

PER VIRGILIO MELCHIORRE

doi: 10.54103/mde.i13.1.32196

MELCHIORRE, SEVERINO E L'INTERPRETAZIONE DI LEOPARDI

Stefano Biancu

 0000-0003-4605-3143

Libera Università Maria SS. Assunta

 02d8v0v24

s.biancu@lumsa.it

ABSTRACT IT

Nel contesto del pluridecennale dialogo tra Virgilio Melchiorre ed Emanuele Severino intorno all'eredità del comune maestro Gustavo Bontadini, c'è forse una pagina meno nota, di cui sono stato testimone diretto. Mi riferisco al dialogo a distanza tra i due intorno all'interpretazione di Giacomo Leopardi. Se Severino vedeva nel presunto nichilismo leopardiano «la forma più profonda e più avanzata del pensiero dell'Occidente» (E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997, p. 25), Melchiorre riteneva piuttosto che il “nulla” leopardiano dovesse essere inteso – per riprendere le parole di uno dei suoi ultimi lavori – nel senso di un ni-ente che annuncia “un senso pieno dell'essere: (...) la potenza originaria di un assoluto principio, che la tradizione dell'Occidente ha inteso, sin dall'inizio, sotto il nome di Lógos.” (V. Melchiorre, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano 2007, p. 195). In questo contributo intendo ricostruire l'essenziale delle due letture.

Parole chiave: Virgilio Melchiorre, Emanuele Severino, Gustavo Bontadini, Giacomo Leopardi, illusioni, nulla

MELCHIORRE, SEVERINO AND INTERPRETING LEOPARDI

ABSTRACT EN

Within the context of the decades-long dialogue between Virgilio Melchiorre and Emanuele Severino concerning the legacy of Gustavo Bontadini, there is perhaps a lesser-known episode of which I was a direct witness. I refer to their long-distance exchange regarding the interpretation of Giacomo Leopardi. Whereas Severino identified in the supposed Leopardi-inspired nihilism “the deepest and most advanced form of Western thought” (E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milan 1997, p. 25), Melchiorre instead maintained that Leopardi's “nulla” should be understood— as he wrote in one of his later works—as a “ni-ente” that announces “a full meaning of being: (...) the original power of an absolute principle, which the Western tradition has understood, from the very beginning, under the name



of *Lógos*” (V. Melchiorre, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milan 2007, p. 195). In this contribution, I intend to reconstruct the essential features of these two readings of Leopardi.

Keywords: Virgilio Melchiorre, Emanuele Severino, Gustavo Bontadini, Giacomo Leopardi, illusions, nothingness

Nel contesto del pluridecennale dialogo tra Virgilio Melchiorre (1931-2026) ed Emanuele Severino (1929-2020) intorno all’eredità del comune maestro Gustavo Bontadini (1903-1990), c’è una pagina forse meno nota, ma non meno interessante, di cui sono stato testimone diretto. Mi riferisco all’interpretazione del pensiero di Giacomo Leopardi. Proprio su suggerimento di Melchiorre, il quale non era evidentemente rimasto indifferente alla lettura che Severino aveva dato di Leopardi in alcuni suoi libri degli anni Novanta del secolo scorso,¹ ho dedicato all’opera filosofica del Recanatese la mia tesi di laurea (all’Università Cattolica, a Milano) e la mia tesi di dottorato (all’Università di Perugia), lavorando sempre in stretto dialogo con Melchiorre. Se Severino vedeva nel presunto nichilismo leopardiano «la forma più profonda e più avanzata del pensiero dell’Occidente»,² Melchiorre riteneva piuttosto che il “nulla” leopardiano dovesse essere inteso nel senso di un *ni*-ente che annuncia – per dirla con le parole di uno dei suoi ultimi lavori – «un senso pieno dell’essere: [...] la potenza originaria di un assoluto principio, che la tradizione dell’Occidente ha inteso, sin dall’inizio, sotto il nome di *Lógos*».³ Nelle pagine che seguono, riprenderò dapprima l’essenziale del dibattito Severino-Melchiorre intorno all’eredità teorica di Bontadini (§1) per poi mostrare come, proprio intorno all’interpretazione di Leopardi, si sia giocata – nel terreno dell’estetica – quella che potrebbe essere considerata come l’ultima pagina di quel dibattito: forse meno nota e tuttavia – credo – non meno interessante (§2-3).

1. Il dibattito intorno all’eredità teorica di Bontadini

Il dibattito intorno all’eredità teoretica di Gustavo Bontadini ha, come è noto, animato la seconda metà del Novecento filosofico italiano, trovando – su fronti opposti – due allievi di razza dello stesso Bontadini: Emanuele Severino e Virgilio Melchiorre. Non è questo il luogo per ripercorrere in dettaglio un confronto teorico iniziato negli anni Sessanta del secolo scorso sulla “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” e continuato per vari decenni. Per avere un’idea della posta in gioco teorica

¹ E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi* Rizzoli, Milano 1990; Id., *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997.

