

LEOPARDI DALL'«ARIDO VERO» AL «VERO VERO»:
LO STRUMENTO DISTRUTTIVO DELLA RAGIONE

Rosa Giulio

1. *Lo «scetticismo ragionato» come metodo scientifico e filosofico*

Il primo settembre 1826, in una pagina dello *Zibaldone* (4192), Leopardi, citando «il detto del Bayle, che la ragione è piuttosto uno strumento di distruzione che di costruzione» – ricordato anche nella lettera ad Antonio Fortunato Stella del 23 agosto 1827 –, ne chiarisce meglio la funzione critica e negativa, in quanto distruttrice di pretese verità, rivelatesi errori. La sua posizione, antispiritualistica e antinnatistica, poggia, infatti, sulla solida convinzione empiristica e sensistica che «l'uomo non riceve nessuna idea se non per mezzo dei sensi», del «ministerio dei sensi»; di conseguenza, concetti o enti astratti non hanno per lui nessuna sostanza o consistenza ontologica, ma sono pure costruzioni dell'intelletto umano, che la ragione deve analizzare e decomporre per ristabilire il naturale contatto dei sensi con l'«intimo delle cose», colte nella loro singolarità, contingenza e relatività¹.

¹ Pur tenendo presente lo *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella (Garzanti, Milano 1991), si cita da G. LEOPARDI, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997: sarà indicata con *Zib.* e numero di pagina dell'autografo leopardiano. P. BAYLE, nel *Dictionnaire historique et critique* (chez J.-L.

Brandmuller, Bâle 1741, art. «Manichéens», III, p. 306, nota D), immaginandosi interlocutore di Zoroastro – a cui fa dire: «L’Histoire n’est à proprement parler qu’un Recueil de crimes et des infortunes du genre humain» –, osserva: «La Raison humaine [...] c’est un principe de destruction, et non pas d’édification: elle n’est propre qu’à former des doutes, et à se tourner a droite et à gauche pour éterniser une Dispute». Voltaire in un verso del *Poème sur le désastre de Lisbonne* dice di Bayle, considerato suo punto di riferimento filosofico: *La balance à la main, Bayle enseigne à douter*. Leopardi non possedeva le opere di Bayle, ma conosceva il poemetto di Voltaire sul disastro di Lisbona, uno dei testi che hanno contribuito alla sua idea di Natura nemica: infatti, in *Zib.* 4175 (22 aprile 1826), ne cita il verso 120, *Des malheurs de chaque être un bonheur général!* (cfr. VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome: «Tout est bien»* [1756], in ID., *Mélanges*, texte établi et annoté par J. Van Den Heuvel, Gallimard, Paris 1961, pp. 304-09: a p. 307, e p. 308: il verso su Bayle), e commenta: «Non si comprende come dal male di tutti gl’individui senza eccezione, possa risultare il bene dell’universalità». Sull’influenza che il poeta ricevette da Bayle per via indiretta, cfr. R. DAMIANI, *L’impero della ragione. Studi leopardiani*, Longo, Ravenna 1994, pp. 86-93; M. A. RIGONI, *Giacomo Leopardi e il metodo filosofico di Pierre Bayle*, in «Rivista di Storia della filosofia», LIV, 1, 1999, pp. 43-53. Per quanto riguarda la lettera ad Antonio Fortunato Stella del 23 agosto 1827, Leopardi richiama proprio la riflessione di Bayle: «Che i miei principii sieno tutti negativi, io non me ne avveggo; ma ciò non mi farebbe gran meraviglia, perchè mi ricordo di quel detto di Bayle; che in metafisica e in morale, la *ragione* non può edificare, ma solo distruggere. Che poi le mie opinioni non sieno *fondate a ragione ma a qualche osservazione parziale*, desidero che sia vero» (LEOPARDI, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Bollati Boringhieri, Torino 1998, II, pp. 1370-71, n° 1127; ID., *Lettere*, a cura di Damiani, Mondadori, Milano 2006, pp. 760-61, n° 542, *Commento*, pp. 1442-43). Già in una lettera a Karl Bunsen del 3 agosto 1825, aveva scritto: «Riflettendo sopra gli andamenti dello spirito umano e sopra lo stato del nostro secolo, mi sono intimamente convinto che la pura ragione umana, secondo un bel detto dello stesso Bayle, è uno strumento di

Le riserve sulle capacità della ragione, la predilezione per l'«assolutamente relativo», che nella sua apparente forma ossimorica va inteso come “irrevocabilmente” relativo, non implicano un intuizionistico atteggiamento antispeculativo, ma, demistificando come infondate e deleterie le filosofie sistematico-metafisiche, in quanto assertrici di falsa sapienza e falsa verità, spingono la ragione a criticare se stessa, a esercitare l'unica sua funzione congenita, consistente nel confutare i suoi errori, rinunciando alla pretesa di saper cogliere l'essenza della realtà. Pur condannando, dunque, il dogmatismo sistematico, «l'amor de' sistemi, siccome dannosissimo al vero», Leopardi ritiene però che «qualunque vero pensatore» non può non avere un «sistema», perché è «impossibile ch'egli si contenti delle nozioni e delle verità del tutto isolate», che rinunci a cercare «naturalmente e necessariamente un filo nella considerazione delle cose», essendo scopo della filosofia il trovare non solo le «ragioni della verità», ma anche le «relazioni di esse verità», di passare dal particolare al generale, attraverso il «legame delle verità» e i «rapporti delle cose» (*Zib.* 945-47, 16 aprile 1821)².

distruzione e non di edificazione» (LEOPARDI, *Epistolario*, cit., I, pp. 916-18: a p. 917, n° 713; ID., *Lettere*, cit., pp. 538-40, n° 356, *Commento*, pp. 1339-40).

² «Il male è quando dai generali si passa ai particolari, cioè dal sistema alla considerazione delle verità che lo debbono formare. Ovvero quando da pochi ed incerti, e mal connessi, ed infermi particolari, da pochi ed oscuri rapporti, si passa al sistema, ed ai generali. Questi sono i vizi de' piccoli spiriti, parte per la loro stessa piccolezza, e la facilità che hanno di persuadersi; parte per la pestifera smania di formare sistemi, inventar paradossi, creare ipotesi in qualunque maniera, affine d'imporre alla moltitudine, e parer d'assai. Allora l'amor di sistema, o finto, o vero e derivante da persuasione, è dannosissimo al vero; perchè i particolari si tirano per forza ad accomodarsi al sistema formato prima della considerazione di essi particolari, dalla quale il sistema doveva derivare,

L'irrinunciabilità a un «sistema» filosofico o scientifico non autorizza però il filosofo o lo scienziato a ritenerlo valido e necessario in assoluto, tale che possa rimanere intangibile e inalterato nel corso dei secoli, senza subire modifiche o addirittura essere invalidato e superato da un altro sistema, se si pensa che anche agli «scritti di Galileo forse il più gran fisico e matematico del mondo» è capitato, col passar del tempo, di diventare «inferiori, nell'opinione e nella realtà», alle opere di «ingegni molto minori», che tuttavia, basandosi sulle sue scoperte, «profittando de' suoi lumi, conducono lo spirito umano molto più avanti di quello a cui egli non lo poté portare», pur avendo, con lui, la fisica «realmente mutato faccia» (*Zib.* 1532-33, 20 aprile 1821). Non denigratore, dunque, Leopardi del pensiero filosofico e delle scoperte scientifiche, come soprattutto quelle di Galileo, giudicate rivoluzionarie perché basate sul metodo sperimentale, da lui particolarmente apprezzato, ma convinto assertore della non validità assoluta delle «scienze fisiche», che devono essere considerate approssimazioni alla verità e, dunque, perfettibili; un'idea, questa, che attraversa invariata il tempo della scrittura zibaldoniana, se, il 28 luglio 1826, annota: «Le pretese leggi della natura non sono altro che i fatti che noi conosciamo [...] Oggi si sa

ed a cui doveva esso accomodarsi. Allora le cose si travisano, i rapporti si sognano, si considerano i particolari in quell'aspetto solo che farvorisce il sistema, in somma le cose servono al sistema, e non il sistema alle cose, come dovrebbero essere. Ma che le cose servano ad un sistema, e che la considerazione di esse conduca il filosofo e il pensatore ad un sistema (sia proprio, sia d'altri), è non solamente ragionevole e comune, ma indispensabile, naturale all'uomo, necessario; è inseparabile dalla filosofia; costituisce la sua natura ed il suo scopo» (*Zib.* 947-48, 16 aprile 1821). Cfr. E. GIORDANO, *Il labirinto leopardiano II. Bibliografia 1984-1990*, Liguori, Napoli 1997, pp. 269-91 (per un quadro storico-critico dei percorsi filosofici); A. DOLFI, *Ragione e passione. Fondamenti e forme del pensare leopardiano*, Bulzoni, Roma 2000.

abbastanza generalmente che le leggi della natura non si sanno» (*Zib.* 4189) e, ancora, il 13 maggio 1829: «In vece di aumentare il nostro sapere, non facciamo che sostituire un sapere a un altro» (*Zib.* 4507)³.

Compito del «sistema» leopardiano è allora non eliminare l'assoluto, ma moltiplicarlo, distruggere «ciò che si ha per assoluto» e rendere «assoluto ciò che si chiama relativo»; va, quindi, distrutta «l'idea astratta ed *antecedente*», ad esempio, della perfezione e dell'imperfezione, e vanno, invece, presi in considerazione gli esseri singoli, «perfetti per se, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi», in quanto «esistono così, e sono

³ «In vece di aumentare il nostro sapere, non facciamo che sostituire un sapere a un altro, anco in uno stesso genere (senza che poi uno studio prevale in una età a spese degli altri). Ed è cosa naturalissima; il tempo manca: cresce lo scibile, lo spazio della vita non cresce, ed esso non ammette *più che tanto* di cognizioni. Anche le scienze materiali non so quanto progrediscano, a ben considerare la cosa. Bastando appena il tempo a conoscere le innumerabili osservazioni che si fanno da' contemporanei, quanto si può profittare di quelle d'un tempo addietro? I materiali non crescono, si cambiano. E quante cose si scuoprono giornalmente che i nostri antenati avevano già scoperte! non vi si pensava più. Ripeto che non parlo solo degli antichissimi, anco de' recenti. Un'occhiata a' Dizionari biografici, agli scritti, alle osservazioni, alle scoperte, alle istituzioni di uomini ignoti o appena noti, e pur vissuti pochi lustri o poche diecine d'anni sono: si avrà il comento e la prova di queste mie considerazioni. Gli uomini imparano ogni giorno, ma il genere umano dimentica, e non so se altrettanto» (*Zib.* 4507-08, 13 maggio 1829). Vd. sulla presenza galileiana nelle opere leopardiane, G. POLIZZI, *Galileo in Leopardi*, Le Lettere, Firenze 2007: interessante il rinvio a Calvino (pp. 165-89) e alla "linea di forza" (Ariosto-Galileo-Leopardi) nella letteratura italiana, da lui indicata (cfr. I. CALVINO, *Due interviste su scienza e letteratura*, in ID., *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e di società*, Mondadori, Milano 2002, p. 226).

