

L'IO E L'ONTOLOGIA DEL LIMITE



Per rispondere a questa domanda, occorre tenere presente che il solipsismo non è solo la via attraverso cui entra in una filosofia, che potrebbe farne ameno, un soggetto non privo di valore. Ancora di più esso rappresenta la condizione per sanare la frattura che contraddistingue la realtà. All'uomo viene con ciò riconsegnata la possibilità di un'esperienza della totalità, altri-menti inibita dal dualismo fra dire e mostrare, sotteso all'identità fra logica ed etica. Come correttamente scrive Haller: «il dualismo kantiano tra un soggetto empirico ed uno trascendentale e il significato schopenhaueriano e weiningeriano della soggettività come identità io-mondo si ripropone nel dualismo wittgensteiniano tra dire e mostrare, acquistando così un nuovo significato.

La teoria della proposizione – tema di partenza del giovane Wittgenstein – si estende poi a teoria globale del rapporto fra mondo e linguaggio sotto l'aspetto di una linea di demarcazione assoluta tra l'espressione dotata di senso e quella insensata. All'io filosofico, come Wittgenstein chiama anche il soggetto metafisico, viene perciò assegnato un ingresso al discorso sensato e un posto nell'ontologia del Tractatus, un territorio di confine per così dire, che riguarda la sfera, di ciò che si può semplicemente mostrare». Si comprende allora perché in un sistema in cui il pensiero e il linguaggio sono spiegati senza il riferimento ad un soggetto pensante o parlante, Wittgenstein assuma l'immagine schopenhaueriana dell'io come limite del mondo in un punto in esteso della realtà.

Questa «ontologia del limite», come la chiama Haller, è quella che permette al soggetto di recuperare la sua rilevanza e di rimediare, nel raccoglimento in se stesso, alla separazione metafisica fra il regno dei fatti e quello di ciò che vale.

Inserendo l'idea di io microcosmico come realtà metafisica posta ai limiti del mondo, Wittgenstein afferma che in senso forte non può esserci io, se non ammettendo una sua relazione con la totalità. Il che significa che l'importanza del tema del soggetto si pone solo a partire da una sua possibilità di rapporto con il tutto. Poiché questo non si dà al livello empirico dei fatti, è necessario situare il soggetto in una zona che per-metta un surrogato della totalità attraverso il contatto con ciò che sta oltre essi. La totalità così ottenuta si dischiude però solo all'uomo che accetti –ecco il richiamo, implicito ma importante, alla libertà – l'isolamento del proprio sé. È interessante notare, in proposito, la valenza salvifica quasi religiosa attribuita al soggetto che, ricongiungendo in sé la realtà, fa recuperare ad essa una prospettiva esistenziale di senso. Il valore, colto oltre ciò che accade, colma così un'assenza. A ben vedere però si tratta di una soluzione che pone un problema ulteriore, quando non conduce addirittura ad un vicolo cieco.

La tradizionale «domanda di senso» che si rivolge nei confronti di ciò che si teme sia irrilevante, sembra potersi porre però solo dopo che il soggetto abbia compiuta questa sorta di redenzione metafisica, grazie alla quale un rapporto fra io e realtà come tutto può ancora darsi nella forma del solipsismo. In questa redenzione però, il valore non solo non viene trovato in ciò che accade, ma è scoperto oltre ciò che accade. Non essendo dunque proprio di ciò che accade, rimane ad esso estrinseco ed in fondo giustapposto. Il solipsismo mostra così il vero significato del suo essere empirico, non tanto perché conduca ad un soggetto metafisico, ma perché giustifica l'io nella sua considerazione patologica dei fatti in quanto irrilevanti.

La separazione fra fatti e valori, funzionale a garantire l'assolutezza di ciò che vale, svuota di spessore e interesse i fatti, cioè quel qualcosa di cui, in fin dei conti, la vita è comunque costituita. Sembra difficile non vedere

l'illusorietà di una simile soluzione. Il che pare cinicamente concordare con quanto Wittgenstein scriveva nella conclusione della Prefazione della sua opera: «io ritengo dunque d'avere definitivamente risolto nell'essenziale i problemi. E, se qui non erro, il valore di quest'opera consiste allora nel mostrare quanto poco valga l'essere questi problemi risolti». Se questa affermazione sembrava ammettere un'unica importante eccezione nella scala che Wittgenstein concedeva a se stesso prima che al suo lettore, ci si può chiedere «quanto poco valga» questa stessa eccezione.

