

Recensione

M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi: Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche*

La Scuola di Pitagora, 2019

Morris Karp

Uscito per i tipi di La Scuola di Pitagora nel 2019, *Leopardi tra i filosofi: Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche* di Massimiliano Biscuso viene ad arricchire il paesaggio degli studi leopardiani dell'ultimo decennio, a cui offre alcune indicazioni di merito e di metodo. Il libro si colloca all'interno di un percorso di ricerca che ha spinto l'autore a dare già diversi contributi alla critica leopardiana, e in particolare si pone in stretto rapporto con un'altra sua pubblicazione uscita nel corso dello stesso anno per la Manifestolibri, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*. Come Biscuso spiega nell'introduzione, mentre *Leopardi tra i filosofi* vuole studiare principalmente il modo in cui Leopardi «elabora la propria visione del mondo dialogando e discutendo con gli altri pensatori, confrontandosi con le loro teorie, riprendendone, sviluppandone o criticandone le proposte» (p. 9), *Gli usi di Leopardi* si concentra sul modo nel quale il pensiero di Leopardi «è stato recepito e interpretato dai filosofi successivi» (*ibid.*). A cavallo tra i due progetti, l'ultimo capitolo di *Leopardi tra i filosofi* si occupa di tratteggiare le linee della ricezione di Leopardi da parte di Nietzsche. Il progetto così articolato viene ad affrontare implicitamente il problema dell'inquadramento storiografico del pensiero di Leopardi, problema che dopo più di un secolo di lavoro critico rimane ancora apertissimo. In parte ciò è dovuto al fatto che, come ricorda Biscuso, «Leopardi si è posto la questione di quali forme di scrittura scegliere per rivolgersi a un pubblico per lo più superficiale e distratto, abituato a un mercato editoriale inflazionato da libri mediocri e perciò capaci solo di successo effimero» (p. 10). Le alterne vicende della storiografia filosofica hanno poi precluso a Leopardi di trovare un sicuro domicilio nei manuali di storia della filosofia. Se il bando crociano che teneva Leopardi al di fuori dalle porte della filosofia sembra ormai superato, è anche vero che questo è accaduto non tanto perché sia divenuto chiaro in cosa consista il contributo portato da Leopardi al pensiero, ma piuttosto perché si è ormai persa

l'aspirazione ad un concetto di filosofia che possa essere utile a qualificare la natura di una meditazione. In assenza di un tale concetto guida, la questione del luogo di Leopardi nella storia della filosofia non può che trovare un terreno malcerto. Con avvedutezza, Biscuso riesce a muoversi su questo terreno, avvertendo fin dall'inizio che il libro non intende «giudicare quanto originale e profonda sia la filosofia di Leopardi» (*ibidem*) ma piuttosto indagare «il modo in cui egli si è posto dinnanzi ad alcuni vertici della tradizione filosofica e in cui la lezione di questi si è tradotta nella scrittura» (p. 10). Questa indicazione di metodo si accompagna alla precisazione che chiude l'introduzione: «nulla si concede (...) al confronto tipologico e all'individuazione di analogie; tantomeno si ricorre alle categorie di "anticipazione" e "precorrimento", le quali inflazionano gran parte degli studi sull'argomento, nonostante la professione di fede antistoricista degli autori» (p. 12). È in queste indicazioni metodologiche che si trovano in nuce i pregi della ricerca di Biscuso, che riesce ad avanzare la questione delle fonti di Leopardi e dello stile che modella i loro affioramenti, rispondendo a vecchi problemi con nuove domande.