così fatti» (*Zib.* 1791-92, 25 settembre 1821)⁴. Andando oltre gli inganni prodotti dagli enti astratti o spirituali, dalle “sostanze” immateriali, che noi non possiamo conoscere⁵, si incontrano le originarie e imprescindibili *Impressions, all our more lively perceptions*, distinte dalle *perceptions of the mind*, meno potenti e vivide, le *Thoughts or Ideas*, collegate – secondo il procedimento gnoseologico di Hume, descritto in *An Enquiry concerning Human Understanding* – da tre *principles of connexion* (*Resemblance, Contiguity in time or place, Cause or Effect*); proprio attraverso quest’ultima connessione necessaria, non sperimentata ma inferita, si radica nella mente umana una “consuetudine” o “abitudine” (*Custom or Habit*), incline a ripetere, senza alcuna spinta razionale, lo stesso atto o la stessa operazione: è l’«assuefazione», che per Leopardi ha un duplice valore, perché, da un lato, è sintomo di inerzia, passività, chiusura in forme cristallizzate delle sollecitazioni, degli stimoli vivi e vitali del mondo esterno, da un altro, il più importante e decisivo, consiste nell’«adattabilità e conformabilità»; ed è non «propriamente innata ma acquisita», «singolare» nell’uomo, in quanto «frutto dell’assuefazione generale, che lo rende appoco appoco più o meno adattabile ed assuefabile», non esistendo «originariamente» di essa nell’essere umano che una «disposizione» (*Zib.* 1682, 12 settembre 1821)⁶.

⁴ «Così tutte le perfezioni relative diventano assolute, e gli assoluti in luogo di svanire, si moltiplicano, e in modo ch’essi ponno essere e diversi e contrari fra loro; laddove finora si è supposta impossibile la contrarietà in tutto ciò che assolutamente si negava o affermava, che si stimava assolutamente e indipendentemente buono o cattivo; restringendo la contrarietà, e la possibilità sua, a’ soli relativi, e loro idee» (*Zib.* 1792, 25 settembre 1821).

⁵ Cfr. *Zib.* 4206-07, 26 settembre 1826.

⁶ «This principle is CUSTOM or HABIT. For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the

understanding; we always say, that this propensity is the effect of *Custom*» (D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding* [1758], già *Philosophical Essay concerning Human Understanding* [Millar, London 1748], in ID., *The Philosophical Works* [1875], edited by T. H. Green and T. H. Grose, Scientia Verlag, Aalen 1964 [Reprint of the new edition, London 1886], IV, p. 37 e pp. 13-14, 17-18, *passim*, per le cit. nel testo). Tra le opere del pensatore scozzese tradotte in Italia, il poeta poteva aver consultato i *Saggi filosofici sullo umano intelletto volgarizzati con la autobiografia dell'autore*, due voll., a cura di G. B. Griggi, Bizzoni, Pavia 1820. Cfr. anche, sull'inferenza dall'impressione all'idea, HUME, *A Treatise of Human Nature* [London 1739-1740], in ID., *The Philosophical Works*, cit., I, pp. 388-89: «Tis therefore by EXPERIENCE only, that we can infer the existence of one object from that of another. [...] that like objects have always been plac'd in like relations of contiguity and succession [...] and having found, that after the discovery of the constant conjunction of any objects, we always draw an inference from one object to another, we shall now examine the nature of that inference, and of the transition from the impression to the idea»; e sull'«abitudine», tra le cause della «credenza»: «Now as we call every thing CUSTOM, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion, we may establish it as a certain truth, that all the belief, which follows upon any present impression, is deriv'd solely from that origin. When we are accustom'd to see two impressions conjoin'd together, the appearance or idea of the one immediately carries us to the idea of the other» (ivi, p. 403); «The custom operates before we have time for reflection» (ivi, p. 404). Dalla congiunzione, derivante dall'«abitudine» (*Custom or Habit*), procede la «credenza» (*Belief*), che dà l'impressione del legame necessario tra una «causa» e un «effetto»: «An opinion, therefore, or belief may be most accurately defined, A LIVELY IDEA RELATED TO OR ASSOCIATED WITH A PRESENT IMPRESSION» (ivi, p. 396). «BELIEF is the true and proper name of this feeling [...] that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain» (*An Enquiry concerning Human Understanding*, cit., pp. 41-42). «L'uomo stenta moltissimo da principio ad assuefarsi, a prender questa o quella forma, poi

Questa «disposizione» è fattore imprescindibile, condizione necessaria alla conoscenza, all'intelligibilità del reale; essendo segno distintivo della «somma conformabilità dell'uomo», sua «straordinaria» facoltà e «potenza» (*Zib.* 3824, 4 novembre 1823), indice di vitale flessibilità, essa gli permette di osservare e percepire le cose non in maniera “nuda” e neutra, ma di individuarle in un certo modo, di riferirle a un determinato “abito”, a una specifica categoria, completando le operazioni iniziali dei sensi: «tutte le facoltà dell'uomo» sono, dunque, acquisite per mezzo dell'«assuefazione, e nessuna innata, fin quella di fare uso de' sensi, da' quali ci vengono tutte le facoltà» (*Zib.* 4108, 2 luglio 1824)⁷. L'assuefazione, attività costruttrice, struttura con cui il

mediante l'assuefazione di farlo, appoco appoco se lo facilita. Ciò si può vedere ne' caratteri sociali. L'uomo che poco o nulla ha trattato, o da gran tempo non suol trattare, stenta moltissimo, anzi non sa punto accomodarsi al carattere, al temperamento, al gusto, al costume diverso delle persone, de' luoghi, de' tempi, delle occasioni. Egli non è dunque punto socievole. Viceversa accade all'uomo solito a praticare cogli uomini. Egli si adatta subito al carattere il più nuovo ec. L'assuefazione deriva dall'assuefazione. La facoltà di assuefarsi, dall'essersi assuefatto» (*Zib.* 1682-83, 12 settembre 1821).

⁷ «Somma conformabilità dell'uomo ec. Tutto in natura, e massime nell'uomo, è disposizione. ec. Straordinaria, ed, apparentemente, più che umana facoltà e potenza che i ciechi, o nati o divenuti, hanno negli orecchi, nella ritentiva, nell'inventiva, nell'attendere, nella profondità del pensare, nell'apprender la musica ed esercitarla e comporne ec. ec. Similmente dei sordi nell'attenzione, nella contenzione e concentrazione del pensiero, nell'imparar cose che paiono impossibili ai sordi nati, fino a leggere, a scrivere, a parlare fors'anche ec. come nelle scuole de' sordi muti. ec. Le quali straordinarie potenze delle parti morali, che si scuoprono nell'uomo per la sola forza delle circostanze, e talora in un individuo medesimo che dapprima non le aveva, come in uno divenuto cieco a una certa età, ec.; sono analoghe a quelle, altrettanto straordinarie, delle parti fisiche, occasionate pur dalle sole circostanze, e che in tanto si

soggetto connette gestalticamente elementi amorfi, trasmessi dall'esperienza sensibile degli oggetti, non è, quindi, una facoltà trascendentale in senso kantiano, ma è costituita da un insieme di formazioni sedimentarie di esperienze precedenti, inevitabilmente contingenti e relative, legate alla singolarità o alla specie del percipiente, e comunque non necessarie, universali, assolute: sotto questo aspetto, Leopardi rimane nell'ambito speculativo dell'empirismo. Pertanto, sulla base della sua concezione, sensistica e relativistica, anche le «verità» del suo «sistema» saranno credute, non tanto perché sono effettivamente vere, ma per «assuefazione»; infatti, «nessuna opinione vera o falsa, ma contraria all'opinione dominante e generale, si è mai stabilita nel mondo istantaneamente, e in forza di una dimostrazione lucida e palpabile, ma a forza di ripetizioni e quindi di assuefazione»: ed è questa la prova della validità del suo sistema, che fa consistere tutte le facoltà, le inclinazioni e la stessa ragione umana nell'«assuefazione» (*Zib.* 1720-21, 17 settembre 1821).

Se il processo filosofico e scientifico avanza negando “verità” che si ritenevano “vere” e «il progresso dello spirito umano» si realizza ribaltando una precedente «verità positiva», ritenuta assoluta per «assuefazione», allora, conseguentemente allo «scetticismo ragionato», vanno negate anche quelle teorie e, in campo scientifico, quelle nuove scoperte, che si erano in principio affermate proprio confutando e negando precedenti (e sempre relative) “verità”, ma poi si sono esse stesse cristallizzate in “positive”, fino a essere accettate universalmente, come incontrovertibili e assolute, per assuefazione, secondo un percorso

credono possibili fisicamente all'uomo, in quanto solamente si vede in fatti qualche individuo che per forza delle sue circostanze, è giunto a possederle» (*Zib.* 3824, 4 novembre 1823). Cfr. F. BRIOSCHI, *La filosofia dello «Zibaldone»*, in ID., *Critica della ragion poetica e altri saggi di letteratura e filosofia*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002, pp. 102-30.

illimitato, in cui l'antitesi, una volta divenuta per consuetudine tesi, implica un'ulteriore antitesi: furono, infatti, originariamente «negativi» – «nello spirito, nella sostanza, nello scopo, e nel processo che il filosofo ha tenuto per iscoprirli» – tutte quelle «proposizioni» e tutti quei «dogmi» del pensiero moderno, che nel tempo presente hanno «aspetto di positivi» (*Zib.* 2714-15, 22 maggio 1823). Compito, quindi, dei filosofi e degli scienziati veramente grandi è di far compiere un «salto» – pur sapendo di rimanere soli nel «viaggio» verso la verità – alle scoperte scientifiche e alla speculazione filosofica, evitando di cristallizzarle in formule matematiche e in teoremi scolastici, presentati come verità assolute e accettati come patrimonio conoscitivo comune, contribuendo, invece, a diffondere, la tesi che il sapere è sempre relativo e va rigorosamente sottoposto al dubbio.