² E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*, cit., p. 25.

³ V. Melchiorre, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano 2007, p. 195.

della disputa, sarà qui sufficiente richiamare la voce “Gustavo Bontadini” dell’*Enciclopedia filosofica* firmata a quattro mani proprio dai due allievi.⁴

Severino e Melchiorre vi definiscono Bontadini come «uno dei rappresentanti più significativi del pensiero neoclassico del nostro tempo, uno dei pensatori che meglio hanno saputo comprendere il senso e il valore della reinserzione della metafisica classica (greco-medioevale) nel pensiero contemporaneo».⁵ Dopo avere illustrato la comprensione bontadiniana della parabola recente della filosofia occidentale – dallo gnoseologismo moderno al suo superamento contemporaneo, il quale avrebbe coinciso con una rinnovata apertura alla metafisica – i due allievi ricostruiscono «l’accertamento» storico e teorico che il comune maestro ha operato a riguardo «della struttura essenziale della metafisica classica».⁶ Essi scrivono:

«tale struttura è fondata ed essenzialmente è costituita, per Bontadini, dal principio dell'impossibilità dell'originaria limitazione dell'essere da parte del non essere: altrimenti il nulla limitante sarebbe positivo. Questo principio, secondo quanto Bontadini ha scritto in un primo tempo “si trova contenuto (anche se non esattamente formulato) [...] nello stesso eleatismo” (*Dal problematicismo alla metafisica*, Milano 1952, 1996², p. 211). In seguito Bontadini affermerà che l'immutabilità dell'essere è la stessa impossibilità che l'essere (“ogni essere”) non sia (*Conversazioni di metafisica*, Milano 1971, 1995², 2 voll., vol. II, pp. 189-190).»⁷

Più in particolare, secondo i due allievi, Bontadini avrebbe operato una «rigorizzazione della tradizione classica»: operazione per la quale si sarebbe rivelato «decisivo l'uso di quel principio che Bontadini designa principio di Parmenide e che, com'è noto, si raccoglie nella formula per la quale solo l'essere è e il non essere non è (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903, 3 voll; poi a cura di H. Diels e W. Kranz, Berlin 1934-375, 1951-526 [rist. Zürich 1996], 28 b 6,1; 8, 8-9).»⁸

Proprio dall'uso del cosiddetto principio di Parmenide sarebbe tuttavia derivata una contraddizione netta tra le ragioni della logica e il referto dell'esperienza. Da una parte la logica afferma che se il non-essere non è, l'essere non può trasmutarsi in non-essere, e dunque il divenire è finalmente impossibile; dall'altra parte l'esperienza attesta invece il darsi del divenire. Da tale contraddizione – proseguono i due allievi – Bontadini avrebbe cercato di uscire con il «riporto del parmenidismo al solo piano dell'originario», e dunque con una «riformulazione» del principio: «l'essere non può essere *originariamente* limitato dal non essere».⁹ «La contraddizione può [...] esser tolta solo che si consideri il non-essere come non originario» o, in altri termini, «il divenire, con il suo esserci e con il suo non esserci, non costituisce

⁴ E. Severino – V. Melchiorre, «Gustavo Bontadini», in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 2, pp. 1398-1401.

⁵ Ivi, p. 1398.

⁶ Ivi, p. 1399.

⁷ Ivi, p. 1399.

⁸ Ivi, p. 1400.

⁹ Ivi, p. 1400. Corsivo mio.

più una contraddizione se alla sua radice si suppone una assoluta purezza d'essere, come appunto esige il principio parmenideo». ¹⁰

Proprio tale «riformulazione dialettica del principio eleatico» ha dato luogo – osservano i due autori – «a uno dei dibattiti più vivi del dopoguerra, in Italia. A partire dal 1964, soprattutto sulla “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, ma anche su altre riviste di filosofia o di cultura varia, e nell'ambito di dibattiti congressuali o attraverso saggi e volumi di diverso spessore, si è sviluppata un'ampia discussione». Discussione di cui essi stessi sono stati tra i protagonisti, «con E. Severino, che con una considerazione assoluta del principio di Parmenide obiettava a Bontadini l'impossibilità di mantenere la dizione del divenire nel modo che coniuga essere e non essere», e con V. Melchiorre più propenso a difendere le ragioni del Maestro sulla base di un principio di creazione: «a questa confutazione [da parte di Severino, *ndr*] Bontadini ha contrapposto l'innegabilità del referto fenomenologico del divenire, aggiungendo però che l'esposizione del divenire al non essere non lede l'asserto di un'originaria positività dell'essere, solo che ci si ponga nella prospettiva che afferisce al principio di creazione. Ove, infatti, l'essere in divenire fosse inteso come originario, cioè come emergente dal nulla, costituirebbe un incremento d'essere, ma come tale sarebbe per se stesso contraddittorio: prima dell'emersione e dopo l'emersione sarebbe identico al proprio non essere. Visto invece come emergente dall'essere, tratto dunque dal nulla ma in forza di una creazione, ciò che diviene non può darsi come un incremento o come un decremento rispetto all'originaria positività dell'essere». ¹¹

