



Filosofia Italiana

*Una filosofia del desiderio.
Rassegna di alcune recenti pubblicazioni sul pensiero di Leopardi*

di Massimiliano Biscuso

Abstract: In this review the author discusses the latest interpretations of Giacomo Leopardi's philosophical thought, with special regard to two books that both focus, from different points of view, on the Leopardian concept of desire. On the one hand, Alessandra Aloisi's book relates this concept to that of "assuefaction", in order to provide a coherent frame of Leopardi's anthropology and ontology; on the other hand, Georgia Schiavon's book compares Leopardi's and Epicurus thoughts, showing the distance (especially regarding the ethical plane) between their two forms of materialism.

Una filosofia del desiderio.

Rassegna di alcune recenti pubblicazioni sul pensiero di Leopardi

di Massimiliano Biscuso

Negli ultimi quindici anni la ricerca sul pensiero di Leopardi si è mossa, per così dire, su due fronti: da un lato, alcuni studi hanno cercato di approfondire aspetti specifici del pensiero del Recanatese finora poco esplorati (è il caso soprattutto del rapporto tra Leopardi e le scienze, indagato in questi ultimi anni con notevoli risultati da Gaspare Polizzi e Antonio Di Meo); dall'altro, dopo la stagione delle interpretazioni "nichilistiche" e la loro pretesa di offrire una lettura totalizzante dell'opera leopardiana all'interno di un quadro teorico assai discutibile (discutibile in sé e discutibile in relazione a Leopardi: esemplare il caso di Emanuele Severino)¹, si è riproposta la questione della sistematicità della filosofia di Leopardi in chiave diversa e più duttile². È questo il caso di due recenti monografie³, che cercano di esplorare il pensiero di

¹ Emanuele Severino è ritornato su Leopardi in un recentissimo libro (cfr. E. Severino, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015), in cui il filosofo bresciano ripropone l'interpretazione già data nelle precedenti monografie, risalenti agli anni Novanta dello scorso secolo, senza rispondere alle molte osservazioni critiche che gli sono state rivolte e senza tener conto dei progressi e dei risultati conseguiti dalla ricerca leopardiana in questi due decenni. In particolar modo Severino affronta il tema della presunta negazione leopardiana del principio di non contraddizione (ivi, pp. 137-163), non solo senza discutere le interpretazioni opposte alla sua, ma soprattutto omettendo di citare i passi che la potrebbero smentire (in particolare, cfr. *Zib.*, pp. 4133-4134, 4257-4258). In essi si coglie bene come la contraddittorietà non può istituirsi (ammesso che la contraddizione possa mai istituirsi), perché gli opposti giudizi sulla natura sono dati da due differenti rispetti, cioè dal punto di vista dell'esistente e dal punto di vista dell'esistenza (la resistenza a prendere atto delle novità nella ricerca sul pensiero filosofico di Leopardi, ribadendo vecchie tesi è comunque assai diffusa; solo per rimanere sulla questione della presunta negazione del principio di non contraddizione, cfr. la voce di S. Garofalo, *Contraddizione*, in AA.VV., *Per un lessico leopardiano*, a cura di N. Bellucci e F. D'Intino, Palombi, Roma 2011, pp. 39-50). Non è questa la sede, ovviamente, per discutere il contesto teorico nel quale Severino colloca l'interpretazione della filosofia di Leopardi, «uno dei punti più avanzati fino ai quali il nichilismo può spingersi senza dover imbattersi nella propria Follia» (E. Severino, op. cit., SEVERINO, op. cit., p. 215).

² A dire il vero non è ancora propriamente così per la monografia di F. Vander, *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2012, che si presenta esplicitamente come un "controcanto" rispetto all'interpretazione di Severino e, proprio per questo, ne partecipa dei difetti principali: quello di imporre alla ricerca filosofica compiuta da Leopardi – che ha indubbiamente una sua coerenza profonda, ma che si è sviluppata nel tempo e in direzioni diverse con risultati non sempre integrabili tra loro –, un'astratta sistematicità che essa non

Leopardi ponendo al centro dell'attenzione, esplicitamente la prima, implicitamente la seconda, il concetto di desiderio, con risultati interessanti per le prospettive che aprono, ma non sempre convincenti.

Alessandra Aloisi si propone di dare «una ricostruzione complessiva e quanto più possibile sistematica del pensiero filosofico di Leopardi», avvertendo, però, che «la sistematicità e la coerenza del pensiero leopardiano si situano» non tanto sul livello delle risposte e delle asserzioni, quanto su quello «delle domande e delle questioni che vengono sollevate»⁴. Che è un modo di dire che Leopardi ha posto alcune fondamentali questioni e a tale interrogazione è rimasto fedele, cercando di dare soluzioni non sempre tra loro convergenti e compatibili.

Al centro dell'attenzione del libro di Aloisi ci sono i concetti di *desiderio* e *assuefazione*, gli unici a partire dai quali sia lecito tentare «una ricostruzione quanto più possibile complessiva del pensiero filosofico leopardiano», in quanto essi posseggono non solo un significato antropologico, ma, più generalmente metafisico, valido «per tutta la natura»⁵. Si tratta di «due dei momenti più strutturati e sistematici del pensiero filosofico di Leopardi»⁶, che vengono presentati autonomamente nel primo e nel terzo capitolo del lavoro, mentre in una Postilla si indaga la loro relazione, che può essere così sintetizzata: se da una parte l'assuefazione sembra presentarsi come una forza che assopisce il desiderio convertendolo in noia, dall'altra parte permette di potenziare le nostre possibilità immaginative, producendo sempre nuovi desideri e passioni⁷.