Leopardi mostra di essere sempre più convinto che i «progressi» sono possibili solo con l'uso costante del dubbio cartesiano, apporto indiscutibile del genio critico della filosofia moderna, che, insieme con il suo «scetticismo ragionato», è metodologicamente indispensabile alla ricerca filosofica e scientifica. Di conseguenza, l'«assuefazione», in questo caso, è intesa come fenomeno psicologico che impedisce l'emergere e la messa in atto del dubbio, in quanto spinta propulsiva e irrinunciabile per la scoperta della verità, o meglio del «vero vero», collocabile oltre le conoscenze ritenute acquisite, e soprattutto considerate comuni e definitive⁸. La ragione, quindi, «*confonde i dogmatizzanti*» (vale a dire quelli che ammettono e sostengono delle

⁸ Sul «vero», che noi chiamiamo erroneamente assoluto, mentre tale concezione svanisce quando si dimostra che le nostre idee non hanno un fondamento universale e immutabile al di fuori delle cose (e, quindi, tutto è vero in modo relativo, anzi, non esistendo il «vero» assoluto, questo, in ultima analisi, «consiste essenzialmente nel dubbio»), Leopardi annota nello *Zibaldone* una serie molto ampia di riflessioni (cfr. 1342, 1616-17, 1713-14, 1655, 1707-09, 2710-11).

opinioni come certe)»: viene qui ripreso il discorso di Pascal intorno al pirronismo; ma la ragione, che produce una “scienza” della realtà naturale, proprio quando costruisce le conoscenze acquisite e le espone, inevitabilmente le dogmatizza, trasformandole in “credenze”, valide sia per dotti e sapienti, sia per il volgo. Di conseguenza, la scienza moderna matematizza con la ragione la natura, rendendola uniforme, facendone venir meno la varietà – perché «non c’è cosa più uniforme della ragione, nè più varia della natura» –, togliendole anche «le differenze reali, e quindi i motivi di determinazione» (*Zib.* 382-83, 7 dicembre 1820). Si potrebbe avanzare, a questo punto, la cauta ipotesi che la consapevolezza leopardiana della funzione “schematica” delle moderne scienze si avvicini all’analogia posizione kantiana⁹.

⁹ «E quanto al dubbio, cagione principalissima d’indifferenza, lo stesso libro ch’io discuto reca un passo di Pascal, dove fra le altre cose (degne d’esser lette) si dice: conviene che ciascuno prenda il suo partito, e si collochi necessariamente o al dogmatismo, o al pirronismo... Sostengo che non ha mai esistito un pirronista effettivo e perfetto. La *natura* sostiene la *ragione impotente*, e l’impedisce di delirare fino a questo punto... *La natura confonde i pirronisti, e la ragione confonde i dogmatizzanti* (vale a dire quelli che ammettono e sostengono delle opinioni come certe). Pensées de Pascal, Ch. 21.) Infatti il dubbio non ha quasi esistito se non dopo la ragione e la scienza, e non c’è cosa così sicura in quello che crede come l’ignoranza; e l’uomo naturale, tutto quello che sa o crede sempre (e ciò per dettato della natura), lo tiene per certissimo e non ci prova ombra di dubbio. Tanto è vero che l’ignoranza conduce alla totale indifferenza, e quindi all’inazione e alla morte: o piuttosto tanto è vero che si dia un’ignoranza assoluta, ossia uno stato dell’anima privo affatto di credenza, e di giudizi: tanto è stolto il confondere la mancanza della verità, colla mancanza dei giudizi, quasi non si dassero giudizi se non veri, o quasi dal detto principio risultasse la necessità di un giudizio vero assolutamente, e non piuttosto di un giudizio *veramente* utile e adattato alla natura dell’uomo» (*Zib.* 382-83, 7 dicembre 1820). Per il ragionamento di Pascal intorno al pirronismo, cfr. B. PASCAL, *Pensées*

2. Ragione e immaginazione: dalle «parti» al «tutto»

Il “vero” è sempre “oltre” ogni sapere scientifico dato per acquisito, che, proprio perché tale, diventa, nell’inarrestabile cammino della storia, subito relativo; pertanto, attraverso lo scetticismo radicale, si deve prendere consapevolezza che il “sistema delle cose”, costruito da scienziati e filosofi, non può essere interamente riducibile alla realtà: del «tutto» non si può avere una «definizione» esatta, una scienza rigorosa, come, invece, per le singole «parti» (perché manca l’onnipotente e totalizzante veduta d’insieme), ma può essere solo pensabile, concepibile dall’immaginazione, in quanto gli organi umani sono costituzionalmente predisposti esclusivamente alle conoscenze

[1669], ediz. a cura di L. Brunschvicg (Hachette, Paris 1897, 1904, 1925 e Flammarion, 1976), 374, 378, 385, 392. Sui rapporti di Leopardi con Pascal, cfr. G. SAVOCA, *Leopardi e Pascal: tra (auto)ritratto e infinito*, in *Leopardi philosophe et poète (I)*, in «Revue des Études Italiennes», 3-4, juillet-décembre 1999, pp. 251-63; cfr. anche ID., *Giacomo Leopardi*, Marzorati-Editalia, Roma 1998 (dove l’autore rintraccia echi pascaliani non solo nell’*Infinito*, ma anche nei concetti di Noia e di Nulla): l’interpretazione di Savoca, in contrasto con le tesi materialistiche e pessimistiche del pensiero leopardiano, si estende fino all’abbozzo dell’inno *Ad Arimane*, non inteso come un’antiteodicea, poiché il poeta libererebbe «il vero Dio sconosciuto dalla responsabilità del male» (ivi, pp. 143-44), suscitando la reazione di chi vede, invece, in quel frammento la massima espressione del pessimismo di Leopardi (cfr. L. FELICI, *L’Olimpo abbandonato. Leopardi tra “favole antiche” e “disperati affetti”*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 209 sgg. e, per un probabile ascendente del «tutto è male» leopardiano, RIGONI, *Leopardi, Sade e il dio del male*, in ID., *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997, pp. 102-14). Va tuttavia rilevato che N. JONARD, *Leopardi, matérialiste athée?* (in «Revue des Études Italiennes», 1-2, gennaio-giugno 2000, pp. 101-14), sostenendo un legame del poeta di Recanati con Pascal, propone per il suo pensiero la definizione di “athéisme théologique”.

parziali, non riuscendo a cogliere i rapporti tra le cose e a connetterli in un quadro organico. Impossibile ne è, quindi, la conoscenza, come non è dato conoscere quelle che Kant ha chiamato le idee della “ragion pura”, costruite dalla “dialettica trascendentale” sulla base dell’umana esigenza dell’incondizionato e dell’assoluto, tra cui quella di mondo, che – una volta unificati i fenomeni dalle “forme a priori” dell’intuizione e dell’intelletto – da unità formale si tende a trasformarla in principio sostanziale, vale a dire in un sistema chiuso, condizionante la connessione di tutte le manifestazioni fenomeniche percepite dai sensi¹⁰.

Ingiusta, quindi, la polemica, poi di molto attenuata, contro il modo di procedere dei filosofi tedeschi moderni, conosciuti tramite

¹⁰ «La ragion pura infatti abbandona tutto l’intelletto, che si riferisce immediatamente agli oggetti dell’intuizione, o piuttosto alla loro sintesi dell’immaginazione. E si riserva soltanto la totalità assoluta (*die absolute Totalität*) nell’uso dei concetti dell’intelletto, e cerca di portare l’unità sintetica, che è pensata nella categoria, fino all’assolutamente incondizionato (*bis zum Schlechthimenbedingten hinauszuführen*).[...] Intendo per idea un concetto necessario della ragione, al quale non è dato trovare un oggetto adeguato nei sensi (*dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann*). I nostri concetti puri razionali ora esaminati sono dunque idee trascendentali. Essi sono concetti della ragion pura; considerano infatti ogni conoscenza sperimentale come determinata da una totalità assoluta di condizioni» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, traduzione di G. Gentile e G. Lombardo-Radice (1909-1910), riveduta da V. Mathieu (1959), Laterza, Roma-Bari 1981 e 2010, pp. 253, 254). Pur tenendo presente questa traduzione “classica”, la *Kritik der reinen Vernunft* è stata anche consultata direttamente sull’originale tedesco della seconda edizione, rivista e migliorata, pubblicata a Riga, presso J. F. Hartknoch nel 1787, essendo la prima del 1781 (cfr. le due edizioni, edite in uno stesso tomo, a cura di W. Weischedel, come secondo volume di KANT, *Werke in sechs Bänden*, Insel Verlag, Wiesbaden 1956, rist., Darmstadt 1983).

la Stäel, «abilissimi nelle materie astratte», analitici, esatti, capaci solo di sviluppare e far chiarezza su verità «scoperte da altri», ma non di ottenere una «grande scoperta», specialmente in «metafisica» – e, pertanto, ideatori di sistemi contrari al suo «sistema» (*Zib.* 1850-51, 5-6 ottobre 1821), veri e propri «*poemi della ragione*», in cui «poetano filosofando», essendo lontani dal conoscere «l'uomo effettivo e la realtà delle cose» (2616-18, 29 agosto 1822) –, perché il loro principale difetto consiste, secondo Leopardi, nell'esaminare la natura delle cose con la «pura ragione, senz'aiutarsi dell'immaginazione nè del sentimento, nè dar loro alcun luogo», non rendendosi conto che il loro «*analizzare*» la natura porta a disfarla, non a «ricomporla» per conseguire un «gran risultato», consistente nel conoscere non le singole «parti», ma il «tutto»: «il fine e il rapporto scambievole di esse parti tra loro, e di ciascuna verso il tutto, lo scopo di questo tutto» (3237-38, 22 agosto 1823). Illudendosi di comprendere la natura, esaminandola e analizzandola con la sola ragione, i filosofi tedeschi – diversamente dagli inglesi (Bacone, Locke, Hume), dai francesi (Rousseau, Cabanis) e dagli italiani (Galilei, Filangieri) – non solo non sarebbero riusciti a comprendere la sua «intenzion vera e profonda [...] la cagion finale del suo essere e del suo essere tale, il perchè ella abbia così disposto e così formato le sue parti», ma, anzi, l'avrebbero ridotta con le loro analisi a un «corpo morto» (3239), cadaverizzandola, trattandola non come un organismo vivente, ma addirittura come una macchina¹¹. Non ancora considerava forse

¹¹ «E si può dir con verità che il menomo e il più superficiale de' filosofi francesi (così leggieri e *volages* per natura e per abito) conosce meglio l'uomo effettivo e la realtà delle cose, di quel che faccia il maggiore e il più profondo de' filosofi tedeschi (nazione sì riflessiva). Anzi la stessa profondità nuoce loro: e il filosofo tedesco tanto più s'allontana dal vero, quanto più si profonda o s'inalza; all'opposto di ciò che interviene a tutti gli altri» (*Zib.* 2618, 29 agosto 1822). «Applicando questa similitudine al mio proposito dico che scoprire ed intendere qual sia la natura viva, quale

Leopardi, in queste riserve sulla filosofia tedesca, che la natura come un *grand tout*, meccanicisticamente costruita come *assemblage*, era stata descritta, nel *Système de la nature* (1770), dall' Holbach, sulle cui teorie avrebbe fondato, dal 1825 in poi, un altro aspetto del suo «sistema»¹².

