissolvono affatto le situazioni della vita in cui proviamo commozione e angoscia e riconosceva che i “non sensi” metafisici

«sono espressioni del sentimento vitale, del nostro atteggiarci esistenziale di fronte al mondo. Ma egli ritenne tali espressioni come surrogati inadeguati delle espressioni dell'arte e, in particolare, della musica»<sup>11</sup>. È una risposta "classica", che molta filosofia del Novecento ha accolto. Scinde il piano dell'oggettività e universalità dell'essere, che le scienze possono far proprio, dal sentimento vitale demandato all'arte. È una risposta che Leopardi non potrebbe accettare perché l'essere delle cose è un "intiero" di cui le scienze sono una particolare articolazione in ragione di un limite di (un modo di essere della) verità. In quella scissione l'arte non ha che il compito di esprimere il sentimento vitale momentaneo nella sua mortificazione o esaltazione, lasciando il campo alla conoscenza della realtà che non è coinvolta con quel sentimento vitale. L'arte è allora un risuonare soggettivamente del mondo in noi; ma, per Leopardi quel risuonare è esso stesso mondo e la conoscenza oggettiva e universale, da un lato, non può ignorarlo avocando a sé i confini del vero e, dall'altro, urta apertamente con le esigenze profonde di quell'ente (l'uomo) in cui essa si produce. Il mondo, che è anche mondo della vita e delle sue "intime" esigenze, nel suo insieme, nella sua "interezza", è alla ragione contraddittorio, non *comprensibile* e *spiegabile* soltanto come contraddizione drammatica. O si ragiona distaccati dalla dimensione del vivente e dalle sue esigenze profonde e l'architettura della ragione mostra la propria efficacia ritagliandosi un limite, o si vive nell'intierezza dell'esistenza e questo vivere ragionante naufraga nella contraddizione. Infine, il nostro bene (parziale) è male ad altri e dunque «tutto è male» (*Zib.* 4174). La sospensione del nostro coinvolgimento nel mondo (la scienza) è certamente possibile, ma è una decurtazione radicale di una *conoscenza* di più alto senso.

Per Leopardi la risposta si traccia reintegrando nell'uomo la ragione al sentimento e all'immaginazione, in quel corpo-coscienza umano che è *faccia* della natura in cui può trasparire – e nel poeta-filosofo traspare – la "meraviglia" di "questa immensità" che è pur soltanto un'infinitesima parte delle possibili, non per noi fatta, né per creatura alcuna, ma soltanto per l'intierezza e perfezione propria. Il sentimento di meraviglia, illaudabile e spaventevole, annulla

---

<sup>11</sup> Cfr. Barone (1995), p. 20.

paradossalmente la nostra stessa miseria e concede momenti altissimi di sospensione (non so dire meglio) in cui l'aver sentito e vissuto si traduce nel *vedere* da vero e perfetto filosofo. Il *poetico* così *capito* (penetrato e con-tenuto) dal pensiero cambia segno e senso a quanto fino ad allora avevamo chiamato pensare e che, dopo quei momenti *rari* e *strani* (il vero filosofo è «raro e strano», non scordiamolo), continueremo a chiamare nello stesso modo. Quella sospensione nel grande e terribile è regione di canto e di pensiero che a quel punto non possono che *capire* (con-tenere) lo *stesso*.

4.

La natura, da cui la storia umana, anch'essa per altro sorta nella e dalla natura, si scosta progressivamente provocando un incremento d'infelicità, parla nella poesia e con la poesia. La natura *detta* all'animo commosso e sconvolto del poeta e il poeta, che non è imitatore che di sé stesso e dunque dell'originaria natura, parla allora una lingua che è "divina" (da intendersi nel senso di non più soggettiva e regolata secondo una pura misura umana e soggettiva). «*I' mi son un che quando Natura parla*, ecc., vera definizione del poeta» (Zib. 4372). Allora la natura non appare intrisa della contraddizione radicale, né Leopardi ricade in un suo tema consueto: se dei suoi mali l'uomo debba incolpare sé stesso o la natura; appare invece nella sua "interezza" «conformata e ordinata ad un fine poetico, o vogliamo dire disposta e destinata a produrre un effetto poetico, o vogliamo dire disposta e destinata a produrre un effetto poetico generale» (Zib. 3237-3245). Allora la ragione che si distanzia ma non si oppone all'immaginazione e al cuore perde la propria *vis* distruttiva, riconosce nell'immaginazione e nel cuore la sua propria provenienza e nel *sentire poeticamente* la condizione del suo successivo esercizio e compito. Qui la seconda natura dell'uomo, la sua storia che è una progressiva uscita dalla natura e un inoltramento nella tecnica e nella conoscenza razionale, nella civiltà che dissolve le illusioni e i grandi ideali risolvendo la vita individuale nell'egoismo, e lo scoglio insormontabile dell'idea di materia che mai potrà essere oltrepassata senza imbattersi nel nulla (di un presunto altro dalla materia), mostrano altri aspetti e implicazioni. Prima dell'*analisi*, che non

permetterà più di ricomporre quanto è stato scomposto, prima della divisione e opposizione tra ragione e storia da una parte e natura dall'altra che costringe le 'illusioni' e gli ideali a cedere al freddo e (mal)calcolato tornaconto (altro sarebbe il vero tornaconto), c'è la possibilità del sentire *poeticamente* la natura. Nel *poetico* della natura non c'è il nulla (dello spirito) che vanamente si scinde dalla materia e ad essa si oppone, c'è la complessità del nostro essere un corpo che *sente* l'intero, in cui l'intero risuona nell'origine (immaginazione e cuore) da cui la stessa ragione può trarre alimento per non smarrirsi, senza più ritorno, nei labirinti delle distinzioni irrevocabili.