Fin qui dunque l'essenziale di un dibattito e di una disputa intorno all'eredità teoretica del pensiero di Bontadini, con Severino impegnato nel mostrare come il pensiero del Maestro imponga di negare il divenire per non cadere in contraddizione e con Melchiorre impegnato – sul fronte opposto – a difendere le ragioni del Maestro, mostrando come una prospettiva creazionista consenta di tenere insieme le ragioni del logos (l'essere è, il non-essere non è) con il referto dell'esperienza, la quale attesta il darsi del divenire.

2. Il Leopardi di Severino

Come è noto, nel corso degli anni Novanta del secolo scorso, Severino dedica due corposi volumi al pensiero di Giacomo Leopardi. ¹² La tesi fondamentale della sua lettura del Recanatese richiama molto da vicino i termini – appena ripercorsi – del dibattito intorno all'eredità teorica di Bontadini. Scrive infatti Severino:

«Il nichilismo è la fede nell'esistenza del divenire (inteso come sporgenza delle cose dal nulla), perché tale fede implica di necessità la persuasione – trattenuta alle

¹⁰ Ivi, p. 1400.

¹¹ Ivi, p. 1401.

¹² E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* Rizzoli, cit.; Id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit.

spalle della coscienza – che l'essere è nulla. Come maestro del nichilismo, Leopardi non può giungere alla consapevolezza che la fede nel divenire è *fede* ed è fede nella contraddizione estrema che identifica l'essere e il nulla. Anche in Leopardi la fede nel divenire pensa il divenire come suprema *evidenza*. Tuttavia il pensiero di Leopardi si spinge così avanti, nell'esplorazione delle proprie radici, da affermare che l'evidenza del divenire è la stessa evidenza della contraddizione che avvolge l'essere in quanto essere, l'esistenza in quanto esistenza [...]: l'*esistenza* è contraddizione; la contraddizione è esistente; la verità è l'esistenza della contraddizione»¹³.

Secondo Severino, Leopardi ha dunque avuto il grande merito di aver messo in luce la contraddizione insita nell'ammettere il darsi del divenire. Egli tuttavia non ha rinnegato l'apparente evidenza del divenire per salvare il pensiero della contraddizione: al contrario, ha tragicamente affermato il darsi della contraddizione. Ma è in questo lucido affermare la realtà della contraddizione che egli avrebbe segnato il crollo del pensiero dell'Occidente. Scrive ancora Severino:

«A questo punto [...] il pensiero di Leopardi non riesce più a tenersi unito a se stesso e si spezza, crolla, si dissolve. Ma ciò che si spezza e crolla e si dissolve non è semplicemente la teoria di un grande pensatore, ma è la forma più profonda e più avanzata del pensiero dell'Occidente»¹⁴.

Leopardi rappresenterebbe dunque il punto più avanzato del nichilismo, ovvero l'acme della stessa tradizione occidentale la quale, fondandosi sulla fede nel divenire, ha identificato essere e nulla: «Il pensiero di Leopardi è il rovesciamento simmetrico dell'eleatismo: per l'eleatismo il divenire è contraddizione e quindi è inesistente; per Leopardi il divenire è esistente e dunque la contraddizione è esistente»¹⁵.

Secondo Severino, Leopardi, come d'altronde l'intero Occidente, «maschera la persuasione che l'essere è niente con la persuasione che l'essere *non* è niente», in quanto, «affermando che tutti gli esseri sono nulla egli intende affermare che tutti gli esseri escono dal nulla e si annullano – e *non* (questo è il baratro che l'Occidente nasconde nel proprio inconscio) che l'essere in quanto essere è nulla ed è nulla proprio in quanto differisce dal nulla», di modo che «il pensiero di Leopardi si porta sul ciglio del baratro», «ma volgendo lo sguardo indietro»¹⁶.

Questa sarebbe dunque – secondo Severino – la (tragica) conclusione di Leopardi: se la verità dell'essere è il nulla, il destino dell'essere umano non può che essere l'infelicità. Se Eschilo «per la prima volta nella storia dell'Occidente, pensa in modo esplicito che la *verità* è il rimedio del *dolore*»¹⁷ (ed è «rimedio per il dolore perché mostra incontrovertibilmente che la sostanza di tutti gli essenti è

¹³ E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., p. 25.

¹⁴ E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, cit., p. 25.