A sostenere, invece, la conoscenza solo fenomenica (e perciò parziale) della natura da parte dell' uomo è stato proprio un filosofo tedesco, il più grande forse di tutta la storia della filosofia, Kant, che ha tuttavia individuato nell' essere umano i modi di funzionare della mente, in grado di connettere le impressioni sensoriali e dare “forma” alla “materia” dell' esperienza, attraverso la coscienza, che agisce secondo leggi essenziali alla sua natura, e perciò universali e necessarie: è la “sintesi *a priori*”, per cui ogni momento del processo conoscitivo ha le sue “forme *a priori*”, dallo spazio e tempo dell' intuizione sensibile (“estetica trascendentale”) alle “categorie” dell' intelletto (“analitica trascendentale”), che, essendo eminentemente “discorsivo” e procedendo per “immagini”, è portato a dividere, a separare (proprio perché “discorsivo”) e, pertanto, in questo suo limite, non può essere organo conoscitivo di

il modo, quali le cagioni e gli effetti, quali gli andamenti e i processi, quale il fine o i fini, le intenzioni, i destini della vita della natura o delle cose, quale la vera destinazione del loro essere, quale insomma lo spirito della natura, colla semplice conoscenza, per dir così, del suo corpo, e coll' analisi esatta, minuziosa, *materiale* delle sue parti *anche morali*, non si può, dico, con questi soli mezzi, scoprire nè intendere, nè felicemente o anche pur probabilmente congetturare» (*Zib.* 3241, 22 agosto 1823).

¹² «L' univers, ce vaste *assemblage* de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de matière et de mouvement: son ensemble ne nous montre qu' une chaîne immense et non interrompu de causes et d' effets» (P.-H. T. D' HOLBACH, *Système de la nature*, Ledoux, Paris 1821, I, p. 12, ristampa anastatica, Olms, Hildesheim 1966, trad. it. *Sistema della natura*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1978, p. 94).

tutta la realtà¹³. Dal momento che le conoscenze umane sono limitate all'esperienza, la scienza fisico-matematica è

¹³ Secondo lo specifico lessico kantiano, tra le prime "forme" dell'intuizione è lo «spazio» (*Raum*), in cui si accolgono e connettono i dati del «senso esterno»: non è, quindi, «un concetto empirico, ricavato da esperienze esterne», ma «una rappresentazione *a priori* che sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne»; non è un concetto discorsivo, ma «un'intuizione pura (*eine reine Anschauung*)» (KANT, *Critica della ragion pura*, ediz. cit., p. 56). A sua volta, il «tempo» (*Zeit*) è "forma" dell'intuizione, in cui si ordinano in successione i dati del senso interno, nonché quelli del senso esterno, in quanto la loro ricezione è mediata dalla soggettività: «non è un concetto empirico, ricavato dall'esperienza», ma «una rappresentazione necessaria che sta a base di tutte le intuizioni»; «non è un concetto discorsivo, ma una forma pura dell'intuizione sensibile (*sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung*)» (ivi, p. 61). Le "categorie" – «categoria» (*Kategorie*) è sinonimo di «concetto puro dell'intelletto» – sono le dodici funzioni secondo cui l'intelletto svolge il proprio lavoro di unificazione del materiale sensibile; sono, quindi, i modi (fondamentali) con cui l'intelletto pensa, ossia la struttura di ogni pensiero. L'«intelletto» (*Verstand*) è la facoltà conoscitiva attiva per cui «spontaneamente» pensiamo concetti e li uniamo in giudizi: è, quindi, la facoltà di «pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile»; «facoltà di conoscere non intuitiva [...] ma per concetti, discorsiva (*Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv*)» (ivi, pp. 77, 89). «Trascendentale» (*Transzendental*), infine, termine chiave kantiano, è «ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti, in quanto questa dev'essere possibile a priori (*so fern diese a priori möglich sein soll*)». L'utilità della critica della ragion pura è, quindi, essenzialmente «negativa», poiché non serve tanto all'«estensione», ma alla «purificazione» (*Läuterung*) della nostra ragione, «mantenendola libera dagli errori (*von Irrtümern frei halten*)» (ivi, p. 48). Per «tutta la realtà», che non può essere conosciuta dall'intelletto, si intende quella che Kant chiama la «cosa in sé» (*Ding an sich*): la conoscenza umana, infatti, «giunge solo fino ai fenomeni, mentre lascia che la cosa in sé sia bensì per se stessa reale, ma a noi sconosciuta»

fondamentalmente sistemazione di fenomeni e trae la sua obiettività dall'universalità e necessità dei legami *a priori* che l'«io» pone tra i dati sensoriali. La realtà è, quindi, appresa quale «appare» alla coscienza, che, andando oltre («dialettica trascendentale»), si illude di potere organizzare i concetti in sistemazioni compiute, raggiungendo sintesi definitive, espressioni dell'incondizionato e dell'assoluto: è, questa, l'esigenza della «ragione» propriamente detta e le sue «idee» (l'anima, il mondo come tutto, Dio) ne sono espressioni, utili solo come «regole» della mente, non però corrispondenti a «oggetti» della conoscenza. Danno, pertanto, adito a sofismi, paralogismi e antinomie contro cui la ragione urta, quando per tale via vuole costruire una metafisica: ecco perché la critica della ragione condanna come ingiustificata l'affermazione della reale esistenza di enti soprasensibili¹⁴.

(secondo edizione della *Critica*, Prefazione, p. XX, ediz. dell'Accademia di Berlino).

¹⁴ Cfr. la precedente nota 10. Le «idee» sono per Kant «trascendentali», in quanto «sono concetti della ragion pura, non escogitati ad arbitrio, ma dati dalla natura stessa della ragione»; «l'uso ipotetico della ragione» per mezzo delle idee «non è propriamente costitutivo», ma «soltanto regolativo (*nur regulativ*)» (*Critica della ragion pura*, cit., pp. 255, 410). L'idea di «mondo» (*Welt*) è, quindi, una delle «idee trascendentali», mentre per «natura» (*Natur*) «intendiamo la connessione dei fenomeni, per la loro esistenza, secondo regole necessarie o leggi». La ragione, quando opera da sola, senza dipendere dalla collaborazione di nessuna altra facoltà, ossia in modo «puro» (*rein*), può produrre impropriamente un «sofisma» (cfr. ivi, p. 85: *Vernünfteler*), che è un inganno logico deliberato, o un «paralogismo» (*Paralogismus*), che è un errore logico involontario e «consiste nella falsità formale di un ragionamento» (ivi, p.262): l'uno e l'altro danno luogo alle «antinomie» della «ragion pura» (*reinen Vernunft*), vale a dire alle contraddizioni inevitabili in cui questa cade quando scambia i fenomeni (esterni) per cose in sé (aspetto trattato da Kant nel capitolo secondo della «Dialettica trascendentale»).

Per non operare solo «per computi e formule numerali», con i procedimenti “analitici”, propri delle scienze “esatte”, per potersi sollevare all’«occhiata onnipotente», secondo Leopardi, occorre l’«immaginazione», che aiuti l’intelletto: è questo un organo conoscitivo superiore? nel caso esista, è forse riconoscibile in quell’«intelletto intuitivo», ipotizzabile, secondo lo stesso Kant, come coesistente alla mente divina?¹⁵ Se la risposta è affermativa,

¹⁵ Cfr. KANT, *Critica del giudizio* (propriamente *Critica della capacità di giudizio: Kritik der Urteilskraft*), traduzione di A. Gargiulo (1906), riveduta da V. Verra (1960), Laterza, Roma-Bari 1997 e 2008, pp. 492-503 (par. 77). Pur tenendo presente la traduzione Gargiulo-Verra, come per la *Critica della ragion pura*, anche quest’opera è stata direttamente riscontrata sul testo originale della seconda edizione (KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Lagarde, Berlin 1793) in un confronto con la terza (ivi, 1799), essendo la prima del 1790: cfr. le riedizioni curate da B. Erdmann (la seconda, Hamburg 1880-1884) e da K. Vorländer (la terza, Leipzig 1902). Oltre all’«intelletto discorsivo» (*diskursiver Verstand*), che è l’intelletto umano in quanto facoltà di concetti, per ammettere il principio della finalità della natura come principio del “giudizio riflettente” del nostro intelletto, occorre – secondo Kant – fondarsi sull’«idea di un altro intelletto possibile diverso dal nostro»: si tratta di pensare un «intelletto intuitivo» (*intuitiver Verstand*), negativamente (cioè come non discorsivo), che, a differenza del nostro, andrebbe dall’universale sintetico (dell’intuizione di un tutto come tale) al particolare, vale a dire dal tutto alle parti. «Qui non è neppure necessario dimostrare la possibilità di un tale *intellectus archetypus*, ma basta provare che dal confronto del nostro intelletto discorsivo, che ha bisogno di immagini (*intellectus ectypus*), con la contingenza di questa sua natura, siamo condotti per via di paragone a quell’idea (di un *intellectus archetypus*), e che questa non contiene alcuna contraddizione (*diese auch keinen Widerspruch enthaltet*)» (ivi, pp. 498, 499). Nel par. 16 della *Critica della ragion pura* (ediz. cit. p. 112), Kant aveva già ipotizzato: «Un intelletto, nel quale ogni molteplicità fosse data immediatamente dall’autoscienza, *intuirebbe*, ma il nostro intelletto può solamente *pensare* (*würde anschauen, der unsere kann nur denken*), e deve cercare nei sensi l’intuizione», pur essendo una «facoltà di conoscere

si deve ritenere che per Leopardi potrebbe esistere una conoscenza “totale” e immediata della natura e del mondo, ma non attribuibile alle capacità dell’essere umano, e, dunque, non è da escludere che utilizzi l’idea dell’improbabile (umanamente) «colpo d’occhio» per sottolineare con maggior forza la parzialità transeunte dello studio “analitico” della natura, tipico della scienza moderna¹⁶. Nella sua critica “negativa”, rivolta ai filosofi tedeschi e agli scienziati, evidenzia più volte e con chiarezza le motivazioni per cui essi non sono pervenuti alla “verità”, alla vera conoscenza della natura, ma riconosce l’enorme contributo apportato al sapere della scienza moderna, con due ordini di riserve: uno colpisce, più in generale, i procedimenti analitici ed “esatti” della ricerca scientifica, nel quadro della sua lettura riduttiva della Modernità, l’altro attacca le pretese di sostenere come verità assolute, per conoscenze irreversibili e totali, alcuni risultati transitori, relativi e parziali, dogmatizzandoli (ed è questa l’accusa più grave) in comuni “credenze”, acriticamente accettate per passiva assuefazione anche da uomini colti, e sottraendoli a un legittimo dubbio, unica vera spinta verso nuove scoperte, indispensabili al progresso umano.

non sensitiva», ma «discorsiva», in quanto conosce solo «per concetti» (ivi, p. 89).

¹⁶ Cfr. *Zib.* 1851-53, 5-6 ottobre 1821. Vd. anche A. NEGRI, *Leopardi: potere conoscitivo dell’uomo e potere conoscitivo di Dio*, in *Ripensando Leopardi. L’eredità del poeta e del filosofo alle soglie del terzo millennio*, a cura di A. Frattini, G. Galeazzi e S. Sconocchia, Studium, Roma 2001, pp. 167-83; ID., *L’esperienza cristiana di Giacomo Leopardi*, in *I diletti del vero. Lezioni leopardiane*, a cura di A. Folin, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 129-42.

