

ABSTRACT

La pandemia ha rimesso al centro il tema del corpo, in rapporto a quelli del dolore e della malattia. Leopardi, coinvolto direttamente nell'epidemia di colera del 1836-1837 a Napoli, merita nuova attenzione per la sua particolare visione, sviluppata all'interno del contesto di critica alla filosofia moderna. In particolar modo tra il 1820 e il 1821 va costruendo una teoria della corporeità basata sulla stretta e insolubile dicotomia tra *materia* e *spirito*, attraverso l'analisi dell'idea di *monade* di Leibniz, l'influenza del pensiero di Pascal, e la critica alla civiltà svolta a vantaggio dell'idea di corpo degli antichi. Il risultato è la riscrittura, nelle pagine *Zibaldone*, dei rapporti tra *vita* ed *esistenza*, *dolore* e *malattia*, che se da un lato lasciano intravedere i prodromi di una visione nichilista, dall'altra non necessariamente confluiscono in una visione pessimista della realtà umana.

The pandemic has put back at the center the theme of the body, in relation to those of pain and disease. Leopardi, directly involved in the cholera epidemic of 1836-1837 in Naples, deserves new attention for his particular vision, developed within the context of criticism of modern philosophy. Particularly between 1820 and 1821 he is building a theory of corporeality based on the strict and insoluble dichotomy between *matter* and *spirit*, through the analysis of Leibniz's idea of monad, the influence of Pascal's thought, and the criticism of civilization carried out in favour of the ancients' idea of body. The result is the rewriting, in the *Zibaldone* pages, of the relationships between *life* and *existence*, *pain* and *illness*, which, if on the one hand hint at the prodromes of a nihilistic vision, on the other hand do not necessarily flow into a pessimistic view of human reality.

L'esperienza della malattia costringe l'essere umano a fare particolare esperienza del proprio *corpo*, almeno sotto due aspetti: 1) come corpo malato; 2) come corpo imprigionato. Egli sperimenta la sua fragilità sentendo la vita messa a rischio da qualcosa di invisibile ai propri occhi come, ad esempio, un *virus* (termine che in latino significa veleno), un microrganismo acellulare, sostanzialmente un organismo senza corpo. Il corpo malato è, inoltre, un corpo costretto, in un letto, in una casa, in una stanza di ospedale, una "dimensione carceraria" mal sopportata. Ciò che, inoltre, si è potuto sperimentare attraverso la recente crisi pandemica è stata l'incredulità e la perplessità con le quali essa è stata accolta dalla popolazione mondiale. Soprattutto in prima battuta gran parte della popolazione ha inseguito la valutazione più semplice e rassicurante, quella più atta a lenire la paura. Per spiegare un simile atteggiamento basta prendere a prestito alcune parole di Leopardi: "Quegli stessi che credono grave, o maggiore che non è, ogni leggera malattia che loro sopravviene, caduti in qualche malattia grave o mortale, la credono leggera, o minore che non è. E la cagione d'ambidue le cose è la codardia che gli sforza a temere dove non è timore, e a sperare dove non è speranza"¹.

La pandemia ha messo al centro il tema del corpo e della sua vulnerabilità in una forma non più estremamente personale ma visibilmente collettiva, e se in tempi tanto difficili il pensiero di Leopardi richiama particolare attenzione è perché esso nel porre la stretta e insolubile dicotomia tra *materia* e *spirito*, ci offre più di una chiave per comprendere la situazione del corpo umano di fronte all'esperienza del dolore e della malattia. Leopardi è, del resto, direttamente coinvolto nell'epidemia di colera del 1836-1837 a Napoli²; ma è tutta la produzione intellettuale del recanatese ad avere al centro questi aspetti, frutto dell'esperienza intima, personale, di Giacomo, prima ancora che di quella

* Tommaso Sgarro è professore a contratto di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Foggia.

¹ G. Leopardi, *Zibaldone*, [365], p. 114. Le pagine indicate tra parentesi quadre indicano l'ordine dato da Leopardi; le altre seguono l'edizione presa come riferimento, G. Leopardi, *Zibaldone*, edizione integrale diretta da L. Felici, Newton, Roma 2001.

² Cfr. A. Campana, *Leopardi, La ginestra, Il Colera: Storicizzazioni E Divagazioni (con Uno Sguardo Alla Nostra attualità)*, in «DNA – Di Nulla Accademia», I, 2020, 1, pp. 72-87.

dell'autore Leopardi. Questa dimensione, che è il frutto di un racconto *esistenziale* lungo una vita dove egli osserva: «se stesso, cioè l'uomo in sé, e similmente i suoi rapporti con il resto della natura»³ facendosi oggetto stesso della sua filosofia⁴, è quella che proveremo a ricostruire, quantomeno parzialmente, attraverso il confronto con alcuni dei temi che hanno caratterizzato la riflessione moderna, nel loro passaggio all'interno delle pagine di quell'opera complessa e variegata che è lo *Zibaldone* leopardiano.

Funzione sociale del corpo sano

Il corpo ha per Leopardi anzitutto un valore sociale, perché è ciò che si mostra di un uomo; un uomo virtuoso non può che avere un corpo vigoroso e questo funge da deterrente contro ogni dispotismo. È il tentativo di sviluppare una teoria dell'amore patrio come base utile e naturale, come nota Silvia Ricca, per fondare l'*amor proprio*⁵. Per il corpo vigoroso e sano che questo amore mostra sotto l'aspetto della materia, l'esperienza della malattia è un'esperienza difficile da ammettere perché esprime la contraddittorietà della natura che, se da un lato vuole il vigore del corpo perché: "Tutto potrà mettersi in dubbio fuori che la natura abbia sempre mirato al ben essere materiale delle sue creature"⁶, dall'altro genera le malattie: "Si ammira quanto si vuole la provvidenza e la benignità della natura per aver creati gli antidoti, per averli, diciam così, posti allato ai veleni, per aver collocati i rimedi nel paese che produce la malattia. Ma perchè creare i veleni? Perchè ordinare le malattie?"⁷. Il corpo, quindi, come elemento naturale si mostra, tanto per la sua vigoria, quanto per la sua contraddittorietà, che diventa in ultimo assoluta negatività quando viene a contatto con la civiltà: "È cosa indubitata che la civiltà ha introdotto nel genere umano mille spezie di morbi che prima di lei non

³ G. Leopardi, *Lettere*, Mondadori, Milano 2006, pp. 632-633.