A questo livello del pensiero, che *sente* e *vive* la propria radicale condizione, quelle contraddizioni in cui la ragione s'imbatte quando finalizza all'uomo la natura, generando così l'altra contraddizione di una natura che "provvede" ai singoli esistenti in un'economia d'incessante nascita e distruzione, o di una natura benigna che ha dotato l'uomo della capacità d'illudersi e che poi gliela toglie, sono già sempre anticipate. Tutta la corporeità dell'uomo è coinvolta nella conoscenza e in una *verità* che ha per proprio contenuto l'arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale. È quest'indeterminato orizzonte e questa verità generale veramente grande, che, fatto pensoso il cuore del *poeta*, infine libera il canto della *Ginestra*, dove non vi è passività di fronte all'indeterminato ma l'estrema consapevolezza della forza che nutre le cose, ad ogni esistenza avversa, e contro cui i viventi umani (una parte infinitesima degli esistenti) dovrebbero far causa comune. L'impossibilità di nutrire *altra* speranza che non sia il confidare negli uomini di fronte ad una sorte sovrana e invincibile libera dalla pochezza nostra, redime dalla sudditanza ai celesti, emancipa da pensieri umani, troppo umani.

5.

All'apice del suo pensiero – che manca e riconquista continuamente – Leopardi scopre una possibilità nuova per la filosofia e recupera un senso della poesia come lingua "divina". Le comuni misure sono lasciate indietro. Per giungervi occorre che l'individualità perda la propria consistenza o per uno stato di grazia particolare o per un urto, un'esperienza fondamentale, che ne faccia transito di *verità*. Ogni

condizione imitativa, semplice contraccollo di cose che già sono gettate nell'esistenza divisa e conflittuale, deve essere superata. Quando il poeta e il filosofo che lo affianca (ma potranno mai essere due *diversi*?) lasciano essere la *verità*, senza l'alterazione del proprio voler essere, allora si attua il superamento nel più originario delle ombre di esistenza che tutto l'esistente è. È la vita che *sente* l'intero e l'intimo delle cose tutte il *luogo* della «luce degli uomini» (verrebbe da dire con le parole di quel prologo giovanneo che apre *La ginestra*, e ora senza più amara ironia), di una verità più alta che non perpetua la ridda degli egoismi della mera esistenza.

Non si deve fraintendere. È certamente giusto dire che il filosofo “vero” e “perfetto” che ha in mente Leopardi è «il guardiano delle differenze»<sup>12</sup> e dunque la ragione discriminante non può essere né ignorata né superata in quella filosofia che Leopardi ora recupera e recupera a questo livello. Il lavoro che il vero e perfetto filosofo («qualità che è la più rara e strana», *Zib.* 1938) porta a termine, avendo sentito da poeta, è di «perfezionare il disegno del labirinto» non dimenticandosi di quel vissuto. Un altro *nodo* ora offre, però, il pensiero poetante. Se il limite della filosofia e della conoscenza in generale è l'impossibilità di tenere insieme e contestualmente i rapporti tra i concetti (e, dunque, tra le cose risolte in *termini*), un sistema di concetti, una topografia di tutti i collegamenti possibili tra i concetti necessari è impossibile (*Zib.* 1632). Nei fatti: «Non c'è verità che prendendo l'argomento più o meno da lungi, e camminando per una strada più o meno nuova, non si possa dimostrare falsa con evidenza [...]. Quest'osservazione (che puoi modificare ed estendere) non prova ella che nessuna verità né falsità è assoluta, neppure in ordine al nostro modo di vedere e di ragionare, neppure dentro i limiti della ragione umana?» (*Zib.* 1632)<sup>13</sup>. L'evidenza, in quanto razionale e dimostrata, non è un acquisto definitivo e la ragione «si allontana dal vero ogni volta che giudica con certezza» poiché «il vero consiste essenzialmente nel dubbio» (*Zib.* 1655). Nei limiti della pura ragione questo punto rimane insuperato e mai smentito. Che cosa dunque la lingua “divina”, l'immaginare e sentire poeticamente, offre alla facoltà

---

<sup>12</sup> Luporini (1998), p. 198.

<sup>13</sup> Cfr. Meattini (2009), pp. 73-110.

discriminante? Quel “colpo d’occhio”, tante volte invocato a favore del sentire *poeticamente*, che il poeta «situato su un’eminenza» (la metaforica del vedere dall’alto e del sentire profondamente e interiormente si alternano in Leopardi) conquista e per cui «la verità [...] sebbene fuggente non se gli può nascondere», concede «un gran punto della natura; il centro di un gran sistema; la chiave, la molla, il complesso totale di una gran macchina». Da questo “gran punto” si supera l’illusione conoscitiva che nasce dalle organizzazioni parziali della realtà, dove l’effetto di verità è momentaneo e svanisce se riportato al tutto («non si verifica nel tutto»), cagione questa dell’organizzazione di «un sistema falsissimo di parti verissime, o che tali col più squisito ragionamento si dimostrano, considerandole segretamente». Quel “colpo d’occhio”, che è padronanza sulla natura, una padronanza che *deve essere data* dalla natura stessa («ch’essa stessa vi dia»), solleva o fa approfondire, secondo la metaforica scelta, in quel gran punto permettendo di tenere insieme «una qualità, o una faccia, della natura, legata con qualsivoglia cosa che possa formare oggetto di ragionamento» e concede la “chiave” per accedere ad «un’infinità di rapporti» altrimenti ignorati, di non strisciare «sempre e intorno e appiedi alla verità». Colpo d’occhio che non può derivare «se non dall’immaginazione e da ciò che si chiama genio in tutta l’estensione del termine». Coloro, infatti, che non conoscono della natura «che il ragionevole, il calcolato ecc. e libero da ogni passione, illusione, sentimento [...] errano a ogni tratto, e all’ingrosso, ragionando con la più squisita esattezza»<sup>14</sup>. Soltanto ad un tale sguardo le correlazioni tra concetti non sbandano e non fluttuano in combinazioni sempre parziali e le differenze rimanderanno ad un saldo capo di tenuta e potranno essere penetrate e comprese. Il processo inverso è impossibile perché la «natura è fatta così», è fatta in modo che smontata dall’analisi non si rimette a posto e il «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», poiché se il cuore e la fantasia non «dicano sovente più vero della fredda ragione» è la stessa «freddissima ragione

---

<sup>14</sup> Cfr. *Zib.* 1851-1855 e 1836-1837.

che ha bisogno di conoscere tutte queste cose, se vuol penetrare nel sistema della natura, e svilupparlo» (*Zib.* 1833-1834). Ecco la sutura tra la grande poesia (sempre lirica e sempre squarcio sulla natura) e la grande filosofia (rara e *strana* ma possibile laddove la discriminazione degli enti e dei modi di essere sia preceduta da una presa insieme globale, istantanea e “sregolata” sulla natura).