3. *La nullificazione dello splendore del mondo e l'infinità vera del Nulla*

Si è voluto di proposito insistere su quest'ultimo aspetto della critica negativa di Leopardi alle pretese della scienza, affrontandolo e ritornandovi in più riprese, perché è da ritenersi fondamentale, soprattutto per gli sviluppi successivi che tale problema ha avuto, in particolare, nella filosofia della scienza del Novecento. Quando si discorre di anticipazioni leopardiane nella storia del pensiero filosofico, il nome spesso ripetuto è quello di Nietzsche, che tuttavia mutò l'iniziale elogio – nella quarta (*Richard Wagner in Bayreuth*) delle *Unzeitgemäße Betrachtungen*, in cui accomuna il solitario pensatore di Recanati al sommo Goethe, perché, a sua avviso, sono gli ultimi grandi epigoni dei filologi-poeti italiani del Rinascimento (*erscheinen uns als die letzten grossen Nachzügler der italienischen Philologen-Poeten*), e nella *Geschichte der griechischen Beredsamkeit*, dove, discorrendo di Isocrate e della storia dell'eloquenza greca, considera Leopardi il più grande prosatore del secolo (*Dafür hat der grösste Prosaiker des Jahrhunderts*) – negli ultimi, ingenerosi giudizi: inseritolo, infatti, in un singolare elenco di *modernen Pessimisten als décadents* (e dunque insieme con Schopenhauer, Dostoevskij e Baudelaire), ritenuti peraltro inclini a deviazioni sessuli (*geschlechtliche Irrungen*), invoca dalla società sui tipi umani, dei quali questi intellettuali sono emblematica espressione, le più dure misure di costrizioni, soppressioni di libertà e, in determinati casi, castrazioni (*die härtesten Zwangs-Maaßregeln, Freiheits-Entziehungen, unter Umständen Castrationen in Bereitschaft halten*)¹⁷.

¹⁷ Cfr., nell'ordine di cit., F. NIETZSCHE, *Richard Wagner in Bayreuth* (*Unzeitgemäße Betrachtungen IV*), *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1875-Früling 1876*, in *NIETZSCHE Werke*, kritische Gesamtausgabe,

Si potrebbe persuasivamente aggiungere anche il nome di Husserl, in rapporto alle valutazioni sui risultati delle scienze, accolti e accettati come ipotesi, ma rifiutati e criticati come dogmi o verità assolute: sono le “concretizzazioni mal poste”, già individuate da uno dei maggiori filosofi della scienza, Alfred North Whitehead, per il quale i problemi scientifici non devono essere separati o contrapposti a quelli dell'arte, dell'educazione, della

herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, W. de Gruyter, Berlin 1967, Vierte Abteilung, Ester Band, p. 75; ID., *Geschichte der griechischen Beredsamkeit* [1872-1873], in ID., *Gesammelte Werke*, Musarion Verlag, München 1922, V Band, S. 17; ID., *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, in *NIETZSCHE Werke*, cit., Achte Abteilung, Dritter Band [Berlin-New York 1972], pp. 3, 223, 409. Sull'attenzione del filosofo tedesco per il nostro poeta, cfr. *Nietzsche e Leopardi. Da carte edite e inedite di Nietzsche*, in «La Ronda», IV, 6, 1922, pp. 361-73; G. GABETTI, *Nietzsche e Leopardi*, in «Il Convegno», IV, 10, ottobre 1923, pp. 441-61; 11-12, novembre-dicembre 1923, pp. 513-31; V, 1-2, 1924, pp. 5-30; W. F. OTTO, *Leopardi und Nietzsche* [1940], in ID., *Mythos und Welt*, a cura di K. von Fritz e di E. Schmalzried, E. Klett Verlag, Stuttgart 1963, pp. 179-202, trad. ital. di G. B. Buccioli, in *NIETZSCHE, Intorno a Leopardi*, a cura di Galimberti, Postfazione di G. Scalia, il melangolo, Genova 1992, pp. 151-81; e, tra gli studi del secondo Novecento, F. JANOWSKI, *Nietzsche e Leopardi. La seduzione del nichilismo*, in *Nietzsche und Italien. Ein Weg vom Logos zum Mythos?* Akten des deutsch-italienischen Nietzsche-Kolloquiums, Tübingen 27-28 November 1987, Stauffenburg Verlag, Tübingen 1990, pp. 59-72; A. NEGRI, *Il riso di Nietzsche e il riso di Leopardi*, in *Il riso leopardiano. Comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 18-22 settembre 1995), Olschki, Firenze 1998, pp. 65-86; F. FOCHER, *Poesia e filosofia. Leopardi da Schopenhauer a Nietzsche*, in ID., *Libertà e teoria dell'ordine politico. Machiavelli, Guicciardini e altri studi*, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Parma, Parma 2000, pp. 108-25; A. CARRERA, *Critica del moderno. Leopardi e Nietzsche*, in ID., *La distanza del cielo. Leopardi e lo spazio dell'ispirazione*, Medusa, Milano 2011, pp. 83-117.

religione e, quindi, i vari campi del sapere, soprattutto la scienza e la cultura umanistica, vanno tenuti sempre in stretto rapporto tra loro¹⁸. Edmund Husserl, nella sua opera più importante, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, non diversamente dalle argomentazioni di Whitehead, sostiene che le “regioni” delle varie scienze sono erroneamente concepite come “ontologie”, vale a dire come “concretizzazioni mal poste”; devono, invece, essere accolte in quanto direzioni “intenzionali”: il fallimento del compito della filosofia deriva, infatti, proprio dalla sua illusione di divenire “rigorosa”, assumendo una caratteristica tipica delle scienze particolari, ossia imitando i metodi delle scienze sperimentali. Tali metodi, secondo la fenomenologia husserliana, sono risultati “categoriali”, cioè astrazioni, operate sul fondo originario del “mondo-della-vita” (*Lebenswelt*)¹⁹.

¹⁸ Cfr. A. N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World* (1926), trad. it. *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1945. Di Whitehead (1861-1947), tra le diverse sue opere tradotte in italiano, vd. almeno *Science and Philosophy* (1964), *Scienza e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1966, in cui, oltre alle «Note autobiografiche» (pp. 11-37), si trova una lucidissima sintesi (gennaio 1920) della teoria filosofica generale della relatività dello spazio e del tempo e delle idee fisiche presenti nelle ricerche di Albert Einstein (pp. 301-12).

¹⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (ediz. critica del 1954, nella collezione «Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*», diretta da H. L. Van Breda, VI vol., curato da W. Biemel, sulla base del manoscritto del 1935-1936, conservato nell'Archivio Husserl di Lovanio), trad. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, di E. Filippini, Avvertenza di E. Paci, Introduzione di W. Biemel, Il Saggiatore, Milano 1961 e 1965. Sui rapporti tra il punto di vista di Husserl e quello di Whitehead, cfr. E. PACI, *Über einiger Verwandtschaften zwischen der Philosophie Whiteheads und der Phänomenologie Husserls*, in «Revue internationale de philosophie», 56-57, 1961, pp. 237-50.

La filosofia diventa “scienza rigorosa” soprattutto quando descrive le strutture essenziali, le operazioni “pre-categoriali”, dalle quali dipendono sia i concetti delle scienze, sia i valori sociali e spirituali, il cui significato può essere criticamente compreso solo se essi vengono studiati geneticamente, evitando le precedenti costruzioni del razionalismo e dell’idealismo e tenendo ben presenti il mondo antepredicativo della vita e l’esperienza non mascherata da formule precostituite. Pertanto, focalizzare la ricerca teoretica sull’origine e natura umana, non ancora vanificate in “fantasmi” dalle costruzioni della ragione, andando “al prima” e “al di sotto” delle distinzioni categoriali introdotte dalla scienza, significa anzitutto infrangere le distinzioni operative e provvisorie, gli strumenti, anche se utili, della conoscenza organizzata, ma eretti a feticci della pigrizia dell’uomo, cristallizzati in verità assolute dalla sua innata tendenza ad assuefarsi alle diverse teorie – anche alle scoperte di scienziati e filosofi, a partire da Galilei, di indiscusso valore, stabilizzatesi poi come comuni “credenze” –, pur essendo, in ultima analisi, nient’altro che mezzi indispensabili per il “possesso” ragionevole del mondo, ma “non il mondo”²⁰.

Uno dei maggiori fenomenologi, Enzo Paci, ha fatto conoscere agli studiosi italiani, fin dal 1945, l’illuminante libro di Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, in cui è svolta la tesi che la realtà non è la concretizzazione di metodi e tecniche delle scienze particolari, poiché queste, per costituirsi, presuppongono una

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 53-88, dove Husserl affronta l’argomento della «matematizzazione galileiana della natura», articolandolo in diversi punti: il concetto fondamentale della fisica di Galilei, consistente nella visione della natura come universo matematico; lo svuotamento di senso della scienza naturale matematica nelle «tecnicizzazione»; il dimenticato fondamento di senso della scienza naturale, rappresentato dal «mondo-della-vita»; i pericolosi equivoci derivanti dalla mancanza di chiarezza intorno al senso della matematizzazione; infine, il carattere metodico della sua stessa analisi.

separazione, un taglio nel mondo reale, di per sé inseparabile, data l'unicità della natura: un "termine" scientifico, quindi, è "esatto", in quanto separato e astratto, ma non è, né va considerato come una cosa reale. Lo stesso Paci, nel suo ampio lavoro dei primi anni Sessanta del secolo scorso, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, soprattutto nelle pagine dal titolo emblematico, «Crisi della scienza come crisi del significato della scienza per l'uomo», spostando l'accento husserliano da "crisi delle scienze" in crisi di "funzione", con un'interpretazione originale e un proseguimento della fenomenologia stessa (ripreso anche nel suo studio sulla *Filosofia contemporanea*), sostiene che sono proprio le costruzioni intellettualistiche e schematiche, create dalla ragione umana, a formare un impenetrabile diaframma oltre il quale non è possibile comprendere la realtà circostante, l'ambiente in cui si vive e, pertanto, per l'uomo, prigioniero dei pregiudizi e dell'ovvietà non indagata, si verifica una vera e propria "perdita del mondo"²¹.