L'analisi della nozione di «assuefazione», e di quelle a questa connessa di «memoria» e «conformabilità», rappresenta il contributo teorico più importante offerto dalla ricerca di Aloisi. L'assuefazione, che riguarda tanto il corpo quanto la mente (e, più generalmente, la natura tutta), consiste «nella capacità, acquisita attraverso la ripetizione e l'esercizio, di effettuare automaticamente [...] determinati movimenti o operazioni», e presuppone «una sorta di *virtù* o di *disposizione* ad accogliere il mutamento, a trattenere una modificazione», ciò che Leopardi chiama «conformabilità»⁸. La conformabilità, oltre a essere il presupposto di ogni assuefazione (e, quindi, dal punto di vista gnoseologico, «la condizione per così dire “trascendentale” di ogni esperienza possibile»⁹) è «espressione di una qualche forma di memoria», che permette la sedimentazione dei mutamenti e crea la condizione che rende possibile contrarre un'abitudine (o assuefazione). Con

possiede; e quello di trascurare l'incidenza della forma letteraria di volta in volta scelta da Leopardi per rivolgersi al suo pubblico, mettendo sullo stesso piano opere di carattere profondamente diverso.

³ A. Aloisi, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, ETS, Pisa 2014; G. Schiavon, *Felicità antica e infelicità moderna. L'epicureismo e Leopardi*, Albo Versorio, Milano 2015.

⁴ A. Aloisi, op. cit., p. 9.

⁵ Ivi, p. 11.

⁶ Ivi, p. 123.

⁷ Ivi, pp. 123-129, la sintesi a p. 125.

⁸ Ivi, pp. 93-94.

⁹ Ivi, p. 95.

molta acutezza Aloisi mostra come il problema particolarmente complesso del fatto che, da un lato, l'assuefazione paia presupporre la conformabilità e quindi la memoria, e, dall'altro, che la memoria come facoltà debba fondarsi sull'assuefazione, possa essere risolto individuando due diversi tipi di memoria, che corrispondono alla capitale distinzione leopardiana tra «facoltà» e «disposizioni»: «mentre la memoria intesa come facoltà si acquista attraverso l'assuefazione, la memoria intesa come disposizione si rivela essere piuttosto la *condizione stessa di tutte le facoltà e di tutte le assuefazioni*»¹⁰. Conseguenze rilevanti di una tale impostazione sono l'assottigliamento delle differenze tra prima e seconda natura¹¹, la conformabilità come principio unico del divenire e della differenza¹², la distinzione tra memoria volontaria e involontaria¹³; quest'ultima si rivela essere «non solo il fondamento profondo della vita psichica, ma la sorgente stessa della memoria e dell'immaginazione poetica»¹⁴.

Suggestiva, ma non altrettanto persuasiva, è l'indagine sul concetto di desiderio, analizzato in relazione alla «teoria del piacere» e alla tematizzazione del sublime. Secondo un'impostazione inequivocabilmente deleziana, Aloisi tenta di illustrarne la natura esclusivamente affermativa – il desiderio viene definito «una sorta di produttività originaria»¹⁵ –, ma a costo di semplificare la multidirezionalità della ricerca leopardiana. La studiosa nega, infatti, che il desiderio sia «desiderio-di», esprima cioè una mancanza; al contrario, esso «si origina [...] dalla *pienezza*, in quanto è esso stesso espressione e funzione della potenza vitale e, come tale, non può che caratterizzarsi per la sua *assoluta positività*»¹⁶. L'esperienza del nesso tra desiderio e pena va spiegato non sulla base della costitutiva carenza espressa dal desiderio, bensì in forza del fatto che l'uomo, al contrario degli animali, trasforma per mezzo dell'immaginazione il desiderio illimitato – sull'illimitatezza del desiderio dovremo ritornare in seguito – di piacere in

desiderio di un piacere infinito, impossibile a soddisfare. [...] Nell'uomo, in altre parole, il piacere smette di essere un *processo* immanente al desiderio, per diventare un *atto* che, come tale, sarà sempre deludente rispetto all'aspettativa. [...] A ben vedere, allora, la pena dell'uomo non sta nel desiderio, ma nel piacere, o meglio nel *soddisfacimento*, che è sempre avvertito come un *ripiegamento* rispetto al desiderio assoluto, rispetto al desiderio di un piacere infinito¹⁷.

Insomma, se l'uomo è un essere mancante, lo è in quanto immaginante e non in quanto desiderante. Questa impostazione, secondo cui il piacere si dà solo nel rilancio indefinito del

¹⁰ Ivi, p. 94; cfr. anche p. 110.

¹¹ Ivi, pp. 101-103.

¹² Cfr. ivi, p. 103: «La vita stessa non è altro che conformabilità e le varie forme di vita, nelle loro molteplici manifestazioni e variazioni, non sono altro che gradi diversi della conformabilità».