¹⁵ *Ivi*, p. 379.

¹⁶ E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., p. 288.

¹⁷ *Ivi*, p. 28.

eterna, “sempre salva” dal niente (Aristotele, *Metaph.* 983 b 13))»,¹⁸ per Leopardi, invece, l’unione di verità e felicità, non è che «il tratto comune di “poco meno che tutti i filosofi antichi e moderni” (*Timandro ed Eleandro*, ndr) – il tratto che gli appare come il loro errore fondamentale»¹⁹. Se la verità – indicando la nullità dell’essere – cessa di essere il rimedio del dolore, ad un essere umano in cerca di felicità non rimane dunque che affidarsi alla illusione della poesia: «il rimedio all’angoscia e al dolore non è dunque la conoscenza della verità, ma l’immaginazione e l’illusione»²⁰ che rendono «accessibile sensibile all’uomo il piacere infinito»²¹.

La poesia – prosegue Severino – è, secondo Leopardi, illusione non solo nel «contenuto» (che è l’infinito), ma anche nella «forma» (che è sempre l’infinito: «la “forza” [Zib. 136] del dire poetico, che solleva al di sopra della finitezza dell’esistenza e delle forme razionali del dire»²²): per questo «quando la poesia di Leopardi assumerà come contenuto la verità, cioè la nullità dell’essere, il suo contenuto non sarà più l’infinito, l’illusorio e l’immaginario, e tuttavia l’infinito, e dunque l’illusione, continuerà ad essere la forma del dire poetico. L’infinità della forma del dire poetico è il punto più alto al quale l’esistenza dell’uomo può giungere nel suo tentativo di sollevarsi al di sopra del nulla»²³. Se dunque nella visione della nullità delle cose si considera «il contenuto» della visione (il nulla), essa è il fondamento dell’infelicità, ma se se ne considera «l’atto positivo del vedere»²⁴ essa può produrre piacere.

In proposito, così Severino chiosa le parole dello *Zibaldone*²⁵: «L’opera del genio è l’alternativa (alla filosofia moderna come dottrina della volontà di potenza, *scil.*), non perché riesca a salvare dal nulla, ma perché è l’ultimo galleggiare dell’essere, prima di affondare nel nulla, l’unico modo in cui la volontà di potenza (l’operare) può sopravvivere all’annientamento di ogni volontà di potenza. 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

¹⁸ *Ivi*, p. 72.

¹⁹ *Ivi*, p. 29.

²⁰ *Ivi*, p. 87.

²¹ *Ivi*, p. 85.

²² *Ivi*, p. 89.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 129.

²⁵ Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, “I Meridiani”, 3 voll., A. Mondadori Editore, Milano 1997 [d’ora in avanti: *Zib.* seguito dall’indicazione della pagina manoscritta leopardiana], 259-60: «Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche 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 (sia che appartengano alle alte e forti passioni, sia a qualunque altra cosa); servono sempre di consolazione, [260]raccendono l’entusiasmo, e non trattando nè 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 (come p.e. nella lirica che non è propriamente imitazione), apre il cuore e ravviva».

prima di sprofondare in ciò che essa vede. La poesia: la potenza suprema concessa a quell'emergere provvisoriamente dal nulla, che è l'essere»²⁶.

Vi è dunque una volontà di potenza, la quale vuole l'esistenza: in quanto tale essa è «volontà di ignorare la verità dell'esistenza», «volontà di illudersi»²⁷. In questo senso, «la civiltà della tecnica è il tentativo di differire il più possibile il proprio annientamento», «ma il paradiso della civiltà della tecnica è destinato all'angoscia, perché la logica della scienza, su cui esso è fondato, è una logica *ipotetica*, che per essere potente ha dovuto voltare le spalle all'*episteme*, cioè alla verità immutabile e definitiva della tradizione occidentale»²⁸.

Questi dunque, in estrema sintesi, i passaggi fondamentali della lettura che Severino fa di Leopardi: contraddittoria nullità dell'essere; volontà di potenza come volontà di essere e, quindi, di illusione attraverso la forma poetica; mitologie dell'età della tecnica, che tentano di surrogare il sapere immutabile dell'*episteme* (che attesta o l'impossibilità del divenire o la nullità dell'essere) con le proposizioni falsificabili della scienza.