6.

Non si rinnova qui quella mitologia dell’evidenza che un Wittgenstein, ritornante sui suoi passi, ha meticolosamente e incessantemente decostruito<sup>15</sup>? Perché la veduta d’insieme dovrebbe concedere quel che la laboriosa inquisizione delle parti non concede: una presa che *definisce* la modalità d’essere della realtà entro cui da allora sempre siamo? Come può l’esser parte portarsi *oltre* ciò che la contiene, alla totalità?

«Totalità di che cosa?», si è chiesto Luporini. «Il poetico non è la poesia, ma la precede *in re*, è un pezzo della realtà naturale che si rivela direttamente al sentire e all’immaginare, che quasi si continua in questi, per i caratteri propri appartenenti anch’essi, immediatamente, alla natura»<sup>16</sup>. Un “pezzo” però non è la “totalità”, né vale del tutto correggerlo in *qualità* o *faccia*, come lo *Zibaldone* propone [1836], con la spiegazione che il poetico della natura è legato «con qualsivoglia cosa» e può sprizzare dovunque, anche dagli impoetici oggetti della filosofia scientifico-analitica. Occorre piuttosto che un essere sempre così della realtà si mostri, sancisca la propria ineludibilità e occorre capire perché si dia come possesso conoscitivo *solo* all’ardentissimo *poeta* cui segua, come altro dello stesso, il «freddissimo ragionatore e calcolatore» che sanziona e radichi quelle fiammeggianti verità nella mente umana collettiva col discorso della fredda ragione (*Zib.* 1976). Occorre anche capire perché quei superlativi (ardentissimo-freddissimo) in opposizione siano necessari nella loro alternanza. Qui Leopardi stabilisce gradi d’*intensità* massima. Ci dice che la grande poesia e la grande filosofia non ci capitano tra le mani giornalmente, non sono una lunga erranza di

---

<sup>15</sup> Cfr. la magistrale analisi di Barone (1998), pp. 59-76.

<sup>16</sup> Luporini (1998), p. 196.

concetti, da un lato, e prosa in versi dall'altro, ma sono, appunto, due "sommità" e dunque due esperienze fuori dalla normalità, rare (per stare ai suoi superlativi: *rarissime*). Ci dice che c'è una conoscenza e una *verità* che non coglieremo mai in stati di normalità, avvinti come siamo ad una natura ingannevole (benigna o noverca che sia) e produttrice di enti coscienti che per vivere devono credere e sperare oltre ogni giorno che naufraga nel nulla di senso e di valore. Ci dice che c'è un modo d'essere e di darsi della natura che vuole la *verità* attraverso il poeta che sente e immagina e il filosofo che afferra e *sanziona* quell'aver sentito e immaginato. È il Leopardi veramente grande, il Leopardi che si svincola dal meccanicismo settecentesco (nonostante residui lessicali) e accoglie un materialismo (anche delle nostre facoltà mentali e del linguaggio che sempre lega l'ideale al sensibile) che ha in sé il modo d'essere del vivente e del vivente cosciente capace di sopportare il nulla di senso e di valore dell'esistenza, di ogni esistenza<sup>17</sup>. Ora si leva la sua voce più alta e veritiera.

È voce della natura che dice del modo radicale di essere al mondo, un modo che è proprio del vivente umano. Non vuol essere e non si tratta perciò del contenuto di un'esperienza interiore, soggettiva (per quanto provenga dal profondo di ogni fibra di una vita umana), né di un'esperienza impossibile della totalità – impossibile perché, tra l'altro, dovrebbe contenere tutti gli impensabili possibili. È invece la parola (non in termini, in *parole* parla il profondo) generata dal centro di un sentire, dal centro di un immaginare che non vaneggia, ma è appunto *immagine* di "verità".

7.

Da Kant in poi la filosofia è particolarmente prudente. Nonostante la grande stagione dell'idealismo, e poi e a suo modo di Husserl, ha

---

<sup>17</sup> «Le cose non son quali sono, se non perch'esse son tali. Ragione preesistente, o dell'esistenza o del suo modo, ragione anteriore e indipendente dall'essere e dal modo di essere delle cose non v'è e non si può immaginare [...]. Niente preesiste alle cose» (Zib. 1613). Controcanto drammatico del *Prologo* giovanneo. Le cose *sono* nella loro sorda e immane presenza, nella loro totale inaccessibilità di senso e valore.

prevalso la diffidenza verso evidenze originarie, verso la certezza come possesso dimostrativo di verità e verso, per dir così, i colpi di mano che permetterebbero un accesso privilegiato alla verità. La verità stessa è divenuta nozione tra le meno innocenti.

Leopardi ha irriso le evidenze originarie, ha negato la possibilità di una certezza dimostrativa, né ha avuto fiducia in una nozione condivisa di verità. Eppure una serie di fondamentali pagine dello *Zibaldone*, questa non-opera sempre in opera dove, come nel ristretto spazio di vita che egli ebbe, «il realizzare e il progettare sono accatastati l'uno sull'altro in modo eccezionalmente grandioso e pericoloso»<sup>18</sup>, scrive apertamente di una possibilità di sentire e vivere il vero più radicale e alla ragione filosofica, pressoché sempre criticata quando non opera togliendo gli errori antiche e moderni, concede la presa su un orizzonte di verità comprendente il sempre di ogni vita cosciente.