¹³ Ivi, pp. 108-123.

¹⁴ Ivi, p. 122.

¹⁵ Ivi, p. 48.

¹⁶ Ivi, p. 19.

¹⁷ Ivi, pp. 20-21.

desiderio e non nel suo soddisfacimento, trova conferma, secondo Aloisi, nell'esperienza del sublime. Infatti, il sublime leopardiano mostra come l'immaginazione – che, al contrario di prima, quando trasformava il desiderio di un piacere in desiderio di un piacere infinito, svolge una funzione positiva – dilatando e sfumando i confini delle cose, «ci permette di ritardare il più possibile l'esaurimento del piacere prolungando la tensione del desiderio»¹⁸, cioè consente di trasformare l'esperienza dell'indefinito nell'evocazione dell'infinito.

Da quanto detto, allora, consegue che l'opposizione fondamentale non è tra piacere e dolore (perché nel piacere sarebbe insediato il suo contrario, la pena), bensì tra piacere e noia. La noia, alla cui analisi è dedicato il secondo capitolo, non nasce infatti dall'assenza del desiderio e dall'ottundimento della sensibilità, ma, al contrario, dall'«*eccesso*» del desiderio rispetto ai suoi oggetti¹⁹ e, quindi, da un *surplus* di sensibilità: la noia è «desiderio puro della felicità» (*Tasso*), cioè un desiderio di felicità il cui oggetto è assente o non riesce a costituirsi in modo adeguato rispetto alla potenza del desiderio; è la pena che nasce dal «*sentire di non sentire*»²⁰. Perciò la noia, come afferma il *Pensiero lxxviii*, non è un sentimento universale, ma proprio di chi è dotato di più acuta sensibilità, e indice della sublimità di chi la prova.

Ma proprio nel cuore di questa interpretazione emerge una difficoltà non lieve. Infatti, la stessa riflessione sull'esperienza del sublime costringe Aloisi a riconoscere quello che poche pagine prima aveva negato, cioè che in Leopardi convivono due diverse concezioni del piacere, una negativa e una positiva, piacere come soddisfazione di un desiderio e piacere come intensificazione del desiderio, e quindi, due distinti significati da attribuire al desiderio. Se nell'esperienza del sublime il piacere «non consiste nella scarica, ma nel rilancio del desiderio», sarà opportuno denominare questa forma di piacere non piacere, bensì «diletto»; la distinzione tra piacere e diletto in Leopardi corrisponderà allora «a due diverse maniere di concepire il desiderio: mentre il piacere-soddisfacimento è il correlato di un desiderio inteso come *mancazza*, il diletto esibisce invece la *pienezza* e l'assoluta positività di un desiderio che coincide con la vita stessa»²¹.

La difficoltà può essere superata solo ripensando la natura del desiderio e riconoscendo in Leopardi diverse, ma non perciò incompatibili, forme di piacere: a) il piacere che deriva, o che immaginiamo che derivi, dalla soddisfazione di un desiderio (parziale, limitatissimo, fugace quanto si voglia, ma pur piacere); b) il piacere insito nel rilancio del desiderio stesso, quale si è visto nell'esperienza del sublime e, si potrebbe aggiungere, qual è connaturato alla speranza²²; c) i piaceri che accadono indipendentemente dal desiderio, provocati dall'ottundimento o

¹⁸ Ivi, p. 27.

¹⁹ Ivi, p. 67.

²⁰ Ivi, p. 61.

²¹ Ivi, p. 30.

²² Sul piacere dello sperare, che Aloisi non prende in considerazione, cfr. almeno *Zib.*, pp. 3504 e 4145-4146.

dall'intensificazione estrema della sensibilità, oppure dall'attività che distrae il vivente dal desiderare una felicità immaginaria²³. Ciò, ovviamente, implica la necessità di rinunciare all'identificazione tra vitalità e desiderio, il quale è solo uno dei possibili casi in cui si declina la vitalità. Sarà opportuno, invece, far derivare il desiderio dalla vitalità: in questo modo sarà possibile, da una parte, riconoscere al desiderio la sua natura negativa e protensiva, di essere necessariamente «desiderio-di», e quindi di produrre principalmente un piacere negativo, oltre al piacere insito nel desiderare (forse, più esattamente, dal sentire di desiderare); e, dall'altra parte, far dipendere il piacere positivo dall'intensificazione della vitalità, la quale però ci espone anche al rischio di provare più vivamente il dolore.