Il primo capitolo del libro, dedicato alla presenza di Spinoza in Leopardi, riesce ad esempio a portare la discussione più in là di dove essa era stata lasciata da Antonio Negri nel suo *Fra infinito e comunità. Appunti sul materialismo in Spinoza e Leopardi*, (in *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998, pp. 343-358), radicando più profondamente la questione nei testi leopardiani. Esaminando i passi in cui Leopardi nomina Spinoza e lo spinozismo, a partire dalle giovanili *Dissertazioni filosofiche* fino ad alcuni tardi frammenti dello *Zibaldone*, Biscuso cerca di «far riaffiorare i contorni di una sia pure implicita interpretazione leopardiana della filosofia di Spinoza». Emancipandosi gradualmente dall'immagine di Spinoza diffusa in Italia nella prima metà dell'Ottocento («quasi un compendio degli errori della moderna filosofia allontanatasi dall'ortodossia cattolica»), Leopardi – rileva Biscuso – si avvicina notevolmente al pensiero spinoziano in un frammento del 1821 (*Zibaldone*, 2073-4) in cui, dopo aver adottato la nozione di divinità come ente che comprende tutti i modi possibili di essere, osserva che l'unico modo di essere che ci è noto è quello della materia. Biscuso intende questo passaggio come uno sviluppo della metafisica spinoziana per mezzo della gnoseologia sensistica: «Dio come totalità delle perfezioni, al di là della sua esistenza materiale, rimane dunque inconoscibile – preludio alla successiva negazione di Dio e alla completa autosufficienza della materia» (p. 26). L'ultimo riferimento leopardiano a Spinoza appare infine in un frammento del 1827 (*Zibaldone*, 4274-5), in cui Leopardi attacca l'idea che dall'infinità dell'universo consegua l'esistenza di un creatore infinito, attribuendo tale concezione a «i panteisti e gli spinozisti» (p. 27). La critica del punto di vista spinoziano che emerge da questo passo viene letta da Biscuso come una sorta di critica immanente, un portare a compimento le istanze del pensiero spinoziano abbandonando la concezione teologica che esso ha reso ormai superflua, in modo da poter raggiungere un coerente materialismo (cfr. pp. 28-9). Al di là di questa ricognizione dei luoghi spinoziani in Leopardi, la parte più corposa del capitolo si viene a concentrare sull'ipotesi

che Leopardi riconosca nello spinozismo «una parte costitutiva e rilevante di un'ideale genealogia del proprio materialismo» (p. 30). Secondo Biscuso, una tale ipotesi diviene plausibile attraverso una lettura del *Frammento filosofico di Stratone di Lampsaco* che contestualizzi l'interesse di Leopardi per il pensiero di Stratone alla luce di una tradizione storiografica – iniziata da Bayle e poi ripresa da Diderot – che aveva riscontrato delle analogie tra il pensiero stratonico e quello spinoziano. È qui che Biscuso introduce la tesi più innovativa del capitolo: riallacciando il proprio materialismo a quello di Stratone piuttosto che a quello di Epicuro, Leopardi tratteggia le linee di una genealogia filosofica. Il *Frammento* non è dunque per Biscuso un breve compendio speculativo, ma «l'invenzione di una specifica tradizione materialista che dall'antichità giunge fino ai nostri giorni» (p. 38). Questa tradizione secondo Biscuso «può legittimamente essere detta *spinozismo*, nel significato ampio che a questo termine veniva assegnato dalla letteratura filosofica sulla quale si era formato Leopardi e che ancora aveva corso nell'Italia del terzo decennio dell'Ottocento» (p. 34). Nell'appendice al capitolo, la questione del distacco di Leopardi dalla tradizione epicurea in favore dello stratonismo viene ulteriormente dettagliata attraverso un confronto con il volume di Giorgia Schiavon *Felicità antica e infelicità moderna. L'epicureismo e Leopardi* (Albo Versorio, Milano, 2015). A questo riguardo Biscuso mette in luce come punto centrale il rifiuto leopardiano della tesi dell'identità di felicità e conoscenza sostenuta dagli epicurei (p. 48).

Nel secondo capitolo, *Religioni, tecniche, società, linguaggio. Per un confronto tra Leopardi e Vico*, Biscuso affronta la malagevole questione del rapporto tra Vico e Leopardi. Sebbene la presenza di temi vichiani sia capillare tra le pagine leopardiane, gli accenni diretti sono sporadici e apparentemente non rivelativi. D'altra parte la questione di una continuità tra Vico e Leopardi sembra occupare una posizione dirimente alla luce delle difficoltà dell'inquadramento storiografico del pensiero di Leopardi, e proprio per questo forse il tema attira un crescente interesse, come testimoniato tra l'altro dal bel volume di Martina Piperno *Leopardi and Vico's 'New science'*, (Oxford University Studies in the Enlightenment, 2018). La questione viene affrontata da Biscuso risalendo al di là delle occorrenze di Vico in Leopardi per trovare una fonte comune nel quinto libro del *De rerum natura*, dove i versi di Lucrezio disegnano una storia della civilizzazione. A partire da questa fonte comune, Biscuso studia il diverso atteggiarsi dei due autori rispetto a tre concezioni che in essa vengono presentate. La prima viene chiamata da Biscuso “primitivismo”, e consiste nell'idea che il processo di civilizzazione sia nato da una «vita puramente naturale eppure già pienamente umana» che avrebbe preceduto «ogni forma di domesticazione culturale dell'ambiente» (p. 57). La seconda viene indicata come “pluralismo”, e consiste nella concezione secondo cui la civilizzazione si svolga «su piani diversi e irriducibili», come ad esempio quello «della religione, delle tecniche, della società e del linguaggio» (*ibid.*). La terza infine viene caratterizzata da Biscuso come “correlativismo”, e consiste nell'idea che questi diversi piani non possano essere ricondotti ad uno fondamentale, ma piuttosto «si implicino vicendevolmente»