⁴ Cfr. P. Cori, *The "Zibaldone" as Leopardi's Self-Education*, in «Italice», XCIII, 2016, 1, pp. 77-91.

⁵ S. Ricca, *Società e sentimenti sociali in Leopardi* in «Italice», XCIII, 2016, 4, p. 706.

⁶ Ivi, [1599], p. 357.

⁷ Ivi, [4206], p. 864.

si conoscevano, né senza lei sarebbero state”⁸.

La *querelle* tra antichi e moderni⁹ che impegna Leopardi dalla primavera del 1820 per tutto il 1821, sembra dunque direttamente connessa alla dicotomica correlazione che egli pone tra *materia* e *spirito*. La materia è l'elemento primo d'indagine della filosofia leopardiana¹⁰: tutto ciò che non può essere ricondotto o che comunque non preveda nella sua essenza la *materia* è rifiutato come un parto erroneo del pensiero umano. Su questa idea si innesta la relazione tra *civiltà* e *indebolimento* del corpo dalla quale si muove la riflessione leopardiana sul confronto con gli antichi: “Il corpo non era in così basso luogo presso gli antichi come presso noi. Par che questo sia un vantaggio nostro, ma pur troppo le cose spirituali non hanno su di noi quella forza che hanno le materiali, ed osservatelo nella poesia ch'è la imitatrice della natura, e vedete ch'effetto facciano i poeti metafisici, rispetto agli altri poeti”¹¹. Leopardi avverte il passaggio dall'antico al moderno come segnato da una differente e negativa visione del corpo: “Io riguardo l'indebolimento corporale delle generazioni umane, come l'una delle principali cause del gran cangiamento del mondo e dell'animo e cuore umano dall'antico al moderno”¹². È proprio nell'attenzione al corpo da parte degli antichi che Leopardi vede il primo loro motivo di superiorità rispetto ai moderni:

Gli esercizi e l'attività continua del corpo primieramente, e poi (che non poco, anzi sommamente contribuisce al ben essere fisico, e alla durata della vita) gli esercizi ed attività dell'anima, la varietà, il movimento, la forza delle azioni ed occupazioni, la rarità della noia, dell'inerzia ec. conseguenze necessarie degli stati antichi, erano cause così grandi e certe di vitalità, come sono grandissime e certissime cause di mortalità (e mortalità ben più vasta, insita, e necessaria che non quella che deriva dalle tur-

⁸ Ivi, [3179], p. 625.

⁹ Sul confronto tra antichi e moderni cfr. R. Galvagno, *Giacomo Leopardi tra antico e moderno*, Edizioni Sinestesie, Avellino 2019.

¹⁰ Cfr. V. Meattini, «Né scolorò le stelle umana cura». *Poesia e Filosofia nello Zibaldone di Giacomo Leopardi* in «Bollettino Filosofico», XXXII, 2017, pp. 334-364.

¹¹ G. Leopardi, *Zibaldone*, [125], p. 158.

¹² Ivi, [163], p. 69

bolenze) i contrari delle predette cose, e nominatamente la mollezza, il lusso, i vizi corporali e spirituali ec. ec. conseguenze tutte necessarie degli stati presenti: insomma la corruzione fisica e morale, la continua noia, o mal essere dell'animo ec. Così che non è vero che le cagioni di morte (e così dico, le cagioni di miserie, di sventure, dolori ec.) fossero maggiori anticamente, anzi all'opposto sono maggiori oggidì. Ed intendendo anche per vita, l'esistenza strettamente, si viene a concludere che la somma di questa, era maggiore negli antichi governi, e a causa degli antichi governi, che ne' presenti, e a causa de' presenti¹³.

Per Leopardi l'incivilimento, la modernità hanno ridimensionato, anzi, danneggiato la corporeità: "essendo certo non potersi perfezionare il corpo dell'uomo, anzi deperire nella civiltà, e quindi non darsi perfettibilità dell'uomo in quanto al corpo, (la quale infatti niuno asserì nè asserirebbe), tuttavia si sostiene la sua perfettibilità infinita in quanto all'animo (quanto intorno al corpo, volendo anche prendere per perfezioni quelle che oggi si credono tali, e in natura sono la maggior parte il contrario, certo però la perfettibilità sarebbe finitissima)"¹⁴.

Si legge in questo passaggio un motivo di critica nei confronti del cartesianesimo e verso la tendenza della filosofia moderna che distruggerebbe le verità e le idee antiche, senza sostituirle con delle altre; nel caso del corpo togliendo la sua antica visione, non reinserendone una nuova, se non come quella di oggetto matematicamente rappresentabile¹⁵.

Dicotomia tra corpo e spirito: Leibnitz

Come ha giustamente evidenziato Antonio Negri, Leopardi è agli antipodi di Hegel, l'autore in cui si compie l'idea di modernità come forza della ragione, perché: "è un sovvertitore dell'essere. La chiave del sovvertimento è il dolore"¹⁶.

¹³ Ivi, [628-629], p. 163

¹⁴ Ivi, [830 nota], p. 196

¹⁵ Cfr. Ivi, pp. [2708-2709], p. 541

¹⁶ A. Negri, *Lenta ginestra*, SugarCo Edizioni, Milano 1987, p. 92.