3. Rileggere Leopardi, alla scuola di Melchiorre

Melchiorre dovette sentirsi interpellato da una lettura di Leopardi così prossima ai termini del dibattito sull'eredità di Bontadini. Da lui sollecitato e accompagnato, mi sono così impegnato – lungo un intero lustro – in un serrato confronto con l'opera del Recanatese, alla quale ho dedicato dapprima la tesi di laurea e poi la tesi di dottorato. Come si vedrà, due sono i punti di divergenza che – da quell'opera di scavo – sono finalmente emersi rispetto all'interpretazione di Severino. Essi hanno a che vedere con lo statuto delle illusioni e con lo statuto del nulla. Su entrambi i punti, il confronto con Melchiorre è stato per me decisivo.²⁹

Innanzitutto lo statuto delle illusioni. In una pagina del 20 gennaio 1820, Leopardi distingue – come è noto – tre diverse maniere di «vedere le cose», ovvero tre differenti modalità intenzionali contraddistinte da sviluppi e conseguenze radicalmente differenti.³⁰

Una prima maniera, la più «beata», è propria di coloro per i quali le cose

«hanno anche più spirito che corpo, e voglio dire degli uomini di genio e sensibili, ai quali non c'è cosa che non parli all'immaginazione o al cuore, e che trovano da per tutto materia di sublimarsi e di sentire e di vivere, e un rapporto continuo delle cose coll'infinito e coll'uomo, e una vita indefinibile e vaga, in somma di quelli che considerano il tutto sotto un aspetto infinito e in relazione cogli slanci dell'animo loro».³¹

²⁶ E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, cit., p. 189.

²⁷ *Ivi*, p. 295.

²⁸ *Ivi*, p. 346.

²⁹ Per un approfondimento di quanto segue rimando a S. Biancu, *La poesia e le cose. Su Leopardi*, Mimesis 2006.

³⁰ *Zib.*, 102-104 (20 gennaio 1820).

³¹ *Zib.*, 102-103.

Una seconda modalità, più «comune», è invece propria di coloro per i quali le cose

«hanno corpo senza aver molto spirito, e voglio dire degli uomini volgari (volgari sotto il rapporto dell'immaginaz[ione] e del sentimento, e non riguardo a tutto il resto, p.e. alla scienza, alla politica ec. ec.) che senza essere sublimati da nessuna cosa, trovano però in tutte una realtà, e le considerano quali elle appariscono, e sono stimate comunemente e in natura, e secondo questo si regolano».³²

Una terza modalità, infine, la «sola funesta e miserabile, e tuttavia la sola vera», è propria di coloro per i quali

«le cose non hanno nè spirito nè corpo, ma son tutte vane e senza sostanza, e voglio dire dei filosofi e degli uomini per lo più di sentimento che dopo l'esperienza e la lugubre cognizione delle cose, dalla prima maniera passano di salto a quest'ultima senza toccare la seconda, e trovano e sentono da per tutto il nulla e il vuoto, e la vanità delle cure umane e dei desideri e delle speranze e di tutte le illusioni inerenti alla vita per modo che senza esse non è vita».³³

Si tratta di tre maniere di vedere le cose contraddistinte dunque da differenti capacità di penetrazione, di esattezza e di soddisfazione dello sguardo.

La terza modalità innanzitutto. È la modalità propria dello sguardo filosofico moderno, il quale, proprio con il suo approccio vero (certo ed esatto), perde irrimediabilmente le cose. La sua «lugubre cognizione» istituisce infatti, quale garanzia unica di verità, la metodica 'amputazione' di quella parte essenziale della realtà che Leopardi, con un'efficace metafora, chiama il poetico della natura: la dimensione del qualitativo, dell'irriducibile a misura, dell'assiologico. Così facendo, però, perde la verità intera ed intima delle cose. In questo senso è proprio la «nullità» delle cose, la loro insignificanza, a costituire «una pura illusione».³⁴

La seconda modalità intenzionale si configura poi come una mediocre via media nella quale le cose mantengono per lo meno un «corpo»: quel corpo che è invece negato da una filosofia moderna che, ricercando per via di astrazione l'universale, perde inesorabilmente il concreto, il singolare. Una modalità volgare, dunque, ma pur sempre attenta a non ridurre a nulla ciò che è, conservandone per lo meno l'apparenza.

La prima maniera di «vedere le cose», infine. Costituisce la proposta più autenticamente leopardiana: è lo sguardo dell'uomo di genio che, attento a non ridurre le cose alla loro apparenza («quali elle appariscono»), segue per via di analogia i rimandi e le relazioni che esse stesse indicano. Non riduce la cosa al suo manifestarsi oggettivo perché sa che, se «tutto quello ch'esiste» è «vero», non per questo «tutto quello ch'è vero» è necessariamente «conosciuto».³⁵

È chiaro: agli occhi di una filosofia che abbia eletto a suo esclusivo campo d'indagine la mera presenza dell'oggetto, non può esservi niente di vero in tutto ciò. Non

³² *Zib.*, 103.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Zib.*, 246 (18 settembre 1820).

