

Il Leopardi di Toni Negri. Estetica trascendentale, politica e materialismo

di Marco Assennato*

ABSTRACT

Although rarely discussed in study on Toni Negri—more commonly focused on those texts in which the fundamental concepts of Marxism or critical philosophy are redefined in order to interpret the present—Negri's essay on Leopardi occupies, in my view, a central position, fully comparable to his better-known work on Spinoza. In this text, more than elsewhere, Negri uncovers and develops the dimension of language, abstraction, and imagination as spaces of subjective production and antagonistic construction. This shift allows him to discard any postmodern hypothesis and to relocate the critical project of his work within the age of immaterial and cognitive production, while also opening the way for several unprecedented incursions into the field of aesthetics.

Contributo ricevuto il 22/10/2025. Sottoposto a peer review, accettato il 25/11/2025.

Lenta ginestra esce nel 1987 per i tipi di SugarCo¹, in un momento segnato da profonde fratture storiche e ideologiche: la lunga stagione dell'*Orda d'oro*² è giunta al tramonto, la generazione che aveva tentato l'assalto al cielo si ritrova dispersa tra carcere ed esilio, mentre il neoliberalismo ridisegna radicalmente gli assetti della governance capitalistica. È in questo contesto che Toni Negri, in carcere, comincia «una rilettura completa dell'opera di Leopardi». Uno *studio matto e disperatissimo* che non rifugge dal cruccio del tempo e funziona come una «terapia teorica attraverso un corpo a corpo con quell'autore che aveva vissuto nella melanconia»³. In effetti Rebibbia e Recanati appaiono a Negri straordinariamente vi-

cine, legate da una medesima condizione storica e metafisica: «come non sentire» – annota nella sua autobiografia – «fortissime, le analogie con la condizione personale, la situazione storica, la crisi metafisica? Il carcere di Recanati e la miseria della provincia italiana; la sconfitta, la disgregazione e [...] la voce poetica che, nella solitudine, sola permette di vivere una tragedia etica dispiegata»⁴.

Negri riconosce l'importanza della svolta negli studi leopardiani avviata da Walter Binni e Cesare Luporini⁵ e l'apertura di un orizzonte materialistico che arriverà poi agli scritti di Sebastiano Timpanaro e Nicola Badaloni. Si tratta, allora, di uscire dalle interpretazioni idealistiche per squadernare il potenziale critico del poeta. Così Binni, già nel

* ENSA Paris-Malaquais / Université PSL.

1947, in contrapposizione alla lettura crociana, che relegava Leopardi al ruolo di sublime autore di idilli e «mediocre filosofo civile»⁶, aveva messo in luce la tensione etico-politica che dai *Canti* traccia una direzione di lavoro, confermata nelle prose. Luporini, poi, aveva sottolineato i fecondi dualismi che agiscono dentro l'opera leopardiana: il perfezionamento dell'uomo contrapposto al progresso razionale (e le rotture intere alla stessa idea di ragione); la Natura intesa come impulso vitale, anche *belluino*, in contrasto con la Natura normata, classicista, infine vissuta come *matrigna*; *l'amor di sé* individualistico contro *l'amor proprio* come sentimento comune. Tali tensioni vanno riconosciute come tracce di un conflitto profondo con l'epoca della Restaurazione e con la crisi del progetto Illuministico. Leopardi – scrive Luporini – «vive *post rem*»: il suo dramma è la sconfitta della «grande rivoluzione» del 1789. E tuttavia, ciò non sfocia in un generico rifiuto del presente. Leopardi resta «radicalmente coinvolto nel proprio tempo»⁷, tanto da considerare il confronto con l'attualità come la questione più urgente e lacerante. *Leopardi progressivo* dunque, che agita sulla miseria del tempo «il vessillo dell'umanità a venire»⁸. A questa radicale innovazione critica, poi, Timpanaro e Badaloni⁹ avevano aggiunto spessore, lumeggiando sulla matrice materialistica e sensista del pensiero leopardiano:

la constatazione della fragilità dell'uomo di fronte alla natura – scrive Timpanaro – non porta il Leopardi a fabbricarsi un mitico “regno dello Spirito”, un altro mondo in cui l'uomo prenderebbe la sua rivincita. Egli porta avanti, invece, un'analisi del rapporto uomo-natura in termini totalmente demistificati. [...] Ogni antropocentrismo e teleologismo viene radicalmente criticato e deriso. L'uomo è una “menomissima parte dell'universo”, e la natura segue un suo ritmo di produzione-distruzione del tutto indipendente da ogni fine o interesse del singolo uomo o dell'umanità nel suo complesso. La nozione di Spirito si rivela illusoria. Senziente e pensante è, nell'uomo, la materia stessa: il cervello, non l'anima¹⁰.

Il ritorno di Negri su Leopardi tra il 1984 e il 1986 – dopo aver riconquistato, seppur nell'esilio francese, margini di libertà – si inserisce in questo solco e tuttavia riprende alcuni temi decisivi dei suoi volumi su Descartes e Spinoza¹¹, ai quali *Lenta ginestra* si collega per metodo e orientamento. Generalmente poco studiato nei lavori dedicati alla filosofia di Negri, quanto in quelli sulla filosofia di Leopardi¹², il Leopardi è tutto fuorché una parentesi fortuita nell'itinerario intellettuale del pensiero post-operaista: intanto, per collocazione storica, il lavoro scava un passaggio di intensa crisi politica determinato dal processo 7 aprile, dall'indebolirsi delle lotte e poi dalla galera e dall'esilio. Ma il saggio ha anche (e di conseguenza) una posizione centrale sul pia-

no teorico, poiché *Lenta ginestra* in piena svolta postmoderna, reagisce alla chiusura temporanea della *praxis* rivoluzionaria e alla riqualificazione del dominio di classe, ricusando ogni ritorno *all'origine* e accettando fino alle ultime conseguenze il carattere della contingenza, rilanciando persino – paradossalmente – su un orizzonte di pura astrazione il profilo di un nuovo materialismo della *seconda natura*.

In tal senso dobbiamo concordare con Timothy Murphy quando invita a leggere queste pagine come «un ponte che porta Negri fuori dal residuo di hegelismo del suo periodo rivoluzionario e lo proietta nell'universo concettuale nietzschiano di Gilles Deleuze, Felix Guattari e Michel Foucault»¹³. Come del resto aiuta una lettura parallela della coeva ricerca che Giorgio Agamben conduceva in quegli anni sul rapporto tra il linguaggio e la morte¹⁴. Il nichilismo del dominio qui si rovescia e apre uno spazio in cui alla facoltà del negativo – che manda a fondo ogni fondamento (*Grund*) «perché l'essere abbia luogo» – risponde la facoltà *poetica*, tuttavia giocata da Negri per mantenere «impregiudicato», pur dentro la crisi, «il problema della possibilità di una metafisica integralmente e immediatamente positiva»¹⁵. Come ha scritto ancora Murphy, «Leopardi obbliga Negri a confrontarsi per la prima volta con il ruolo costitutivo che gioca il linguaggio nella produzione di soggettività e comunità»¹⁶.