Aloisi, invece, tiene ferma la coincidenza tra desiderio e vita, perché in essa «consiste il profondo spinozismo di Leopardi»²⁴ e si misura tutta la distanza dall'edonismo illuministico, come quello di Pietro Verri²⁵, per cui il piacere deriva solo dalla soddisfazione di un bisogno e mette fine a una pena. Tutta la monografia è percorsa dalla preoccupazione di mostrare la lontananza dall'edonismo e dal materialismo settecenteschi, anche a costo di qualche forzatura. In particolare appare poco persuasiva la tesi secondo la quale in Leopardi ci sarebbero due diverse immagini della natura: la prima, quella autentica, rappresenterebbe una «terza via tra “materialismo” e “spiritualismo”»²⁶; la seconda, sarebbe quella del riduzionismo materialista, ma, avverte l'autrice, se sarà lecito parlare di materialismo leopardiano, «dovrà comunque essere inteso come un “materialismo epistemologico” piuttosto che ontologico»²⁷. Anche Aloisi, dunque, come tanti altri interpreti italiani del pensiero filosofico di Leopardi prima di lei²⁸, manifesta disagio e riluttanza ad ammetterne il materialismo, al di là dell'evidenza dei testi. La nota tesi della «materia pensante», affermata esplicitamente in alcune riflessioni del 1827²⁹, ma prospettata fin dalle giovanili *Dissertazioni filosofiche*³⁰, è intesa in modo limitativo, come attestazione del fatto che noi, di ciò che esiste, «possiamo sapere distintamente se non che è materia», ma «ciò è diverso dall'affermare che esiste solo la materia»³¹. Ora, è vero che

²³ Cfr. *Zib.*, pp. 649-650.

²⁴ A. Aloisi, op. cit., p. 48.

²⁵ Ivi, pp. 41-46.

²⁶ Ivi, p. 132.

²⁷ Ivi, pp. 133-134.

²⁸ Il rimando, ovviamente, è a M. BISCUSO, F. GALLO, *Leopardi antitaliano*, manifestolibri, Roma 1999.

²⁹ Cfr. *Zib.*, pp. 4251-4253, 4288-4289. Aloisi è ben decisa a limitare la portata materialistica di questa tesi, affermando che «parlare di materia pensante non vuol dire ridurre il pensiero alla materia, ma piuttosto far saltare questo schema oppositivo» (A. Aloisi, op. cit., p. 146) e dando una lettura minimizzante di *Zib.*, pp. 4206-4208, un testo violentemente antispiritualistico; e ancora: «Parlando di materia pensante, Leopardi non intende ridurre il pensiero alla materia, ma individuare (innanzi tutto attraverso il linguaggio) una *realtà intermedia* tra la materia e il pensiero quali li concepiamo abitualmente» (ivi, p. 149), affermazione non suffragata, perché non suffragabile, da alcun riferimento testuale.

³⁰ *Dissertazione sopra le doti dell'anima umana*, in *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. Crivelli, Antenore, Padova 1995, pp. 319-321; e poi ancora cfr. le annotazioni del 1821 in *Zib.*, pp. 601-602, 1657-1658.

³¹ A. Aloisi, op. cit., p. 134 e nota.

dall'affermazione che noi conosciamo soltanto cose materiali e che sulla base dell'esperienza concludiamo che la materia pensi non deriva, a rigore, che non esistano altre dimensioni della realtà a noi sconosciute, ma tra queste altre dimensioni non c'è sicuramente lo spirito, perché il pensiero appare un epifenomeno della materia, né Leopardi mai accenna ad altre dimensioni della realtà oltre alla materia e alle forze eterne che la trasformano incessantemente. Nel passo dello *Zibaldone* che Aloisi porta a sostegno della sua interpretazione³² Leopardi, riferendosi senza nominarlo a Spinoza, sostiene la necessità di attribuire a Dio la materia quale «perfezione dell'essenza», cioè mostra l'incongruità della teologia cristiana, la quale, nel punto in questione, contraddice i suoi stessi presupposti, quelli di pensare Dio come essere che consta di tutte le perfezioni. Non si fa alcun cenno ad altre realtà: si tratta, dunque, di un testo che ha intenzioni ben diverse rispetto a quelle suggerite dall'interprete.

Insomma, la tesi di Aloisi è che l'immagine della natura che Leopardi ci restituisce sia quella di una realtà in cui si passa in modo graduale e senza soluzione di continuità dallo spirito alla materia e viceversa, «dal momento che spirito e materia, vita e esistenza, natura animata e inanimata non saranno altro che *due gradi opposti della conformabilità, vale a dire i due poli della natura come "sistema di assuefazione"*». Una posizione «non troppo distante da quella di Spinoza e Bergson»³³. I testi su cui si basa l'interpretazione di Aloisi risalgono entrambi al settembre 1821: e già questo crea problema, considerando il fatto che Leopardi approderà a un pieno e saldo materialismo solo un paio di anni dopo, per cui sarebbe stato necessario non prendere questi passi come punti di riferimento della propria interpretazione. Ma il problema maggiore è che anche di questi passi si offre una lettura non convincente. Dal primo Aloisi trae la conclusione che «Leopardi lasci trapelare un'insoddisfazione più generalizzata verso ogni tentativo di pensare l'unità e la continuità della natura a partire dall'opposizione astratta tra due sostanze»³⁴, spirito e materia. Ma nel passo Leopardi non parla affatto di due sostanze e mostra piuttosto di utilizzare il principio *nihil in natura fieri per saltum* per confermare la sua teoria della natura come «sistema di assuefazione», cioè come sviluppo graduale di un unico principio, che dà luogo a una scala continua di enti. Casomai il problema dei leibniziani è quello di credere che indagando la materia si scoprono componenti immateriali, compiendo così quel salto *ex to allo genos* che a parole negavano³⁵. Tutt'altro invece, come abbiamo visto, il significato che Aloisi attribuisce al passo: «È

³² *Zib.*, pp. 2073-2075.