Husserl, infatti, ha chiamato "rivestimento di idee" (*Ideenkleid*) una costruzione scientifica o filosofica che, invece di rivelare il mondo, lo nasconde: così fece Galilei, che finì per "ricoprire" le sue stesse scoperte, pretendendo di matematizzare tutto il reale, credendo che l'"essere vero" fosse "l'essere del metodo". Da questo errore ha origine la "crisi della funzione delle scienze", per

²¹ Cfr. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963 e 1965, pp. 19-33. Vd. anche ID., *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1966, p. 157 (in cui è illustrata la tesi di Whitehead sulla "concretizzazione mal posta" dei metodi delle scienze particolari) e pp. 188-89, dove è ripresa la teoria di Husserl sulle «astrazioni scientifiche mal concretizzate in realtà» e sul conseguente distacco dalla «concretezza del processo della vita e dalla sua intenzionalità», fino al dominio dell'«alienazione [...] che sempre di più sostituisce al processo astrazioni chiuse o intellettualistiche», mentre «l'umanità potrà rinascere soltanto ritrovando il senso della storia nella visione organica della filosofia».

cui si prende per “vero essere” ciò che è soltanto un simbolo o un metodo: con Galilei, per la prima volta, una natura, astratta, rivestita e coperta, viene sostituita al “mondo-della-vita”. Per Husserl, quindi, secondo l’interpretazione di Paci, il sapere umano, fissandosi in obiettivazioni “chiuse”, in astrazioni scientifiche mal concretizzate in realtà, si è distaccato dal processo della vita, per cui bisogna liberarsi dall’occultamento del reale, attuato dalla scienza feticizzata e ontologizzata, criticare le false costruzioni della ragione e in generale tutte le ideologie, per potere ritornare all’esperienza originaria, alle “cose stesse”, così come sono, al “mondo-della-vita”, da cui ha origine ogni senso, che precede le categorie scientifiche e filosofiche. In tal modo, il mondo fenomenico si rivela nel suo carattere intrinseco, nei suoi contenuti, nella sua reale dimensione, perché, spogliato dalle teorie preconcepite, dai pregiudizi ideologici e dalle false apparenze, potrebbe forse meglio svelare il suo “fine”, il suo “telos” nascosto (“noumenico”)?²².

Lo «scetticismo ragionato» di Leopardi non è un razionalismo critico, assimilabile al criticismo kantiano, perché, andando a fondo

²² Cfr. *ivi*, p. 35: «La scienza, assolutizzata e separata dalla realtà con la “concretizzazione mal posta” dei suoi metodi (l’espressione di Whitehead conviene in modo perfetto al discorso di Husserl) diventa una specie di meccanicismo nel quale il reale operare rimane nascosto. [...] Il meccanicismo si tramanda, ma si tramanda svuotato del suo senso originario: la tecnica non è più legata alla “formazione di senso” che le vien data della sua origine nella *Lebenswelt*. È perduto il senso storico della formazione originaria e quindi la stessa fondazione attuale, quella dalla quale la tecnica, anche ora, anche nel presente, ha origine. La perdita di questa fondazione è la perdita della intenzionalità, perdita che motiva la crisi». Vd. anche, sulla crisi delle scienze, in senso fenomenologico husserliano, e l’analoga posizione leopardiana, il fondamentale contributo di A. NEGRI, *Leopardi e la scienza moderna. «Sott’altra luce che l’usata errando»*, Spirali, Milano 1999.

delle sue argomentazioni, ci si avvede che questa critica è in realtà contro una scienza o un'epistemologia, escludenti il bello, in quanto hanno rinunciato «all'immaginazione, all'incerto, allo splendido, ai generali arbitrari, tanto del gusto de' secoli antecedenti» (*Zib.* 4057, 4 aprile 1824), vale a dire all'affascinate e al problematico presenti nell'esistenza del tutto e nell'effettivo sistema della natura; tale rinuncia è sintomo di decadenza della civiltà e della «grandezza» del mondo antico, in cui la capacità immaginativa era preponderante. Questo spiega perché il «sistema positivo» di Newton (che «già vacilla anche nelle scuole», 2709, 21 maggio 1823) va inteso come «ipotesi», comunque “utile” a chi se ne contenta, perché non solo è inadeguato a spiegare i fenomeni naturali fino alle loro radici profonde, ma tende anche a nullificare l'«incerto» e lo «splendido» nel mondo. Le cose belle della terra e del cielo rischiano di scomparire nelle teorie scientifiche dell'astronomo inglese, in quanto, dati i limiti propri dell'uomo e dell'umano sapere, nemmeno lui possedeva la forza del «colpo d'occhio» totalizzante, ma imprigionava e mortificava la varietà dell'universo, schematizzando e sistemando – operazioni pur necessarie (945) – ciò che non è completamente “sistemabile”, esprimendolo con quelle «parole precise», quei «termini», in cui gli scienziati traducono i concetti, ben lontani dalle voci «vaghe», polisemiche della poesia (1226, 26 giugno 1821)²³.

²³ «E dovunque ha luogo la perfezione matematica, ha luogo una vera imperfezione (quando anche questa rimedii ad altri più gravi inconvenienti e corruzioni), cioè discordanza dalla natura, e dall'ordine primitivo delle cose, il quale era combinato in altro modo, e fuor del quale non v'è perfezione, benchè questa non sia mai assoluta, ma relativa. La stretta precisione entra nella ragione e deriva da lei, non entrava nel piano della natura, e non si trovava nell'effetto. [...] Questa pure è una gran fonte di errori ne' filosofi, massime moderni, i quali assuefatti all'esattezza e precisione matematica, tanto usuale e di moda oggidì, considerano e misurano la natura con queste norme, credono che il sistema della natura

Il gran «mare» dell'infinito (intuito da Copernico, Bruno, Pascal), non essendo “sistemabile” nei concetti, rimane solo un’“idea” (per Kant della ragione), che, in quanto tale, non ha l’oggetto corrispondente nei sensi ed è, quindi, una totalità assoluta

debba corrispondere a questi principii; e non credono naturale quello che non è preciso e matematicamente esatto: quando anzi per lo contrario, si può dir tutto il preciso non è naturale: certo è un gran carattere del naturale il non esser preciso. Ma il detto errore è fratello di quello che suppone nelle cose il vero, il bello, il buono, la perfezione assoluta» (*Zib.* 583-85, 29-31 gennaio 1821). Sugli ininterrotti interessi di Leopardi per i risultati delle scienze, cfr. G. CORSINOVI, *Note per un'analisi del rapporto tra Leopardi e la scienza*, in *Letteratura e scienza nella storia della cultura italiana*, Atti del IX Congresso dell'A.I.S.L.L.I., Palermo-Messina-Catania 21-25 aprile 1976, a cura di V. Branca *et alii*, Manfredi, Palermo 1978, pp. 655-62; A. FRATTINI, *Letteratura e scienza in Leopardi*, *ivi*, pp. 663-75; A. SOLE, *Note sul valore della scienza in Leopardi*, *ivi*, pp. 676-99; P. PELOSI, *Leopardi fisico e metafisico*, Federico & Ardia, Napoli 1991; *Giacomo e la scienza*, Itinerario illustrato della mostra «Casa Leopardi-Giacomo e la Scienza», 21 luglio-30 ottobre 1996; A. DI MEO, *Leopardi copernicano*, Demos, Cagliari 1998; CORSINOVI, *Leopardi e la scienza*, in «Nuova secondaria», VI, 15, 12, fasc. 4, 1998, pp. 34-37; 59-63; A. BATTISTINI, *Leopardi e la prosa filosofica e scientifica moderna*, in *Dall'ateneo alla città. Lezioni su Giacomo Leopardi*, Fahrenheit 451, Roma 2000, pp. 115-32; *Giacomo Leopardi e il pensiero scientifico*, a cura di G. Stabile, *ivi*, 2001; *Leopardi e la filosofia*, a cura di Polizzi, Polistampa, Firenze 2001; CORSINOVI, *Le anticipazioni della modernità: intuizioni epistemologiche e percorsi della scienza nello Zibaldone*, in *Lo Zibaldone cento anni dopo. Composizione, edizioni, temi*, Atti del X Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati-Portorecanati, 14-19 settembre 1998), a cura di R. Garbuglia, Olschki, Firenze 2001, II, pp. 449-66; POLIZZI, *Leopardi e «le ragioni della verità»*. *Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani*, Prefazione di R. Bodei, Carocci, Roma 2003, pp. 1-4 e tutta la parte prima; PELOSI, «*Girando Senza Posa*». *Teoria e natura del ciclo nei Canti leopardiani*, in «Riscontri», XXXIII, 1-2, 2011, pp. 9-43.

di “apparenze”; pertanto, non trovandosi nei sensi e nei concetti, determinati e determinanti, potrebbe coincidere con il Nulla: «il tutto esistente è infinitamente piccolo a paragone della infinità vera, per dir così, del non esistente, del nulla» (*Zib.* 4174, 22 aprile 1826). E, tuttavia, se, oltre il mondo umano, esistono dei mondi «o possibili o immaginabili, a paragone di cui chiamiamo piccole o menome le cose» terrene e sensibili (*Zib.* 3957, 8 dicembre 1823), oppure ancora, se non esistessero affatto, potrebbero sempre essere immaginati da chi «può concepire le cose che non sono», possedendo «una facoltà immaginativa», data l’«inclinazione dell’uomo all’infinito» (*Zib.* 167, 12-23 luglio 1820).

4. *L’insoluta quète tra senso o non-senso dell’umana esistenza*

L’immaginazione, dunque, può concepire sia la totalità infinita, sia l’infinito nulla, ma, non avendo alla base la percezione sensibile, può essere una «facoltà ingannatrice»: per Kant, le “idee”, in quanto totalità assolute e perfette, sistemazioni compiute dei concetti organizzati dalla ragione sovraordinata all’intelletto, hanno solo una funzione “regolativa” e, se questa è intesa come “costitutiva” di oggetti reali, assumono un carattere illusorio, da cui procedono falsi ragionamenti²⁴; per Leopardi, l’immaginazione, «prima fonte della felicità umana», è «facoltà conoscitrice» – tanto che l’uomo è «animato dall’immaginario come dal vero» –, che scatta quando «limiti e definizioni delle cose» restringono e impediscono lo “sguardo”, la percezione visiva della realtà (168): la *siepe*, limite della conoscenza sensibile, la sola possibile per un sguarce dell’empirismo e del sensismo; ma ciò, che non si può

²⁴ Cfr. la precedente nota 14: per Kant, l’idea di mondo, la cosmologia, non costituisce, né può costituire scienza. Vd. A. NEGRI, *Leopardi e la filosofia di Kant*, in «Trimestre», V, 4, 1991, pp. 475-91.

“vedere” e conoscere sensibilmente, si può immaginare, pensare, “fingere”, soprattutto se l’umano «desiderio dell’infinito» fa in modo che «il fantastico sottentri al reale», quando l’anima «s’immagina quello che non vede [...] e si figura cose che non potrebbero se la sua vista si estendesse da per tutto, perchè il reale escluderebbe l’immaginario» (171, 12-23 luglio 1820). Alcuni mesi prima (gennaio 1820), analogamente si era espresso nella canzone *Ad Angelo Mai: A noi ti vieta / Il vero appena è giunto, / o caro immaginar* (vv. 100-102)²⁵.