Ma vediamo questi passaggi. Com'è noto, in Descartes e Spinoza, Negri aveva

colto «la crisi dell'umanesimo, delle speranze di rinnovamento a fronte dello Stato assoluto Moderno»¹⁷. Questa memoria ferita è tuttavia in entrambi ancora vivace ed attiva un rapporto critico al presente: in chiave dialettica, ne *La ragionevole ideologia* dove il realismo cartesiano cerca mediazioni riformistiche, borghesi (la ricerca precede il 1968, il *cogito* si muove dentro al *Leviatano*); in modo radicale in Spinoza, che esalta la pienezza dei temi rinascimentali dentro alla rinnovata architettura scientifica del Seicento olandese, traducendola in potenza democratica del comune (siamo in pieno 1977). Leopardi, invece, è figura postrivoluzionaria: la memoria è catastrofe, il presente non lascia spazio ad alcuna positiva mediazione, la potenza pare tutta ridotta dentro ad un esangue potere sovrano. Eppure qui la parola poetica acquista spessore pratico – «come tu ora parli, questo è l'etica»¹⁸ – e da qui riapre l'orizzonte politico. L'esperienza della parola poetica attraversa dunque, in Leopardi, gli inauditi silenzi della crisi e permette di rompere la gabbia del negativo.

Sono noti il sarcasmo e l'ironia con i quali Leopardi morde il *secol sciocco* e *altero*, la *gente vile e zotica*, le passioni tristi che dominano tanto l'Italia provinciale del *borgo natio*, quanto quella dei palazzi romani. Negri vi trova evidentemente risonanze fertili per approfondire alcuni luoghi del suo lavoro: valgano ad esempio le pagine ricchissime dedicate alla critica della politica italiana nei *Paralipome-*

ni della Batracomiomachia (1831-1837), laddove Leopardi sferza le illusioni del costituzionalismo liberale (che riduce il diritto a *fragil carta* da spargere *al vento*), demistifica il legittimismo europeo (che produce *guerra dappertutto*), e procede a scudisciate contro gli spontaneismi *carbonari* («una follia, degna di riso più che di pietate / una setta che andava e che veniva / congiurando a grand'agio per le strade / Ragionando con forza e leggiadria / D'amor patrio, d'onor, di libertade / fermo ciascun, se si venisse all'atto / di fuggir come dinanzi avevan fatto»¹⁹) per poi esplodere in un'anarchica e dissacrante «risata metafisica»²⁰.

Ma questi sono tutti temi su cui la critica leopardiana si è già ampiamente soffermata. Ciò che interessa Negri non è tanto il rapporto alla patria, quanto piuttosto, in continuità con un pionieristico studio di Paul Hazard²¹, la dimensione europea dell'opera. Leopardi «non è il rampollo di pontificia provinciale nobiltà», scrive Negri; piuttosto «è un Winkelmann, un Goethe»²², ma attraversato dal fuoco della rivoluzione. Più vicino al poeta di Recanati è allora l'Hölderlin in rapporto al 1789, o il Rimbaud rispetto alla Comune. Lontanissimo dall'immagine del poeta impotente, isolato e nostalgico, il Leopardi di Negri squaderna una poetica 'calda': una *poesia filosofante* e un *pensiero poetante*, nella felice definizione di Antonio Prete²³. Erede del sensismo francese e del pragmatismo inglese, anticipatore di Burckhardt e Nietzsche, questo Leopardi,

come ha scritto Mario Luzi, accetta che l'uomo debba esser «spogliato dalla sua immaginazione antropocentrica», ma non perciò rinuncia a pensare la propria condizione come «grumo disperatamente vivo di desideri, un nucleo vitale riluttante alla legge del depotenziamento»²⁴. Non stupisce dunque, che questo *grumo di desideri*, mondato d'ogni intellettualismo, ricondotto alla sua rozza ma efficace struttura sensuale, venga proiettato sul piano teorico-politico: «Leopardi» – scrive Negri – «è immerso nella crisi della Rivoluzione francese e nel processo di ridefinizione reazionaria dello Stato nazionale moderno». Quindi messo al lavoro per ridefinire il rapporto con il proprio presente: «nella lettura di Leopardi in galera c'era già la riscoperta del comune sentimento del vivere, l'esaltazione del costruire assieme il mondo. Nel lavoro di *Lenta ginestra*, un surplus: l'esperienza del rapporto al potere»²⁵. Potere che spezza lo slancio rivoluzionario. Potere che reprime. Processa. Mandato in esilio. Il nichilismo diventa qui orizzonte di lavoro intellettuale. Un problema, da sciogliere.

I _ Erkenntnistheorie

Nel giugno del 1981, sulle pagine di *Metropoli* – una delle ultime riviste romane dell'area dell'Autonomia – Toni Negri pubblica *Elogio dell'assenza di memoria*²⁶. In quel breve ma denso scritto egli capovolge la *damnatio memoriae* impo-

sta dalla ristrutturazione capitalistica al lungo Sessantotto italiano, trasformandola in un'ironica, nietzschiana, esaltazione dell'oblio. Lungi dall'essere rimozione passiva, l'oblio diventa condizione per reinventare nuove grammatiche collettive e antagoniste. Gli anni Ottanta, con la loro abbagliante superficie, falsificano l'ultimo assalto al cielo tentato in una società di capitalismo avanzato. Si impone ovunque la memoria del potere: «quello che mi interessa» – scrive Negri – «è dunque la mancanza di memoria. Come possano esistere un sapere rivoluzionario, ed esiste, e una teoria della conoscenza su questo terreno, teoria che è effettuale, fuori dalla memoria storica del movimento, indipendentemente dalla sua continuità e dalle sue cesure e dai suoi problemi?»²⁷. Il potere cancella ogni memoria delle lotte. La memoria è impossibile – perché falsificata – o impotente. *Tabula rasa*. Come procedere? *Lenta ginestra* lavora questa domanda. Leopardi, infatti, si muove su un piano sorprendentemente analogo. La sua denuncia della volgarità del presente si accompagna alla lucida consapevolezza dell'impossibilità di ogni continuità con la tradizione culturale italiana. Il tema è noto: l'Italia ha mancato l'appuntamento con la rivoluzione. La fibra teorico-civile che dall'Umanesimo al Rinascimento aveva saldato l'eredità romana alla nascente scienza moderna si è bruscamente interrotta nel rogo di Giordano Bruno e con la condanna di Galileo. Il poeta sa

che la sua condizione deriva da questa, traumatica, vicenda. Egli non inganna, e non si inganna, non cerca compensazioni letterarie, né fughe formalistiche:

il suo stato di lucidità senza veli – scrive Luzi – non gli consentiva certo di nascondere il capo nella sabbia: molte solenni facciate coprivano il vuoto e neppure il fitto patrimonio linguistico e retorico della tradizione letteraria, di cui esplorò tutto e non volle disperdere nulla, poteva dargli l'illusione che avesse dietro una realtà corrispettiva presente: anche l'universo letterario come tale era una buccia vuota da cui la polpa era colata via. Il grande apparato umanistico era disabitato dall'umanesimo²⁸.