³³ A. Aloisi, op. cit., p. 133.

³⁴ Ivi, p. 132. Il passo è il seguente: «L'assioma de' Leibniziani (se non erro) *nihil in natura fieri per saltum*, quella gradazione continua con cui la natura assuefa le cose a diversissimi stati, e nasconde il passaggio dall'inverno all'estate, ec. ec. del che parla Senofonte, tutto ciò non dimostra egli che tutta la natura è un sistema di assuefazione? La gradazione importa l'assuefazione, e viceversa» (*Zib.*, p. 1658).

³⁵ «Un corpo, essendo composto, dimostra l'esistenza di altre cose che lo compongono. Ma siccome tutte le parti o sostanze materiali componenti la materia, sono altresì composti, però bisogna necessariamente salire ad esseri che

come se in queste pagine Leopardi stesse muovendo una critica che investe indifferentemente posizioni filosofiche di tipo “spiritualista” e di tipo “materialista”, le une come le altre incapaci di spiegare senza salti il rapporto tra pensiero e materia»³⁶. Ma la lettura del testo mostra l’assoluta asimmetria tra spirito e materia, un’asimmetria così radicale da non essere neppure un’asimmetria, perché tra i due non è possibile che si istituisca rapporto alcuno. Infatti, ammettendo componenti ultimi della materia, gli atomi, al di là di questi «non troverete mica lo spirito ma il nulla» (passo omesso dal testo citato da Aloisi), cioè non troverete nulla, non potendo il nulla in alcun modo essere³⁷. Lo spirito è quindi nulla, al contrario della materia, che è essere. Materiale e immateriale sono due nature solo di nome, non di fatto, tantoché Leopardi conclude la riflessione sostenendo che «dall’esistenza della materia (contro ciò che pensa Leibnizio) non si può argomentare quella dello spirito più di quello che dall’esistenza dello spirito si potesse argomentare quella della materia»: «si potesse», non «non si può», perché è del tutto illegittimo e impossibile far derivare dal nulla/spirito l’essere/materia. Che la natura sia infinitamente conformabile, che sia un sistema di assuefazione, non significa altro se non che la materia lo è. Non è chiaro perciò come la

non sieno materia. Così discorrono i Leibniziani per arrivare alle loro Monadi o Esseri semplici e incorporei, (de’ quali compongono i corpi) e quindi all’Unità, ed al principio di tutte le cose. Or dico io. Arrivate fino alla menoma parte o sostanza materiale, e ditemi se potete, le parti o sostanze di cui questa si compone, non sono più materia, ma spirito. Arrivate anche se potete, agli atomi o particelle indivisibili e senza parti. Saranno sempre materia. Al di là non troverete mica lo spirito ma il nulla. Affinate quanto volete l’idea della materia, non oltrepasserete mai la | materia. Componete quanto vi piace l’idea dello spirito, non ne farete mai nè estensione, nè lunghezza ec. non ne farete mai della materia. Come si può compor la materia di ciò che non è materia? Il corpo non si può comporre di non corpi, come ciò che è di ciò che non è: nè da questo si può progredire a quello, o viceversa. – Ma finchè la materia è materia, ell’è divisibile e composta. – Trovatemene dunque quel punto in cui ella si compone di cose che non sono composte, cioè non sono materia. Non v’è scala, gradazione, nè progressione che dal materiale porti all’imateriale (come non v’è dall’esistenza al nulla). Fra questo e quello v’è uno spazio immenso, ed a varcarlo v’abbisogna il salto (che da’ Leibniziani giustamente si nega in natura). Queste due nature sono affatto separate e dissimili come il nulla da ciò che è; non hanno alcuna relazione fra loro; il materiale non può comporsi dell’imateriale più di quello che l’imateriale del materiale; e dall’esistenza della materia (contro ciò che pensa Leibnizio) non si può argomentare quella dello spirito più di quello che dall’esistenza dello spirito si potesse argomentare quella della materia» (*Zib.*, pp. 1635-1636). Si confronti, inoltre, il passo di Francesco Maria Zanotti, tratto da *Della forza de’ corpi che chiamano viva*, che Leopardi ha antologizzato per la *Crestomazia italiana. La prosa* con il titolo *Del nulla, e dell’annichilazione* (Einaudi, Torino 1968, p. 299).

³⁶ A. Aloisi, op. cit., p. 137.