È proprio a partire dall'esperienza di questo che Leopardi riscopre il corpo; il dolore ci mostrerebbe quanto esso sia alla vita umana più importante dell'anima, e quanto l'uomo lo senta più dell'anima quale suo elemento determinante: "Quanto prevaglia nell'uomo la materia allo spirito, si può considerare anche dalla comparazione dei dolori. Perocchè i dolori dell'animo non sono mai paragonabili ai dolori del corpo, ragguagliati secondo la stessa proporzione di veemenza relativa"¹⁷. Al contrario di quanto la filosofia moderna aveva sostenuto, per Leopardi, non sono *intelletto* e *anima* che influiscono sul corpo, ma è il corpo che determina le fortune dell'anima, quanto dell'intelletto:

La memoria, l'intelletto, tutte le facoltà dell'animo nostro non sono in mano della fortuna, come ogni altra cosa che ci appartenga? [...] La nostra medesima ragione non è tutta quanta in balia della fortuna? Può nessuno assicurarsi o vantarsi di non aver mai a perder l'uso della ragione [...]? Non sono infiniti gli accidenti esteriori imprevedibili o inevitabili che influiscono sulle facoltà dell'animo nostro siccome su quelle del corpo? [...] In somma se il nostro corpo è tutto in mano della fortuna, e soggetto per ogni parte all'azione delle cose esteriori, temeraria cosa è il dire che l'animo, il quale è tutto e sempre soggetto al corpo, possa essere indipendente dalle cose esteriori e dalla fortuna. Conchiudo che quello stesso perfetto sapiente, quale lo volevano gli antichi, quale mai non esistette, quale non può essere se non immaginario, tale ancora, sarebbe interamente suddito della fortuna, perchè in mano di essa fortuna sarebbe interamente quella stessa ragione sulla quale egli fonderebbe la sua indipendenza dalla fortuna medesima¹⁸.

In questa pagina datata 21 Giugno 1823, entrano in gioco due elementi decisivi: 1) la sovversione della gerarchia tra *corpo* e *anima*; 2) le *circostanze* e la *fortuna*, come elementi di determinazione dell'esistenza umana.

Questi elementi pongono Leopardi in antitesi con la filosofia moderna e contro ogni "filosofia dell'ottimismo", con il dichiarato obiettivo di colpire e

¹⁷ G. Leopardi, *Zibaldone*, [2479], p. 503

¹⁸ Ivi, [2801-2804], p. 556.

superare la filosofia di Leibniz¹⁹, nonostante un'adolescenziale benevolenza verso il pensiero di questo²⁰. Riscattando il corpo e abbandonando l'esistente alle circostanze, infatti, egli intende neutralizzare qualsiasi filosofia che pensi all'*uno* come una semplice espressione di entità incorporee, e che inserisca in un contesto razionalmente e positivamente determinato gli avvenimenti umani e naturali, in modo tale che ogni cosa abbia il suo posto in un ordine metafisicamente prestabilito; tale che tutto ciò che accade lo fa per necessità:

Un corpo, essendo composto, dimostra l'esistenza di altre cose che lo compongano. Ma siccome tutte le parti o sostanze materiali componenti la materia, sono altresì composti, però bisogna necessariamente salire ad esseri che non sieno materia. Così discorrono i Leibniziani per arrivare alle loro Monadi o Esseri semplici e incorporei, (de' quali compongono i corpi) e quindi all'Unità, ed al principio di tutte le cose. Or dico io. Arrivate fino alla menoma parte o sostanza materiale, e ditemi se potete, le parti o sostanze di cui questa si compone, non sono più materia, ma spirito. Arrivate anche se potete, agli atomi o particelle indivisibili e senza parti. Saranno sempre materia. Al di là non troverete mica lo spirito ma il nulla. Affinate quanto volete l'idea della materia, non oltrepasserete mai la materia. Componete quanto vi piace l'idea dello spirito, non ne farete mai nè estensione, nè lunghezza ec. non ne farete mai della materia. Come si può compor la materia di ciò che non è materia? Il corpo non si può comporre di non corpi, come ciò che è di ciò che non è: nè da questo si può progredire a quello, o viceversa. - Ma finchè la materia è materia, ell'è divisibile e composta. - Trovatemi dunque quel punto in cui ella si compone di cose che non sono compo-

¹⁹ Sulla lettura leopardiana di Leibniz; cfr. B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Carocci, Roma 2003, per quanto opportunamente Massimiliano Biscuso faccia notare le incongruenze e la parzialità dell'interpretazione di Martinelli; cfr. M. Biscuso, *Recensione a Leopardi tra Leibniz e Locke*, http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com_content&view=article&id=243&Itemid=55. La parzialità dell'analisi è data anche dal ristretto campo interpretativo affidato principalmente al passo steso tra il 19 e il 22 aprile 1826 alle pagine 4174-4177. Il confronto con Leibniz ha invece un suo più datato punto di partenza e un tema di confronto che, prima ancora di essere quello della teodicea, ha come oggetto la dimensione spirituale della monade leibniziana nel più generale contesto della critica allo spiritualismo moderno.

²⁰ F. Martina, *Leopardi, l'adolescenza filosofica*, in «Belfagor», XXXVIII, 1983, 4, pp. 379-384.

ste, cioè non sono materia. Non v'è scala, gradazione, nè progressione che dal materiale porti all'immateriale (come non v'è dall'esistenza al nulla). Fra questo e quello v'è uno spazio immenso, ed a varcarlo v'abbisogna il salto (che da' Leibniziani giustamente si nega in natura). Queste due nature sono affatto separate e dissimili come il nulla da ciò che è; non hanno alcuna relazione fra loro; il materiale non può comporsi dell'immateriale più di quello che l'immateriale del materiale; e dall'esistenza della materia (contro ciò che pensa Leibnizio) non si può argomentare quella dello spirito più di quello che dall'esistenza dello spirito si potesse argomentare quella della materia²¹.

Contro la *monade* leibniziana, sostanza spirituale semplice, senza parti e indivisibile, che nel sistema del metafisico tedesco costituisce l'essenza dei corpi stessi²², Leopardi sostiene che i corpi materiali sono fatti di semplice e sola materia. Il ragionamento ironico attraverso cui viene confutata la teoria della *monade* è illuminante, e verte tutto sull'esperienza sensibile come dato di attestazione della struttura materiale della realtà.

Lo stesso tipo di ragionamento viene applicato da Leopardi contro l'*ottimismo* leibniziano, al quale non ritiene di opporre un semplice (e semplicistico) pessimismo, visto che il nostro sarebbe una piccolissima miseria di mondo, rispetto a tutti i possibili mondi: "Questo sistema, benchè urti le nostre idee, che credono che il fine non possa essere altro che il bene, sarebbe forse più sostenibile di quello del Leibnitz, del Pope ec. che tutto è bene. Non arderei però estenderlo a dire che l'universo esistente è il peggiore degli universi possibili, sostituendo così all'ottimismo il pessimismo. Chi può conoscere i limiti della possibilità?"²³.

