

# SENECIO

Direttore

Andrea Piccolo e Lorenzo Fort



SAGGI, ENIGMI, APOPHORETA

**Senecio**

[www.senecio.it](http://www.senecio.it)

[direzione@senecio.it](mailto:direzione@senecio.it)

*Napoli, 2022*

La manipolazione e/o la riproduzione (totale o parziale) e/o la diffusione telematica di quest'opera sono consentite a singoli o comunque a soggetti non costituiti come imprese di carattere editoriale, cinematografico o radio-televisivo.

*“Magnifiche sorti e progressive”*: la demistificazione della ragione senza miti.  
*L’occhio di Leopardi in Adorno. Al cuore del problema*<sup>1</sup>

di Paola Mancinelli

*Mistero eterno dell’esser nostro. Oggi  
D’eccelsi immensi pensieri e sensi inenarrabil fonte  
G. Leopardi, Sopra il ritratto di una bella donna*

La tradizione filosofica ci ha reso familiare il paradigma ottico e la categoria dell’*eidos* che riporta alla memoria, non solo semantica, l’occhio e la luce, la sua perfetta geometria che simmetricamente riconduce soggetto ed oggetto, che si sbarazza delle ombre e dello speco, grembo dove il pensiero impara a misurarsi con il suo altro mentre lo riconduce alla sua misura. È questa l’aurora della ragione: il giorno fatto del *logos* di contro all’ombreggiare del *mythos*: la sua perfetta produzione dell’*ordo* di contro al pulsare del suo *pathos*. E l’aurora lascia spazio al meridiano sorgere del concetto, ove il *concupere*, paradigma dell’*accipere*, dà luogo all’*adaequatio*. Tutto è perfettamente rischiarato, nulla più si dà da intendere alla ragione. Ripercorriamo, così, una parabola della cultura, che da sempre pulsa nelle magnifiche sorti e progressive dell’uomo, fungendo in eterno da cuneo che salvificamente ferisca questa presunta identità. Il tragico abbracciato dal logico continua a insinuare la sua eccedenza nel tessuto dell’intelletto, a dividere intelletto e ragione, come memoria indimenticabile e imperscrutabile di un’impossibile *reductio* dell’*eksistere* al *concupere*, dell’infinito che per poco spaura il cuore.

L’idea dell’infinito, poi, avanti l’innatismo che cartesianamente la insedia nella mente, è l’indeducibile vertigine da cui lo spettacolo dell’essere ogni giorno si affaccia nella sua gratuità, per cui la precarietà della finitudine può trascendere la sua chiusa forma, ma ancor prima che secondo il logico asseverare, con un appetito ontologico intrinsecamente collegato al desiderio metafisico. E venne l’Illuminismo... L’astro meridiano della ragione deve eclissare il bagliore vespertino dell’*imago* e del simbolo: progressiva, la ragione ha iniziato la propria marcia. Il mistero è squadernato, accorciato per mezzo di un’indagine indefessa che frantuma la scorza del mito, e ne fuga il fantasma. Il *concupere* è l’afferrare tenace e la trasformazione dell’altro e dell’indisponibile *juxta propria principia* secondo i principi trascendentali di una ragione meccanica e strumentale. Si tratta dunque di un’esasperazione del principio di non contraddizione tale che si giunge alla levinassiana allergia per l’*etairon*, l’altro? Certamente l’identico è escludente, anche in metafisica, e il problema di come l’unità non escluda la diversità aveva già assillato Platone, urgendolo al parricidio

---

<sup>1</sup> Lezione tenuta all’Istituto per gli Studi filosofici di Napoli in ricordo di Matte Blanco e la sua estetica.

parmenideo. È lo stesso problema di oggi, la questione che si annida nel cuore stesso della filosofia, spesso, sempre più spesso sedotta dall'avventura di una differenza e dall'orizzonte poetico da dove primamente avviò i primi passi stupiti il pensiero.

Bene disse Heidegger dei poeti, che, profeti, nel tempo della necessità sono i raddomanti della ragione e delle sue nuove vie, ed altrettanto bene Theodor Wiesengrund Adorno, teorico della Scuola di Francoforte, ravvisa nella crisi della ragione la sua stessa capacità di fare spazio a un'altra vista: quella della redenzione che sorge come luce sulle cose e sulla loro disperazione, una vista che riconcilia l'essere con il suo dover essere e che insegna ad affinare lo sguardo per scorgere in controluce la trama segreta della speranza, che, in ultima analisi insegna la necessità di *trasgredire*. Dunque l'incanto della ragione è quello di ospitare il suo paradosso come controcanto al pre-giudizio della sua emancipazione dai miti per avviare una demistificazione di questa sua deformata immagine e riconoscersi nella sporgenza verso l'altrove, ma soprattutto realmente patetica, appassionata. In sostanza, se la ragione è assetata di conoscenza e se la conoscenza deve provocare innanzi tutto il brivido dello stupore, non può anche non accendere uno sguardo di curiosità capace di suscitare sempre la domanda, uno sguardo interiore che senta la passione per il possibile e che abbia sempre gli occhi spalancati. Diverrà, così, un percorso di esperienza la cui radice, tanto greca quanto latina, dice di un passare attraverso il rischio per superarlo (*peiraomai*, greco; *experiri*, latino). Ciò significa che è un percorso da fare in prima persona, nella possibilità del rischio e della ferita che, in ogni caso, ci permette di essere liberi e consapevoli. Proprio per questo la ragione non può non ignorare l'arte come espressione del possibile e apertura di un mondo di senso che fa spazio all'analogia e non solo alla deduzione, all'interrogarsi stupiti che sospende la definizione e lascia emergere l'intuizione come l'altra sorgente del filosofare. Come afferma in *L'opera d'arte tra ragione e passione*, si è a lungo dibattuto (e si dibatte ancora, specie in ambito anglo-sassone) per stabilire se l'esperienza estetica dipenda da fattori emotivi o cognitivi. L'intento è dunque quello di esplorare i sentieri suggestivi dell'arte per ravvisare in essi interessanti anticipazioni filosofiche, dal momento che l'occhio dell'arte è più incisivo e immediato e la riflessione sempre *intentio* seconda, sia pur preziosissima. Pertanto è il caso di avvalersi del leopardiano *Zibaldone* per esaminare le puntuali critiche che il poeta-filosofo rivolge alla ragione illuministica e verificare come esse siano in consonanza con la lucida analisi dei teorici della Scuola di Francoforte, dando luogo a una sorta di suggestiva ultra filosofia.

### 1. Leopardi: la ragione emancipata e la scarsità delle anime

La ragione non è mai efficace come la passione. Sentite i filosofi. Bisogna fare che l'uomo si muova per la ragione come, anzi più assai che per la passione, anzi si muova per la sola ragione e dovere. Bubbles. La natura degli uomini e delle cose, può ben essere corrotta, ma non corretta. Se lasciassimo

fare alla natura, le cose andrebbero benissimo, non ostante la detta superiorità della passione sulla ragione. Non bisogna estinguere la passione con la ragione con ma convertir la ragione in passione<sup>2</sup>.