³⁵ *Zib.*, 332 (16 novembre 1820).

per altro Leopardi ritiene necessaria una «ultrafilosofia» che sappia cogliere l'intimo e l'intero non fermandosi all'apparenza e percorrendo invece i sentieri indicati dalle cose stesse, solo che le si lasci parlare:

«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 aveano 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 nè 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 ravvicini alla natura. E questo dovrebbe essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo».³⁶

Tale ultrafilosofia si configura dunque come un potenziamento della filosofia, che ha la sua trascendentale condizione di possibilità negli «slanci dell'animo»: nel desiderio di un «infinito terreno»,³⁷ corporeo, che abita l'umano. Tale ultrafilosofia non è tuttavia pensata da Leopardi come un ritorno *naïf* a un regime prerazionale, a un pensiero selvaggio. Tutto al contrario: è precisamente il potenziale critico della filosofia moderna – i «lumi straordinari di questo secolo» – a cui spetta, secondo Leopardi, di decostruire le pretese di una ragione che si è voluta emancipare dalla natura, impedendosi così di apprezzare il potenziale simbolico di ciò che esiste. Un potenziale che, rispetto a un vero interamente appiattito sul certo, non può che configurarsi come illusione.

Sia chiaro: Leopardi non lamenta l'impossibilità teorica di affermare un infinito oltre il finito. In questione è invece per lui il non darsi di un infinito terreno. È la vanità delle cose, la loro strutturale incapacità ad appagarci pienamente, ciò che il «vero» – il quale è finalmente misura: essenzialmente cognizione di limiti e confini – non può mancare di annunciare: una radicale ingratitudine, un'ostinata obiezione a riconoscere che queste cose non sono affatto nulla, pur nella loro irrimediabile fragilità. Quel «vero» silenzia le cose: riducendole a mera *res extensa*, non le lascia parlare. Esse non rimandano più all'«intero» e all'«intimo».

Leopardi propone una soluzione alternativa sia ad un'irrazionale (quanto ingenua) negazione del vero,³⁸ sia ad un abbandono totale (e astrattamente soddisfatto) alla sua «veriss[ima] pazzia».³⁹

³⁶ *Zib.*, 114-115 (7 giugno 1820).

³⁷ *Zib.*, 3500 (23 settembre 1823).

³⁸ È bene ricordare che Leopardi non a caso pensa l'ultrafilosofia come «il frutto dei lumi straordinari di questo secolo» (*Zib.*, 115).

³⁹ *Zib.*, 104.

Non si tratta ai suoi occhi né di negare il limite né di assolutizzarlo. Si tratta piuttosto di leggerlo in «rapporto continuo» «coll'infinito e coll'uomo»: di lasciare che sia il desiderio a cogliere *l'oltre* che ogni limite, proprio in quanto limite, annuncia. L'icona più tipicamente leopardiana di tale operazione è ovviamente la siepe de *L'Infinito*, allorché, concludendo le possibilità dello sguardo, apre orizzonti interminati e sovrumani.

Fin qui, dunque, per quanto riguarda lo statuto delle illusioni. La questione del Nulla è legata ad esse e appare indissociabile da ciò che Leopardi chiama «cose che non son cose». ⁴⁰ L'indagine leopardiana si attesta sulla necessità di una netta distinzione di ordini di esistenza. Da una parte il piano delle cose. Ambito della necessità in cui vige un ordine naturale ferreo – la «ferrata necessità» del Bruto minore –, il mondo delle cose è essenzialmente sottomesso al principium individuationis. Ed è proprio il suo fondarsi sulla singolarità individuale a rendere drammatiche le conseguenze del movimento cosmico. L'inesorabile alternarsi di produzione e distruzione che presiede alla conservazione del tutto è infatti sempre produzione e distruzione di irripetibili individualità che, quando siano dotate di sensibilità e quindi di vita, non possono che essere necessariamente souffrantes. ⁴¹ Ma in questo modo l'esistenza diventa essenzialmente nemica di se stessa, il tutto delle sue parti: una contraddizione inconcepibile.

Dall'altra parte, il piano delle *cose che non son cose*. Ambito della più totale libertà dal limite essenziale ad ogni esistenza, ma proprio per questo assolutamente indeterminabile e indefinibile. Non è certo un caso che le annotazioni zibaldoniane del 1820-1821 manifestino ripetutamente una forte esigenza di cautela quando si tratti di associare il nome di Dio alla *infinita possibilità* che si apre al di fuori dell'esistenza. Ambito dunque della non esistenza, di un nulla inteso come *ni-ente*. Ambito del *falso*, agli occhi dell'approccio oggettivante/calcolante proprio di una modernità intenta ad appiattire il vero sul certo. Eppure territorio assolutamente irriducibile al non essere, di cui soltanto la poesia può infine dire qualcosa per mezzo del suo linguaggio metaforico e simbolico. Come non riconoscere infatti una sostanziale corrispondenza, da una parte, tra le *cose che non son cose* e il mondo della poesia (l'ambito del genio, dell'entusiasmo, dell'immaginazione) e, dall'altra, tra le *cose* e la filosofia nella sua forma moderna di *metodica* ricerca del *certo*?