Un anno prima Leopardi già riassumeva il "sistema dell'ottimismo" descrivendolo come un sistema ordinato ma dove il bene è un relativo, e perciò quello che sembra male è in realtà bene:

²¹ G. Leopardi, *Zibaldone*, [1635-1636], pp. 163-364. Cfr. A. Aloisi, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, ETS, Pisa 201, p. 128-134.

²² Cfr. G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, (a cura di) M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, vol. III, pp. 453-455.

²³ G. Leopardi, *Zibaldone*, [4174], p. 854.

Il bene non è assoluto ma relativo. Non è assoluto nè primariamente o assolutamente nè secondariamente o relativamente. Non assolutamente perchè la natura delle cose poteva esser tutt'altra da quella che è; non relativamente, perchè in questa medesima natura tal qual esiste, quello ch'è bene per questa cosa non è bene per quella, quello che è male per questa è bene per quell'altra, cioè gli conviene. La convenienza è quella che costituisce il bene. L'idea astratta della convenienza si può credere la sola idea assoluta, e la sola base delle cose in qualunque ordine e natura. Ma l'idea concreta di essa convenienza è relativa. Non si può dunque dire che un essere sia più buono di un altro, cioè abbia o contenga maggior quantità o somma di bene, perchè *il bene non è bene se non in quanto conviene alla natura degli esseri rispettivi*. Solamente, questo si può dire degl'individui rispetto agli altri individui della stessa specie. Ogni specie dunque, ed ogni individuo in quanto è conforme alla natura della sua specie, è perfetto, e possiede la perfezione: (perfezione relativa, ma non essendoci perfezione assoluta, cioè tipo di perfezione, nessun essere o specie è più perfetta di un'altra) possiede tutto il bene che è bene per lui, perchè il resto non sarebbe bene: è tanto buono quanto può essere, perchè per lui non c'è buono fuori della sua natura; anzi fuori di questa, tutto è per lui cattivo, perchè non c'è bene assoluto. Tutto ciò tanto nel fisico che nel morale (8 Dicembre 1820). Questo io credo che sia il sistema (Leibniziano se non erro) dell'Ottimismo²⁴.

Tutto questo sembra a Leopardi insensato perché ogni cosa non può che essere considerata in senso relativo; l'assoluta relatività è, del resto, il segno dell'impossibilità a poter individuare qualsiasi forma di bene nell'ordine delle cose. Per questo il giudizio di Leopardi su Leibniz è essenzialmente negativo ("non scoprì nulla di nuovo") ma, allo stesso tempo è significativo che venga riconosciuto come il più grande metafisico tedesco²⁵. Riscoperta del corpo e materia vanno a mettere in crisi i capisaldi della metafisica classica; definita la primarietà del corpo, l'altro obiettivo di Leopardi è infatti decostruire l'idea di

²⁴ G. Leopardi, *Zibaldone*, [391-392], p. 120.

²⁵ Cfr. Ivi, [1857], p. 402.

spirito, reputata *superstiziosa*²⁶, perfettamente in linea con la sua idea di filosofia che: “in altre parole, viene rivolta contro se stessa, contro i propri irrigidimenti metafisici, contro le proprie astrazioni, [che] è invitata a trasformarsi in un pensiero che senta la verità, che la immagini o la concepisca invece di conoscerla scientificamente e cognitivamente”²⁷.

Il dolore è esperienza di pienezza della natura umana che investe tanto il corpo, quanto l’anima. Il dolore dell’anima, tuttavia, non è commensurabile con quello corporeo; ogni cosa comincia nel corpo, i segni veri della sofferenza è lì che si esprimono: “E sebben paia molte volte a chi è travagliato da grave pena dell’animo, che sarebbe più tollerabile altrettanta pena nel corpo; l’esperienza ragguagliata dell’una e dell’altra può convincere facilmente chiunque sa riflettere che tra’ dolori dell’animo e quelli del corpo, supponendoli ancora, relativamente, in un medesimo grado, non v’è alcuna proporzione”²⁸. Eppure Leopardi conosce benissimo quanto sia penosa per l’anima l’esperienza del corpo rinchiuso, lui che descrive la sua Recanati, dove spese “la miglior parte” di sé, immergendosi in uno studio “matto e disperatissimo”, come una prigione orrenda da cui solo fuggire: “Qui tutto è morte - scriveva già a Pietro Giordani nel 1817 - tutto è insensataggine e stupidità”; quella prigione dalla quale sarebbe forse uscito solo quando il diavolo, imparando la dottrina cristiana, fosse stato invogliato a fare opere di misericordia, come scrive nella lettera a Pietro Brighenti del 2 novembre 1821. Proprio nel periodo intercorrente tra il fallito tentativo di fuga (1819) e il viaggio a Roma (1821) la scrittura di Leopardi diventa intensa²⁹ e sempre più al centro delle sue attenzioni cominciano a esserci la critica della civiltà e della modernità³⁰:

²⁶ Cfr. L’antispiritualismo è un tratto caratterizzante il pensiero di Leopardi molto prima del 1827, anno della composizione del *Dialogo di Plotino e Porfirio*, come scrive Bonadeo in un suo articolo, ed è riscontrabile già a partire dal 1820 anno in cui si fa incalzante la critica a Leibniz. Cfr. A. Bonadeo, *Leopardi e la Religione della Vita*, in «Italice», LXXXVII, 2010, 4, pp. 566-568.

²⁷ M. Piazza, *Alle frontiere tra filosofia e letteratura. Montaigne, Maine de Biran, Leopardi, Pessoa, Proust, Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 102.

²⁸ G. Leopardi, *Zibaldone*, [2479] p. 503.

²⁹ Nel solo 1821 Leopardi scrive ben 1853 pagine; cfr. M. A. Bazzocchi, *Leopardi*, il Mulino, Bologna 2008, p. 82.