Questo suggestivo passo, oltre ad esprimere l'inquietudine tutta romantica fra la grandezza della natura e l'anelare del sentimento oscillante fra vertigine cosmica e incanto silenzioso, rende l'idea di come la stessa ragione non possa che essere sfidata da questa maestà, dato che, nonostante lo sforzo filosofico, essa troverà sempre la sporgenza eccedente della natura, compresa quella umana, le quali si sottraggono al dominio della presunta *mathesis universalis* e della tentazione di assimilare al concetto l'esistenza. Del resto uno *Zeitgeist* già aleggiante, che ha nella filosofia kantiana un imprescindibile culmine, ha già reso edotti di questa tentazione, in maniera tale che la stessa ragione non può che essere dialettica, e appena pensare ciò che la cifra noumenica del mondo esplica, ovvero una natura *formaliter spectata*, che tanto più seduce quanto meno si posseggono le categorie della sua determinazione. Perciò è irresolubile questa divaricazione fra natura e ragione, a meno che la seconda non impari l'umiltà del *pathos* e non si scopra sempre pensiero che sorge a giorno fatto, pensiero che suggerisce, non determina, che specula senza dimostrare, bensì trepido piegarsi sull'enigma che fa dell'uomo *imperium in imperio*, natura che supera la natura portandola alla confluenza con l'infinito.

Leopardi fa un'osservazione fondamentale circa la possibile corruzione e l'impossibile correzione della natura, evidenziando già una delle categorie più importanti della filosofia critica della Scuola di Francoforte, che, elaborando la teoria della ragione strumentale, si sofferma a considerare la socializzazione della natura secondo la chiave del dominio e del calcolo, rilevando, dunque, la più tragica delle corruzioni.

Diremo dunque che si tratta di un insanabile dissidio? Leopardi sembra fare appello a un'ipotesi differente, ribadita per altro dalla sua posizione inequivocabile di una filosofia e di un filosofo che mai potrebbero essere tali senza passione. Occorre, infatti, convertire la ragione in passione. Essa deve dunque cambiare rotta, rinnovando in qualche modo il monito degli antichi che accordano il pensiero al mito e fanno del mito un *locus* gravido di *theorein*, nulla escludendo di quanto, attraverso il passaggio aperto del *thaumazein*, conduce allo spettacolo della verità dell'essere. A ben vedere, comunque, la soluzione leopardiana non implica affatto un'*Aufhebung* di marca hegeliana, quanto la prospettiva dialettica delle due che hanno a che fare con le intermittenze più segrete dell'anima.

Vi è, tuttavia, uno straordinario tratto di modernità in quanto Leopardi asserisce, dato che la sfida lanciata al pensiero dall'avventura inquietante dell'*eksistere* non può che farne un eterno *sympathein*, la voce maestosa e drammatica di una domanda rimbalzata sul clivo del tempo. Straordinaria

---

<sup>2</sup> G. Leopardi, *Lo Zibaldone* 293-94, 22 ottobre 1820 in *Tutte le prose e tutte le poesie* (2 voll.), a cura di L. Felici - E. Trevi. Indici filologici di M. Dondero. Newton Compton, Roma 1997.

modernità che ravvisiamo nello stesso *mood* romantico di un poetare che è ad un tempo *symphilosophieren* ovvero con-filosofare poetando (Hölderlin). Tuttavia Leopardi rileva da più parti questa contraddizione della ragione geometrica che accorcia ogni distanza fra uomo e natura, ma che, in modo paradossale, rende l'anima ai limiti angusti che ad essa mai si adattano. Ecco dunque una nuova, mirabile affermazione di Leopardi nella sua opera assolutamente imprescindibile:

La ragione è nemica d'ogni grandezza: la ragione è nemica della natura: la natura è grande, la ragione è piccola. Voglio dire che un uomo tanto meno o tanto più difficilmente sarà grande quanto più sarà dominato dalla ragione: che pochi possono esser grandi (e nelle arti e nella poesia forse nessuno) se non sono dominati dalle illusioni<sup>3</sup>.

La lettura di questa considerazione fa sorgere una domanda irrecusabile: di quale ragione parla Leopardi? Per caso non dovremo parafrasare l'adagio di Pascal secondo cui la *vraie philosophie se moque de la philosophie* (la filosofia si fa beffe della filosofia) ricorrendo alla medesima *allure* paradossale secondo cui la vera ragione si fa beffe della ragione? Come dire che accanto alla ragione-*ratio* esiste una possibilità di *exercitium rationis* secondo lo stupore, secondo quel pensiero originario gravido di pienezza ontologica che fa dello stesso filosofare un ascolto trepido e che oppone al paradigma ottico omnicomprensente quello acroamatico, conscio della differenza originaria, e rivolto all'evento del vero che suggerisce nel linguaggio come dimora dell'essere? Asserisce ancora Leopardi:

Filosofia e poesia sono facoltà affini fra loro tanto è vero che il poeta è sommamente disposto ad essere gran filosofo ed il vero filosofo ad essere gran poeta, anzi né l'uno né l'altro può essere nel gener suo né perfetto né grande, s'ei non partecipa più che mediocrementemente dell'altro genere (...) chi non conosce l'immenso sistema del bello, chi non legge o non sente, o non ha mai letto o sentito i poeti, non può assolutamente essere un grande, vero e perfetto filosofo, anzi non sarà mai se non un filosofo dimezzato, di corta vista, di colpo d'occhio assai debole, di penetrazione scarsa<sup>4</sup>.

La ragione appassionata è quella che tiene gli occhi ben aperti e fruisce del reale in una sorta di estasi, il moto sistolico-diastolico dell'anima che non può pensare senza poetare né poetare senza essere attratta dall'ulteriore. Del resto, la radice della parola (*contemplari*) significa attrarre qualcosa al proprio orizzonte e quindi ammirare stupiti. Senza stupore non si dà conoscenza, per questo il concetto di conoscenza reca l'idea di un contatto dell'anima, nella sua facoltà più alta, con l'origine misteriosa dell'essere. Ma ascoltiamo ancora la voce di Leopardi:

Questo viene: che quelle cose che noi chiamiamo grandi, p. es. un'impresa, d'ordinario sono fuori dell'ordine, e consistono in un certo disordine: ora questo disordine è condannato dalla ragione (...)

---

<sup>3</sup> *Zib.* 14, luglio o agosto 1817.

<sup>4</sup> *Zib.* 3321, 8 settembre 1823.

noi siamo nel secolo della ragione (non per altro se non perché il mondo più vecchio ha più esperienza e freddezza)<sup>5</sup>.