Il mondo *oltre le cose* appartiene alle illusioni. Ma illusioni nel senso leopardiano di ciò che, pur mancando di prove da potersi esibire, è più vero del vero.

Una doppia esigenza richiede di riconoscere il misterioso darsi di questa indeterminabile alterità, di questa somma *illusione*. Da una parte un'esigenza di ragione: se l'essere si riducesse a un'esistenza malata e sofferente (e l'esistenza è *ontologicamente* malata e sofferente), il male sarebbe ultimamente «inconcepibile». ⁴² In

⁴⁰ *Zib.*, 4174 (19-22 aprile 1826).

⁴¹ Cfr. *Zib.*, 4133-4134 (9 aprile 1825).

⁴² *Zib.*, 4511 (17 maggio 1829).

rapporto a cosa sarebbe infatti male? Se il male fosse tutt'uno con l'essere, niente sarebbe più *male*. Dall'altra parte un'esigenza di carattere etico. Ma di un'etica per così dire *sublime*: tesa tra l'esperienza del limite e l'*oltre* che proprio tale esperienza inevitabilmente apre. È l'esigenza che l'*oltre* sia abitato. Non necessariamente da una provvidenza, ma almeno da uno *sguardo*: «pietosa no, ma spettatrice almeno», canta *Alla Primavera*.⁴³ Uno sguardo che non ci lasci «in nessun luogo soli», come già il *Discorso intorno alla poesia romantica* auspicava.⁴⁴

Qui si apre il problema di come nominare questo sguardo *in-esistente*. Se nel biennio 'caldo' della scrittura zibaldoniana (1820-1821) è il nome del Dio della tradizione cristiana a sembrare il più opportuno, più avanti una tale soluzione non sarà da Leopardi più ritenuta praticabile. E così, se la poesia potrà ancora *nobilmente* accusare una Natura «di voler matrigna», i percorsi teorici zibaldoniani dovranno invece limitare le loro conclusioni entro i confini dell'esistenza, ammettendo che *oltre* si apre soltanto il vasto ambito delle negazioni, senza ulteriori possibilità di determinazione.

Se dunque lo *Zibaldone* non potrà decidere per una Natura che sia «intelligenza o forza o necessità o fortuna»,⁴⁵ la poesia avrà autonomamente preso l'iniziativa di assegnarle un nome, pur senza alcuna pretesa di definizione. Si pensi alle parole del *Colombo*, che concludevano alla trascendenza assoluta di una natura sostanzialmente onnipotente: «la natura si vede essere fornita di tanta potenza, e gli effetti di quella essere così vari e molteplici, che non solamente non si può fare giudizio certo di quel che ella abbia operato ed operi in parti lontanissime e del tutto incognite al mondo nostro, ma possiamo anche dubitare che uno s'inganni di gran lunga argomentando da questo a quelle».⁴⁶

E così la partita si gioca per intero nell'ambito delle cose che non son cose: se tra di esse trova infatti dimora una qualche intelligenza, la necessità che governa l'ordine dell'esistenza non è il frutto cieco del caso. A tale intelligenza che presiede l'esistenza spetta però il dovere di giustificare le sue scelte e di rendere ragione di un ordine nel quale il male, per mezzo del limite dell'individuazione, è divenuto essenziale.

Nei percorsi teorici e poetici leopardiani si assiste così ad una sostanziale sovrapposibilità delle coppie concettuali oppositive di necessità/libertà, esistenza/possibilità, materia/spirito. Dove il primo termine – necessità, esistenza, materia – non è mai il male in sé, come poteva invece accadere nelle conclusioni dottrinali dei dualismi di marca manichea: l'assiologia leopardiana della finitezza si oppone infatti ri-

⁴³ *Alla Primavera, o delle favole antiche*, v. 95 in G. Leopardi, *Canti*, a cura di E. Peruzzi, BUR - Centro nazionale di studi leopardiani, Milano-Recanati 1998², vol. 1, pp. 193-218: 195).

⁴⁴ *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in G. Leopardi, *Poesie e prose*, a cura di R. Damiani e M.A. Rigoni, A. Mondadori Editore, Milano 1997⁶, vol. 2, pp. 347-426: 359.

⁴⁵ *Zib.*, 4413 (20 ottobre 1828).

⁴⁶ *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, in G. Leopardi, *Operette morali*, edizione critica a cura di O. Besomi, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano 1979, pp. 295-306: 299-300.

solutamente ad una simile condanna del terrestre, del materiale, del concreto, del corporeo. Ma è pur sempre il territorio che, per la sua sottomissione al *principium individuationis*, è inevitabilmente più esposto agli attacchi del male. Il secondo termine – libertà, possibilità, spirito – ne è invece il necessario spazio di coscienza: il luogo da cui lanciare uno *sguardo* su un'esistenza altrimenti inconcepibile.⁴⁷ Ma è anche lo spazio a cui lo *sguardo* si volge, nella ricerca di un possibile senso.