³⁰ Sul confronto tra Leopardi e i moderni cfr. G. Guglielmi, *Una scienza del possibile. Studi su*

è proprio sul rapporto anima-corpo che essa diventa radicale. Non sarebbero *intelletto* e *anima*, infatti, a influire sul corpo, ma il corpo a determinare le fortune dell'anima; quanto all'intelletto poi:

tutte le facoltà dell'animo nostro non sono in mano della fortuna, come ogni altra cosa che ci appartenga? [...] Può nessuno assicurarsi o vantarsi di non aver mai a perder l'uso della ragione, o per sempre o temporaneamente; o per disorganizzazione del cervello, o per accesso di sangue o di umori al capo, o per gagliardia di febbre, o per isposamento straordinario di corpo che induca il delirio o passeggero o perpetuo? Non sono infiniti gli accidenti esteriori imprevedibili o inevitabili che influiscono sulle facoltà dell'animo nostro siccome su quelle del corpo? [...] In somma se il nostro corpo è tutto in mano della fortuna, e soggetto per ogni parte all'azione delle cose esteriori, temeraria cosa è il dire che l'animo, il quale è tutto e sempre soggetto al corpo, possa essere indipendente dalle cose esteriori e dalla fortuna³¹.

È in questa pagina dello *Zibaldone* datata 21 Giugno 1823, ultima grande annata di vigorosa scrittura dell'opera, che entrano in gioco l'idea di *circostanze* e di *fortuna*, come elementi di determinazione della vita umana. Riscattando il corpo e abbandonando l'esistente alle circostanze, Leopardi vuole vanificare qualsiasi pensiero che intenda inserire le cose in un contesto razionalmente e positivamente determinato. Né, quindi, fatalismo, né necessitarismo, ma pura contingenza si manifesterebbe nelle cose. Questo dovrebbe incentivare al buon uso del proprio corpo, perché da esso dipende anche lo stare bene della nostra anima, giacché: "Le sensazioni non le prova il corpo, ma l'anima, qualunque cosa s'intenda per anima"³². Da qui la difficoltà che il nostro corpo vive nello stato di costrizione forzata, perché: "Nel corpo servo anche l'anima è serva"³³. Malattia e costrizione fisica condizionano il vigore che

Leopardi e la modernità, Manni, Lecce 2011; F. Vander, *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

³⁰ Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, [2708-2709], p. 541.

³¹ Ivi, [2801-2804], p. 556.

³² Ivi, [384], p. 119.

³³ Ivi, [255], p. 92.

il corpo esprime come sua naturale e salutare forma di vita, come voluta dalla natura. Malattia e costrizione fisica sono due elementi innaturali, e questo spiega perché giovani e anziani proprio della malattia, facciano comune esperienza: “Anche i giovani più facili a disprezzar la vita, coraggiosissimi nelle battaglie e in ogni rischio, sono bene spesso paurosissimi nelle malattie, tanto per la detta cagione della minor forza del corpo, e quindi dell’animo, quanto perchè non possono opporre alla morte quell’irriflessione, quel movimento, quell’energia, che gl’impedisce di fissarla nel viso, in mezzo ai rischi attivi”³⁴.

La malattia tra vita ed esistenza: Pascal

Nel ragionamento leopardiano diventa sempre più importante la netta divisione tra *vita* e *esistenza*: la *vita* si esprime nel vigore del corpo libero, nella sua immersione profonda nel mondo, che è quel “fissare in viso” con cui i giovani affrontano le cose; l’esistenza è l’ingresso nella nullità delle cose che si mostra nella tensione della noia, radice della stessa esistenza³⁵. La difficoltà maggiore del nostro corpo al cospetto della malattia, sta nel vedere come l’esistenza venga a porsi prima della vita. La realtà quotidiana mischia costantemente il duplice piano dell’esistenza e della vita, tuttavia, è la vita che ci fa immaginare il futuro, terra della speranza, che diventa sempre più tale con il procedere dell’esistenza; ma l’esistenza è quel qualcosa che in maniera carsica, come una specie di rumore di fondo accompagna e solca la vita. È nell’esistenza che l’uomo sperimenta la noia, quel: “desiderio della felicità, lasciato, per così dir, puro”³⁶, che contraddistingue quello stare in maniera differente tra le cose, che caratterizza l’uomo rispetto agli animali. Messo a tacere il corpo, la vita fa i conti con il demone della noia: “Ed essendo la noia, pena e dispiacere, segue che l’uomo, quanto ei sente la vita, tanto ei senta dispiacere e pena. Massime quando l’uomo non ha distrazioni, o troppo deboli per divertirlo potentemente dal desiderio continuo del piacere; cioè insomma

³⁴ Ivi, [295], p. 100.

³⁵ Cfr. Ivi, [626-627], p. 163.

³⁶ Ivi, [3715], p. 727.

quando egli è in quello stato che noi chiamiamo particolarmente di noia³⁷. La vita è il luogo dell'esistente, in cui si polarizza il desiderio di felicità dell'uomo, è il luogo in cui si cerca di realizzare positivamente l'esistenza. In Leopardi il vivere si spoglia di qualsiasi valore per diventare il mero posto di esplicazione della presenza delle cose nel mondo: il desiderio della vita, per questo, non può essere assoluto: "Desiderar la vita, in qualunque caso, e in tutta l'estensione di questo desiderio, non è insomma altro che desiderare l'infelicità; desiderar di vivere è quanto desiderare di essere infelice"³⁸; né strettamente necessario: "Si considera come sola cosa necessaria la vita, la quale anzi è la cosa meno necessaria di tutte le altre. Perché tutte le necessità o desiderabilità hanno la loro ragione nella vita, la quale, massime priva delle cose o necessarie o desiderabili, non ha la ragione della sua necessità o desiderabilità in nessuna cosa"³⁹.

La vita, come luogo degli eventi, troverebbe in sé il proprio fine, flettendosi in una noiosa e monotona pantomima: "La maggior parte degli uomini in ultima analisi non ama e non brama di vivere se non per vivere. L'oggetto reale della vita è la vita, e lo strascinare con gran fatica su e giù per una medesima strada un carro pesantissimo e vôto"⁴⁰. La vita in quanto sentimento dell'esistenza, riverserebbe su di sé l'ineluttabilità del destino umano, essa è un tratto di strada che è una sorta di limbo per Leopardi, un luogo dedito all'infelicità che, però, sfugge la morte, e per questo è desiderata dall'uomo. La vita con le sue dinamiche concede dimenticanza alla morte, l'allontana in qualche modo dai pensieri, "medica" la drammaticità della realtà umana ricercando il piacere: "il vivente tende essenzialmente alla vita. La vita è per lui piacevole, e quindi tutto ciò ch'è vivo, venga pur sotto l'aspetto della morte. La felicità dell'uomo consiste nella vivacità delle sensazioni e della vita, perciòch'egli ama la vita. E questa vivacità non è mai tanto grande come quando ell'è corporale. Lo stato naturale provvedeva ottimamente a questa inclinazione elementare e generalissima dell'uomo"⁴¹. Anche la morte viene accettata, e

³⁷ Ivi, [3622], p. 709.