Emerge in modo pregnante un'istanza che, appena qualche anno dopo, avrebbe ossessionato Nietzsche, quella di una ragione che espelle da sé ciò che la eccede e la supera, p. es. il senso ancipite, tragico della natura umana e che non riesce a fare i conti con la serrata domanda che il *pathos* dell'uomo, sia pur filosofo, le pone. Tale ragione è forse l'orrido vero che lacera l'illusione, ma a noi sembra che essa possa costituire, altrettanto, quella possibilità di guardare il mondo non alla luce della sua disperazione quanto alla luce della sua redenzione in modo tale che il pensiero possa ancora avere spazio per l'illusione. Tuttavia il termine *inludo* latino contiene la radice del gioco, esperienza filosofica e antropologica a un tempo<sup>6</sup>, e dal punto di vista semantico rende possibile un accostamento fra l'istanza leopardiana e quella dei francofortesi che, recando nella loro memoria l'imprescindibile istanza della *resurrectio naturae*, tipica del giovane Marx, osano opporre alla ragione strumentale della *verwaltete Welt* (ossia del mondo amministrato), la possibilità di continuare a giocare, a fare poesia, come possibile recupero di una leggerezza che riscatta la gravità del dolore, così che la ragione venga reinvestita da un alito di passione e affini il suo occhio a guardare attraverso la trama della speranza. Non solo il disordine condannato dalla ragione di leopardiana memoria viene recuperato nella riflessione filosofica che caratterizza il secolo breve, ma esso si ricompone nel vitalismo più intenso e poetico che conferisce alla teoresi la possibilità più autentica di essere compagnia dell'uomo, mentre rielabora un'ermeneutica della speranza, ravvisando nelle vie dell'arte enormi e feconde masse di pensiero. Esempi eclatanti sono costituiti, da un lato, dalla riflessione heideggeriana sulla filosofia di Rilke e Trakl, dall'altro da quella di Adorno sulla filosofia di Schönberg.

Nella sua *Wirkungsgeschichte* (storia degli effetti), il passaggio dello *Zibaldone* risulta essere di una gravidanza e una lucidità notevolissime. Prova ne sia il fatto che già Nietzsche, nella sua attenzione quasi parossistica per la forza vitale che si esprime nella musica, inaugura un nuovo paradigma della ragione destinato a percorrere come fiume dai differenti rivoli tutto il Novecento, che, denunciando la deriva di una ragione strumentale, proprio per bocca dello stesso Adorno, esige un differente paradigma della razionalità che recuperi la passione per il possibile e ravvisi nell'estetica una chiave di lettura della *Bildung* di un'epoca. Scopriamo, però, che lo stesso linguaggio è mancante se si volesse denominare questo differente paradigma, né sarebbe sufficiente richiamare il gioco linguistico tedesco di heideggeriana memoria per cui *denken* è già sempre *danken* (pensare è sempre rendere grazie) dato che in italiano manca la stessa assonanza. Tuttavia potremmo certamente

---

<sup>5</sup> *Zib.* 14, luglio o agosto 1817.

<sup>6</sup> Su questo si veda E. Fink, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels* (trad. it. di A. Calligaris, *L'oasi del gioco*, Raffaello Cortina, Milano 2008).

introdurre una differente categoria che faccia da controcanto alla freddezza della *ratio* calcolante, quella della *pietas* del pensiero. Ciò fa di Leopardi un maestro d'umanità, chino e trepido sulla sorte umana, conscio della condizione ancipite dell'uomo in seguito al contrasto fra natura e ragione. Asserisce infatti ancora:

La natura dunque è quella che spinge i grandi uomini alle grandi azioni. Ma la ragione li ritira: e però la ragione è nemica della natura; e la natura è grande, e la ragione è piccola<sup>7</sup>.

Addirittura troviamo, qui, l'idea che la ragione inibisca la grandezza e accorci gli orizzonti dell'anima, non più fonte di emancipazione ma nemica della grandezza dell'uomo. Per questo motivo, in una lettera a Pietro Brighetti, nell'agosto del 1820, il genio recanatese scriverà: "Finalmente questo mondo è un nulla e tutto il bene consiste nelle care illusioni. La speranza è una delle più belle e la misericordia della natura ce ne ha forniti in modo che difficilmente possiamo perderla. A me resta solamente per forza di natura. Secondo la ragione dovrei mancarne affatto".

Il dualismo natura-ragione giocato sulla base delle illusioni si arricchisce di una categoria che è filosofica a pieno titolo: quella della speranza. Essa si costituisce come riserva critica della ragione, arricchendo la vicenda umana e permettendo all'uomo la possibilità di trascendersi. Ritroviamo lo stesso *mood* kantiano, allorché il filosofo di Königsberg si chiede che cosa sia lecito all'uomo sperare, e apre alla ragione la via analogica di un'immaginazione teoretico-pratica che postula la possibile finalità della vita felice, quasi che il potere immaginativo apra al filosofare la via verso un'ulteriorità non già determinata, ma pensata e *ad-tesa*. Come dimenticare, per altro, il maestoso passo di *L'Infinito* (versi 7-8): «Io nel pensier mi fingo; / ove per poco / Il cor non si spaura»? Che cosa è dunque questo *fingere* del pensiero se non una sorta di analogia immaginativa che spinge alla vertigine cosmica e all'idea dell'infinito? *Fingere*, dice l'italiano plasmare, ha a che fare con la dimensione creativa, e implica propriamente la capacità intenzionale del pensiero di porsi presso la possibilità, arrischiato presso il gran mare dell'essere:

Il poeta immagina, l'immaginazione vede il mondo come non è, si fabbrica un mondo che non è, finge, inventa, non imita, non imita (dico) di proposito suo: creatore, inventore, non imitatore; ecco il carattere essenziale del poeta<sup>8</sup>.

Tuttavia, questo mondo che non è suggerisce *ex parte philosophi* il mondo che deve essere e che può giustificare la possibilità di un pensiero come redenzione. Forse Leopardi non ci suggerisce una nuova idea di ragione e non risuonano forse in lui le voci di Pascal e di Nietzsche, ma anche di Heidegger, e in qualche modo anche quella del Pareyson esistenzialista? Non è forse nel suo pensiero poetante

---

<sup>7</sup> *Zib.* 15, luglio o agosto 1817.

<sup>8</sup> *Zib.* 4358, 29 agosto 1828.



che si può ravvisare un altro paradigma della ragione filosofica? Pregnanti a questo proposito le osservazioni di Antonio Prete nel suo pregevolissimo studio su Leopardi dal titolo *Il pensiero poetante*:

Se il 13 luglio del 1821 Leopardi afferma che “dove regna la filosofia quivi non è poesia e il 4 ottobre dello stesso anno afferma che “chi non è poeta non può essere filosofo”, vuol dire che nel primo caso egli ha dislocato la distinzione e separazione e insociabilità fra poesia e filosofia sul piano storico raccogliendo sotto la voce filosofia il pensiero moderno che si mostra come razionale analitico, scorporante, che per questo ha escluso il poetico dal proprio orizzonte, e nel secondo caso ha osservato il rapporto tra poesia e filosofia sotto la luce della relazione fra le facoltà del pensare e del poetare, e dal punto di vista dei soggetti, quando questi si pongono oltre l’orizzonte della propria epoca. È in questa posizione, alta, rarissima e caldissima che può, ancora, darsi il riverbero di un pensiero poetante, ombra dell’antica sapienza che non separava poesia da filosofia<sup>9</sup>.