IL NULLA VERISSIMO E CERTISSIMO DELLE COSE



«Il corpo non si può comporre di non corpi»

Scrive Giacomo Leopardi nel 1921: «Il corpo non si può comporre di non corpi, *come ciò che è di ciò che non è*; né da questo si può progredire a quello o viceversa... non v'è scala, gradazione, né 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*».

Per Leopardi tutti gli essenti escono dal nulla e ritornano nel nulla, in ciò seguita la tradizione del pensiero greco di Eraclito e di Stratone di Lampsaco filtrato attraverso il libro IV della *Metafisica* di Aristotele. Gli essenti sono «sciolti» dall'«infinito» a cui essi sono collegati in base

alla volontà di esistere, che è volontà di infinito e di eterno, per cui gli essenti sono esposti, abbandonati al divenire. La Ragione per Leopardi «*non è né impotente né debole*», infatti essa è meravigliosamente potente e porta a compimento la verità ultima delle cose. Ma, una volta raggiunta tale potenza, ecco che l'essente è incapace a trovare una soddisfazione nella cosa: *«Basta che l'uomo abbia veduto la misura di una cosa, ancorché smisurata, basta che sia giunto a conoscerne le parti o a congetturarle secondo le regole della ragione; quella cosa immediatamente gli par piccolissima, gli diviene insufficiente ed egli ne rimane scontentissimo»*

«La ragione è acutissima, non è né incompetente né debole»

Annota ancora Leopardi:

«Non diciamo che la ragione vede poco. In effetto la sua vista si stende quasi in infinito, ed è acutissima sopra ciascuno oggetto, ma essa vista ha questa proprietà, che lo spazio e gli oggetti le appaiono tanto più piccoli quanto ella più si stende e quanto meglio e più finalmente vede. Così ch'ella vede sempre poco, e in ultimo nulla, non perch'ella sia grossa e corta, ma perché gli oggetti e lo spazio tanto più le mancano quanto ella più n'abbraccia, e più minutamente gli scorge. Così che il poco e il nulla è negli oggetti e non nella ragione (benché gli oggetti sieno, e sieno grandi a qualunqu'altra cosa, eccetto solamente ch'alla ragione). Perciocch'ella per se può vedere assaissimo, ma in atto ella tanto meno vede quanto più vede. Vede però tutto il visibile, e in tanto in quanto esso è e può mai esser visibile a qualsivoglia vista».

Per Leopardi l'*ana-lisi* è il metodo che consente di vedere l'«essere delle cose», perché ogni ente è «sciolto» dal tutto, dall'infinito, dalla «grandezza» – cioè è ana-litico – e quindi è finito e, in quanto finito è esposto alle incursioni del nulla, appunto in quanto «determinato» (circoscritto,

finito, definito). Mediante l'analisi la ragione vede nella materia parti sempre più piccole e tenderebbe verso il nulla, ma non le monadi leibniziane sono l'elemento ultimo dell'essere, perché affermare che l'essente ha carattere analitico significa dire che l'essente, appunto, in quanto «sciolto», separato dall'infinito, sporge temporaneamente dal niente, e il divenire ne è la evenienza. Le più piccole parti di materia possono essere divisibili in parti sempre più piccole, ma le singole parti «saranno sempre materia». Al di là non troverete mica lo spirito, ma il nulla». (P 1635) Splendida e icastica affermazione.

Per Leopardi è chiaro: «*il nulla è negli oggetti e non nella ragione*». E qui chiude la discussione introducendo la identità tra l'essere e il nulla, essendo l'essere quel non-niente che esce per un momento dal nulla e vi ritorna.