³⁸ Ivi, [829-830], p. 196.

³⁹ Ivi, [925], p. 215.

⁴⁰ Ivi, [1476], p. 335.

⁴¹ Ivi, [2018], p. 428.

diviene accettabile se rincorre il piacere e ci distoglie dalla sua ineluttabilità.

C'è un qualcosa di oscuro, nel sentirsi vivi, che ci fa apprezzare il disastro, la morte, purché riescano ad esprimere vitalità, ed è questo il paradosso, e in parte anche la oscura banalità di chi vive, cioè il "sentire vita" nella catastrofe purché non ci sfiori⁴². Il sentimento di ciò che è vitale è ciò che riempie la vita, anche quando la vitalità si manifesta sotto forma di perdita della vita, quindi morte, e ci ricorda che la nostra esistenza sta occupando lo spazio della vita. A ricordarcelo è il corpo che sente, che patisce gli eventi del mondo; ma cos'è per Leopardi la vita se non una grande fuga dalla morte come elemento ultimo del dolore? Cos'è la vita se non il luogo in cui si rifugia l'esistenza, ed in cui si radica la sproporzione tra finitezza corporea umana e tendenza all'infinito dello spirito?

Questa sproporzione individua in maniera orizzontale l'impossibilità di essere felici, propria della natura umana. Per tanto, seppur Leopardi continuamente inciti alla vitalità ed all'azione del vivere, la vita si presenta come una sorta di sipario che cela il reale luogo della scena umana. *Esistenza e vita* si saldano nell'umbratile e doloroso destino, che non lascia spazio al piacere e che segna l'uomo. La vita è il luogo del rifugio, ma proprio perché rifugio, riparo da qualcosa, anche della percezione del patimento che struttura l'esistenza da cui si fugge: "...non v'ha nè vi può aver momento alcuno senza vero patimento, benchè possa parer che ve n'abbia"⁴³.

L'*esistenza* e il succedersi delle esistenze nel tempo sono il campo stesso dell'indagine filosofica, una modalità di riflessione e formazione del pensiero che Leopardi recupera da Blaise Pascal, contro i grandi metafisici, primo su tutti Leibniz: "non avendo mai letto scrittori metafisici, e occupandomi di tutt'altri studi, [...] aveva già ritrovata la falsità delle idee innate, indovinato l'Ottimismo del Leibnizio [...] Non è dunque vero in se stesso, che lo spirito umano progredisce, graduatamente, e giovandosi principalmente dei lumi procuratigli dal tempo"⁴⁴. Se l'esistenza come sentimento si riversa con la sua imperfezione, il suo limite e i suoi limiti nella vita, allora quest'ultima si deve caratterizzare come *impossibile*, perché non può che attuare lo stato di imper-

⁴² Cfr. Ivi, [2759], p. 549.

⁴³ Ivi, [3551], p. 695.

⁴⁴ Ivi, [1438], p. 328.

fezione strutturale dell'esistenza, non riuscendo a realizzare l'utopia della perfezione, della felicità, del piacere. Il solo vantaggio del vivere è dimenticare la morte, il dolore, attraverso la vita stessa; proprio in questa direzione il pensiero di Leopardi si muove dalla riflessione di Pascal sulla condizione umana, pur temperandola in negativo sotto più aspetti, perché non c'è consolazione metafisica alcuna che ci permetta di fuggire dalla vita⁴⁵.

Per Leopardi, del resto, non è in assoluto un male distogliere la mente dalla disperazione in cui cade colui che comprende la realtà, ma è un ricondurre l'uomo a uno stato di natura che garantisca una, seppur minima, possibilità di essere felici: "E la felicità ed il piacere è sempre futuro, cioè non esistendo, né potendo esistere realmente, esiste solo nel desiderio del vivente, e nella speranza, o aspettativa che ne segue. *Le présent n'est jamais notre but; le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre objet: ainsi nous ne vivons pas, mais nous espérons de vivre*, dice Pascal. Quindi segue che il più felice possibile, è il più distratto dalla intenzione della mente alla felicità assoluta. Tali sono gli animali, tale era l'uomo in natura. Nei quali il desiderio della felicità cangiato nei desideri di questa o di quella felicità, o fine, e soprattutto mortificato e dissipato dall'azione continua, da' presenti bisogni ec. non aveva e non ha tanta forza di rendere il vivente infelice. Quindi l'attività massimamente, è il maggior mezzo di felicità *possible*"⁴⁶. Ovviamente Leopardi concorda con Pascal sul *divertissement* come stordimento di sé che oblia l'uomo, ma non può rifiutare la vitalità come ultimo baluardo alla miseria della condizione umana, accettando la positività (almeno teorica) di uno stato primordiale e di natura. Se per la vita dell'intelletto il *divertissement*, che Leopardi chiama *distrazione*, è un male, per la vita in sé rappresenta una via di fuga nella via di fuga della vita⁴⁷.

Nelle pagine dello *Zibaldone* datate 7 Novembre 1823, Leopardi offre una lucida e chiara descrizione della sua concezione del rapporto tra *impossibilità a essere felici, vita ed esistenza*. La riflessione parte da quello che appare il principio vitale stesso degli enti, quello dell'autoconservazione di sé: "Sempre

⁴⁵ Sulla presenza di Pascal in Leopardi, cfr. G. Abbadessa, *L'écho des "Pensées" de Pascal chez Leopardi*, in «Lexicon Philosophicum», 7, 2019, pp. 77-107.

⁴⁶ G. Leopardi, *Zibaldone*, [648-649], p. 167.