Si può cogliere lo spirito del pensiero leopardiano che merita a nostro avviso un posto di primo ordine fra i filosofi, tanto che le storie della filosofia commettono una grave mancanza a non porvelo. Non solo, infatti, i primi sapienti furono poeti, ma la stessa poesia è stata veicolo di sapienza. Leopardi ci insegna che, paradossalmente, il rinnovamento del paradigma della ragione filosofica persegue la sua giusta via se si approssima all’origine, non diversamente da quanto fa Heidegger attraverso la sua asserzione lapidaria quanto perfetta che il linguaggio è la casa dell’essere, per non parlare poi della gravidanza ontologica del mito attualmente recuperata dal pensiero ermeneutico. Limpidissima allora la voce del poeta si spinge ad affermare:

Perché il sentire la nullità di tutte le cose sensibili e materiali suppone essenzialmente una facoltà di sentire e comprendere oggetti di natura diversa e contraria, ora questa facoltà come potrà essere nella materia? E si noti ch’io qui non parlo di cosa che si concepisca colla ragione, *perché infatti la ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi*, e le sue operazioni materialissime e matematiche si potrebbero attribuire in qualche modo anche alla materia, ma parlo di un sentimento ingenuo e proprio dell’animo nostro<sup>10</sup>.

Che Leopardi chiami materiale la ragione ci riconduce ad una notissima eco: quella di Pascal e del suo *esprit de géométrie*, tale che si ha esattamente l’idea di una *ratio* calcolante, che tutto riduce a misura e che elude il *sensus vanitatis* umano facendolo tacere con il mito del progresso. Ecco dunque la ragione come astrazione scorporante, come oggettivazione e imposizione tecnica, e sconsolante *reductio* della natura. Come potrebbe una simile ragione concepire l’abisso dell’infinito? L’*etairon* fagocitato nell’orizzonte del suo calcolo, essa ha eretto il dominio del soggetto assoluto e del suo strapotere (come afferma efficacemente T.W. Adorno nella sua *Dialettica Negativa*). Lo stesso poeta suggerisce l’idea di un profondo sentire che concentra l’uomo sull’enigma dell’essere e lo apre al

---

<sup>9</sup> A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 198.

<sup>10</sup> *Zib.* 107, 15 aprile 1820.

brivido della sua transitorietà, che reca pure lo stigma di una diversa grandezza, forse contrassegnabile con la malattia dell'infinito. La cosa stupefacente risiede, tuttavia, nel fatto che la voce di Leopardi anticipa di gran lunga quella di un altro impareggiabile pensatore della cultura novecentesca, il quale, pur muovendo da un differente cammino, giunge alla medesima conclusione espressa dallo *Zibaldone*. Altrettanto stupefacente è, poi, il fatto che si possa persino ravvisare una certa affinità terminologica. Si tratta di Adorno, che nella sua celeberrima *Dialettica dell'Illuminismo* così scrive:

Quando, nell'operare matematico, l'ignoto diventa l'incognita di un'equazione, è già bollato come arcinoto prima ancora che ne vanga determinato il valore. La natura è prima e dopo la teoria dei quanti ciò che bisogna concepire in termini matematici; anche ciò che non torna perfettamente, l'irrisolvibile, l'irrazionale è stretto davvicino in termini matematici. Identificando in anticipo il mondo matematizzato fino in fondo con la verità, l'illuminismo si crede al sicuro dal ritorno del mito. Esso identifica il pensiero con la matematica (...). Il pensiero si deifica in un processo automatico che si svolge per contro proprio gareggiando con la macchina che esso stesso produce perché lo possa finalmente sostituire<sup>11</sup>.

Indubbia l'identità del ricorso al termine matematica intesa come automazione e meccanizzazione, altrettanto indubbia l'identità con l'idea che tale sorta di facoltà materiale si sia fatta surrogato della verità che, volendo emancipare l'uomo, lo ha fatto ripiombare nella sua ferrea gabbia, fino forse a ridurlo a macchina. Come non sentire in ambedue le voci l'anelito profondo a una nuova nascita della ragione, tuffata nel *pathos* stupito dell'indisponibile (sia pur inquieto) incanto dell'essere?

## 2. Il bifrontismo illuminista

La magnifica digressione leopardiana sulla ragione poetante ci invita a valutare, per contro, il rapporto fra ragione e progresso espresso al suo culmine nell'idea illuministica, che vi ravvisa il punto di non ritorno rispetto alla tradizione, quasi si trattasse di un mezzogiorno fatto che fuga l'ombra del vespro e della notte. Ma su questo orizzonte si possono scorgere tanto il gemito leopardiano, curvato melanconicamente sull'idea che gli uomini preferirono piuttosto la tenebra che la luce, come, citando l'Evangelo di Giovanni pone all'esergo del suo meraviglioso canto de *La Ginestra*, sia l'implacabile critica nietzschiana che ravvisa nella scienza una nuova copertura mitica e la associa a quella sorta di menzogna per cui il mondo vero è divenuto favola. Per questo motivo l'Illuminismo, che ha preteso la liberazione dai miti in nome dell'emancipazione, ha mutato il giorno dell'uomo in un bieco apparato burocratico, grigio e minaccioso, che riecheggia la *Stimmung* kafkiana. Come dire che l'Illuminismo mostra via via il suo altro volto inquietante, e se Leopardi e Nietzsche sono state voci

---

<sup>11</sup> M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (trad. it di R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997<sup>4</sup>, p. 17.

imponenti di tale consapevolezza, la *climax* è senza dubbio in Horkheimer e Adorno, che nella *Dialettica dell'Illuminismo* scrivono:

L'illuminismo è totalitario più di qualsiasi sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi amici romantici, metodo analitico, riduzione agli elementi, riflessione dissolvente nella sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo<sup>12</sup>.

Si può ravvisare, qui, una sorta di mitologia dell'Illuminismo che, sconfinando nella socializzazione della natura quanto nella naturalizzazione della società, definisce il senso di una cultura occidentale massificata sui ritmi della produzione, in modo tale da mostrare il suo bieco aspetto di mondo amministrato (*verwaltete Welt*) dove sia la libertà che l'emancipazione umane sono pagate con il prezzo della coazione e dell'estraniamento. Inoltre l'Illuminismo ritiene di aver risolto la questione della dialettica fra uomo e natura, rendendo la seconda assolutamente oggettiva e disponibile, e cancellando da essa ogni traccia di mistero e di stupore, rendendo muto, al fondo del mondo amministrato, l'universale gemito dell'uomo sul suo stesso vivere. Da questo punto di vista, poniamo a confronto due testi, il primo dei due insigni francofortesi e il secondo di Leopardi, per mostrare come pur nella differenza dei generi letterari si esprima una medesima riserva critica alla presunta superbia del progresso. Scrivono Horkheimer e Adorno:

L'illuminismo nel senso più ampio del pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura. Il programma dell'illuminismo era di liberare il mondo dalla magia. Esso si proponeva di dissolvere i miti e di rovesciare l'immaginazione con la scienza<sup>13</sup>.