(*ibid.*). Il capitolo si occupa in particolare di studiare la diversa ricezione di quest'ultimo aspetto in Vico e Leopardi, mettendo a confronto alcuni celebri passi della *Scienza Nuova* con il breve trattato sul fuoco, risalente al 1823, che si può leggere tra le pagine dello *Zibaldone*. Biscuso mette in luce come nel testo leopardiano si delinei una circolarità tra l'evento della nascita della società e l'invenzione del fuoco: «il padroneggiamento del fuoco permette la vita associata, la società è condizione della scoperta del fuoco» (p. 60). La stessa circolarità, rileva l'autore, può osservarsi nel rapporto che lega tra loro linguaggio e società come in quello che intercorre tra società e religione. Rispetto a quest'ultimo, la ricerca di Biscuso sottolinea le differenze che caratterizzano la concezione di Leopardi tanto rispetto a Vico quanto rispetto a Lucrezio: «se con Lucrezio condivide la tesi dell'unicità del genere umano, al contrario di Vico che divide la storia sacra del popolo ebraico da quella profana delle nazioni gentilesche, retrocede però la genesi della religione all'origine dell'umanità, esattamente come Vico» (p. 69). Analoghe differenze possono riscontrarsi riguardo alla valutazione della scoperta del fuoco, e ai suoi effetti per lo sviluppo della società: mentre il giudizio di Lucrezio rimane ancipite, mettendo in luce tanto le conseguenze positive che quelle negative di tale scoperta, Vico le assegna una funzione pienamente positiva, mentre Leopardi pone in risalto come essa abbia costituito una spinta decisiva verso la degenerazione del genere umano. Particolarmente fine appare il confronto che Biscuso delinea tra le pagine del trattato sul fuoco e il successivo *Dialogo della Natura e di un Islandese*, osservando come in quest'ultima opera «il problema di Leopardi diverrà quello di fare in modo che le tecniche, la vita associata, la religione, lo sviluppo del linguaggio, non accrescano il “perpetuo disagio” ma, anzi, almeno in parte lo allevino». Nell'appendice al secondo capitolo, prendendo spunto dalla discussione di alcuni aspetti del libro di Marco Balzano *I confini del sole. Leopardi e il Nuovo Mondo* (Marsilio, Venezia, 2008), Biscuso si sofferma a discutere più dettagliatamente la questione del “primitivismo” in Leopardi, mostrando il progressivo abbandono dell'interesse leopardiano per il tema, di cui viene gradualmente messo a fuoco il portato potenzialmente reazionario.

Nel terzo capitolo, *Kant e il paralogismo del sublime*, Biscuso pone la questione della presenza di una concezione materialistica del sublime in Leopardi, precisando che la ricerca non riguarda lo «stile sublime», ma piuttosto il «sublime naturale». L'intento è quello di mostrare la presenza di una tale concezione nelle pagine di Leopardi, e di mettere in luce il suo rapporto con il sublime kantiano come punto di riferimento polemico. Ripercorrendo il cammino della meditazione di Leopardi sulla noia, Biscuso mette in luce la presenza di una pluralità di livelli disciplinari nel discorso leopardiano, e in particolare il diverso spettro dell'analisi della noia condotta dal punto di vista del «filosofo di società» da un lato, e dal punto di vista del «metafisico» dall'altro. Mentre dal punto di vista del filosofo di società Leopardi si concentra sulla noia come esperienza umana, dal punto di vista del metafisico la noia viene indagata come fenomeno «compreso nel più ampio rapporto uomo-natura», e