L’immaginazione immerge l’anima in pensieri indeterminati, senza confini, che non possono essere espressi con «voci scientifiche», adatte a presentare «la nuda e circoscritta idea» di un oggetto – «e perciò si chiamano termini, perchè determinano e definiscono la cosa da tutte le parti» –, ma da «parole», che (come osserva Beccaria nel suo trattato sullo stile) presentano meglio le «immagini accessorie» (*Zib.* 109-10, 30 aprile 1820) e le «idee concomitanti», ridestanti in noi le «infinite ricordanze della vita», come non potrebbero fare i “vocaboli tecnici” (1701-02, 15 settembre 1821)²⁶. Il mondo si può manifestare dotato di intrinseca

²⁵ Nel «Preambolo alla ristampa delle *Annotazioni*», nel «Nuovo Ricoglitore» di Milano, settembre 1825, Leopardi, dopo aver osservato che dalla scoperta dell’America in poi «la terra ci par più piccola che non ci pareva prima», sostiene che «più scoperte si fanno nelle cose naturali, e più si accresce alla nostra immaginazione la nullità dell’Universo» (LEOPARDI, *Annotazioni alle dieci canzoni stampate a Bologna nel 1824*, in ID., *Poesie e Prose. I. Poesie*, a cura di Rigoni, Mondadori, Milano 1987, p. 164). Commento, questo, significativo anche ai versi immediatamente precedenti a quelli già citati dalla canzone *Ad Angelo Mai: Ecco svanito a un punto, / E figurato è il mondo in breve carta; / Ecco tutto è simile, e discoprendo, / Solo il nulla si accresce* (vv. 97-100).

²⁶ Le «idee concomitanti» sono «spessissimo legate alla parola (che nella mente umana è inseparabile dalla cosa, è la sua immagine, il suo corpo, ancorchè la cosa sia materiale, anzi è un tutto con lei, e si può dir che la

poeticità, se non lo si ingloba in concetti “determinati”, per cui – non forse diversamente dalle “idee estetiche” illustrate da Kant nella *Critica del giudizio* – le rappresentazioni secondarie, parziali,

lingua riguardo alla mente di chi l'adopra, contenga non solo i segni delle cose, ma quasi le cose stesse) sono dico legate alla parola più che alla cosa, o legate a tutte due in modo che divisa la cosa dalla parola (giacchè la parola non si può staccar dalla cosa), la cosa non produce più le stesse idee. Divisa dalla parola, o dalle parole usuali ec. essa divien quasi straniera alla nostra vita. Una cosa espressa con un vocabolo tecnico non ha alcuna domestichezza con noi, non ci desta alcuna delle infinite ricordanze della vita, ec. ec. nel modo che le cose ci riescono quasi nuove, e nude quando le vediamo espresse in una lingua straniera e nuova per noi: nè si arriva a gustare perfettamente una tal lingua, finchè non si penetra in tutte le minuzie e le piccole parti e idee contenute nelle parole del senso il più semplice. [...] La massima parte di qualunque linguaggio umano è composto di metafore, perchè le radici sono pochissime, e il linguaggio si dilatò massimamente a forza di similitudini e di rapporti. Ma la massima parte di queste metafore, perduto il primitivo senso, son divenute così proprie, che la cosa ch'esprimono non può esprimersi, o meglio esprimersi diversamente. Infinite ancora di queste metafore non ebbero mai altro senso che il presente, eppur sono metafore, cioè con una piccola modificazione, si fece che una parola significante una cosa, modificata così ne significasse un'altra di qualche rapporto colla prima. Questo è il principal modo in cui son cresciute tutte le lingue» (*Zib.* 1701-02, 15 settembre 1821). Quanto alle «immagini accessorie», Beccaria, nel secondo capitolo delle *Ricerche intorno alla natura dello stile*, pubblicate nel 1770, aveva trattato *Delle idee espresse e delle idee semplicemente suggerite*: cfr. C. BECCARIA, *Opere*, a cura di S. Romagnoli, Sansoni, Firenze 1971, I, pp. 223-29: vd., in particolare, l'ampia Introduzione di ROMAGNOLI (pp. XI-XCVIII) e le sue brevi, ma illuminanti osservazioni sulle «ricerche intorno allo stile» (pp. LXXXII-VIII). Cfr. anche A. LEONE DE CASTRIS, *Leopardi e Beccaria. Schema dinamico del sensismo leopardiano*, in *Leopardi e il Settecento*, Atti del primo Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati, 13-16 settembre 1962), Olschki, Firenze 1964, pp. 399-413.

ma “affini”, possono esprimere più e meglio di questi una pluralità inedita di pensieri e di idee²⁷.

Con i “vocaboli tecnici”, invece, gli scienziati moderni tendono convenzionalmente a uniformare tutte le varietà e le differenze del reale, per cui sembra che tutto sia spiegato, determinato e definito nella «repubblica scientifica»; questa, «diffusa per tutta l'Europa, ha sempre avuto una nomenclatura universale ed uniforme nelle lingue le più difformi» (*Zib.* 1214, 26 giugno 1821), non diversamente dai «legislatori francesi repubblicani» che, credendo

²⁷ Nel paragrafo 49 («Delle facoltà dell'uomo, che costituiscono il genio») della *Critica del giudizio*, Kant sostiene che le «idee estetiche» (*ästhetischer Ideen*) sono quelle «rappresentazioni dell'immaginazione (*Vorstellung der Einbildungskraft*), che danno occasione a pensare molto, senza che però un qualunque pensiero o un concetto possa esser loro adeguato e, per conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerle e farle comprensibili». Questo perché «l'immaginazione (come facoltà di conoscere produttiva) ha una grande potenza nella creazione di un'altra Natura (*einer andern Natur*), tratta dalla materia che le fornisce la natura reale (*wirkliche Natur*). Le «idee estetiche» kantiane sono, quindi, «forme che non costituiscono da sé l'esibizione di un concetto dato, ma, in quanto rappresentazioni secondarie (*Nebenvorstellungen*) dell'immaginazione, esprimono soltanto le conseguenze che vi si legano e l'affinità di quel concetto con altri concetti»; l'immaginazione ha quindi l'occasione di «estendersi su di una quantità di rappresentazioni affini (*verwandten Vorstellungen*), le quali danno più da pensare di quanto si possa esprimere in un concetto determinato per via di parole». Per concludere, «l'idea estetica è una rappresentazione dell'immaginazione associata a un concetto dato, la quale, nel libero uso dell'immaginazione, è legata con tale quantità di rappresentazioni parziali (*Theilvorstellungen*), che non si potrebbe trovare per essa nessuna espressione che designi un concetto determinato; e quindi una rappresentazione che dà luogo a pensare in un concetto molte cose inesprimibili, di cui il sentimento vivifica le facoltà conoscitive» (KANT, *Critica del giudizio-Kritik der Urteilskraft*, ediz. cit., pp. 305-11).

di conservare durata, natura e scopo della rivoluzione, pretesero di «ridur tutto alla pura ragione» e di «geometrizzare tutta la vita» (160, 8 luglio 1820): un sistema geometricamente “unificato”, in cui sembrerebbero rientrare anche proposizioni universali e necessarie, come i giudizi “sintetici a priori” di Kant, che, tuttavia, li riteneva validi solo per il mondo fenomenico²⁸. Per potere

²⁸ «Tutto il mondo civile facendo oggi quasi una sola nazione, è naturale che le voci più importanti, ed esprimenti le cose che appartengono all’intima natura universale, sieno comuni, ed uniformi da per tutto, come è comune ed uniforme una lingua che tutta l’Europa adopera oggi più universalmente e frequentemente che mai in altro tempo, appunto per la detta ragione, cioè la lingua francese. E siccome le scienze sono state sempre uguali dappertutto (a differenza della letteratura), perciò la repubblica scientifica diffusa per tutta l’Europa ha sempre avuto una nomenclatura universale ed uniforme e nelle lingue le più difformi, ed intesa da per tutto egualmente. Così sono oggi uguali (per necessità e per natura del tempo) le cognizioni metafisiche, filosofiche, politiche ec. la cui massa e il cui sistema semplicizzato e uniformato, è comune oggi più o meno a tutto il mondo civile; naturale conseguenza dell’andamento del secolo. Quindi è ben congruente, e conforme alla natura delle cose, che almeno la massima parte del vocabolario che serve a trattarle ed esprimerle, sia uniforme generalmente, tendendo oggi tutto il mondo a uniformarsi. E le lingue sono sempre il termometro de’ costumi, delle opinioni ec. delle nazioni e de’ tempi, e seguono per natura l’andamento di questi» (*Zib.* 1214-15, 26 giugno 1821). Leopardi individua, quindi, gli «europeismi» comuni alle «lingue colte» (cfr. su questo argomento, G. NENCIONI, *Giacomo Leopardi lessicologo e lessicografo*, in ID., *Tra grammatica e retorica. Da Dante a Pirandello*, Einaudi, Torino 1983, 272-3). Anche J.-J. ROUSSEAU aveva osservato: «Il règne dans nos moeurs une vile et trompeuse uniformité» (*Discours sur les sciences et les arts*, in ID., *Oeuvres complètes. V. Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1995, p. 40); a sua volta, É. B. CONDILLAC riteneva che le lingue rispecchiano «le caractère des peuples» (*Essai sur l’origine des connoissances humaines*, in ID., *Oeuvres philosophiques*, texte établi et

immaginare e spiegare il mondo, non si deve seguire passivamente un “vero” espresso in un linguaggio «uniforme», spesso usato nel «discorso familiare» – «oggi il linguaggio di tutta Europa nelle espressioni delle idee sottili o sottilmente considerate, è presso a poco uniforme, anche nella conversazione» (*Zib.* 1221, 26 giugno 1821) –, perché è «poco sicuro» giudicare un pensiero filosofico dal «numero dei seguaci», secondo quanto afferma nel *Saggiatore* sulla «miglior filosofia speculativa» Galilei, alla fine di un passo, antologizzato da Leopardi nella sua *Crestomazia* della prosa italiana, in cui stigmatizza la «natural curiosità degli uomini», attratta quasi sempre dalla «magnificenza de’ titoli», dalla «grandezza e numerosità delle promesse» e, quindi, dalle «fallacie e chimere»²⁹.

La scienza e la filosofia moderne non danno, quindi, risposte soddisfacenti, limitandosi a imprigionare nei loro “sistemi” la

présenté par G. Le Roy, Presses Universitaires de France, Paris 1947, I, Seconde Partie, Chapitre XV, § 143). Per M. CESAROTTI, il «genio della lingua», dipende dal «sistema generale delle idee e dei sentimenti che predomina nelle diverse nazioni» (*Saggio sulla filosofia nelle lingue*, a cura di R. Spongano, Sansoni, Firenze 1943, p. 68). Su questo particolare aspetto del “liberalismo” linguistico leopardiano, cfr. M. DARDANO, *Le concezioni linguistiche del Leopardi*, in *Lingua e stile di Giacomo Leopardi*, Atti dell’VIII Convegno Internazionale di Studi leopardiani (Recanati, 30 settembre-5 ottobre 1991), Olschki, Firenze 1994, pp. 21-43. Vd. anche S. GENSINI, *Linguistica leopardiana: fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, il Mulino, Bologna 1984; ID., *La teoria semantica di Leopardi*, in ID., *Volgar favella. Percorsi del pensiero linguistico italiano da Robortello a Manzoni*, La Nuova Italia, Firenze 1993, pp. 243-63; ID., *Mente, corpo e linguaggio: ancora su Vico e Leopardi*, in «D’uomini liberamente parlanti». *La cultura linguistica italiana nell’età dei Lumi e il contesto culturale europeo*, Editori Riuniti, Roma 2002, pp. 325-55.