Questa dovrebbe, dunque, essere la magnifica sorte e progressiva dell'uomo, l'eliminazione di ogni paura per mezzo della scienza. Tuttavia ecco una strofa de *La Ginestra* (versi 51-58) che rimanda indubbiamente a questa stessa *Stimmung* (atmosfera interiore):

Qui mira e qui si specchia,  
Secol superbo e sciocco,  
Che il calle insino allora  
Dal risorto pensier segnato innanti  
Abbandonasti, e volti addietro i passi,  
Del ritornar ti vanti.  
E procedere il chiami.

Superbi versi che esprimono l'idea che il "proceder" non sia che un volgersi all'indietro e che, inoltre, di questo profondo equivoco si faccia vanto un secolo "superbo e sciocco". Non si tratta forse di quella stessa interpretazione filosofica che i francofortesi offrono di un Illuminismo come ipotesi di

---

<sup>12</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>13</sup> Ivi, p. 11.

dominio che sembra addirittura conferire all'uomo la statura di sterminata *Wille zur Macht*, per nascondere la maschera della sventura che incombe su di loro? Sentiamo ancora, però, la voce di Giacomo Leopardi (vv. 98-110):

Magnanimo animale  
Non credo io già, ma stolto,  
Quel che nato a perir, nutrito in pene,  
Dice, a goder son fatto,  
E di fetido orgoglio  
Empie le carte, eccelsi fati e nove  
Felicità, quali il ciel tutto ignora,  
Non pur quest'orbe, promettendo in terra  
A popoli che un'onda  
Di mar commosso, un fiato  
D'aura maligna, un sotterraneo crollo  
Distrugge sì, che avanza  
A gran pena di lor la rimembranza

Il tono elegiaco di altissima *pietas* rivela una delle più mirabili sintesi fra filosofia e poesia. Mai un'analisi antropologica fu più penetrante e mirabile, degna assolutamente di quel mirabile pensiero di Pascal che vede nell'uomo le *roseau pensant* (la canna pensante), di null'altro ricco se non della coscienza del suo *neant* (nulla) che pure ne fa la sua più autentica umanità<sup>14</sup>. Tuttavia si potrebbe ravvisare nelle carte empite per fetido orgoglio un'allegoria quasi profetica, oseremmo dire, della ragione strumentale, di cui ancora una volta Adorno e Horkheimer parlano, facendo allusione alla sua radice prima, la filosofia di Bacone:

Bacone il padre della filosofia sperimentale ha già raccolto i vari motivi. Egli disprezza gli adepti della tradizione, che "prima credono che altri sappiano ciò che essi non sanno; e poi di sapere essi stessi ciò che non sanno". Ma la credulità l'avversione al dubbio, l'avventatezza nelle risposte, lo sfoggio di cultura, la paura di contraddire, l'interesse personale, l'indolenza nelle ricerche, il feticismo verbale, la tendenza a soffermarsi alle conoscenze parziali, tutto ciò ed altre cose hanno vietato le felici nozze dell'intelletto umano con la natura delle cose, per accoppiarlo invece a concetti vani e ad esperimenti disordinati<sup>15</sup>.

I francofortesi ci presentano una ragione monologica e totalitaria che doppia la natura per via sperimentale e conferisce, per quella stessa via, all'uomo la sua pretesa volontà titanica, la logica dell'imposizione che preluda già all'alba della tecnica ove il genere umano si crede prolungato nella monotonia del suo universo. Continuano ancora i due noti esponenti della teoria critica:

---

<sup>14</sup> Come attestato ne *Lo Zibaldone* 3245, 22 agosto 1823, Leopardi è lettore di Pascal e lo annovera fra coloro che hanno ritrovato le grandi verità che hanno manifestato al mondo, "non prevalendosi delle cognizioni altrui ma da lor stessi e in seguito de soli loro pensieri".

<sup>15</sup> Horkheimer - Adorno, *Dialektik...* trad. it. cit., p. 12.

Il sapere che è potere non conosce limiti, né nell'asservimento delle creature, né nella sua docile acquiescenza ai signori del mondo (...). Ciò che importa non è quella soddisfazione che gli uomini chiamano verità, ma l'*operation* (...). Non ci deve essere alcun mistero, ma neppure il desiderio della sua rivelazione<sup>16</sup>.

Una sorta di esorcismo del vuoto e della sua inquietante presenza, che porta l'uomo ad essere sradicato, ma anche a mimetizzare la sua angoscia nella possibilità di dominare. Leopardi vi oppone la potenza della natura, nella fattispecie dello *sterminator* Vesevo, per evidenziare la condizione umana errante nell'enigma, giacché neppure la filosofia serve a superare la paura del vuoto<sup>17</sup>. Tuttavia né Leopardi né i teorici della Scuola di Francoforte dichiarano la sconfitta del pensiero. L'uno lo esalta con la grandezza del canto affidando al potere redentivo del canto il *pathos* dell'umana parabola, i secondi rivolgendosi ancora a un postulato teoretico-pratico della speranza che convoglia la nostalgia del totalmente altro. In entrambi i casi la coscienza della vertigine cui sarebbe soggetto l'uomo se solo non ricorresse alla grandiosa e tragica *mimesis* della ragione astratta e strumentale non prelude affatto al nichilismo. Si va aprendo, altresì, la via a una più alta investigazione, sia pur impossibilitata ad un esito conchiuso e sancita da una *petitio principii* davvero feconda, che inerisce alla possibilità della trascendenza divina. Mirabili pertanto i versi 50-52 della poesia dal titolo *Sopra il ritratto di una bella donna*:

Natura umana, or come,  
Se frale in tutto e vile,  
Se polve ed ombra sei, tant'alto senti?

Giustamente osserva Antimo Negri: "Una tale attitudine ed un tale sentimento possono appartenere solo ad un uomo che, dopo la rivoluzione copernicana, non avverte meno la sua sublimità che la sua bassezza"<sup>18</sup>. Pur se questa idea può implicare una riserva critica circa l'antropocentrismo, essa, tuttavia, lascia emergere la possibilità di una differente consapevolezza umana basata proprio sull'istanza della solidarietà, conseguente al fatto che solo la considerazione della bassezza umana porta a una *pietas* davvero nobilissima, come mostrato ancora ne *La Ginestra* (e pure ne *Lo Zibaldone* 4280, 13 aprile 1827), in cui il poeta recanatese esalta la grande alleanza degli essere intelligenti contro la natura e le cose non intelligenti, dato che, sia pur matrigna per volere, la natura

Tutti fra se confederati estima  
Gli uomini, e tutti abbraccia

---

<sup>16</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>17</sup> Cfr. *Zib.* 1348-49, 20 luglio 1821.