Quid tum? La memoria, per Leopardi, è catastrofe. La Restaurazione ha tradotto i linguaggi della rivoluzione europea nella lingua dell'Impero, ed in Italia nei dialetti papalini e codini dei diversi potentati regionali. «In Europa» – scrive Negri – «fra il 1789 e il 1815, la memoria era letteralmente impazzita. Sul teatro dell'*Öffentlichkeit*, rivoluzione e reazione s'erano scambiate le maschere: il giacobino s'era trovato despota. Bruto s'era inventato Cesare»²⁹. Impazzita la memoria, follia è il procedere del pensiero, privo di affetti vivi ed entusiasmo, diminuito a calcolo e misura di un mondo così ridotto a «nulla». «Tutto è nulla», scrive Leopardi, e sono perciò agghiaccianti «quei poveri filosofastri che si consolano dello smisurato accrescimento della

ragione, e pensano che la felicità umana sia riposta nella cognizione del vero»³⁰.

Tuttavia, se questo è il quadro: come discriminare il tempo storico? In *All'Italia* e nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, Leopardi articola la catastrofe in diverse temporalità. Nel primo componimento, le vestigia materiali della patria – archi, torri, colonne – restano mute, spoglie della gloria che un tempo incarnavano. «O patria mia, vedo le mura e gli archi / E le colonne e i simulacri e l'erme / Torri degli avi nostri, / Ma la gloria non vedo / Non vedo il lauro e il ferro ond'eran carichi / I nostri padri antichi»³¹. Il linguaggio, svuotato della sua forza storica, si riduce a cosmetica del potere. Negri percorre la crisi leopardiana, eppure, non chiude il ragionamento nella paralisi della malinconia, ma lo riapre analizzando il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*. Nella catastrofe, spiega Negri, la memoria biforca in una meditazione sul rapporto tra classicismo e romanticismo. La grande dicotomia estetica – che a lungo ha orientato la critica leopardiana – viene assunta e fatta esplodere. Sì, dice Negri, Leopardi rivendica il classico e critica i romantici; ma lo fa operando una singolare inversione dei termini del dibattito, poi un dislocamento e infine proponendo una radicale innovazione tematica.

Nel *Discorso* il classicismo di Leopardi è misura della distanza storica che separa il presente da un passato carico di senso. Il romanticismo, d'altra parte, non si

riduce al gusto per lo straordinario: rappresenta, invece, una tensione al fondamentale, al «primitivo», senza la quale la poesia stessa non può darsi. Le istanze politiche dei romantici trovano così radici nella linea classicista e il romanticismo diventa una lunga elaborazione sulla rivoluzione fallita. *L'inversione* è dunque radicale: il romantico diventa classico, il classico si fa romantico. La contrapposizione critico-stilistica si rivela astratta: il problema va *dislocato* nel concreto del fare lirico, laddove in tutta evidenza entrambe le tendenze si intrecciano. Da questa consapevolezza nasce l'innovazione leopardiana: la questione si sposta sul terreno della verità poetica. La poesia è *pratica* della verità. Potenti sono le conseguenze di questa innovazione. Vediamole.

Esiste, certo, la verità della scienza positivista, che tutto compara, tutto commisura, tutto rende uguale. Questa verità, analitica e fredda, annichilisce tutto in un universale sistema di equivalenti. Esiste però, dice Leopardi, «un vero che è in quanto vero non ha bisogno di essere detto»: la verità, qui, è pienezza sensibile, ragione materialistica, *anti-idealistica*. Non richiede mediazioni né ammette imitazioni, questo vero. Esso si manifesta, ogni volta, come presenza rinnovata. «Credono i romantici che l'eccellenza dell'imitazione si debba stimare solamente secondo ch'ella è vicina al vero, tanto che, cercando lo stesso vero, si scordano quasi di imitare, perché il vero

medesimo non può essere imitazione di se stesso»³². L'unico modo per imitare il vero è ricrearlo. L'imitazione autentica è sempre reinvenzione, espressione materialistica, rottura della mediazione culturale. Il vero, materiale e finito, è il fondamento stesso della vita. «*La verità è afantica*» – scrive Negri – «quindi mitica. Nuova immersione nel discorso e irrisione degli stessi amici classicisti. La verità è il mito che rompe con l'ordine dell'intelletto e coglie ed esprime il miracolo della ragione. La poesia è la forma più alta dell'espressione razionale»³³.

Decisiva traslazione: dal vero, come istanza antidialettica, al mito. Che il materialismo sia «capace di mito»³⁴, dice Negri, è una delle intuizioni più radicali del pensiero leopardiano. Il mito leopardiano è dinamico della forma, contro-discorso rispetto al razionalismo riduzionista, «portentosa rabbia» contro l'intellettualismo accademico, «sangue nelle vene»³⁵ contro le semplificazioni psicologiche che rifonda la ragione. La miseria della storia diventa allora materia di una rievocazione mitica degli eroi, in cui si radica un'etica: «indole madre di cose altissime – scrive Leopardi – ardente e giudiziosa, potentissima e vivacissima e tuttavia soda e robusta e delicata [...] dolce e tenera e sensitiva oltremodo [...] conoscitrice sopra ogni cosa della naturalezza, [...] amante e finissima discernitrice del bello»³⁶.