quindi caratterizzante l'intero mondo animale (p. 91). A questo secondo livello della meditazione leopardiana sulla noia appartiene la tesi dell'eccedenza del desiderio rispetto ad ogni possibile oggetto. Tale eccedenza del desiderio viene interpretata da Leopardi come «il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana» (*Pensieri* LXVIII). Biscuso legge in questo passaggio una caratterizzazione della natura umana in termine di sublime (p. 96). Tale caratterizzazione, come l'autore rileva, rifugge qualsiasi utilizzazione in senso apologetico, implicitamente contestando l'interpretazione della noia come segno dell'origine divina dell'uomo esposta nei *Pensieri* di Pascal. Come scrive Biscuso, «dalla grandezza e sublimità dell'uomo, dalla sua sublime capacità di pensare l'immenso universo e l'innumerabile pluralità dei mondi, come di non potersi accontentare di cosa alcuna, dalla sua *eccedenza* rispetto agli altri esseri naturali nel *conoscere* e nel *desiderare*, Leopardi non trae alcuna conseguenza teologica o morale» (pp. 100-1). La noia, come Biscuso sintetizza, non è una conseguenza del sublime, ma piuttosto «il sublime stesso, o meglio, il lato oscuro del sublime» (p. 101). Per questo motivo Biscuso lega l'indagine sulla noia a quella sul sentimento del sublime, e dunque alla lettura del trattato dell'anonimo *Sul sublime*. In esso, come rileva l'autore, accanto al tema della mente capace di valicare i confini dell'universo, Leopardi aveva potuto trovare «l'esemplificazione dei due oggetti sublimi per eccellenza» (p. 104), vale a dire il cielo stellato e il vulcano. In parallelo alla lettura dei frammenti leopardiani sulla noia nel senso di una critica alle interpretazioni apologetiche di tale fenomeno, Biscuso ipotizza negli stessi frammenti una polemica verso la concezione kantiana orientata a confutare l'utilizzo del sentimento del sublime in chiave apologetica. Per sostanziare questa tesi, Biscuso offre un ampio e utilissimo ragguaglio sullo stato degli studi concernenti la conoscenza indiretta che Leopardi ebbe dei testi kantiani, per poi passare a mettere in luce la presenza della tematica del sublime ne *La ginestra*. La conclusione di Biscuso è che in questa lirica, fortemente caratterizzata dalle immagini sublimi del vulcano e del cielo stellato, Leopardi neghi risolutamente ogni lettura consolatoria del sublime, il cui requisito essenziale è quello della sicurezza dello spettatore. Come Biscuso rileva, «da Lucrezio fino a Kant questa era per così dire la condizione trascendentale del sublime: in Lucrezio data dalla conoscenza della natura delle cose, in Kant dall'appartenenza dell'uomo al piano noumenico» (p. 133). Al contrario «la «nobile natura» della *Ginestra* (...) non ha alcun riparo dalla violenza immane della natura, alcun luogo sicuro da cui contemplare la vastità del cosmo» (p. 135). Conclude il capitolo un'appendice sulla figura di Ottavio Colecchi e la diffusione della filosofia classica tedesca a Napoli negli anni Trenta dell'Ottocento. In essa l'autore, sulla base delle ricerche svolte in questo capitolo, ipotizza che alcuni testi di Colecchi riguardanti la *Critica del Giudizio* e pubblicati all'inizio degli anni Quaranta dell'Ottocento, possano aver avuto circolazione nel periodo precedente, e che Leopardi possa averne preso visione.

Nel quarto capitolo Biscuso capovolge infine la prospettiva, così che Leopardi qui non appare più come lettore di altri filosofi, ma piuttosto come

lettura di un altro filosofo. Il capitolo dunque non verte tanto sulla questione delle fonti filosofiche leopardiane, ma piuttosto su quella della cosiddetta “fortuna” di Leopardi. In particolare il capitolo affronta la questione della ben nota ripresa nietzschiana di alcune immagini del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* nella seconda delle *Considerazioni inattuali*, mostrando come queste riaffiorino in un passo cruciale dello *Zarathustra*. Biscuso legge dunque nell'aneddoto del pastore e del serpente dello *Zarathustra* un riferimento a Leopardi, volto a indicare il superamento di una concezione pessimistica dell'eterno ritorno. Il capitolo si chiude con un'utile appendice che ricostruisce il percorso della lettura di Leopardi da parte di Nietzsche.