<sup>18</sup> A. Negri, *Leopardi, un'esperienza cristiana*, Edizioni Messaggero, Padova 1997, p 235. Questo passaggio, in cui il filosofo italiano ricostruisce una supposta esperienza religiosa in Leopardi, a partire dall'interpretazione della teoria copernicana data dal poeta, tale che Copernico sublima e abbassa l'idea dell'uomo, sembra essere molto pregnante anche per la nostra argomentazione circa una dialettica della ragione e del suo uso, già espressa da Leopardi, che implica la coscienza cosmica dell'uomo tanto da fungere da riserva critica circa il trionfo della demitizzazione illuministica.

Con vero amor, porgendo  
Valida e pronta ed aspettando aita  
Negli alterni perigli e nelle angosce  
Della guerra comune (130-135).

In questa sorta di “social catena” appare l’aurora di una nuova ragione attraversata dalla tonalità del *pathos*, struggente per una umana sublimità celata nella sua natura di *humus* e di fragilità, ma non di significanza, perché l’essere “frate” dell’umana condizione è sempre più “alto”, in virtù del suo sentire, della potenza pur simile a quel sublime dinamico di kantiana memoria ravvisabile nel fuoco distruggitore del vulcano.

Gli spunti offerti da Leopardi non possono non invitarci a una rilettura dell’Illuminismo, non tanto quanto fenomeno storico, quanto come concetto teoretico, così che sia possibile individuare un nuovo paradigma razionale implicato nel problema dell’umana liberazione, ma non più rapace e impositiva così da soffocare la dimensione della domanda, la contemplazione del mistero, l’enigma dell’essere e la sua meraviglia in nome dell’*Aufhebung* e del trionfo dello Spirito Assoluto. Nella sua volontà di esorcizzare il nulla aprendo il sentiero all’alba della tecnica, un tale Illuminismo ha scaraventato, paradossalmente, l’uomo nel baratro del nulla, deformando il suo “alto” sentire nel brivido della manipolazione e nel lampo prometeico. Come asseriscono i francofortesi, al fondo della trionfatrice demitizzazione della ragione si affaccia la monotonia di un uomo (e il paradigma è Odisseo) soggetto alla dannazione e alla malia dell’anamnesi, così come alla violenta restituzione al proprio io, il cui essere si esaurisce nel dominio del materiale<sup>19</sup>. Su questo orizzonte, la voce di Leopardi risuona come limpido monito critico, capace di inquietare e stupire.

### 3. Adorno. La filosofia di fronte alla disperazione

Semberebbe, dunque, che la filosofia, come esercizio della ragione, abbia cittadinanza nella vita dell’uomo, dell’umanità intera solo per la sua coscienza critica o per una certa *Stimmung* tragica che si risolve in una sorte di *meditatio mortis*, radicata nel sentire l’infinita vanità del tutto. Del resto la terra sorta dall’Illuminismo brilla di un tragico bagliore e la vita sopravanza, eccede, sporge di gran lunga sul sistema. I francofortesi non sono affatto lontani da questo spirito di crisi e di sentimento tragico che segna un intero *Zeitgeist*:

Diremmo che la filosofia è finita o forse che urge la coscienza di una nuova modalità di riflessione, più nuova e forse più vicina all’origine o semplicemente aperta ad una nuova terra?<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Horkheimer - Adorno, *Dialektik...* trad. it. cit., p. 244.

<sup>20</sup> Abbiamo discusso questa idea ampiamente nel nostro saggio su F. Rosenzweig, *Pensare altrove*, Quattroventi, Urbino 2006, cui ci permettiamo di rinviare.

Esiste in qualche modo una *Trummerphilosophie* (filosofia delle rovine) come esiste una *Trummerliteratur* (letteratura delle rovine), ovvero una filosofia che esige di non rinunciare al suo compito, di contro alle macerie (questa è la traduzione del termine tedesco coniato per contraddistinguere la cultura dopo la seconda guerra mondiale) che caratterizzano la civiltà contemporanea, ma che per questo deve invertire il suo paradigma epistemologico e tornare a riflettere sulla vita, come già l'esistenzialismo di marca kierkegaardiana aveva mostrato, mai dimenticando la singolarità. Essa deve dunque prendere congedo dal sistema totalitario che lungamente l'ha caratterizzata e forse riconoscersi solo come *Minima Moralia*, (e diremmo *mortalia*) per cominciare a ridire parole credibili. Ciò implica naturalmente aprirsi vie differenti fra l'arte, la poesia, la cultura in genere per elaborare persino l'impossibile rispetto alla ragione: quello spettro del mondo amministrato che ha potuto partorire il lager. Vale per essa, sia pure in un senso affatto diverso ciò che Hegel sanciva rispetto allo Spirito Assoluto, che deve stare presso di sé nell'assoluta devastazione. Essa deve poter serbare l'"alto" sentire dentro la fragilità e la pena dell'essere uomini, riscattare la "maledizione" pur nobile dell'uomo stesso: di avvertire l'eterno e sentirsi inchiodato alla precarietà della sua "passeggera ombra presa in un giro immortale" (G. Ungaretti). L'opera di Adorno non può non raccogliere questa sfida.

A un'attenta analisi i 153 frammenti di *Minima Moralia* adorniani risentono della crisi della filosofia come sistema, e forse da un punto di vista stilistico presentano una profonda familiarità con l'architettura de *Lo Zibaldone* leopardiano. Tuttavia, la cosa fondamentale è che essi vanno letti come un'inesausta richiesta di verità, che passa attraverso l'universo umano della cultura, della musica, dell'arte<sup>21</sup>. Essi rappresentano la paradossale pretesa di salvare un'etica dopo la morte dell'etica, e dopo quella che Adorno chiama la *traurige Wissenschaft*, la triste scienza, in opposizione alla gaia scienza nietzschiana, per contrassegnare questo naufragio ma ancor più la condizione del soggetto naufrago. Troviamo, anche qui, un'assonanza con il grande poeta recanatese, allorché, consapevole dello scacco esistenziale dell'uomo, lo invita a non soffocare il suo più alto sentire, bensì a viverlo in una sorta di solidale, "social catena", pur senza che questo eluda o superi il senso cosmico del dolore. Quella di Leopardi è, in sintesi, un'etica nobilissima, e così come la sua, la riflessione morale espressa nell'opera adorniana recupera, all'interno della più profonda cognizione soggettiva del dolore, l'universalità umana che pur evidenzia la sua ansia di redenzione, il suo postulato della speranza. In fondo non è l'illusione leopardiana un grandioso postulato della speranza? La voce di Adorno si leva lucida e non senza una vena di tristezza, così come possiamo ravvisare nel frammento 79 dal titolo *Sacrificium intellectus*:

---

<sup>21</sup> Si confronti l'interessante introduzione di L. Ceppa all'edizione italiana di *Minima Moralia*. [22]

Crede che il pensiero abbia da guadagnare una superiore obiettività, o, perlomeno, non abbia nulla da perdere dalla decadenza delle emozioni, è già espressione del processo di inebetimento. La divisione sociale del lavoro si ripercuote sull'uomo, per quanto possa promuovere le operazioni a comando. Le capacità che si sono sviluppate in un processo d'azione reciproca, si atrofizzano non appena vengono separate l'una dall'altra<sup>22</sup>.