⁴⁷ Cfr. Ivi, [3950-3951], 785.

che il vivente si accorge dell'esistenza, e tanto più quanto ei più la sente, egli ama se stesso, e sempre attualmente, cioè con una successione continuata e non interrotta di atti, tanto più vivi, quanto il detto sentimento è attualmente o abitualmente maggiore⁴⁸. Se l'uomo si desta e si scopre come *esistente* cerca di legarsi alla felicità, in maniera non fluida e continua, ma con una serie di atti, desideri, che si segnalano come tensione vitale e non eliminabile dell'animo umano: "Sempre e in ciascuno istante ch'egli ama attualmente se stesso, egli desidera la sua felicità, e la desidera attualmente, con una serie continua di atti di desiderio, o con un desiderio sempre presente, e non sol potenziale, ma posto sempre in atto, tanto più vivo"⁴⁹. E qui che si apre l'abisso⁵⁰ incolmabile che segna l'uomo come essere strutturalmente vocato all' infinito ma finito, un abisso che è caratterizzato questa diade di questi due opposti. L'infinita tensione a essere felici non è realizzabile dall'uomo temporalmente e materialmente finito; la finitudine ci sprofonda in una condizione a cui nessun Dio, metafisicamente, può rimediare: "Il vivente non può mai conseguire la sua felicità, perchè questa vorrebbe essere infinita, [...] e tale ei la desidera; or tale in effetto ella non può essere. Dunque il vivente non ottiene mai e non può mai ottenere l'oggetto del suo desiderio"⁵¹. È la tensione al vivere che in sé porta l'infelicità; il desiderio come segno della vita è anche il responsabile della insopportabile condizione umana. Per questo l'esistenza è imperfetta e la vita è impossibile, perché esse sono da sempre segnate in negativo: "Non v'è dunque pel vivente altra felicità possibile, e questa solamente negativa, cioè mancanza d'infelicità; non è, dico, possibile al vivente il mancare d'infelicità positiva altrimenti che non desiderando la sua felicità, nè per altro mezzo che quello di non bramar la felicità"⁵².

La felicità non è mai, ne potrebbe esserlo per Leopardi, una condizione as-

⁴⁸ Ivi, [3846-3847], p. 757.

⁴⁹ Ivi, [3847], p. 758

⁵⁰ La natura di quest'abisso che segna il "pessimismo" leopardiano e lo inserisce in un nichilismo radicale e disperato, dai tratti fortemente romantici come fatto emergere da Nietzsche, è ben evidente nel confronto tra i due autori fatto da Massimiliano Biscuso in *Nietzsche e il pessimismo di Leopardi* in M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 147-193.

⁵¹ Ivi, [3847], p. 758

⁵² *ibidem*

solata; per questo per quanto lo *stordimento*, la *distrazione* conducano gneologicamente ad una perdita del sé, dal punto di vista della pratica del vivere esse vengono ammesse come una sorta di anestetico esistenziale che ripristina una pur minima condizione di felicità: “Il discorso dunque della felicità umana e di qualunque vivente si riduce per evidenza a questi termini, e a questa conclusione. Una specie di viventi rispetto all'altra o all'altre generalmente ec., è tanto più felice, cioè tanto meno infelice, tanto più scarsa d'infelicità positiva, quanto meno dell'altra ella sente l'esistenza, cioè quanto men vive e più si accosta ai generi non animali”⁵³.

La ragione, quindi, è fonte di infelicità e l'essere umano è destinato a un'esistenza lucidamente infelice se decide di seguirla e di non fare come le bestie: “Quindi l'uomo e il vivente è anche tanto meno infelice, quanto egli è più distratto dal desiderio della felicità, mediante l'azione e l'occupazione esteriore o interiore, come ho spiegato altrove. O distrazione o letargo: ecco i soli mezzi di felicità che hanno e possono mai aver gli animali”⁵⁴. Leopardi opera quindi una riscrittura teoretica dell'esperienza del *divertissement* pascaliano, perché a differenza del filosofo francese, dove il rimedio alla finitudine umana è la via di fuga in Dio, qualsiasi soluzione metafisica all'infelicità umana è impossibile, e si può solo constatare la misera condizione umana, che sfugge a qualsiasi razionalizzazione come a qualsiasi interpretazione religiosa. Nella sua riflessione Leopardi apre all'abisso come fondamento dell'esistenza, al nulla come la più probabile e viva esperienza della condizione umana⁵⁵. L'uomo che si estrania, non si distrae, è colui che infelicemente prende atto della condizione di nullità dell'uomo: “Gli uomini sarebbero felici se non avessero cercato e non cercassero di esserlo. [...] la vita umana è come il

⁵³ Ivi, [3847-3848], p. 758.

⁵⁴ *ibidem*

⁵⁵ Sul nichilismo e il suo rapporto con la filosofia di Leopardi cfr. A. Di Meo, *Declinazioni del «nulla». Un concetto leopardiano controverso* in «La Cultura», LIII, 2015, 2, pp. 209-232, e la più recente e ampia opera, cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Salerno 2016. Sul tema restano ovviamente imprescindibili i testi di Severino, in particolar modo E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990; quello di Caracciolo, cfr. A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994, ma anche l'ultimo Luporini; cfr. C. Luporini, *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi*, in «MicroMega», I, L'Espresso, Roma 1990, pp. 123-136.

commercio; tanto più prospera quanto men gli uomini, i filosofi ec. se ne impacciano, men procurano la sua felicità, lasciano più far la natura”⁵⁶.

Conclusioni

Il mestiere del vivere è difficile, è una lotta continua e infruttuosa alla ricerca del proprio posto nel mondo, una presa di coscienza della impossibilità a realizzare qualsiasi teorizzazione della felicità stessa. Non che rendersi conto della condizione umana, tuttavia, debba necessariamente essere considerata per Leopardi una dimensione esclusivamente matta e disperata⁵⁷. Essa è piuttosto l'occasione per porci, per davvero, davanti a ciò che sempre noi siamo, in attesa di ritornare alla vita, al corpo come vigore, come libertà: «perch'essi mali danno risalto ai beni, e perchè più si gusta la sanità dopo la malattia, e la calma dopo la tempesta: ma perchè senza essi mali, i beni non sarebbero neppure beni a poco andare, venendo a noia, e non essendo gustati, nè sentiti come beni e piaceri, e non potendo la sensazione del piacere, in quanto realmente piacevole, durar lungo tempo»⁵⁸. Nel suo confronto con il dolore, il corpo dunque mostra tutta la sua forza e il suo essere decisivo per comprendere “veramente” la condizione umana. La prospettiva leopardiana, tuttavia, resta complessa, non incastonabile, in un semplice materialismo, in semplicistiche derive pessimiste o nichiliste. È anche il risultato di una scrittura che procede nello *Zibaldone* per sortite non organizzate e sistematiche, tanto sui temi, quanto sui confronti diretti con gli autori citati, e che rimanda per la complessiva comprensione del suo pensiero a quella idea di *ultrafilosofia* leopardia-

⁵⁶ G. Leopardi, *Zibaldone*, [4041-4042], p. 813.