2 _ Etica poetante

Il salto teorico che Negri coglie in questo primo strato di pensiero basterebbe, già da sé, a liberarci dal *cliché* del Leopardi 'pessimista'. Non tanto – o non solo – perché, come ha mostrato Luporini, quel pessimismo è passione di un rivoluzionario deluso e si configura in ogni caso come «ultra-filosofia», «disperata speranza», «volontà di superamento insoddisfatta»³⁷. Né semplicemente perché, come nota Timpanaro, il pessimismo di Leopardi resta sempre «lucido e combattivo»³⁸. Il punto è altrove: in tutto Leopardi si intrecciano, come ha scritto Massimo Cacciari, «salda e fredda osservazione dell'effettivo» – poiché magnanimo è colui che non si abbandona all'inganno – e «arte del vivere». Il vero filosofo, scrive Cacciari, «non precetta, non sentenzia, ma spiega chiaramente e distintamente l'arte vera e utile»³⁹. La sua posizione etica afferma: se la morale è distrutta si devono indicare i confini della nostra *inutile miseria*⁴⁰. Ha quindi ragione Negri: il pessimismo – sia esso storico o cosmico – non è mai in Leopardi un «programma filosofico», ma un bordo o «lo sfondo» (storico o ontologico) dal quale la ricerca si sporge. Pessimismo è la base realistica che permette di destituire la pretesa del nulla alla totalità e di attivare la ricostruzione materiale del mondo. Certo questo lavoro filosofico «sfiora sovente baratri»⁴¹ ma non vi cade mai.

Per funzionare, tuttavia, il legame tra verità e mito esige un'ontologia più spesso. Urge un soggetto. *Ad Angelo Mai*, *Alla sera*, e *L'infinito* scandiscono le tappe di questo passaggio. In *Ad Angelo Mai*⁴² il discorso riparte dal più radicale disincanto: sul «secol morto», «incombe / tanta nebbia di tedio» (vv. 4-5). Né ci soccorrono eroi, tutti soppiantati da una «inonorata, immonda plebe». L'antichistica sprofonda nella noia «e di viltade / siam fatti esempio alla futura etade» (vv. 43-45). Epoca vile, satura di reazione, annebbiata o cieca la cultura, esangue il pensiero. Può bastare a questo punto la rievocazione nostalgica degli eroi, l'opzione classicistica o romantica che muove la memoria contro il presente? Certo, le *ricordanze* esistono ma la memoria culturale qui è diafana, lontanissima, priva di forza. Il poeta è immerso nella congiuntura e ne è travolto: «Io sono distrutto / né schermo alcuno ho al dolor, che scuro / m'è l'avvenire, e tutto quanto io scerno / è tal che sogno e fola / fa parer la speranza» (vv. 34-38). Dove, allora, attingere la verità? Dove la poesia trova il mito?

'Distrutto' il poeta, sente la morsa del dolore. Da qui si muove un'inversione. In effetti il *dolore* del singolo, senza difesa, che oscura l'avvenire, cosa significa? Nota Negri: quel dolore è «rifiuto»⁴³. Rifiuto elementare, limite positivo. Non promessa, non speranza – che «sogno e fola» appare – ma intolleranza dell'intollerabile. «Ahi, dal dolor comincia e nasce

/ l'italo canto» (vv. 69-75). Dal dolore si leva la rievocazione mitica delle voci dei ribelli: Tasso, Alfieri. E ne risulta allora un nuovo sistema di traslazioni che presenta una alternativa etica: «O scopritor famoso / segui; risveglia i morti, / poi che dormono i vivi; ama le spente / lingue dei prischi eroi; tanto che in fine / questo secol di fango o vita agogni / e sorga ad atti illustri, o si vergogni» (vv. 175-180). L'ontologia inizia a trovare figura. A completarla è *L'infinito*. Quindici versi che azionano la macchina cosmologica e producono il soggetto. Pessimismo cosmico? No. Macrofisica del potere, si direbbe. Un Leopardi foucaultiano⁴⁴, perché al potere che produce soggetti corrisponde una pertinace resistenza. Nel canto la continuità (impossibile) del tempo e la conoscenza si articolano come 'visione': la siepe è limite del sapere, esclusione dalla totalità del senso. E proprio su quel limite – *guardo / siepe* – sorge il problema: «sedendo e mirando, interminati / spazi di là da quella [...] / io nel pensier mi fingo» (vv. 4-7). Il limite che incontra lo sguardo attiva il *fingere* del poeta. Fingere, mettere in immagine, immaginare: l'immaginazione ci immerge «dentro l'essere»⁴⁵. Dal nulla all'essere, attraverso l'immaginazione, quindi.

Conosciamo questo dispositivo etico e gnoseologico. Non ha fatto lo stesso *Descartes* nelle *Meditazioni*? Certo. Ma, a differenza del *cogito* cartesiano, la proiezione dialettica qui si interrompe. Il poeta all'infinito silenzio confronta di-

rettamente la sua voce; la memoria delle stagioni morte con il presente. Non vi è gerarchia: vita e silenzio, memoria e attualità, convivono sullo stesso piano. Finito e infinito non si dialettizzano. Leopardi, dice Negri, ci consegna un essere che non ammette superamenti, sovraderminazioni, né riduzioni: un'ontologia che rifiuta il dissolvimento del 'questo' nella totalità⁴⁶. L'essere si distende come piano di immanenza. Il pensiero, qui «s'annega», e il naufragare «è dolce» tra brulicanti differenze. La singolarità non è contingenza da superare, piuttosto una determinazione irriducibile alla totalità. *L'Infinito* scopre il soggetto, il finito, dialetticamente non 'superabile'. Questo soggetto troverà figura, prima nel «respiro fortissimo, etico», nella «bestemmia» del *Bruto Minore* e infine, ne *L'ultimo canto di Saffo*, dove il *furor* si apre in *implacato desio*. *Quid homo?* «Egli» – scrive Negri – «è dolore e desiderio»⁴⁷.

In questa dualità – desiderio e dolore – si radica la posizione leopardiana: anti-idealista, materialista, antistoricista, questo interessa Negri. Intanto sul piano teorico-politico: la dialettica idealista è attraversata da una fondamentale ambiguità perché la determinazione dell'antitesi viene sempre tolta – come passività – e la contraddizione messa sotto controllo dalla serie logica. Così, nota Negri, la sentenza hegeliana *il reale è razionale* diventa «un paradosso», un «circolo vizioso» in cui «il determinante è il determinato»⁴⁸. La dialettica storica

si astrae in teleologia conservatrice, priva di critica e di vita. La rivoluzione si realizza nell'Imperatore, *Bruto diventa Cesare*. Nulla di ciò, invece in Leopardi. Qui la determinazione sta di fronte alla totalità con pari dignità ontologica e l'effettualità storica non si chiude. Cosa garantisce tutto ciò? Nulla. *Lenta ginestra* insegna a pensare l'ontologia come presenza, fatticità, *contingenza* che non si dispiega secondo alcun destino. Forse solo nel *Libro di Giobbe*⁴⁹ – letto da Negri in carcere insieme a Leopardi – si può rintracciare un analogo grado di radicalità:

quel pensiero che dal disprezzo del presente conduce al dolore, che attraverso il dolore riscopre un orizzonte di tedio passato e di nulla dell'avvenire, che da questa condizione si ribella, e impreca, e incita, e si solleva all'immaginare – e tuttavia non vuole che l'immaginare riproduca nulla, e nello specchiarsi in questo pericolo si vuole, di contro, come materiale rottura e trascendenza – ecco questo è pensiero etico. Nel più alto, materialistico senso: pensiero costitutivo⁵⁰.