«Il Nulla verissimo e certissimo delle cose»

Scrive Leopardi: «chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla verissimo e certissimo delle cose... sarebbe pazzo assolutamente... e tuttavia quella sarebbe una verissima pazzia». Parole quanto mai eloquenti in quella affermazione circa la assoluta certezza: «il nulla verissimo e certissimo delle cose» che non lascia scampo al pensiero che voglia tenere fermo il principio, il punto nevralgico del suo pensiero ontologico, secondo cui il «*nulla è negli oggetti e non nella ragione*», «*la sola cosa ragionevolissima e verissima*» (ibid.) che conferma il principio assoluto di non contraddizione di aristotelica memoria, «contraddizione evidentissima e formalissima» secondo cui la contraddizione non può stare in natura ma si trova nell'ente, nell'uomo, il quale possiede la «ragione» la quale è in contrasto con la «natura». Per cui la ragione, se si spingesse al massimo grado nella investigazione della natura, vedrebbe il minimo, cioè il nulla appena dietro la più piccola parte di essere. La «ragione» per Leopardi «*vede tutto il visibile, e in tanto in quanto esso è e o può mai esser visibile a qualsivoglia*

vista». Cioè la «ragione» è la vista di tutti e di ognuno, essa vede ciò che può essere comprovato dalla vista di tutti. Ma il paradosso è qui, che la capacità di vedere della ragione è tanto più forte quanto più indebolisce il proprio contenuto e chi la possiede.

La «tendenza» dell'età presente verso la ragione

La «tendenza» dell'età presente verso la ragione significa la tendenza verso la «distruzione» e l'«inazione», verso la potenza della tecnica e delle «macchine al cielo emulatrici» (Palinodia), dell'assetto sociale delle moderne società basate sul calcolo e sul pensiero razionale-matematico. Ma la potenza della tecnica è destinata a fallire in quanto la nullità dell'essente annienta la volontà di agire. «E l'azione presente non può essere se non effimera e finirà nell'inazione, come per sua natura è sempre finito ogni impulso, ogni cambiamento operato nelle nazioni da principio e sorgente filosofica, cioè da principio di ragione e non di natura inerente e sostanzialmente e primordialmente all'uomo».

«Appuramenti, ... circoscrizioni, ... esattezze, ... strettezze, ... sottigliezze, ... dialettiche, ... matematiche non sono in natura e non devono entrare nella considerazione dell'ordine naturale, perché la natura effettivamente non le ha seguite».

**L'INESSENZIALITÀ DELL'IO
INDIVIDUALE ALL'APPARIRE**

DELLA VERITÀ



Se però ci rivolgiamo alla parola veritativa, quella non inquinata dalla fede e resistente a ogni confutazione, se, insomma, ascoltiamo quella che Severino chiama la parola del destino, la verità che sentiremo sarà un'altra. Ponendo rimedio ad alcune ambiguità lessicali presenti nella stesura originaria dello scritto *Studi di filosofia della prassi* – quale l'uso di verbi coniugati alla primapersona singolare: «Io sono nella verità» –, Severino avverte della possibilità di cadere in pericolosi fraintendimenti:

Può sembrare che, in queste pagine, l'«io» sia la forma della verità, il punto di vista al cui interno la verità si colloca. Ma si intenda che io, che «posseggo» la verità, «sono originariamente incluso nella struttura originaria dell'assoluto vero», e cioè, daccapo, che il soggetto autentico del pensiero che pensa la verità non sono «io» (come «individuo», «ente particolare», «io empirico» – o anche «gruppo sociale», «classe», «popolo», «chiesa»), ma la verità stessa

Con una mossa che può dare l'impressione di essere una ritrattazione, Severino vuol dimostrare la coerenza del suo pensiero, sostenendo che la verità è il pensarsi, l'apparire senza complemento di termine: l'apparire puro, a nessuno se non al suo stesso vedere. Il fraintendimento, sostiene Severino, sarebbe potuto consistere nel credere che sia "io" a pensare la verità; ma «se la forma che pensa la verità non fosse la verità stessa *...+, la 'verità' che io riuscirei a pensare non potrebbe essere la verità: nella misura appunto in cui io, il punto di vista, non coincido formalmente con la verità».