Si evince, da un lato, l'idea di una presunta fierezza del pensiero oggettivo, dall'altro la precisa convinzione adorniana che la perdita delle emozioni impoverisce la sua essenza e procede a una disumanizzazione. In realtà il sacrificio delle emozioni è lo stesso sacrificio dell'intelletto. Non per nulla, rispetto alla crisi epocale che segna il suo tempo Adorno non sembra dare altre risposte che quella secondo cui l'arte, ovvero, più precipuamente la musica, esprima davvero la *Weltanschauung* del tempo, come si può vedere nell'opera altrettanto pregnante ed incisiva intitolata *Filosofia della musica moderna*. Tolta da un contesto di separatezza, e riconiugata in una dimensione filosofica, la musica assurge per Adorno a specchio della crisi ed a strumento diagnostico per l'analisi del mondo sociale. Essa, infatti, ridisegna il profilo stesso della razionalità mentre conduce quest'ultima alla confluenza con il totalmente altro, con l'accadere di un mistero, gettando, in tal modo, essa una luce affatto nuova sul carattere irrisolto del reale proprio del Novecento, sulla sua instabilità e contraddittorietà, sulla vocazione tensiva della ragione ferita dall'indicibile. In tal senso egli cerca nell'estetica il possibile riscatto della ragione, ripensando, sia pur con una coscienza del dramma, l'origine stessa del pensiero, anelando lo sguardo limpido di una filosofia capace di rinnovare dalle ceneri del disincanto il *thaumazein* della sua capacità di trascendenza. Per questo Adorno scrive ancora in un altro frammento tratto da *Minima Moralia*:

Gli ordinamenti pratici della vita, che pretendono di giovare agli uomini, determinano, nell'economia del profitto, l'atrofia di tutto ciò che è umano, e via via che si estendono eliminano sempre più ogni delicatezza. Poiché la delicatezza tra gli uomini non è che la coscienza della possibilità di rapporti liberi da ogni scopo, che sfiora tuttora consolante gli uomini avvinti agli scopi<sup>23</sup>.

Assistiamo qui alla rappresentazione della ragione strumentale nel suo più bieco ed evidente strapotere. L'artiglio dell'*uti* ha sottratto all'uomo la possibilità umana del *frui* come condizione di rapporti liberi in un tempo liberato. Paradossale è che ciò che giova all'uomo lo spoglia di sé, e se riduce le distanze fra soggetto e oggetto scava un abisso quasi siderale fra l'uomo e la sua esistenza intima, determinando così l'alienazione come parabola della ragione. Adorno prosegue ancora nell'individuare questa disumanizzazione nel frammento 144, dove ravvisa l'opposizione fra estetica e Illuminismo, nonché la stessa metamorfosi del bello e dell'esperienza estetica, che si esplica ora

---

<sup>22</sup> T.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (trad. it di L. Ceppa, *Minima Moralia. Meditazioni sulla vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 141.

<sup>23</sup> Ivi, p. 37.



dinanzi all'oro e alle pietre preziose come espressione del possibile dominio, dato che essi venivano visti come strumenti per assoggettare il corso del mondo con la sua stessa forza sottrattagli con l'astuzia, come il primo e rudimentale dominio della natura<sup>24</sup>. L'incanto leopardiano della natura, come si può ravvisare nella maggior parte della sua lirica intensamente drammatica, è mutato, qui, nel più desolante dei disincanti, capace di deformare persino l'esercizio più nobile e alto del pensiero, ovvero la contemplazione. Nonostante questo, Adorno ravvisa certamente nel bello come espressione del bene, secondo l'antico assunto classico, la possibilità di una conciliazione dell'uomo con il suo mondo, che, tuttavia, passa attraverso la nostalgia del tutto romantica dell'ingenuità dell'infanzia, riprendendo in maniere decisamente suggestiva risonanze leopardiane, sia pur arricchendole con un bisogno di redenzione cosmica in opposizione al cosmico dolore, per cui non solo l'ingiustizia non sarà l'ultima parola, ma anche ciò che è inanimato sarà chiamato alla salvezza. Questa è, in sintesi, l'istanza adorniana, che cerca un riscatto filosofico alla fantasia, dopo che il suo esorcismo da parte del *management* scientifico ha guadagnato all'uomo non altro che la stupidità. Tale istanza, tuttavia, impedisce alla ragione una ricaduta nello spiritismo irrazionalista che Adorno combatte quanto il positivismo della razionalità analitico-strumentale, dato che egli ritiene che la ragione debba sopportare il pensiero dell'incondizionato, almeno come postulato estetico-morale dell'uomo redento. Così scrive nel frammento 151 dal titolo *Contro l'occultismo*:

La moda dello spiritismo è il segno di una regressione della coscienza che ha perduto la forza di pensare l'incondizionato e di pensare il condizionato. Invece di determinare l'uno e l'altro, nella loro unità e nella loro differenza, attraverso il lavoro concettuale, essa li mescola indiscriminatamente fra loro. L'incondizionato diventa un fatto e il condizionato, a sua volta, diventa qualcosa di immediatamente essenziale<sup>25</sup>.

Il teorico della Scuola di Francoforte ritiene che la ragione debba sostare sul limite dell'incondizionato per recuperare la sua stessa vocazione di essere, nel condizionato, l'annunciatrice di una possibilità altra di esistenza, nonché di una visione altra della fenomenalità del mondo. Per contro, una ragione che ha esorcizzato ogni dialettica nell'ottimismo di una *Aufhebung* non può che ricadere nelle maglie della pretesa totalitaria. D'altro canto, questo sarebbe un *de profundis* per la stessa filosofia dialettica impossibile da concepire, pena lo spettrale paesaggio della tecnocrazia. Deve esserci, al contrario, spazio per la ragione, e la filosofia deve avere nel mondo degli uomini una legittima dimora, riacquistando la sua dimensione di ludica leggerezza che ci immette nell'infanzia del pensiero, allorché – ammoniva già Leopardi – tutti i sapienti erano poeti. Per questo motivo l'incondizionato stesso deve poter rendere alla ragione la capacità di un ulteriore esercizio, che è

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 273.

<sup>25</sup> Ivi, p. 291.

quello di suggerire e postulare il mondo nella sua capacità rivelativa: in tal senso è quasi imprescindibile la connessione di tale pensare con il dato teologico ebraico-cristiano, dato che esso gli fornisce gli elementi della sua dialettica. Anzi è l'incondizionato a legittimare sia la stessa filosofia come esercizio teoretico di speranza sia la sua capacità di affidarsi a vie estetiche o artistiche, vie ove si può attingere la causalità con libertà del mondo e la possibile riconciliazione dell'uomo con esso. Non si tratta affatto di un esito irrazionalistico, quanto invece di un cammino che forse condurrebbe la ragione a non esorcizzare la paura del suo altro, ma a lasciarsene interrogare. Scrive Adorno nell'aforisma conclusivo di *Minima Moralia*:

La filosofia quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce se non quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e fa parte della tecnica<sup>26</sup>.