3 _ *Transzendente Ästhetik*

Nessuna storicistica garanzia, si è detto, nessuna teleologia organizzano il tempo. Eppure il dolore e la soggettività possono ritrovare lo spazio dell'opera. Qui Negri sviluppa uno dei temi più originali del suo lavoro su Leopardi. Si tratta, ancora

una volta, di un tema che va letto in continuità con le questioni emerse nel *Descartes* e ne *L'anomalia selvaggia*⁵¹. Ma, di nuovo, qui lo scavo si approfondisce, la congiuntura morde il pensiero e ne modifica il senso. In sintesi: Descartes e Spinoza sono precritici, quindi tesi verso la realizzazione del progetto moderno. Leopardi è postcritico. In mezzo ci stanno i Lumi e la conclusione negativa della loro dialettica. In mezzo, dice Negri, ci sta Kant – e le conseguenze del criticismo, che spezza la freccia del tempo e il ritmo del sapere. La potenza ontologica e la ricerca teorica devono allora «riconoscere il proprio radicamento nella crisi»⁵². Perciò l'immaginazione si fa attraverso la poesia, in Leopardi. Ci muoviamo nell'epoca dell'immagine del mondo, laddove casa dell'essere è il linguaggio: «il costituirsi del mondo a immagine» – scrive Heidegger – «distingue e caratterizza il pensiero moderno»⁵³. Ciò riconfigura radicalmente il problema del materialismo svincolandolo dal sostrato fisico-biologico (che pure sempre tiene presente) e squadernandolo come ontologia della seconda natura. Così è in Leopardi.

Materialismo e immaginazione? Materialismo e mito? Poesia come illusione vera? «Ma chi può dimostrare» – scrive Negri – «questa illusione meno reale del reale? [...] Il materialismo leopardiano è una sfida che la ragione e la poesia portano contro la storia»⁵⁴. Già ne *Le ricordanze*⁵⁵, la memoria (delusa) della rivoluzione si traduce in *immaginazione*: le *spe-*

ranze antiche in caro immaginar (v. 89). Poi nel canto *Alla sua donna*⁵⁶ la critica corrosiva del secolo, si appaga nell'immagine: «E potess'io / Nel secol tetro e in questo aer nefando, / L'alta specie serbar; che dell'imago, / Poi che del ver m'è tolto, assai m'appago» (v. 41-44). Il desiderio, l'amore, si fissa, fra innumerevoli mondi, «ne' superni giri / fra mondi innumerevoli» (v. 50-51). Più avanti ne *Il risorgimento*⁵⁷ l'immaginazione si incarna in palpiti e fremiti che ridestano i sensi: «Chi dalla grave, immemore / Quietè mi ridesta? / Che virtù nova è questa, / Questa che sento in me? / Moti soavi, immagini, / Palpiti, error beato» (vv. 81-86). E la serie si approfondisce prima nel *Frammento sul suicidio*, poi nelle *Operette* del '32: «non è più possibile l'ingannarsi o il dissimulare» – scrive Leopardi – «o la immaginazione tornerà in vigore e le illusioni riprenderanno corpo e sostanza in una vita energica e mobile e la vita tornerà ad essere cosa viva e non morta e la grandezza e la bellezza delle cose torneranno a parere una sostanza [...] o questo mondo diverrà un serraglio di disperati e forse anche un deserto»⁵⁸.

Materialismo come illusione vera dunque. Ma come dobbiamo intendere questi passaggi? Si tratta di semplice, sognante, trasfigurazione poetica dell'*acerbo vero* (*Al conte Carlo Pepoli*)? Un ripiegare nel «carattere monistico che andava assumendo il lavoro del poeta nella cultura disunita dell'epoca moderna»?⁵⁹

O è questione di un «esondare» del *caro immaginar* dagli sviluppi della *Ratio Europea*?⁶⁰ O ancora dobbiamo pensare la poesia come indispensabile *fonte* di errori, che via via la scienza interpreta e spiega, riducendone i dati a *breve carta*, perfettamente misurabili? O ancora: possiamo intendere questo passaggio in chiave schopenhaueriana, come riduzione del mondo a ‘volontà e rappresentazione’?⁶¹ Certo nel laboratorio poetico di Leopardi tutte queste ipotesi sono vagliate con assoluto rigore. Tuttavia mai si cede all’illusionismo o all’irrazionale. La critica illuministica non abbandona mai la poetica. In prima approssimazione, ha ragione Cacciari: in Leopardi «sussiste una facoltà di porre in immagine, che [...] contesta la pretesa esclusività della ratio calcolante e ne definisce il limite insuperabile. Il *caro immaginar* non vive altrove, in un *altro mondo* rispetto all’*acerbo vero* ma ne costituisce piuttosto la *critica immanente* [...]. E tale poesia esiste – non è anelito ma [...] pulsante desiderio, consapevole di essere *pròblema* per il nihilismo del *logos*»⁶².

Ma allora come interpretare questo tema dell’immaginazione? In chiave platonica, come ‘creativa mania’ che non è mai raggiunta dal pensiero calcolante (Cacciari)? No. Funziona anche qui una singolare inversione tra scienza e poesia. L’immaginazione in Leopardi è *illusione vera*, almeno quanto *vere illusioni* sono gli sviluppi della ragione scientifica che più *discopre* e più *accresce il nulla* (Ad

Angelo Mai). Leopardi francofortese⁶³ potremmo dire, che sfida il nichilismo europeo e rompe ogni razionalismo volgare:

chiunque esamina la natura delle cose con la pura ragione – leggiamo nello *Zibaldone* – senz’aiutarsi dell’immaginazione né del sentimento, né dar loro alcun luogo, ch’è *il procedere di molti tedeschi nella filosofia, come dire nella metafisica e nella politica, potrà ben quello che suona il vocabolo ‘analizzare’* cioè risolvere e disfar la natura, ma e’ non potrà mai ricomporla...la natura così analizzata non differisce punto da un corpo morto⁶⁴.

La poesia è produzione del vero. Commenta Negri: «nel muoversi nel nulla e perciò nell’illusione, la ragione scopre un fondamento – non assoluto, non infinito, bensì relativo e finito. Questo fondamento è l’illusione stessa. Il fondamento non sta fuori della mancanza di fondamento [...]. Il mondo è la seconda natura, formata dall’insieme delle illusioni»⁶⁵. Poesia e mondo, pensiero ed oggetto si pongono qui in produttiva e intercambiabile relazione – come stupirsi? Non insegna forse tutta l’epistemologia contemporanea che la scienza è costruzione dei suoi dati? La scienza come verificabile illusione è comunicabile (e perciò criticabile) produzione dell’oggetto di conoscenza (e dunque del vero). La poesia come illusione vera è posizione del reale, orizzonte per l’azione. Di nuovo: nessuna gerarchia. Nessuna dia-

lettica. Nessun arrestarsi alle soglie della ragione negativa.