Guardato *dal punto di vista* della verità, l'io appare come la falsa pretesa di guardare una "verità", come un dover fare qualcosa, un dover modificare la realtà. *Nella* verità, invece, l'"io", il "tu", il "noi", sono determinazioni fideistiche, e il "fare", il "modificare" appaiono come la stessa volontà di guidare l'oscillazione dell'ente secondo i propri interessi. Di più, nella verità appare contraddittorio non solo che l'ente possa essere modificato secondo volontà arbitrarie, ma anche che l'ente possa essere modificato da altri enti – quali, appunto, l'"io", il "tu" oppure il "popolo", "il gruppo" – dotati della capacità di separare il primo dal suo Tutto, di de-cidere di esso.

Quanto abbiamo chiamato "inessenzialità" dell'individuo, allora, corrisponde a questa disillusione, che Severino ambisce a far passare, secondo cui l'individuo *fa* il corso della verità solo per equivoco: l'individuo, insomma, è solo per equivoco autore o anche contemplatore della verità. L'individuo è, esso stesso, determinazione illusoria, interpretazione di una qualche traccia dell'apparire del destino: se così non fosse, se la verità si desse a "me", essa non sarebbe verità.

Nei termini definitivi de *La Gloria*, la verità non si dà all'io, perché l'io, inteso come «struttura nella quale l'individuo si riferisce e appare a se stesso», è esso stesso

un luogo particolare dell'apparire del destino. Un luogo che, così com'è concepito dalla fede occidentale, è errore. E, ancora, la verità non si dà all'io, ma è il puro darsi, perché l'io dell'individuo non potrebbe stare fuori di quella: «solo sul fondamento dell'io finito del destino può apparire l'io dell'individuo».

Solo nella verità, insomma, può darsi anche l'errore: la fede, così come l'abbiamo precisata, può sussistere solo sul fondo massimamente accogliente del darsi della verità.

Non si concluda, da ciò, che l'io dell'individuo è una determinazione passeggera perché illusoria: l'io dell'individuo è eterno, ma perché eterna è la contraddizione che esso rappresenta. L'io dell'individuo è eternamente ciò che la verità oltrepassa per affermare se stessa. L'io dell'individuo, quindi, esiste come errore: non ha altra consistenza, mentre esiste l'errare che porta a esso e oltre esso: così il mio, così quello degli altri individui.

LA NULLITÀ DI TUTTE LE COSE



Abbiamo così cercato non soltanto di inquadrare il concetto del nulla ma anche di capire il rapporto che lega Leopardi al nichilismo passando attraverso la critica di autori attuali quali Severino e Givone che ne hanno ampiamente discusso. Il testo che abbiamo fin qui preso in maggior considerazione è

stato lo Zibaldone per il cui tramite siamo riusciti a vedere, almeno in parte e per l'argomento in questione, gli aspetti filosofici e filologici dell'autore, ma sappiamo bene che Leopardi è stato sommamente poeta e non possiamo quindi trascendere la nostra analisi dalle sue produzioni poetico-letterarie.

In esse, come nello Zibaldone, il tema della nullità di tutte le cose è fortemente sentito ed idillicamente espresso ma prima di addentrarci nel dettaglio di alcune delle sue opere cerchiamo di dare, per inquadramento generale, una suddivisione di esse in base ai periodi e ai temi trattati.

Nato nel 1798, il giovane Giacomo inizia già nel 1807 gli studi con i fratelli Carlo e Paolina, iniziando nel 1811 a comporre due tragedie, La virtù indiana (1811) e Pompeo in Egitto (1812), oltre a piccoli componimenti poetici e Storia dell'astronomia (1813) e Saggio sopra gli errori popolari degli antichi (1815), opere che per lo più davano sfogo alla sua erudizione coltivata in quei primi sette anni di "studio matto e disperatissimo" rovinandosi per sempre la salute.

"perché in somma io mi sono rovinato con sette anni di studio matto e disperatissimo in quel tempo che mi s'andava formando e mi si doveva assodare la complessione. E mi sono rovinato infelicemente e senza rimedio per tutta la vita, e rendutomi l'aspetto miserabile, e dispregevolissima tutta quella gran parte dell'uomo, che è la sola a cui guardino i più; e coi più bisogna conversare il questo mondo".