Perché possa fare questo la filosofia non può non essere consapevole del condizionato nel quale si trova, per essere sospinta verso l'incondizionato e leggere il mondo, pur nelle sue manchevolezze, alla luce della sua perfetta riconciliazione, postulando una sorta di messianismo teoretico. Ma forse è questo ciò che fa il poeta abitando il mondo e lasciando che l'illusione lo colga e lo salvi nell'invisibile essenza del canto. Non potremmo, dunque, su questo orizzonte riascoltare la voce maestosa di Leopardi come una sorta di profeta nel tempo della povertà? (M. Heidegger)

### *Conclusione*

Che Leopardi sia un filosofo è fuori di dubbio, ma è altrettanto inconfutabile il fatto che egli lo sia in quanto poeta e che, in tal senso, abbia anticipato la predizione di tanto pensiero successivo del Novecento, secondo cui la filosofia sarebbe passata anche per altre vie, fra le quali quella poetica. Tanto moderno è Leopardi e a noi tanto vicino da essere, nietzschianamente, tanto inattuale nel suo tempo, del quale ha saputo intuire e individuare le contraddizioni. Similmente a Pascal e a Nietzsche, il poeta di Recanati ha rappresentato una dissonanza all'interno della consolidata tradizione, insegnando che essa può e deve essere guardata, scrutata e interpretata da differenti angolature. Similmente ai due pensatori, Leopardi non ha potuto evitare di filosofare a partire dalla vita e dalla singolarità, né ha potuto evitare di guardare lo spettacolo del cosmo con l'occhio interiore di chi si chiede il senso dell'oscillare fra il tutto e il nulla, e di come tanta grandezza di pensiero si celi nella fragile natura, transitoria nel suo vagare breve. Colpisce in lui l'acutezza con cui ha colto la

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 304.

contraddizione dell'essere umano e ha dato origine alla ricerca esistenziale. Risuonano molto pregnanti, da questo punto di vista, le note di Antonio Prete:

Leopardi è dentro la condizione della ricerca moderna, che fa del piacere il luogo della perpetua insoddisfazione e pone, faustianamente, lo scacco nell'impossibilità di leggere l'istante. La contraddizione tra l'assenza di tempo cui il piacere, per essere tale, aspira, e il rapporto necessario con il tempo proprio di ogni piacere particolare ritornerà in tutte le analisi del "moderno": sarà raccolta, nel nostro tempo, da Marcuse, ma soltanto a partire da Freud<sup>27</sup>.

Il canto leopardiano è pregno di questa transitorietà struggente che sembra mutare via via in un'ermeneutica del desiderio e in una poetica della volontà, nella quale l'uomo impara a scandagliare il suo enigma e a starvi dinanzi con la nobiltà della sua domanda, come si può ravvisare nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*. Quasi valga anche in lui l'idea cara al nuovo pensiero di matrice neoebraica che dalla morte e dalla sua soglia ha inizio ogni pensiero e ogni conoscenza, in modo tale che essi non prescindano più dalla condizione della singolarità e dalla stessa fatticità dell'uomo, che si interroga sul suo percorso esistenziale. Vi è tuttavia, ne *Lo Zibaldone*, una serie di pensieri che possono essere ricondotti a un unico nodo tematico, il quale giustifica la nostra ipotesi di uno sguardo leopardiano in Adorno. Si tratta di quell'insieme di pensieri nei quali Leopardi ribalta il percorso illuministico e ripercorre i suoi sentieri rilevando la sua inadeguatezza, che è poi la stessa tipica di una ragione calcolante e astratta nei riguardi della profonda domanda dell'uomo, una domanda che appartiene al poeta stesso. Nella modernità matura, Adorno ed Horkheimer hanno senza dubbio recuperato la categoria teoretica dell'Illuminismo, rilevando il paradosso per cui la demitizzazione, intesa come perfetta emancipazione della ragione che percorre una linea progressiva verso la perfezione, null'altro si rivela se non un nuovo mito, una sorta di criptomitologia. Già questo sarebbe sufficiente ad evidenziare quanta vita filosofica agita le intense pagine di Leopardi, ma anche lo stesso genere letterario con cui Leopardi elabora il proprio pensiero, senza curarsi della sistematicità, offre un ulteriore spunto di comparazione. La modernità filosofica è caratterizzata infatti dalla grande critica al sistema e dalla scelta (si prendano ad esempio Kierkegaard e Nietzsche) di un genere aforistico, che è poi lo stesso impiegato da Adorno proprio per mettere in luce il carattere non oggettivo della verità, che si offre come postulato del desiderio umano, come dimensione estetica, ma nell'istante rivelativo nel quale la singolarità si raccoglie in sé e si piega a riflettere sulla sua parabola. Leopardi pone una distinzione fra due approcci filosofici: la filosofia di Socrate e quella di Locke e Leibniz, anticipando quella controversia ermeneutica, a noi più vicina, fra la verità e il metodo di gadameriana memoria, i cui echi non possono non risuonare anche nella teoria critica che, a suo modo, si esplica come riscoperta della persona in quanto sede imprescindibile di un pensiero

---

<sup>27</sup> A. Prete, *Il pensiero*, cit., p. 37.

filosofico refrattario alla *Aufhebung* del sistema. Per questo motivo l'opera leopardiana offre un cospicuo sentiero ermeneutico con il quale leggere le contraddizioni della modernità e la capacità immaginativa del pensiero, nell'interpretare l'imprescindibile desiderio di redenzione che si situa nell'uomo, per il quale più in alto della realtà si dà la possibilità. Chiave teoretica di questo edificio filosofico leopardiano è l'infinito, proprio come la redenzione lo è dell'impianto teoretico adorniano, ed entrambi fanno leva sulla connotazione spirituale dell'uomo, in eterno tendere fra miseria e grandezza, fra coscienza della finitudine e intenzionalità di superamento della stessa sua condizione.

Un'avventura filosofica, dunque, che recupera nel canto la ragione profonda dell'abitare umano e che non tanto nel calcolo e in ciò che è disponibile scommette tutta la sua riflessione, ma in ciò che è infigurabile e invisibile, in ciò che il pensiero si "finge", nel rischio stesso della ragione dinanzi all'incondizionato. D'altro canto le facoltà del pensare e del poetare, come Leopardi bene insegna, vivono in stretta relazione, specie dal punto di vista dell'io poetante e riflettente, ma per questo è necessario ripercorrere la tradizione alle spalle, quella che non separa sapienza e poesia, per ritrovare in essa la possibilità di collocarsi oltre l'orizzonte della propria epoca e ridare vita alla passione della ragione.