Quando Leopardi diffida della ragione e delle sue costruzioni, e ad essa contrappone la maggior forza delle passioni e degli stati d'animo sui convincimenti, dice che «il vero consiste essenzialmente nel dubbio, e chi dubita, sa, e sa il più che si possa sapere». Sono le parole finali di un breve passo in cui è delineata in modo minimale ma fortemente incisivo la grammatica di uno scetticismo originale<sup>19</sup>. Nelle pagine su poesia e filosofia come somme attività dell'uomo ogni traccia di scetticismo viene meno: ci può accadere di fare radicali esperienze di comprensione riguardo al nostro essere al mondo e di poterle esprimere razionalmente. In tal caso la “verità” non è più in quei limiti di relatività che rendono risibili e patetiche le affermazioni d'indubitabili verità parziali. Le grandi verità dell'esistenza, dell'uomo e sull'uomo, «i grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni sì generali, sì anche particolari della natura» possono essere vissute dal poeta lirico nell'ispirazione, dal filosofo nella sublimità

---

<sup>18</sup> Perspicua annotazione di Benjamin (2010), p. 71, riferita alla vita di Hölderlin e di Leopardi e che mi sembra opportuno estendere anche allo *Zibaldone* dove gli slarghi di pensiero e i grandi temi affrontati e ritornanti possono essere davvero “pericolosi” per lettori poco temprati alla fatica e alla pazienza.

<sup>19</sup> Cfr. Meattini (2009), 73-110 per una prima indagine su quel particolare tipo di scetticismo.

della speculazione, dall'uomo d'immaginativa e di sentimento nel tempo del suo entusiasmo, dall'uomo qualunque nel punto di una forte passione, nell'entusiasmo del pianto o nell'alterazione del consueto dominio di sé («ardisco anche soggiungere, mezzamente riscaldato dal vino») (*Zib.* 3269). Cose e oggetti già altre volte visti si mostrano in insiemi nuovi, in rapporti inediti, in un nuovo modo di essere, sì da dar luogo a verità generali «e perciò veramente grandi e importanti», non esperibili e non generalizzabili fuori da quella *mania* (che Leopardi scrive in greco) e «furore o filosofico o spassionato o poetico o altro». Inutilmente perseguite da «lunghissime e pazientissime ed esattissime ricerche, esperienze, confronti, studi, ragionamenti, meditazioni, esercizi della mente, dell'ingegno, della facoltà di pensare di riflettere di osservare di ragionare» (*Zib.* 3269-3270). Rilevante è qui la pleonastica articolazione della paziente ricerca che manca il segno delle grandi verità. Le profonde risonanze del poeta nei suoi vissuti e le sintesi del filosofo nella sua speculazione, di chiunque in stati alterati, non possono certamente essere composizioni *in toto* della realtà, sembrano invece varchi, modalità di accesso ad un vero che si nasconde nelle fibre in comune tra noi e il mondo. Alla radice di una comprensione veritiera di ciò che la natura è in noi, in quanto nostro corpo, e della sua vicenda (ma è un modo di esprimersi perché noi non siamo altro che quel corpo con quelle potenzialità e quella storia con quegli accadimenti).

Con questa giunzione tra poesia e filosofia, tra natura e ragione (nemiche mortali nella civiltà), Leopardi giunge infine a dirsi che la ragione come facoltà di astrazione, e produttrice di relazioni tra astrazioni, è perduta e ci perde in un gioco di rapporti che sempre si allarga e fluttua nell'inconsistenza di ogni possibile, se non pone a proprio oggetto ed esclusivo fondamento della sua meditazione, speculazione ed esercizio, la natura (Cfr., *Zib.* 1835).

Dunque, le grandi verità dell'esistenza, dell'uomo e del destino non sono raggiungibili per le normali procedure della ragione scientifica e filosofica, procedure impegnate per lo più nel togliere gli errori che nell'affermazione di verità (e qui per amor di tesi Leopardi paga un pesante tributo pregiudiziale nei confronti perlomeno della ragione scientifica). Quelle verità ci sono e sono universali perché la natura

stessa le *detta* nell'esperienza soggettiva di un individuo umano che, in tal caso, non funge più da individuo, ma da portavoce del *dettato* di natura. Sono le verità esperibili nel coinvolgimento totale con la natura – Leopardi che nel 1823 sta leggendo il *Fedro* parlerà di “quasi *mania*” e di furore –, lontano dalla “neutralità” delle verità scientifiche, e se non sono comprovabili con procedure oggettivanti non per questo sono meno vere e generali. Non sono le verità che si estendono e si cumulano nella ricerca scientifica secondo uno schema di soggetto-oggetto che estromette dal soggetto osservante la “soggettività” e tende al distacco e al distanziamento dal risultato. Sono “stati”, “condizioni”, che si rivelano all'animo, non stati d'animo. Improvvise lacerazioni nel tessuto illusorio della quotidianità esistenziale, dove si perpetua l'altalena di speranza e sconforto, che mostrano l'ineluttabile verità che vivere è male, perché vivere è nuocere e subir nocimento e l'ordine delle cose è tale che prevede e necessita del male. È la natura che non è vita, ma esistenza (*Zib.*3936), che ora s'incontra e scontra con la vita che è invece *il sentimento dell'esistenza*. Sentimento dell'esistenza che è tutto in quella parte dell'uomo *chiamata* spirituale («il sentimento dell'esistenza è nello spirito e dello spirito» *Zib.*3923). La materia che sente e pensa, a questo suo livello d'aggregazione e composizione, si sa come quella vita che ha il sentimento dell'esistenza. Questo sentimento dell'esistenza, che non è più solo esistenza ma appunto vita e intelligenza della vita, è tensione massima tra il tutto mirabile e il suo spaventevole segreto: il male è nell'ordine e senza questo ordine non si dà questo mondo.