Tra il 1813 e il 1816 inizia da solo lo studio del greco, si dedica alle ricerche erudite e a varie indagini filologiche sorprendentemente rigorose e precise. Formatosi, almeno in quella fase, prevalentemente nella biblioteca paterna, ricchissima di classici e mancante di moderni, si dedica alla traduzione dei classici, dapprima i minori, poi passando all'Odissea, all'Eneide, alla Titanomachia e si accorse che le traduzioni gli riuscivano tanto meglio quanto più l'originale sapeva prenderlo emotivamente per la sua bellezza estetica.

“Perché quando ho letto qualche Classico, la mia mente tumultua e si confonde. Allora prendo a tradurre il meglio, e quelle bellezze per necessità esaminate e rimenate a una a una, piglian posto nella mia mente, e l’arricchiscono e mi lasciano in pace”.

Nel 1816 ebbe luogo la conversione letteraria (la prime delle due conversioni leopardiane), ovvero la scoperta di una sensibilità poetica maturata quasi miracolosamente nella totale solitudine, isolato da qualsiasi contatto col mondo e con gli intellettuali del tempo, recluso nelle mura domestiche tra la rigida educazione familiare e l’arretratezza culturale dell’ambiente recanatese.

“Le circostanze mi avevan dato allo studio delle lingue, e della filologia antica. Ciò formava tutto il mio gusto: io disprezzava quindi la poesia. Certo non mancava d’immaginazione, ma non credetti d’esser poeta, se non dopo letti parecchi poeti greci. (Il mio passaggio però dall’erudizione al bello non fu subitaneo, ma gradato, cioè cominciando a notar negli antichi e negli studi miei qualche cosa più di prima ec. Così il passaggio dalla poesia alla prosa, dalle lettere alla filosofia. Sempre assuefazione.) Io non mancava nè d’entusiasmo nè di fecondità, nè di forza d’animo, nè di passione; ma non credetti d’essere eloquente, se non dopo letto Cicerone. Dedito tutto e con sommo gusto alla bella letteratura, io disprezzava ed odiava la filosofia. I pensieri di cui il nostro tempo è così vago, mi annoiavano. Secondo i soliti pregiudizi, io credeva d’esser nato per le lettere, l’immaginazione, il sentimento, e che mi fosse al tutto impossibile l’applicarmi alla facoltà tutta contraria a queste, cioè alla ragione, alla filosofia, alla matematica delle astrazioni, e il riuscirvi. Io non mancava della capacità di riflettere, di attendere, di paragonare, di ragionare, di combinare, della profondità ec. Ma non credetti di esser filosofo se non dopo lette alcune opere di Mad. di Staël”.

Fu colto da un’ansia implacabile di evasione, dalla necessità

di vivere non di lettura ma di passioni vere, brucianti, reali; stati d'animo questi che troviamo documentati in Diario del primo amore, Elegia I (poi intitolata Il primo amore) ed Elegia II. Non potendo ancora rompere con la costrizione dell'ambiente tenta almeno di rompere gli schemi classici letterari andando alla ricerca di uno stile tutto suo, di una espressione immediata dei propri sentimenti, inconfondibilmente leopardiana. Giungiamo così all'anno 1817, anno in cui inizia la stesura dello Zibaldone e che si concluderà alla fine del 1832. (La stesura del manoscritto, questa sorta di diario mentale, non ebbe sempre la stessa intensità. Dal '17 al '19 si contano solo un centinaio di pagine, soltanto dal 20 gennaio 1820 incomincia ad inserire la data di ciascun pensiero, e soltanto nel 1827 cercò di dargli un ordine costruendo l'Indice del mio Zibaldone.

La stesura più cospicua dal '20 al '29 ma anche qui con notevoli arresti e riprese, e soltanto due pagine dal '30 al '32). Nel '18 la delusione iniziò ad essere ben più vasta di quella puramente sentimentale o estesa al suo limitato ambiente e si allargò fino a diventare vera e propria delusione per la situazione storica e politica italiana (di questo periodo ad esempio Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica e All'Italia).