³⁷ Il nulla, come l’infinito, non «può esistere se non nell’immaginazione o nel linguaggio» (*Zib.*, pp. 4181-4182). Nella stagione dominata dalle interpretazioni nichilistiche, ma ancora oggi, si è scritto spesso, molto e male sul nulla leopardiano, con scarsa attenzione al significato dei testi e, soprattutto, con pochissima consapevolezza filosofica. Per una impostazione del problema in termini filologicamente e filosoficamente più adeguati, cfr. almeno i recentissimi studi di A. Di Meo, *Notazioni su essere, nulla, eudemonia nel pensiero di Leopardi*, in «La Cultura», LII, 2014, 3, pp. 421-450, e Id., *Declinazioni del «nulla». Un concetto leopardiano controverso*, in «La Cultura», LIII, 2015, 2, pp. 209-232, i quali mostrano (al contrario di quanto sostenuto da Aloisi) l’importanza dei dibattiti settecenteschi per Leopardi. Non tutto quanto afferma Di Meo appare, tuttavia, convincente: non la tesi secondo cui per Leopardi «tutto ciò che poteva essere considerato piacevole, anche la scrittura e la poesia, era solo una forma di *privazione del dolore* in quanto coincideva con la *privazione della vita*» (*Declinazioni del «nulla»*, cit., p. 211), tesi che trascura il piacere insito nel sentire di desiderare e nello sperare; né la tesi che afferma il valore ontologico del male, intorno alla quale Antonio Di Meo ed io andiamo da tempo discutendo su posizioni differenti (cfr. M. Biscuso, *La «spaventevole conclusione» della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione*, in *Oltre il nichilismo, Leopardi*, a cura di M. Biscuso, «il cannocchiale», 2009, 1-2, pp. 217-270).

«conformabilità», che deve essere conformabilità di qualcosa, possa essere elevata a «una sorta di *principio intermedio*, teso tra lo spirito e la materia»³⁸.

Le questioni, strettamente intrecciate, del materialismo e dell'edonismo leopardiani, cioè di quale materialismo e di quale teoria del desiderio e del piacere abbia formulato il poeta e pensatore recanatese, ritornano nella ricerca che Georgia Schiavon ha dedicato a Leopardi e l'epicureismo. Si tratta, va subito detto, di un'indagine ampia e puntigliosa, nella quale vengono confrontati – in maniera, a dire il vero, troppo meccanica³⁹ – tutti gli aspetti principali delle filosofie di Epicuro e Leopardi, in modo tale che l'esposizione sistematica del pensiero del primo conferisce alla parallela ricostruzione del pensiero del secondo una certa organicità.

Trattare dell'epicureismo e Leopardi significa trattare di un tema disagiata, non tanto per la complessa questione delle fonti⁴⁰ e per il fatto che chi si proponga una tale impresa deve dominare due campi di studio distanti ed entrambi assai vasti – e Schiavon mostra una conoscenza decisamente buona degli studi epicurei, meno, a dire il vero, di quelli leopardiani –, quanto perché deve rispondere alla difficile questione dei motivi per cui il Recanatese mostrò così poco interesse per i *praeclara reperta* di Epicuro, preferendogli l'oscuro Stratone e Teofrasto quali rappresentanti esemplari nell'Antichità del materialismo e del pessimismo. Schiavon, dopo aver ricostruito il dibattito svoltosi tra gli studiosi, evidentemente insoddisfatta, propone di ritornare sul tema allo scopo di cogliere le «cause della loro distanza ideologica»⁴¹. Alla fine della lunga indagine non dà però una risposta, suggerendo che il motivo risieda nei molteplici aspetti che allontanano Leopardi da Epicuro, nonostante punti di tangenza non trascurabili e suggestive analogie – la ricerca delle analogie è una tentazione alla quale Schiavon indulge volentieri.

La studiosa non intende privilegiare un aspetto particolare sul quale impostare il confronto, che è esteso a tutti gli ambiti possibili dei due sistemi di pensiero; una tale scelta non le consente di porre in rilievo i frutti del suo lavoro. Il punto focale nel quale far convergere i molteplici fili dell'indagine è indubbiamente l'etica. Infatti, è in questa che si sviluppa la più significativa distanza tra Leopardi ed Epicuro, sotto due distinti riguardi. Da un lato, per il filosofo greco «il piacere è raggiungibile in virtù del *limite naturale* che gli è intrinseco»: infatti, la ragione è in grado di vincere l'«opinione vuota [□□□□□□□□]», che induce ai desideri vuoti, non naturali e

³⁸ A. Aloisi, op. cit., p. 143.

³⁹ Un esempio di studio tra Leopardi e un filosofo antico non meccanico, che non si limiti cioè ad accostare le rispettive tesi, è quello veramente riuscito di F. D'Intino, *L'immagine della voce. Leopardi, Platone e il libro morale*, Marsilio, Venezia 2009.

⁴⁰ Questione che coinvolge, ovviamente, anche il poema filosofico di Lucrezio, alla relazione col quale sarebbe stato opportuno concedere maggior spazio. La conclusione di Schiavon, comunque, è in linea con quanto finora sostenuto dalla critica: Leopardi dovette possedere «una conoscenza poco approfondita dell'epicureismo» (G. Schiavon, op. cit., p. 35).

⁴¹ Ivi, p. 48.

perciò illimitati, impossibili a soddisfare⁴², mentre per il poeta-filosofo recanatese la ragione è impotente rispetto all'illimitatezza del desiderio, o, meglio, rispetto all'immaginazione, che, rendendo infinito l'oggetto del desiderio, non ne permette l'esaudimento e quindi impedisce il piacere. Dall'altro, mentre Epicuro ritiene che il saggio possa esercitare il controllo razionale sui desideri non necessari, rendersi indipendente dalla $\square\square\square\square$ e conseguire così quella piena $\square\acute{u}\square\square\square\square\square\square$ che gli permetterà di essere felice, al contrario «Leopardi reputa la fortuna un fattore più decisivo rispetto alla ragione in rapporto alla felicità umana»⁴³.