È la verità del corpo vivente, senziente e pensante che incontra lo scenario e le possibilità del suo svolgimento nella forma del mondo. Mondo che, a sua volta, è insuperabile materia (oltre la materia e il sensibile per Leopardi non si va se non per vaneggiare) e storia divergente dalla condizione in origine dell'uomo. Per quel che riguarda la dimensione dell'esistenza vi è totale indifferenza alle sorti del vivente e, per quel che riguarda la storia, la loro sorte è segnata da quell'immagine del giardino di dolore e di lotta, davvero «illaudabil meraviglia», dove vivere è nuocere continuamente ad altri, ad altro e infine a sé stessi.

Questo è lo svelamento finale per esseri ai quali la natura è anche mondo. La mancanza di 'neutralità' di questa verità, il fatto che vi sia pienamente coinvolto chi la enuncia non la fa meno vera. C'è un vero più vero del vero scientifico che il poeta-filosofo coglie, grazie alla «molta forza immaginativa», nella sua radicale crudezza: da un lato l'indifferenza alla vita da parte della mera esistenza, d'altro lato l'ostilità all'interno della vita stessa. È questo che è *poetico* quando vive e sente sé stesso nel poeta e si pensa e si capisce nel filosofo. Terribile davvero il *poetico*.

8.

Leopardi dice e non dice qualcosa di eccentrico rispetto alla vicenda della filosofia. Non dice qualcosa di eccentrico perché la possibilità di un contatto diretto e "vissuto" con nuclei di verità ha continuato ad essere proposta. Dice qualcosa di eccentrico perché l'alleanza di poesia e filosofia, che ad un certo punto lo *Zibaldone* propone, è il risultato della più radicale opposizione. Non sono due forze omogenee che si congiungono per un risultato comune, ma due modalità opposte della vita cosciente (e, abbiamo visto, anche ai limiti superiori della vita cosciente). Sotto quest'aspetto non c'è stato in Leopardi un ripensamento. La metaforica è chiara: ardentissimo è il sentire del poeta, freddissimo il ragionare del filosofo e da filosofo e tali, nella loro opposizione, rimangono. Leopardi non ha corretto la precedente dichiarata antitesi tra poesia e filosofia, anzi l'ha portata al limite. Ma, questa suprema inimicizia, non è che la bivalente condizione dell'aver a che fare con il vero del vivente. Che il «grande poeta lirico» possa comunque essere rivelatore in proprio di «altissime verità» nulla toglie che il «vero e perfetto filosofo» s'innesti su quell'esperienza e ne faccia materia del suo freddo analizzare. Questa alleanza tra nemici è massimamente proficua e eleva il realizzatore al grado più alto d'intelligenza delle cose. La filosofia deve alimentarsi di quell'apertura abissale (dove il nulla di tutto infine si mostra) e farsi *risonanza* di quel sentire per restituirla in concetti. Al di fuori da questo ancoraggio la filosofia o è liberazione dagli errori (che è ancora un suo significato positivo) o un gioco concettuale fatuo e perfino

dannoso quando confida nelle mediazioni concettuali che vagano senza più radici *sapute* nei mondi della cultura.

Che una tale estremizzazione delle differenze dia, in una congiunta esperienza, il grande lirico e il vero e perfetto filosofo i quali, in fiamma e per concetti, sentano e parlino dello stesso è, nei termini che abbiamo visto, un *novum* culturale. C'è dietro una concezione delle più alte facoltà umane che si diversificano da una nuclearità comune, da un lato e, dall'altro, l'intenzione di salvare poesia e filosofia da una perdita di ragion d'essere. La modernità ha conseguito i suoi maggiori (e unici) successi filosofici nel togliimento di vecchi e nuovi errori. Si tratta di un uso ancora nobile ed efficace, si è detto, della ragione, la quale dipendendo dai sensi, dall'esperienza e dalla storia non può essere realmente propositiva. La poesia moderna è ormai e per lo più prosa in versi. Le verità più aride avanzano nella scienza. Leopardi, che di lì a poco sarà il freddissimo ragionatore delle *Operette* e alla fine della sua vita ancora l'ardentissimo cantore della *Ginestra*, cerca una dimensione per quella verità della vita che può tollerare anche l'estrema disillusione se apre, una volta di più agli uomini, possibilità d'intesa non ancora esplorate (trasfigurazione delle sue idee precedenti sulla poesia direttamente pragmatica); ma, *infine* soltanto una poesia che scuota ogni fibra del vivente e un pensiero che nulla sottragga al vero potranno derivare dall'incontro dei due antichi nemici, non un *consenso* tra gli uomini, e neppure un *consenso* tra i sommi sulle verità grandi e generali. Leopardi diverge radicalmente dai contenuti dell'antico poeta-filosofo che più si avvicina al felice connubio, Platone<sup>20</sup>. Ne rifiuta l'innatismo che è tra i grandi errori da cui Locke e gli ideologi ci hanno liberato, dichiara e ripete che il perno della filosofia di Platone non fu che un "sogno". E di Descartes, Galileo, Leibniz, Newton, Vico che «sarebbero potuti essere sommi poeti» che cosa davvero condivide? E nei sommi poeti, Omero, Dante, Shakespeare, che avrebbero potuto essere sommi filosofi, che cosa ritroverebbe di sé, dei suoi pensieri grandi e generali? Forse Leopardi pensava che anche quei sommi avevano mancato la sommità estrema?

---

<sup>20</sup> Cfr. Meattini (2017).

9.