«Pare un assurdo» – scrive Leopardi – «e pure è esattamente vero che, tutto il reale essendo un nulla, non v'è *altro di reale né altro di sostanza al mondo che le illusioni*»⁶⁶. E ancora: «io non tengo le illusioni per mere vanità ma per cose in certo modo sostanziali»⁶⁷. L'illusione come seconda natura diventa qui agire comunicativo, scoperta del pubblico⁶⁸. L'illusione vera, il fare poetico, generano il senso del mondo, chiedono la decisione etica. Lo *Zibaldone* spiazza l'idealismo e la critica kantiana, perché fa esplodere la gerarchia tra analitica etica ed estetica. Non occorre nessuna analisi delle forme di costituzione dell'immediatezza, anzi, questa sarebbe nefasta! Il pensiero trascorre dal dolore del singolo, all'immaginazione, al mondo. Il poeta lavora con una ragione puramente sensitiva. Non c'è *precedenza* delle condizioni apriori dell'intelletto e non c'è, d'altra parte, garanzia della conoscenza vera, c'è *solo agire* un passaggio dall'estetico all'etico. Una estetica materialistica? Una *immaginazione trascendentale*, dice Negri, che libera il desiderio e l'amore percorrere la trama di *innumerabili mondi*.

Negri si muove (e così legge Leopardi) tra Lukács, Bachtin e Galvano Della Volpe, poi tra Marcuse e Bataille⁶⁹. Prima conseguenza: l'estetica idealistica si rompe. Di nuovo, Leopardi come anti-Hegel⁷⁰. Se l'idealismo tedesco si pone sempre 'di fronte' all'opera d'arte come

imprecisa 'manifestazione dell'idea' che il sistema della scienza tende a separare, la *Darstellung* poetica di Leopardi, secondo Negri, pone invece arte e filosofia in un comune spazio metafisico. Seconda conseguenza: l'estetica muovendo da dimensioni estrinseche tocca temi ontologici: poesia e scienza, arte e filosofia immerse nell'essere producono senso. L'immaginazione o illusione vera deposita esperienza e costruisce mondi. Questa seconda traiettoria, nota Negri, è stata proposta fin qui «*secondo due linee essenziali: da un lato la linea soggettiva, fenomenologica [...] tra Sartre e Merleau-Ponty; dall'altro la linea strutturale, [...] soprattutto in Gaston Bachelard*»⁷¹. Infine, terza conseguenza, la riscoperta della «matrice pratica del bello e della poetica come sperimentazione della vita» trova una felice matrice «in Germania, nel gemellaggio tra espressionismo e comunismo (Brecht) e in Francia in quello tra surrealismo e comunismo»⁷². Un arcipelago di questioni, come si vede, si squaderna davanti a noi. La ricerca può infine ricominciare:

fatico a riprodurre la forza teorica del concetto leopardiano di immaginazione. Se confronto questo concetto alla terminologia classica, da Kant fino ad Heidegger, il suo significato mi sfugge. Perché qui, in Leopardi, l'immaginazione è una funzione conoscitiva, meglio, non è solo questo: è piuttosto una funzione costitutiva. Di infiniti mondi, di indefiniti spazi e tempi – da vivere, da percor-

rere. Quest'apertura è per se stessa un valore.

L'essere non è una potenza formale ma una direzione di vita. Stare nell'essere è conquistare il mondo, secondo molte direzioni [...].

L'immaginazione è il valore, senza immaginazione non v'è valore. Senza larva che buchi lo spessore del senso non c'è realtà vissuta.

Questo processo di sfondamento del reale è la direzione della trama del senso⁷³.

Da Hegel a Nietzsche e da Nietzsche ai francesi, il percorso qui è tracciato: la critica inattuale allo storicismo e al positivismo incontrano l'antagonismo contro ogni astratto dominio sulla vita mentre l'orizzonte ontologico e le dinamiche di soggettivazione si riqualificano come «immaginativa creazione della *poiesis*»⁷⁴.

4 _ Lenta ginestra

Illusione vera e immaginazione ci hanno piantato in una ontologia della seconda natura, tanto poetica quanto distruttiva e mistificante. Si è detto: la poesia si muove nell'epoca dell'immagine del mondo e costruisce l'essere come esperienza e conoscenza. Contro Heidegger, il discorso si è tenuto su toni radicalmente costruttivistici. Dobbiamo adesso qualificare *politicamente* il tema. Negri lo fa consegnandoci un Leopardi 'post-francofortese'. Il poeta supera le questioni legate alla *Darstellung*. Più che immagine del mondo dobbiamo dire: astrazione reale che caratterizza le società di

capitalismo avanzato. Agire comunicativo, *Öffentlichkeit*?⁷⁵ Non basta: perché in Leopardi la permeabile indifferenza della astratta sfera della comunicazione sbatte contro il dolore e il desiderio della singolarità. L'etica sabotata la macchina dell'astrazione.

Qui Negri costruisce un paragone con il Marx dei *Grundrisse*⁷⁶: dentro all'universalizzarsi dell'alienazione, dice Marx, si rende possibile anche la piena socializzazione della produzione e quindi lo sviluppo di nuove capacità umane. La sussunzione reale della società sotto il capitale è *comune* rovesciato, mistificato, e viene perciò sempre vissuta come perdita di «pienezza» dal singolo individuo. Ma, nota Marx, «volgersi indietro a quella pienezza originaria è altrettanto ridicolo quanto credere di dover rimanere fermi a questo completo svuotamento»⁷⁷. Allo stesso modo si muove Leopardi nel mondo dell'illusione vera, per qualificarne ontologicamente il tessuto: non certo attraverso «reiterate negazioni e sublimazioni» – scrive Negri – «l'innesto del soggetto nel mondo dell'astrazione» è definitivo e irreversibile; al contrario qui il poeta «impone all'astratto, dentro la realtà di questo, la presenza del soggetto»⁷⁸. La poesia come «voce del fare» si tende dai sensi alle passioni e da queste alla storia. Ora però questo «fare poetico e costitutivo, deve qualificarsi attraverso una dinamica collettiva»⁷⁹. Qui troverà definizione l'illusione vera e costituzione l'estetica trascendentale.