Non tutto – agli occhi di Leopardi – è comprensibile se ci si limiti al mondo, certo e necessario, dell'esistenza: lo stesso *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, la più avanzata testimonianza leopardiana della necessità dell'essere, deve infatti ammettere di non poter «conoscere in se» la «natura» delle forze (o, addirittura, della «forza») che presiede ai destini dell'esistenza.⁴⁸

È la questione dei *fini* a sfuggire continuamente, nell'apparire di questo infinito gioco cosmico di libertà e necessità: la domanda sul *sensu*. E così libertà, possibilità e spirito – pur non potendo accampare alcuna prova oggettiva di esistenza – si rivelano ultimamente irriducibili a necessità, esistenza e materia.

Ontologia della necessità e ontologia della libertà si incontrano così nei percorsi teorici leopardiani.⁴⁹ Leggi e ordini naturali dai meccanismi costanti accanto a fondamenti ultimamente liberi e addirittura creativi. Non fondamenti assoluti e archetipici, dunque. Ma proprio per questo ancora più arcani e inoggettivabili: l'indisponibile quanto irrinunciabile dominio della poesia.

4. Il ni-ente e il simbolico

Come si è visto, la lettura severiniana di Leopardi si colloca nel solco delle questioni teoriche sollevate dall'eredità filosofica di Bontadini: secondo Severino, l'elemento tragico del pensiero di Leopardi troverebbe le sue radici nella contraddizione derivante dall'ammissione del darsi del divenire, e dunque del nulla. Sarebbe l'esito nichilistico a costituirne l'elemento tragico.

In realtà, come si è visto, il Nulla leopardiano non sembra essere parente prossimo di quello dei maestri del nichilismo occidentale, configurandosi piuttosto come un *ni-ente*, ossia un non-ente non-dicibile: l'ambito delle «cose che non son cose». Alla luce di questo differente statuto del Nulla, la poesia configura certamente in Leopardi l'ambito delle «illusioni», ma queste non sembrerebbero da intendersi – con Severino – nel senso di un inganno mosso da una volontà di potenza che non accetta l'esito nichilistico. Le illusioni rappresentano piuttosto l'ambito di un simbolico censurato dal dominio di un «vero» interamente appiattito sul «certo».

⁴⁷ Molto opportunamente la prospettiva leopardiana è stata definita «uno sguardo dal nulla» (cfr. S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 135-154).

⁴⁸ *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, in *Operette morali*, cit., pp. 333-340: 336).

⁴⁹ Cfr. S. Givone, *Interpretare Leopardi*, in A. Folini (ed.), *I diletti del vero. Lezioni leopardiane*, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 165-172. Givone parla a questo proposito di ascendenze neoplatoniche dell'opera leopardiana (cfr. *Storia del nulla*, cit., pp. 135-145).

Certo, vi è un elemento tragico in tutto questo: il male è, per Leopardi, collegato con il *principium individuationis* e con la conseguente impossibilità di conseguire quell'«infinito terreno» che, solo, costituisce l'oggetto pieno del desiderio. L'elemento tragico sta così nello scarto tra condizioni entitative finite e apertura intenzionale infinita.

Su questo, in conclusione, vale quanto Melchiorre scriveva in dialogo con Leopardi: «dobbiamo infine riconoscere che la condizione di possibilità per *l'esserci* dell'irrazionale sta in una differenza qualitativa e, dunque, in una radicale alterità rispetto al *Logos*. Senza questa differenza e senza questo rinvio l'esistenza stessa del male sarebbe, come già notava il nostro Leopardi, "inconcepibile"; mentre, in caso contrario, se il male fosse "essenziale" all'ordine dell'essere, quale sarebbe il principio di discernimento e quale il suo nome? (*Zibaldone* 4510). Ancora una volta, ma con un argomento di più decisivo peso metafisico, ci troviamo così di fronte all'asserto per cui, mentre si dà, il Principio dell'essere resta per sé nascosto».⁵⁰

C'è qualcosa di «vero» che sfugge ad ogni possibile accertamento. Qualcosa, che non è una cosa, e che solo la poesia è capace di cogliere per via simbolica. Il tragico dell'esistenza si dà in riferimento a questa pienezza d'essere che non ci è dato di possedere: è a partire dal positivo – che simbolicamente si annuncia – che abbiamo una qualche cognizione del negativo, come anche la percezione dello scarto insuperabile tra le nostre condizioni entitative – l'ambito delle «cose» – e l'apertura di un desiderio che anela a un impossibile «infinito terreno».

⁵⁰ V. Melchiorre, *Ethica*, Il melangolo, Genova 2000, p. 45.