Il periodo che va dal 1821 al 1823 in cui Leopardi elabora la massima vicinanza e anche identità del sommo poeta e del sommo filosofo è certamente generoso di spunti per chi a questo arduo tema s'interessa. Quel che ci suggerisce, rimanendo nell'esegesi, è una teoria infine dell'unità del genio (come abbiamo visto nel capitolo settimo del *Parini* che ha numerosi riscontri nello *Zibaldone*) e della natura come *vita*<sup>21</sup>. La questione della natura come *vivente*, che potrebbe trovare conferma nell'insistita antropologizzazione di essa (madre o matrigna), e del nesso con la tematica da noi esaminata non è però lineare. Gli opportuni rimandi all'*Allemagne* come fonte di tre grandi riferimenti: la natura che è insieme poeta e pensatore, l'universo che è più un poema che una macchina (e quindi è l'immaginazione e non il razio cinio che più si avvicina alla verità), l'impossibilità di esercitare l'anatomia su un corpo vivo senza distruggerlo, se sono incontestabili pongono, però, una questione assai particolare. È per partito preso che Leopardi non nomina Schiller? E che la critica ai tedeschi, compreso Kant, come pensatori capaci di meticolose osservazioni e deduzioni, ma incapaci del "colpo d'occhio" e dunque di rinvenire grandi verità,

---

<sup>21</sup> Sulla novità ed anzi unicità di una tale concezione della natura nell'Italia del primo Ottocento e sul modo come Leopardi vi sia giunto si veda Rigoni (2010), pp. 135-145. Gli spunti che Leopardi potrebbe aver tratto dall'*Allemagne* sono ivi acutamente e precisamente indicati e tuttavia, come vedremo, se ne deve dare un'interpretazione assai prudente. Io direi che furono stimoli, da Leopardi pensati in modo assai diverso, come proverò a mostrare. In II, 13, riguardo a Schiller si dice: «Schiller riveste sempre di nobili immagini le riflessioni più profonde: parla all'uomo come la natura ch'è insieme poeta e pensatore». In III, 10, esaminando la Staël l'influsso della filosofia tedesca sulle scienze, Rigoni indica questo passo: «L'universo somiglia più ad un poema che a una macchina e se, per comprenderlo, bisognasse scegliere tra l'immaginazione e lo spirito matematico, l'immaginazione si avvicinerebbe di più alla verità». Infine, riguardo a III, 6, Rigoni afferma che Leopardi non sarà rimasto indifferente all'osservazione, riguardante Kant, che «L'anatomia non può esercitarsi su un corpo vivo senza distruggerlo; l'analisi esercitandosi su verità indivisibili, le snatura, offendendone l'unità». Sulla questione del Leopardi romantico, oltre alle pagine di Rigoni, si veda Luporini (1998) che mostra la mutazione di posizione dal *Discorso di un italiano* al 1828, passando per gli anni che stiamo prendendo in considerazione.

sia costante e sempre richiamata proprio in quei contesti<sup>22</sup>? Che anche Leopardi abbia talvolta nascosto le fonti dei suoi migliori pensieri (o che tali riteneva) qualcuno ha creduto di poterlo mostrare, ma sembra bizzarro, e meschino, che egli escluda in blocco i tedeschi dai grandi innovatori in filosofia per un tale fine e che pur alla luce dei passi dell'*Allemagne*, che rifluirebbero nel suo pensiero, egli tutto nasconda o di nulla si accorga.

C'è una pagina dello *Zibaldone*, che è del maggio 1822, quindi nel bel mezzo dei pensieri che stiamo esaminando, in cui ci si chiede che cosa dovremmo dire «di quella società che i filosofi tedeschi e romantici, vogliono che il poeta supponga, anzi ponga e crei fra l'uomo e il resto della natura». La pagina prosegue domandando: «La qual società vogliono che sia tale che tutto per immaginazione si supponga vivo bensì, ma non di vita umana, anzi diversissima secondo ciascun genere di esseri [?]. Non è questa una società peggiore e più nulla di quella col cieco e col sordo? Il quale finalmente è uomo. Ma qui sebben tu creda, e poeticamente t'immagini che le cose vivano, non supponendo che questa vita abbia nulla di comune colla tua, che sentimento di te puoi presumere di destare in loro, o qual sentimento della vita loro puoi presumere di ricevere da essi, non potendo neppur concepire altra forma di *vita* se non la propria? Che giova alla tua immaginazione e alla tua sensibilità il figurarti la natura viva? Che relazione può la tua fantasia fabbricarsi con la natura per questo? Ella è cieca e sorda verso di te, e tu verso di lei» (*Zib.* 2431-2432).

Credo che sia qui il punto. I filosofi romantici e i tedeschi suppongono una cosa impossibile (e Leopardi non sente debiti verso di loro): la società tra l'uomo e la natura; ma società c'è dove si risponde, seppur non si corrisponda. La natura è invece sorda e cieca, mentre è una certa relazione possibile tra noi, che siamo viva coscienza e la natura, che è *viva*. Si rilegga attentamente la pagina del 22 agosto 1823 dove si dice: «Si può con certezza affermare che la natura, e vogliamo dire l'università delle cose, è composta, conformata e ordinata ad un effetto poetico, o vogliamo dire disposta e

---

<sup>22</sup> Il lettore non ha che da riscontrare gli Indici analitici delle edizioni dello *Zibaldone* alle voci: Tedeschi, Filosofia, o le nostre indicazioni precedenti al § 2, nonché Meattini (2017).