Riassumiamo: la crisi della ragione assunta da Leopardi come catastrofe del tempo ha biforcuto; contro l'analitica della ragione e la soluzione dialettica il poeta ha intrapreso «il passaggio, tendenziale, alla sfera dell'immaginazione»⁸⁰. Come dire: contro l'ordine astratto e logico, egli ha proposto la costruzione di un ordine concreto nell'immaginario. L'essere si configura qui come costruzione strappata al nulla, la potenza come etica interna alla seconda natura. Ora la singolarità deve trovare nell'antagonismo la sua consistenza e da qui aprirsi al comune. Se la critica aveva già individuato ne *La ginestra*⁸¹ il compimento del percorso civile di Leopardi, Negri vi scopre «il canto del dipanarsi dell'essere e della nuova definizione del rapporto fra soggetto e mondo»⁸².

Sette stanze articolano un bilancio dei temi fin qui percorsi ad una radicale innovazione su piano dell'ontologia politica. L'umanità è un *fiore nel deserto*, resiste tra *ceneri infegondate*, come un soggetto fragile eppure reale in un mondo vulcanico e ferino. Non v'è sintesi possibile, né composizione o mediazione. Nessuna ragionevole ideologia presiede all'incontro tra queste due dimensioni dell'essere. Anzi: la critica si fa qui sarcastica e irride le *magnifiche sorti e progressive* e il *secol superbo e sciocco*. Un tempo, che ha vigliaccamente volto *il tergo al lume* della ragione e al *vero*, non merita che *aperto disprezzo*⁸³.

Si squaderna a questo punto, la potente mossa ontologica del canto. Nella ter-

za strofa la fabbrica del soggetto si mette al lavoro: prima individua il nemico – la Natura *madre di parto e di voler matrigna*; poi vi oppone realisticamente resistenza, sollevando gli occhi *incontro a questa*; infine si riconosce come soggetto collettivo, perché in lotta contro un *comun fato*. Il passaggio è noto: «L'umana compagnia / tutti fra se confederati estima / Gli uomini, e tutti abbraccia» (vv.129-130).

Il collettivo si distende infine attraverso il più potente degli affetti: *vero amor*, stringe i molti attraverso i pericoli della *guerra comune*. «Strana *charitas*» – nota Negri – «che su questi materialistici deserti predispone macchine di guerra!»⁸⁴. Macchina spinoziana, che combina amore con necessità, necessità con libertà, dentro un orizzonte postcritico. La continuità con le precedenti letture di Leopardi qui si interrompe. Poesia civile è questa? Certamente. Materialistica? Ma è un materialismo che accoglie l'immersione delle singolarità dentro alla macchina astratta, si muove nell'epoca dell'immagine del mondo e, dall'interno ne spezza il gioco. Poesia progressiva? Non basta questa pur generosa qualifica per cogliere il «canto civile contratto e irritante, disincantato e arrogante» con il quale Leopardi strappa la vita «alla natura inimica, alla morte»⁸⁵. L'infinito, la catastrofe, la natura matrigna, il mondo come illusione e astrazione sono il solo spazio disponibile per la disperata eppure vera libertà del poeta. Ha ragione Negri: questo è «un Pascal materialista»

che scaglia qui suoi versi «contro la natura, senza codardia e senza orgoglio»⁸⁶; un «Machiavelli lirico» che pensa la poesia come «lenta tessitura, costruzione di un mondo. *Verum ipsum factum*: l'etica

costruisce il vero, e lo verifica, e lo rende un orizzonte concreto»⁸⁷. Ma oltre Leopardi, qui è una vicenda collettiva che trova figura. Ottimismo della volontà, pessimismo della ragione⁸⁸.

_ Note

1 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, SugarCo, Milano 1987, poi in ID., *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Mimesis, Milano 2001, 2015²; e infine nella nuova edizione ID., *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi*, Mimesis, Milano 2023, da cui cito.

2 _ Cfr. N. BALESTRINI, P. MORONI, *L'Orda d'oro: 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Feltrinelli, Milano 1997. Per uno sguardo globale sul periodo si veda ora M. HARDT, *I Settanta sovversivi. Globalizzazione delle lotte*, DeriveApprodi, Roma 2025.

3 _ T. NEGRI, *Storia di un comunista*, Ponte alle Grazie, Milano 2017, vol. II, p. 159.

4 _ *Ibidem*.

5 _ Cfr. W. BINNI, *Nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze 1947; ma vedi anche W. BINNI, *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze 1971; C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, prima in *Filosofi vecchi e nuovi: Scheler-Hegel-Kant-Fichte-Leopardi*, Sansoni, Firenze 1947, poi Editori Riuniti, Roma 1980.

6 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 44.

7 _ C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., p. 48.

8 _ *Ivi*, p. 101.

9 _ S. TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Le Monnier, Firenze 1955; ID., *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, Solfanelli, Chieti 2015; ID., *Il Leopardi "verde"*, in ID., *Il Verde e il Rosso. Scritti militanti, 1966-2000*, Odradek, Roma 2001, pp. 151-77; ID., *Leopardi e altre voci*, Giometti e Antonello, Macerata 2023. Su temi simili si veda anche comunque N. BADALONI, *La cultura*, in R. RUGGIERO, C. VIVANTI (a cura di), *Storia d'Italia. Dal primo Settecento all'Unità*, Einaudi, Torino 1973, pp. 919-924.

10 _ S. TIMPANARO, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, cit., p. 51.

11 _ A. NEGRI, *Descartes politico o della ragionevole ideologia* (1970), Manifestolibri, Roma 2025; e ID., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2023.

12 _ Nella letteratura su Negri, *Lenta ginestra* è poco commentato, perché i maggiori studi prediligono la linea che, dal primo operismo e dalla revisione delle letture marxiane attraverso Spinoza, arriva a *Impero* e *Moltitudine*: così in M. SERSANTE, *Il ritmo delle lotte. La pratica teorica di Antonio Negri*, Ombre Corte, Verona 2005; e in R. NIGRO, *Dal rifiuto del lavoro alla moltitudine. La filosofia sovversiva di Antonio Negri*, DeriveApprodi, Roma 2024. Fanno eccezione T.S. MURPHY, *Antonio Negri. Modernity and the Multitude*, Polity, Cambridge 2012, pp. 10, 21-3, 118, 135-49; J. REVEL, *Antonio Negri, French Nietzschean? From the Will to Power to*