⁵⁷ La definizione dettagliata dell'abisso che Leopardi sonda e la condizione di contraddittorietà dell'esistente è lunga, tuttavia, dal poter essere costretta in visioni meramente pessimistiche, ma implicano una complessità di posizione data anche dalla asistematicità dello *Zibaldone*. Su quale dunque sia la posta in gioco del pensiero di Leopardi e i suoi risvolti metafisici è utile leggere ancora una volta Biscuso, per comprendere come un punto definitivo sia ancora piuttosto distante dall'essere posto. Cfr. M. Biscuso, *La «spaventevole conclusione» della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione, in Oltre il nichilismo, Leopardi*, a cura di M. Biscuso, «il Cannocchiale», 2009, 1-2, pp. 217-270.

⁵⁸ G. Leopardi, *Zibaldone* [2601-2602], pp. 522-523.

na⁵⁹, sulla quale la critica si è con alterne fortune esercitata⁶⁰. Al centro della scena resta l'uomo Leopardi, la sua vita, la sua esistenza, la laboriosità dello stare al mondo in una biografia esistenziale, più che intellettuale, aperta, mai chiusa veramente, per questo dialogante con la contemporaneità.

⁵⁹ È Leopardi stesso a chiamarla così; cfr. Ivi, [115], p. 56.

⁶⁰ Per una ricognizione sul concetto di *ultrafilosofia* alcuni riferimenti essenziali di una bibliografia piuttosto ampia; cfr. R. Amerio, *L'ultrafilosofia di Giacomo Leopardi*, ed. di filosofia, Torino 1953; D. Bini, Giacomo, *Leopardi's Ultrafilosofia*, in «Italice», LXXIV, 1997, 1, pp. 52-66; R. Bodei, *Pensieri immensi. Leopardi e l'ultrafilosofia*, in «MicroMega», 5/2002, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/remo-bodei-pensieri-immensi-leopardi-e-l%E2%80%99%E2%80%99ultrafilosofia%E2%80%99/> (consultato il 18/02/2021).

BIBLIOGRAFIA

- ABBADESSA G., *L'écho des "Pensées" de Pascal chez Leopardi*, in «Lexicon Philosophicum», 7, 2019, pp. 77-107.
- ALOISI A., *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, ETS, Pisa 2014.
- AMERIO R., *L'ultrafilosofia di Giacomo Leopardi*, ed. di filosofia, Torino 1953.
- BAZZOCCHI M. A., *Leopardi, il Mulino*, Bologna 2008.
- BISCUSO M., *La «spaventevole conchiusione» della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione*, in *Oltre il nichilismo, Leopardi*, a cura di M. Biscuso, «il Cannocchiale», 2009, 1-2, pp. 217-270.
- , *Leopardi tra i filosofi*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019.
- , *Recensione a Leopardi tra Leibniz e Locke*, (consultato il 25/02/2021) http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com_content&view=article&id=243&Itemid=55.
- BINI D., *Giacomo, Leopardi's Ultrafilosofia*, in «Italice», LXXIIV, 1997, 1, pp. 52-66.
- BODEI R., *Pensieri immensi. Leopardi e l'ultrafilosofia*, in «MicroMega», 5/2002, <http://temi.repubblica.it/micromega-online/remo-bodei-pensieri-immensi-leopardi-e-1%E2%80%99%E2%80%98ultrafilosofia%E2%80%99/> (consultato il 18/02/2021)
- BONADEO A., *Leopardi e la Religione della Vita*, in «Italice», LXXXVII, 2010, 4, pp. 554-581.
- CAMPANA A., *Leopardi, La ginestra, Il Colera: Storicizzazioni E Divagazioni (con Uno Sguardo Alla Nostra attualità)*, in «DNA – Di Nulla Academia», I, 2020, 1, pp. 72-87.
- CAPITANO L., *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Salerno 2016.
- CARACCILO A., *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994. Cori P., *The "Zibaldone" as Leopardi's Self-Education*, in «Italice», XCIII, 2016, 1, pp. 77-91.
- DI MEO A., *Declinazioni del «nulla». Un concetto leopardiano controverso*, in «La Cultura», LIII, 2015, 2, pp. 209-232.
- GALVAGNO R., *Giacomo Leopardi tra antico e moderno*, Edizioni Sinestesie, Avellino 2019.

- GUGLIELMI G., *Una scienza del possibile. Studi su Leopardi e la modernità*, Manni, Lecce 2011.
- MARTINA F., *Leopardi, l'adolescenza filosofica*, in «Belfagor», XXXVIII, 1983, 4, pp. 377-394.
- MARTINELLI B., *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Carocci, Roma 2003,
- MEATTINI V., «*Né scolorò le stelle umana cura*». *Poesia e Filosofia nello Zibaldone di Giacomo Leopardi*, in «Bollettino Filosofico», XXXII, 2017, pp. 334-364.
- NEGRI A., *Lenta ginestra*, SugarCo Edizioni, Milano 1987.
- LEIBNIZ G. W., *Scritti filosofici*, (a cura di) M. Mugnai e E. Pasini, UTET, Torino 2000, vol. III.
- LEOPARDI G., *Zibaldone*, edizione integrale diretta da Lucio Felici, Newton, Roma 2001.
- , *Lettere*, Mondadori, Milano 2006.
- LUPORINI C., *Nichilismo e virtù nel percorso di Leopardi*, in «MicroMega», I, L'Espresso, Roma 1990, pp. 123-136.
- PIAZZA M., *Alle frontiere tra filosofia e letteratura. Montaigne, Maine de Biran, Leopardi, Pessoa, Proust, Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2003.
- RICCA S., *Società e sentimenti sociali in Leopardi*, in «Italice», XCIII, 2016, 4, pp. 705-723.
- SEVERINO E., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.
- VANDER F., *Il sistema-Leopardi. Teoria e critica della modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