destinatamene ordinata a produrre un effetto poetico generale; relativamente al tutto, o per questa o quella parte» (Zib. 3241). La precisazione è importante: «ordinata a produrre un effetto poetico». In chi? Chiara è la risposta: nell'uomo che può *sentire* la natura col cuore, *pensarla* con l'immaginazione e *viverla* con la sua propria vita. Ma, in sé questa natura non vivificata dal *vivente umano* (che ne è sì una parte, ma ad un livello di organizzazione di coscienza tale che ad essa non può non porsi come *estraneo* o, se vogliamo conservare un minimo di relazione antropomorfica, *ostile*) è estraneità radicale, è immensità senza senso. *Senza senso e valore*. La dimensione assiologia è dell'uomo che, dunque, la istaura con la natura per riflesso. L'effetto poetico è la composizione di un tutto che in natura non c'è, che si produce in quell'essere naturalmente innaturale che è l'uomo. Nell'analisi delle parti quel tutto è già sempre assente, e il vivente cosciente ne è di quel tutto una porzione così minimale da essere quasi irrilevante. Nell'analisi condotta dalla ragione sulla natura, e la «natura nostra presente è appresso a poco la ragione» (Zib. 2404), non può risultare quel che non c'è in natura (senza l'uomo): il fine, l'intenzione, il valore. Ecco perché Leopardi insiste (in questo periodo) sul *sentire* la natura come infine l'unica condizione per conoscerla; in questo *sentire*, che è proprio dell'uomo, si dà infatti l'insorgere di quel che (altrimenti) non c'è: il valore. Si tratta, dunque, di un andare alle spalle della nostra natura presente (che è ormai per lo più ragione), verso un potenziale originario che però soltanto oggi può davvero dispiegarsi, dopo che le illusioni generose si sono dissolte e il tempo di un'eroica consapevolezza è totalmente dispiegabile.

10.

Quando Leopardi scrive le pagine del 22 agosto 1823 sembra dare un'interpretazione "realista" della corrispondenza tra sentimento e immaginazione, da una parte, e natura dall'altra. Sentimento e immaginazione sono in armonia «col poetico che è nella natura» e sono più atti a «indovinar la natura che non la ragione a scoprirla», e dunque «ad essi soli è possibile ed appartiene l'entrare e il penetrare addentro ne' grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni sì generali, sì particolari, della natura». Ed è grazie al sensorio poetico

che si può concepire un sistema filosofico, metafisico e politico col minimo di falso o il più possibile simile al vero (*Zib.* 3237-3244). Le riflessioni dei primi dell'ottobre 1821, dove il non poeta o il non lettore dei poeti non sarà che un filosofo dimezzato (*Zib.* 1833 e ss.), culminavano in una nuova affermazione del *poetico* della natura e della capacità da parte del cuore e dell'immaginazione di corrispondervi e in un certo senso reintegravano in una possibile linearità le pagine sconcertanti di un mese prima dove Leopardi scriveva che non ci sono limiti per la ragione umana, capace com'è di penetrare «fino all'essenza delle cose che esistono, ed anche di se medesima [...]. In effetto la sua vista si stende quasi in infinito, ed è acutissima sopra ciascuno oggetto, ma essa vista ha questa proprietà che lo spazio e gli oggetti le appariscono tanto più piccoli quanto ella più si stende e quanto meglio e più finemente vede. Così ch'ella vede sempre poco e in ultimo nulla, non perché ella sia grossa e corta, ma perché gli oggetti e lo spazio tanto più le mancano quanto ella più n'abbraccia, e più minutamente gli scorge. Così che il poco e in nulla è negli oggetti e non nella ragione» (*Zib.* 2941-2943). Le reintegravano per una superiorità della metaforica del *sentire* (cuore e immaginazione) su quella del vedere (ragione), da un lato, e dall'altro, perché lo sguardo della ragione nullifica («ella rende piccoli e vili e da nulla tutti gli oggetti sopra i quali ella si esercita, annulla il grande, il bello, e per così dire la stessa esistenza, è vera madre e cagione del nulla [...] e quanto maggiore è la sua esistenza in intensità e in estensione, tanto l'esser delle cose si scema e restringe ed accosta verso il nulla»). Con la ragione al suo apice tramonta completamente ogni potenza e realtà del *poetico*.

Perciò, il realismo con cui abbiamo provato a leggere una possibile inerenza del *poetico* alla natura, indipendentemente da quella *faccia* (della natura) che è il vivente cosciente, e il rapporto tra immaginativa-sentimento-ragione finora delineato devono essere ripensati. Di qualcosa Leopardi dovette accorgersi se l'8 settembre di quello stesso anno 1823 (e, dunque, appena due settimane dopo aver scritto della priorità di sentimento e immaginazione per penetrare il *poetico* della natura), ritornando sulle affinità tra poesia e filosofia (nonostante l'una ricerchi il bello e l'altra il vero, la cosa più contraria

al bello) e ribadendo che il vero poeta è sommamente disposto ad essere gran filosofo e viceversa, scrive che «le grandi verità, e massime nell'astratto e nel metafisico o nel psicologico ecc. non si scuoprono se non per un quasi entusiasmo della ragione, né da altri che da chi è capace di questo entusiasmo» (*Zib.* 3383-3384). Certamente, l'oggetto non è detto essere qui espressamente il *poetico* della natura, e tuttavia verrebbe da chiedersi se «le grandi verità» sono ora altre «dai destini della vita della natura o delle cose» sulle quali immaginazione e sensibilità arrivano sempre prima e meglio della ragione; in ogni caso, quell'«entusiasmo della ragione» sembra essere, oltre che una reminiscenza del *Fedro*, un contraltare del potere nullificante della pura ragione e un tentativo di equilibrio tra la tematica del *poetico* che pur coglie la bellezza terribile della natura e la ragione che la riduce a nulla.

D'altra parte, la lettura “realista” di *Zib.* 3241-3244, anche se sostenuta dalla lettera del testo, è difficilmente difendibile di fronte alla convinzione (“spaventevole”) sempre più forte e dichiarata di Leopardi che «l'esistenza non è per l'esistente [...] l'esistente è per l'esistenza, tutto per l'esistenza, questa è il suo puro fine reale» (*Zib.* 4169-4169). Senza un *chi* che interroga perché *sente* e soffre questa conclusione-esclusione è senza senso, perché mai sorgerebbe la domanda che la *genera*. Senza un *chi* che interroga l'esistenza non “saprebbe” di avere un fine che non prevede le istanze della vita.