²⁹ LEOPARDI, *Crestomazia italiana. La prosa*, a cura di G. Bollati, Einaudi, Torino 1968, p. 270.

varietà delle cose, mentre l'osservazione della realtà mostra un cosmo, che è come un «giardino» in sofferenza, dove tutto è male, e le domande essenziali del «pastore» sul senso della vita, i suoi profondi interrogativi metafisici si perdono nell'infinito, misterioso spazio dell'universo. Se gli esseri sono necessariamente imperfetti, e quindi infelici, se questa è l'essenza anche dell'uomo, come si dimostra che tale condizione è un'imperfezione? Si deve allora ammettere che ciò che è definito come imperfezione (o infelicità) è un modo di vedere assolutamente umano e, in quanto tale, come tutto l'esistente, necessario: la condizione degli esseri è quella che è per natura, e non può essere diversamente, in un universo dove essi sono "assemblati", secondo la teoria di Holbach, che, a partire dal 1825, Leopardi ben conosceva, anche nei suoi aspetti polemici contro l'ottimismo leibniziano; ma il celebre passo dello *Zibaldone*, di intonazione antirussoiana, non è molto distante da un'analogia descrizione di Joseph de Maistre³⁰.

³⁰ «La nature est un mot dont nous nous servons pour désigner l'*assemblage* immense des êtres, des matières diverses, des combinaisons infinies, des mouvements variés dont nos yeux sont témoins» (HOLBACH, *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres, s. e., 1774; traduz. italiana, in 2 tomi, 1808, p. 34 [*Le bon sens...*, Édition rationalistes, Paris 1971, p. 33]). Si ricordi che il trattatello, *Il buon senso* (cfr. la trad. it. di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1985), Leopardi lo lesse nel maggio 1825, come risulta dagli *Elenchi di letture*, IV, 307, in LEOPARDI, *Poesie e Prose, II. Prose*, a cura di Damiani, Mondadori, Milano 1988, p. 1232. «Ma come poi si è trovato per esperienza che il globo terracqueo, il qual pare infinito, e certamente per lungo tempo fu tenuto tale, ha pure i suoi limiti; così, secondo ogni analogia, si dee credere che la mole intera dell'universo, l'*assemblage* di tutti i globi, il qual ci pare infinito per la stessa causa, cioè perchè non ne vediamo i confini e perchè siam lontanissimi dal vederli; ma la cui vastità del resto non è assoluta ma relativa; abbia in effetto i suoi termini» (*Zib.* 4292, 20 settembre 1827). Cfr. B. MARTINELLI, *Leopardi: la "prova" del giardino*, in ID., *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un*

Al «sistema della natura» dello scienziato moderno, dove non si trovano il «vario» e l'«incerto», Leopardi contrappone il suo «sistema», del «bello» e del «poetico», capace di “vedere” che l'«universalità delle cose è composta, confermata e ordinata ad un effetto poetico»:

orientamento e di un fondamento, Carocci, Roma 2003, pp. 201-25; ID., *Leopardi e la condizione dell'uomo*, Giardini, Pisa 2005. Vd. anche A. FOLIN, *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia 2001; A. C. BOVA, *Al di qua dell'infinito. La «teoria dell'uomo» di Giacomo Leopardi*, Carocci, Roma 2009; R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010; G. POLIZZI, *Giacomo Leopardi. La concezione dell'umano, tra utopia e disincanto*, Mimesis, Milano 2011. Per il rinvio a Joseph de Maistre, cfr. DAMIANI, *Commento* a LEOPARDI, *Zibaldone*, ediz. cit., III, pp. 3666-67, dove è tuttavia puntualizzato che Leopardi, pur essendo «estraneo alla teodicea sacrificale di Maistre», è più a lui vicino nella consapevolezza che nell'universo domina la “violenza”: è, infatti, trascritto un passo dalla *Consideration sur la France* (Lyon, chez Rusand, 1829, p. 51), in cui, dopo la lapidaria affermazione, «il n'y a que violence dans l'univers», l'autore significativamente aggiunge: «mais nous sommes gâtés par la philosophie moderne, qui a dit que *tout est bien*, tandis que le mal a tout souillé et que, dans un sense très-vrai, *tout est mal*, puisque rien est à sa place». Anche l'*incipit* del passo di Maistre (da *Le serate di Pietroburgo*, trad. it., Rusconi, Milano 1986, p. 395) è dello stesso tenore: «Nel vasto campo della natura vivente regna una violenza manifesta, una specie di rabbia decretata, che arma tutti gli esseri in *mutua funera*; appena oltrepassate le soglie del regno dell'insensibile vi trovate di fronte al decreto della morte violenta scritta sui confini stessi della vita». Vd. anche R. BODEI, *Il «solido nulla»: male e sofferenza in Leopardi*, in «Rivista di Studi Italiani», XVI, 2, 1998, pp. 58-81; ID., *Pensieri immensi. Giacomo Leopardi tra filosofia e poesia*, in *La lotta contro Proteo. Metamorfosi del testo e testualità della critica*, a cura di L. Ballerini e M. Ciavoletta, Cadmo, Fiesole 2000, II, pp. 1593-1603.

Si può con certezza affermare che la natura, e vogliamo dire l'università delle cose, è senz'alcun dubbio composta, conformata e ordinata ad un effetto poetico, o vogliamo dire disposta e destinatamente ordinata a produrre un effetto poetico generale; ed altri ancora particolari; relativamente al tutto, o a questa o quella parte. Nulla di poetico si scorge nelle sue parti, separandole l'una dall'altra, ed esaminandole a una a una col semplice lume della ragione esatta e geometrica: nulla di poetico ne' suoi mezzi, nelle sue forze e molle interiori o esteriori, ne' suoi processi in questo modo disgregati e considerati: nulla nella natura decomposta e risolta, e quasi fredda, morta, esangue, immobile, giacente, per così dire, sotto il coltello anatomico, o introdotta nel fornello chimico di un metafisico che niun altro mezzo, niun altro strumento, niun'altra forza o agente impiega nelle sue speculazioni, ne' suoi esami e indagini, nelle sue operazioni e, come dire, esperimenti, se non la pura e fredda ragione. Nulla di poetico poterono nè potranno mai scoprire la pura e semplice ragione e la matematica. Perocchè tutto ciò ch'è poetico si sente piuttosto che si conosca e s'intenda, o vogliamo anzi dire, sentendolo si conosce e s'intende, nè altrimenti può esser conosciuto, scoperto ed inteso, che col sentirlo. Ma la pura ragione e la matematica non hanno sensorio alcuno. Spetta all'immaginazione e alla sensibilità lo scoprire e l'intendere tutte le sopraddette cose; ed elle il possono, perocchè noi ne' quali risiedono esse facoltà, siamo pur parte di questa natura e di questa università ch'esaminiamo: e queste facoltà nostre sono esse sole in armonia col poetico ch'è nella natura; la ragione non lo è; onde quelle sono molte più atte e potenti a indovinar la natura che non è la ragione a scoprirla (*Zib.* 3241-42, 22 agosto 1823)³¹.

³¹ L'immaginazione e il cuore, dunque, in quanto facoltà eminentemente sensitive, riescono meglio ad aderire al vero, alla realtà composta poeticamente. Non diversamente CONDILLAC, nell'*Essai sur l'origine des*

Rimane, tuttavia, preclusa, alla fine della tormentata *quête*, la visione di quel “tutto”, che solo «l’occhiata onnipotente» (come l’“intelletto archetipo” di Kant) può cogliere e, dunque, non l’essere umano. Di qui i «perché» del poeta che investono l’«esistenza universale»: la sua poesia è rivolta a una “filosofia della conoscenza”, per cui occorrono «lumi straordinari», non alla filosofia della scienza esatta. Si pone, pertanto, il problema del senso o non-senso della vita umana, dell’uomo e del suo destino,

connoissances humaines, in particolare nella Première Partie, Section seconde, Chapitre X («Où l’imagination puise les agréments qu’elle donne a la vérité»), sostiene: «Rien n’est beau que le vrai: cependant tout ce qui est vrai n’est pas beau. Pour y suppléer, l’imagination lui associe les idées le plus propres à l’embellir, et par cette réunion, elle forme un tout, où l’on trouve la solidité et l’agrément» (*Oeuvres philosophiques*, cit., I, § 91, p. 32). Nel *Traité des sensations* [De Bure, Paris 1754], Seconde Partie, Chapitre XI («De la mémoire, de l’imagination et des songes dans un homme borné qui sens du toucher»), al § 6 («Sens le plus étendu dans lequel on peut prendre le mot *imagination*»), ribadisce che la capacità di immaginare «procure des jouissances, qui, à certains égards, l’emportent sur la réalité même: car elle ne manque pas de supposer dans les objets dont elle fait jouir, toutes les qualités qu’on desir y trouver» (ivi, p. 271). Vd. S. VERHULST, *Il «coup d’oeil» dei Lumi e la teoria dell’immaginazione in Leopardi*, in «Rivista di Storia delle Idee», 1, 1999, pp. 61-72. Sul rapporto di Leopardi con Condillac, soprattutto in merito alla *liaison des idées*, cfr. F. CACCIAPUOTI (*Dentro lo Zibaldone*, Donzelli, Roma 2010, pp. 89-106), che, dopo avere rilevato la presenza nella biblioteca di Monaldo del *Cours d’étude pour l’instruction des jeunes gens, et qui a servi à l’éducation du Prince de Parme* (1755) nell’ediz. parigina del 1801 in sette volumi (dalla studiosa cit. nell’ediz. Dufart, Paris 1797-98), ne analizza alcuni aspetti significativi, richiamando anche le osservazioni di Destruitt de Tracy sull’opera del pensatore francese, sia in merito alla priorità degli studi sull’*entendement humain*, sia per i suoi legami con la filosofia di Locke.

trascurati dallo scienziato; vuole approfondire e problematizzare la visione del mondo con alcuni fondamentali interrogativi, a cui la ricerca scientifica ha dato parziali, insoddisfacenti risposte. Giunto, però, nel 1829, alla fine del suo “viaggio” speculativo, al momento di congedarsi dallo *Zibaldone* – essendo pochissime le annotazioni scritte tra il 1830 e il 1832 – è attraverso la “figura” del «pastore», non più del «filosofo», che espone con nuda e cristallina chiarezza i drammatici roveli delle ultime pagine, in cui tenta di prospettare una conclusione definitiva: il *Canto notturno*, come forma espressiva, dove pur si conciliano speculazione e immaginazione, dimostra proprio l'impossibilità di rapportare l'arcano senso dell'universo alla capacità cognitiva dell'uomo. Se credeva, nello *Zibaldone*, che la facoltà immaginativa, soccorrendo le forze limitate della ragione, potesse scoprire il profondo significato poetico della Natura, ora, invece, dinanzi al peggiore degli “universi possibili”, comprende l'importanza di ridurre i problemi metafisici posti dalla filosofia a poche domande, ma essenziali e decisive.