Iniziamo dal primo aspetto.

Sia per Epicuro che per Leopardi – scrive Schiavon – l'infinito desiderato dall'uomo corrisponde ad una rappresentazione falsa o illusoria; ma mentre per Leopardi l'infinito è un'idea prodotta dall'immaginazione [...] al fine di soddisfare il desiderio, costitutivamente infinito, per Epicuro il desiderio dell'infinito è generato dalla falsa opinione. Nella teoria epicurea la conoscenza del limite naturale del desiderio permette quindi l'eliminazione del turbamento causato dal desiderio illimitato. Per Epicuro è il desiderio infinito ad essere vuoto; per Leopardi le cose stesse sono vuote [...], cioè sono nulla per il desiderio. Nella prospettiva leopardiana, quindi, la conoscenza razionale, ovvero la conoscenza della finitezza di tutte le cose, è fonte di dolore⁴⁴.

La questione che si pone immediatamente è quindi comprendere cosa significhi «l'infinità materiale del desiderio», in che modo si concili con l'affermazione secondo cui l'infinito non esiste se non «come illusione della facoltà immaginativa»⁴⁵. D'altronde Leopardi stesso parla esplicitamente di desiderio illimitato (cfr., tra i tanti possibili passi, *Zib.*, pp. 165 sgg.) e fa derivare l'infelicità umana dall'impossibilità di colmare lo scarto ontologico tra l'illimitatezza del desiderio e la limitatezza dei suoi oggetti. A rigore, invece, si dovrebbe sostenere, per rendere più coerente lo stesso discorso leopardiano, che non solo è frutto di immaginazione che il desiderio abbia per oggetto il piacere infinito, ma anche la stessa infinità del desiderio. Perché Leopardi ha trasformato l'eccedenza del desiderio rispetto ai suoi oggetti in illimitatezza, se l'infinità, e, quindi, la stessa infinità del desiderio, è un prodotto della immaginazione? Credo che si debba rispondere alla domanda, dando conto quindi anche del motivo dell'incoerenza, affermando che questo prodotto dell'immaginazione, l'illimitatezza del desiderio, sia costitutivo della prima natura del vivente, ed è una di quelle immaginazioni che nessun discorso razionale può veramente distruggere (si confronti il *Dialogo di Plotino e Porfirio* a proposito del «gusto della vita»). (Il problema potrebbe essere posto anche nei seguenti termini: se l'infinità del desiderio è un prodotto della immaginazione, se, quindi, è un'illusione, perché la ragione, che è stata capace di fare strage delle illusioni, è impotente dinanzi a questa illusione? Sembrerebbe, infatti, che,

⁴² Ivi, p. 214.

⁴³ Ivi, p. 196.

⁴⁴ Ivi, pp. 225-226.

⁴⁵ Ivi, p. 189.

proprio come l'intelletto hegeliano, che vuole mangiare *la* frutta, ma respinge mele, pere e ciliegie perché sono mele, pere e ciliegie e non la frutta, così l'immaginazione leopardiana desidera non quello o questo piacere determinati ma *il* piacere, cioè un piacere infinito, definitivo, che metta fine ad ogni ulteriore rilancio del desiderio. Ma, a differenza dell'intelletto hegeliano, non è sufficiente una critica per destituirne le pretese. Si continui come sopra.)

Non credo, tuttavia, che tale osservazione esaurisca il problema. Sono convinto che Leopardi non voglia neppure criticare l'illusione che porta l'uomo a immaginare illimitato il proprio desiderio, perché resta salda in lui la convinzione, ben messa in luce da Aloisi, secondo cui desiderio e vitalità sono stretti in un nesso intimo (senza che, però, il loro rapporto si esaurisca in questo nesso), per cui moderare il desiderio equivarrebbe a diminuire la vitalità e la sensibilità, rinunciando a una «vita viva», l'unica degna di essere vissuta. Una conferma indiretta di tale lettura può essere data dal *Preambolo* al volgarizzamento del *Manuale di Epitteto*, sul quale opportunamente Schiavon si sofferma. In esso, come noto, Leopardi rivendica la pratica dell'indifferenza, che consiste «nella riduzione volontaria dell'amor proprio, ovvero nel tentativo di rendere meno vivo il desiderio del piacere al fine di limitare la sofferenza»⁴⁶. Non è qui in discussione appurare se effettivamente Leopardi aderì, e per quanto tempo, a tale pratica, o se tale adesione fosse una risposta all'indifferenza della natura o un atto polemico contro il proprio tempo: su ciò gli studiosi hanno offerto letture diverse⁴⁷; ciò che importa rilevare è che si tratta di una paradossale strategia per combattere l'infelicità, analoga alla diminuzione e all'ottundimento della sensibilità, confacente perciò «agli uomini moderni ancora più che agli antichi», perché la consapevolezza della necessaria infelicità ha indebolito gli spiriti facendo perdere «quasi del tutto l'abito e la facoltà, siccome di sperare, così di desiderare» (*Preambolo*). Come ha ricordato Emmanuel Carrère nel suo recente romanzo *Il Regno*, il buddhismo e lo stoicismo dicono: «Desiderio e sofferenza vanno di pari passo; eliminate il desiderio e avrete eliminato la sofferenza». Ma bisogna chiedersi: «Anche se fosse vero, ne varrebbe la pena? Non significherebbe voltare le spalle alla vita?». Per Leopardi, l'indifferenza, forse, è più che una strategia, una tentazione...