Nel suo complesso il volume di Biscuso appare un valido contributo alla discussione sul pensiero di Leopardi, tanto per la raffinatezza di alcune letture che egli propone, tanto quanto per le meticolose informazioni che l'apparato di note fornisce sullo stato dell'arte rispetto alle questioni affrontate. Molti dei meriti di questo libro appaiono peraltro nella finezza dei dettagli, e non è stato possibile richiamarli in queste pagine. Per quanto riguarda i temi centrali, appare interessante in particolare il tentativo di leggere lo stratonismo leopardiano nel segno dell'invenzione di una genealogia filosofica, quello di trovare in Lucrezio una fonte comune tra Vico e Leopardi, e lo studio del sublime materiale svolto nel terzo capitolo. Due brevi osservazioni sul primo e sul terzo di questi punti. La possibilità di cogliere nello stratonismo leopardiano l'invenzione di una genealogia appare significativa anche, e forse soprattutto, per il suo risuonare come traccia del sopravvivere dell'antico. Rimane però da comprendere se una tale genealogia venga trascelta da Leopardi in modo esclusivo, giungendo a delineare l'orizzonte complessivo della sua ricerca filosofica, o se piuttosto non vi sia una molteplicità di genealogie a cui egli si riallaccia, ognuna delle quali custodisce il geroglifico di una meditazione poetica della storia del pensiero. Si pensi in particolare al ruolo dello stoicismo nel preambolo al *Volgarizzamento del Manuale di Epitteto*, (si veda l'introduzione di Franco D'Intino nell'edizione critica da lui curata dei *Volgarizzamenti in prosa*, Marsilio, 2012), o a quello del neoplatonismo nel cruciale *Dialogo di Porfirio e Plotino*, ad oggi tanto difficile da integrare nel quadro dell'antiplatonismo rilevato dalla critica nelle pagine di Leopardi. Sembra in questo senso che con l'idea della “tradizione” stratonica Biscuso abbia messo a disposizione della critica uno strumento che può rivelarsi fecondo di ulteriori sviluppi. Sulla questione del sublime materiale, lo scritto di Biscuso ha certo il pregio di erigere un argine alla ricorrente tentazione di letture spiritualistiche di Leopardi, riconducendo la questione su un terreno più fermo. Ma questo non è che l'effetto esterno di un risultato più profondo: Biscuso mette qui in luce un carattere fortemente distintivo del pensiero di Leopardi, un carattere che rimaneva tuttavia in qualche modo sfuggente, venendo troppo facilmente ricondotto alle tendenze dell'epoca. Mentre questo risultato, vale a dire che il sublime materiale di Leopardi sia polemicamente orientato verso le interpretazioni in senso lato romantiche, appare fortemente condivisibile, si può domandare se in esso sia da vedere una presa di posizione complessiva

rispetto al pensiero di Kant. Biscuso richiama giustamente la pagina del 17 Aprile 1828 in cui Leopardi, tracciando un'analogia tra metafisica e geometria, si chiede se non si possa dire «della metafisica appresso a poco il medesimo che della Geometria, e così scusare chi in metafisica amasse più di pensare che di leggere; chi pretendesse di essere metafisico senza aver letto o inteso Kant; chi si contentasse talvolta di conoscere i risultati e le conclusioni delle speculazioni e ragionamenti de' metafisici celebri, per poi trovarne da se stesso la dimostrazione, o convincersi della loro insussistenza» (*Zibaldone*, 4304). Commentando questo passo di Leopardi nel contesto della discussione sul sublime materiale, Biscuso lo interpreta come una dichiarazione del fatto che «le sue informazioni sui sistemi metafisici e in particolare su Kant gli sono ormai sufficienti» (p. 116). Tale sufficienza viene nel capitolo valorizzata nel senso della maturazione di un rifiuto della concezione kantiana del sublime. Ci si può chiedere tuttavia se questa pagina non possa essere per altro verso messa in relazione con un frammento risalente al 14 Dicembre 1826, in cui Leopardi aveva annotato un'osservazione che sembrerebbe invece risuonare con le idee dell'*Estetica trascendentale* kantiana: «come il tempo è un modo o un lato del considerar l'esistenza delle cose, così lo spazio non è altro che un modo, un lato, del considerar che noi facciamo il nulla» (*Zibaldone*, 4233). Questo non certo per fare di Leopardi un seguace di Kant – è anzi opportuno mettere in luce come la diversità del procedimento implichi una radicale differenza nel modo di intendere il risultato – ma piuttosto per mostrare il suo sostanziale disinteresse rispetto alle partigianerie di scuola. Infine, guardando al di là di queste pagine, un ultimo rilievo: manca ad oggi uno studio del rapporto di Leopardi con la tradizione leibniziano-wolffiana condotto con il rigore mostrato in questo volume. Un simile studio potrebbe mettere in evidenza, al di là degli spunti meramente polemici, la progressiva trasvalutazione a cui Leopardi sottopone le categorie filosofiche apprese negli anni del suo apprendistato. Il libro di Biscuso rende in qualche modo questa mancanza più evidente, lasciando auspicare che essa possa essere colmata.