Dunque, il *poetico* è l'incontro tra l'uomo (natura che si riconosce come sé e distanza da sé) e la natura (riconosciuta). Soltanto quando questa *faccia* della natura appare, apparendo l'immaginazione e la sensibilità umane, appare il «poetico ch'è nella natura» (in cui a sua volta è l'uomo che ha le facoltà per *originare* il poetico). Emergendo da ultimo dai vari stadi della “natura” (la polisemia del termine è disperante in Leopardi)<sup>23</sup>, il sentimento e l'immaginazione dell'uomo faranno essere quel poetico della natura, perché essi stessi non altro

---

<sup>23</sup> Si abbia, in ogni caso, presente *Zib.* 4413: «Quando io dico: la natura ha voluto, non ha voluto, ha avuto intenzione ecc., intendo per natura quella qualunque sia intelligenza o forza o necessità o fortuna, che ha conformato l'occhio a vedere, l'orecchio a udire; che ha coordinati gli effetti alle cause finali *parziali* che nel mondo sono evidenti». In conclusione, tutto è natura a vari gradi e articolazioni.

sono che natura “fatta così” (in questo senso si può allora sostenere il “realismo” del *poetico*), che continuerà a sfuggire al potere nullificante della ragione finché l’immaginazione e il sentimento lo *sentiranno*.

Il fatto che soltanto il sentimento e l’immaginazione scoprano e intendano «la natura viva» e che ad essi soli appartenga di penetrare «ne’ grandi misteri della vita, dei destini, delle intenzioni, sì generali, sì particolari, della natura», è nient’altro allora che una grande petizione di principio. L’aspetto vivo della natura ha esigenze e richieste che può solo rivolgere allo stato vivente della natura, ma il basso costante e implacabile della natura è che *nulla* ha consistenza reale e che, da ultimo, ogni ente è nient’altro che nulla. Il *nulla* che alla ragione non sfugge, il *nulla* che sentimento e immaginazione rifuggono.

Eppure, anche la *sospensione* è, e nella sospensione è la vita umana che guarda a scopi e a quegli scopi congiunge fatiche, configura aspettative, nutre speranze. Il sommo poeta e il sommo filosofo più d’ogni altro *sentono* e *dicono* la sospensione pur *sapendo* il nulla di tutto.

### *Bibliografia*

- Baldacci, L. (1997), *Il male nell’ordine. Scritti leopardiani*, Rizzoli, Milano.
- Barone, F.(1998), “Ludwig Wittgenstein: ossia dell’originalità filosofica di una continua critica della filosofia”, *Agorà*, II.
- Barone, F. (1995), *Rudolf Carnap e il positivismo logico*, in Pasquinelli A., *L’eredità di Rudolf Carnap. Epistemologia, Filosofia delle scienze, Filosofia del linguaggio*, Clueb, Bologna.
- Benjamin, W. (2010) *Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino.
- Binni, W., Ghidetti, E. G.(1969) *Giacomo Leopardi. Tutte le opere*, I, II, Sansoni, Firenze.
- Binni, W. (2014), *Leopardi. Scritti 1969-1997*, Il Ponte, Firenze.
- Damiani, R. (1997), *Giacomo Leopardi. Zibaldone di pensieri*, I, II, III, Mondadori, Milano 1997.
- Detienne, M.(1989), *Sapere e scrittura in Grecia*, Laterza, Roma-Bari.
- D’Intino, F.(2009), *L’immagine della voce*, Marsilio, Venezia.

- Esposito, R. (2010), *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino.
- Galimberti, C. (a cura di), (1985), *Giacomo Leopardi. Operette morali*, Guida, Napoli.
- Givone, S. (2012) *Metafisica della peste. Colpa e destino*, Einaudi, Torino.
- Givone, S. (1995), *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari.
- Loreaux, N. (1998), *L'arte platonica di aver l'aria di scrivere* in M. Detienne, *Sapere e scrittura in Grecia*, Laterza, Roma-Bari.
- Luporini, C. (1998), *Decifrare Leopardi*, Macchiaroli, Napoli.
- Meattini, V. (2009), *Natura umana Scetticismo e Valori. Orientamenti*, G. Laterza.
- Natoli, S., Prete, A. (1998), *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, Mondadori, Milano.
- Pacella, G. (1991), *Giacomo Leopardi. Zibaldone di pensieri*, I, II, III, Garzanti, Milano 1991.
- Pacella, G. (1996), "Elenchi di letture leopardiane", *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. CXLII, fasc. 444, 1966.
- Polato, L. (2007), *Il sogno di un'ombra. Leopardi e la verità delle illusioni*, Marsilio, Venezia 2007.
- Polizzi, G. (2003), *Leopardi e "le ragioni della verità"* (con Introduzione di Remo Bodei), Carocci, Roma.
- Rigoni M.A. (2010), *Il pensiero di Leopardi*, Aragno, Torino.
- Severino, E. (1997), *Cosa arcana e stupenda. L'occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano.
- Vegetti, M. (1989), *Nell'ombra di Teuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in M. Detienne, *Sapere e scrittura in Grecia*, Laterza, Roma-Bari.

### *Abstract*

The relationship between poetry and philosophy is a crucial "place" of *Zibaldone*, finally culminating in the declaration of complementarity between these two summits of the human spirit. The intensity ("very ardent") with which the poet feels and lives as the said nature must find the equivalent in the opposed intensity ("very cold") with which the philosopher reflects. Therefore, where feelings and reasoning

connect each other and we reason with our entire body, we can come to the “great and general” truths. Philosophy is not just a process of eliminating mistakes but also, combined with philosophy (“poet” and “philosopher” are the *same* in two different times and modes), the highest degree of understanding of reality, fueled by the most deep and intrinsic nature that is poetry.

*Keywords:* Zibaldone, Leopardi, Poetry, Philosophy, Truth.