Insomma, se la scelta si riducesse a rilancio e intensificazione del desiderio contro pratica dell'indifferenza non ci sarebbe reale alternativa: la scelta non potrebbe non cadere sul primo corno. Ora, la cosa interessante è che in Leopardi si dà una terza alternativa: l'azione in vista di scopi determinati, che consente al vivente di distrarsi dall'ossessiva ricerca del piacere e di conseguire una qualche, pur limitata, soddisfazione. Un'alternativa che non incrocia

⁴⁶ Ivi, p. 231.

⁴⁷ Ivi, p. 230 nota, a cui andrebbe aggiunto M. Karp, *Leopardi e lo stoicismo*, in «Filosofia italiana», 2010, all'indirizzo: http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/scheda_fi.php?id=78.

l'epicureismo: è certamente vero, come ricorda Schiavon, che per Epicuro la filosofia non mira alla riduzione della ricerca del piacere, ma alla corretta direzione del desiderio⁴⁸; ma è altrettanto vero che agli occhi di Leopardi, la dottrina epicurea si configura invece proprio come una strategia di riduzione del desiderio («ozio», «negligenza» e «uso delle voluttà del corpo»), che sono effimere, caratterizzano per Ottonieri la filosofia del Giardino) e perciò appare non troppo distante dall'indifferentismo stoico e, come questo, «proporzionatissima all'età moderna» (Ottonieri). Di qui il disinteresse per l'epicureismo.

Riguardo al secondo aspetto, Leopardi privilegia quella tradizione del pensiero greco che non subordina il sapere «all'immaginativa», come fece Platone, «ma solamente alla ragione e all'esperienza, secondo l'uso di Aristotele» (*Comparazione delle sentenze di Bruto minore e di Teofrasto vicini alla morte*) e, soprattutto, che ritiene la vita umana esposta alla fortuna, come si legge nella capitale e precoce riflessione su Teofrasto:

mi pare che Teofrasto forse solo fra gli antichi o più di qualunque altro, amando la gloria e gli studi, sentisse peraltro l'infelicità inevitabile della natura umana, l'inutilità de' travagli, e soprattutto l'impero della fortuna, e la sua preponderanza sopra la virtù relativamente alla felicità dell'uomo e anche del saggio, al contrario degli altri filosofi tanto meno profondi, | quanto più superbi, i quali ordinariamente si compiacevano di credere il filosofo felice per se, e la virtù sola o la sapienza, bastanti per se medesime alla felicità⁴⁹.

Ecco il punto: la ragione del privilegiamento della tradizione peripatetica e, nell'ambito morale, in particolare di Teofrasto, risiede nel fatto che questa non crede all'assioma che la conoscenza del vero comporti la felicità e, soprattutto, che il pieno sviluppo delle potenzialità umane (la virtù) sia esposta alla contingenza e al caso (la fortuna), per cui Leopardi condanna la superbia di quelle filosofie meno profonde, perché meno capaci di sostenere lo sguardo sul vero (la preponderanza della fortuna sulla virtù), quali il platonismo, lo stoicismo e, appunto, l'epicureismo, il quale, esplicitamente, afferma che il saggio è «inattaccabile dalla □□□□»⁵⁰.

Schiavon accenna soltanto di sfuggita alla questione, nella conclusione del capitolo intitolato «Determinazione materiale della natura umana», ricordando che «per Leopardi l'uomo è completamente determinato dalla sua costituzione biologica (ovvero dall'infinità materiale del desiderio), dalle sue condizioni fisiche e dalle influenze esterne, fattori rispetto ai quali la ragione è impotente, ed è per tale motivo condannato all'infelicità»⁵¹. Nulla di più. Ma proprio questo aspetto andava indagato a fondo, perché un'indagine appropriata avrebbe permesso di

⁴⁸ G. Schiavon, op. cit., p. 232.

⁴⁹ *Zib.*, pp. 316-317. Ottonieri «Ridevasi spesse volte di quei filosofi che stimarono che l'uomo si possa sottrarre dalla potestà della fortuna» (Ottonieri).

⁵⁰ G. Schiavon, op. cit., p. 196. Il riferimento è all'*Epistola a Menecce*, 130-131 e 135.

⁵¹ G. Schiavon, op. cit., p. 196.

comprendere uno dei principali motivi dello scarso rilievo dell'epicureismo nel pensiero di Leopardi, che pure avrebbe potuto avere in quello un alleato nelle battaglie contro le «superbe fole» della cultura proto-ottocentesca, così incline a cedere alle lusinghe dello spiritualismo filosofico e della superstizione religiosa (come non manca di osservare Schiavon in altre parti del libro). Determinazione materiale della natura umana potrà allora significare, per usare un termine caro a Martha Nussbaum, fragilità della condizione di noi uomini, esposti sempre, per la nostra costituzione biologica, ai casi infelicitanti e, quindi, impossibilitati a raggiungere una qualche reale autosufficienza e con essa una sapienza bastante alla felicità.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.