- the Ontology of Power*; e T. WOLFE, *Materialism and temporality: On Antonio Negri's Constitutive Ontology*, in T.S. MURPHY, A.-K. MUSTAPHA (a cura di), *The Philosophy of Negri, Revolution in Theory*, vol. II, Pluto Press, London 2007, pp. 87-108 e pp. 198-220. Per gli studi recenti sul pensiero di Leopardi, da vedere certamente L. CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Napoli 2016, pp. 853-856 (in cui è l'orizzonte nichilista che fa questione); M. BISCUSO, *Gli usi di Leopardi*, Manifestolibri, Roma 2019, pp. 143-66.
- 13 _ T.S. MURPHY, *Antonio Negri*, cit., p. 118.
- 14 _ G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982.
- 15 _ Ivi, p. 6.
- 16 _ T.S. MURPHY, *Antonio Negri*, cit., p. 135.
- 17 _ T. NEGRI, *Storia di un comunista*, cit., p. 280.
- 18 _ G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 139.
- 19 _ G. LEOPARDI, *Paralipomeni della batracomiomachia*, in *Poesie e Prose*, Mondadori, Milano 2003, vol. I, VI 15, p. 275.
- 20 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., pp. 358-69.
- 21 _ P. HAZARD, *Giacomo Leopardi*, Blond, Paris 1931.
- 22 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 170.
- 23 _ A. PRETE, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi* (1980), Mimesis, Milano 2021.
- 24 _ M. LUZI, *Leopardi nel secolo che gli succede*, in ID., *Naturalzza del poeta*, Garzanti, Milano 1995, p. 6.
- 25 _ T. NEGRI, *Storia di un comunista*, cit., pp. 280-281.
- 26 _ T. NEGRI, *Elogio dell'assenza di memoria*, «Metropoli. L'Autonomia possibile», III (1981) 5, pp. 50-3.
- 27 _ Ivi, p. 50.
- 28 _ M. LUZI, *Leopardi*, cit., p. 4.
- 29 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 31.
- 30 _ G. LEOPARDI, *Lettera a Pietro Giordani* (6 marzo 1820), in ID., *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 380.
- 31 _ G. LEOPARDI, *All'Italia*, ID., in *Poesie e Prose*, vol. I, cit., pp. 5-9 (vv. 1-4).
- 32 _ ID., *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in ID., *Poesie e Prose*, cit., vol. II, p. 419.
- 33 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 84.
- 34 _ *Ibidem*.
- 35 _ G. LEOPARDI, *Discorso di un italiano*, cit., p. 424; cfr. il commento di A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 86.
- 36 _ G. LEOPARDI, p. 425.
- 37 _ C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, cit., p. 59.
- 38 _ S. TIMPANARO, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, cit., p. 79.
- 39 _ M. CACCIARI, *Magis Amicus Leopardi. Due Saggi*, Edizioni Saletta dell'Uva, Caserta 2008, pp. 9-10.
- 40 _ Ivi, p. 13; e G. LEOPARDI, *Le ricordanze*, in ID., *Poesie e Prose*, vol. I, cit., pp. 79-83.
- 41 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 195.
- 42 _ G. LEOPARDI, *Ad Angelo Mai*, in ID., *Poesie e Prose*, vol. I, cit., pp. 16-21 (vv. 1-4).
- 43 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 89.
- 44 _ T. NEGRI, *Storia di un comunista*, cit., p. 280.
- 45 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 67.

- 46 _ Ivi, p. 68 e sgg.
- 47 _ Ivi, p. 164.
- 48 _ Ivi, p. 71, si veda in particolare la nota 67 e la letteratura critica lì citata: Negri si riferisce ai classici studi di Kojève e Hyppolite sulla dialettica e i suoi paradossi.
- 49 _ A. NEGRI, *Il lavoro di Giobbe. Il famoso testo biblico come parabola del lavoro umano*, SugarCo, Milano 1990.
- 50 _ ID., *Lenta ginestra*, cit., p. 97.
- 51 _ Cfr. ID., *Spinoza*, cit., pp. 346-51.
- 52 _ ID., *Lenta ginestra*, cit., p. 349.
- 53 _ M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in ID., *Sentieri Interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 89. Tutto il Leopardi di Negri si confronta da una parte con l'idealismo e dall'altra, meno esplicitamente, con l'ontologia di Martin Heidegger. Cfr. A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., pp. 51-52, 273-274, 413-414.
- 54 _ ID., *Lenta ginestra*, cit., pp. 350-1.
- 55 _ G. LEOPARDI, *Le Ricordanze*, in *Poesie e Prose*, cit., vol. I, pp. 79-83.
- 56 _ ID., *Alla sua donna*, ivi, pp. 65-66.
- 57 _ ID., *Il Risorgimento*, ivi, pp. 72-76.
- 58 _ ID., *Frammento sul suicidio*, ivi, pp. 274-275.
- 59 _ M. LUZI, *Leopardi*, cit., p. 5.
- 60 _ M. CACCIARI, *Magis Amicus*, cit., pp. 9-13.
- 61 _ Cfr. su questa ipotesi il commento di A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., pp. 112-113, 195-196.
- 62 _ M. CACCIARI, *Magis Amicus*, cit., pp. 20-21.
- 63 _ Cf. A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., pp. 48, 85, 92, 107.
- 64 _ G. LEOPARDI, *Zibaldone di Pensieri*, Mondadori, Milano 2004, vol. II, pp. 866-867.
- 65 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 101.
- 66 _ G. LEOPARDI, *Zibaldone*, cit., vol. I, p. 90.
- 67 _ ID., *Lettera a Pietro Giordani*, 30 giugno 1820, in ID., *Epistolario*, cit., p. 414.
- 68 _ Cfr. A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., pp. 103, 218, 228, 391, 424.
- 69 _ Cfr. ivi, p. 177, nota 181.
- 70 _ Ivi, p. 154, nota 143.
- 71 _ Ivi, p. 178.
- 72 _ Ivi, pp. 373-374, nota 2.
- 73 _ Ivi, pp. 179-180.
- 74 _ T.S. MURPHY, *Antonio Negri*, cit., p. 135; J. REVEL, *Antonio Negri, French Nietzschean?*, cit., p. 91; e T. WOLFE, *Materialism and temporality*, cit., p. 205.
- 75 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 103.
- 76 _ Ivi, pp. 113-115 e nota.
- 77 _ K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica. 1857-1858*, La Nuova Italia, Firenze 1997, vol. I, p. 105.
- 78 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 173.
- 79 _ Ivi, p. 373.
- 80 _ Ivi, p. 393.
- 81 _ G. LEOPARDI, *La ginestra o il fiore del deserto*, in ID., *Poesie e Prose*, cit., vol. I, pp. 124-133.
- 82 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 398.
- 83 _ G. LEOPARDI, *La ginestra*, cit., p. 126.
- 84 _ A. NEGRI, *Lenta ginestra*, cit., p. 405.
- 85 _ Ivi, p. 406.
- 86 _ Ivi, p. 410.
- 87 _ Ivi, p. 417.
- 88 _ Ivi, p. 411.