La crisi raggiunge il suo apice nel '19, anno in cui Leopardi tenterà una fallimentare fuga da Recanati (che dopo una fugace speranza di ribellione lo fece ripiombare nel baratro di sconforto della sua gabbia) in cui oltre alle sofferenze sentimentali ed intellettuali si aggravarono anche quelle fisiche e la grave malattia agli occhi che lo tormentava lo rendeva incapace anche di leggere dovendo così ricorrere all'aiuto dei suoi cari che leggevano per lui permettendogli così di non arrestare i suoi studi, che comunque venivano inevitabilmente rallentati.

“Sono così stordito del niente che mi circonda, che non so come abbia la forza di prender la penna per rispondere alla tua del primo. Se in questo momento impazzissi, io credo che

*la mia pazzia sarebbe di seder sempre cogli occhi attoniti,
colla bocca aperta, colle mani tra le ginocchia, senza né
ridere né piangere, né muovermi altro che per forza dal luogo
dove mi trovassi”.*

In questo orizzonte gli apparve, con lucido sgomento, lo scenario del nulla e divenne, nel 1819, filosofo di professione, ebbe cioè la conversione filosofica.

“La mutazione totale in me, e il passaggio dallo stato antico al moderno, seguì si può dire dentro un anno, cioè nel 1819. dove privato dell’uso della vista, e della continua distrazione dalla lettura, cominciai a sentire la mia infelicità in un modo assai più tenebroso, cominciai ad abbandonar la speranza, a riflettere profondamente sopra le cose [...], a divenir filosofo di professione (di poeta ch’io era), e a sentire l’infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla, e questo anche per uno stato di languore corporale, che tanto più mi allontanava dagli antichi e mi avvicinava ai moderni. [...]

Ed io infatti non divenni sentimentale, se non quando perduta la fantasia divenni insensibile alla natura, e tutto dedito alla ragione e al vero, insomma filosofo”.

Divenuto filosofo e constatato il nulla universale ed eterno, la poesia nasce paradossalmente dal decreto della sua morte. Morta la poesia, nasce la vera poesia leopardiana, nascono i cinque idilli: L’infinito (primavera-autunno 1819), La sera del dì di festa (primavera 1820), Alla luna (1819), Il sogno (1820-21), La vita solitaria (estate-autunno 1821). I sei anni successivi, quelli tra il 1822 e il 1828, furono gli anni del silenzio della poesia, con le sole eccezioni della canzone Alla sua donna (settembre 1823) e l’epistola Al conte Carlo Pepoli (marzo 1826). Questi anni di silenzio furono tuttavia gli anni delle vive esperienze fuori dal “natio borgo selvaggio”. Nel ’22 infatti soggiornò a Roma presso lo zio Carlo Antici, anche se il soggiorno romano, fatta eccezione per la commovente visita all’umile tomba del Tasso, fu

un'esperienza deludente sia per la città che per l'ambiente che vi trovò. Tornato quindi a Recanati nel '23 vi rimase solo fino al '25 (nel cui intervallo si dedicò alla stesura delle Operette morali). Fu poi la volta di Milano, grazie all'editore Antonio Fortunato Stella che gli propose di curare un'edizione delle opere di Cicerone, poi fu a Bologna (dove strinse amicizia con Carlo Pepoli), a Firenze (dove frequentò il Gabinetto di Vieusseux e il gruppo dei liberali dell' "Antologia") e a Pisa, che fra tutti, fu il soggiorno più salutare e gradevole.

"Sono rimasto incantato di Pisa per il clima: se dura così, sarà una beatitudine. [...] L'aspetto di Pisa mi piace assai più di quel di Firenze. Questo lung'Arno è uno spettacolo così bello, così ampio, così magnifico, così gaio, così ridente, che innamora: non ho veduto niente di simile né a Firenze né a Milano né a Roma; e veramente non so se in tutta l'Europa si trovino molte vedute di questa sorta. Vi si passeggia poi l'inverno di gran piacere, perché v'è quasi sempre un'aria di primavera: sicché in certe ore del giorno quella contrada è piena di mondo, piena di carrozze e di pedoni: vi si sentono parlare dieci o venti lingue, vi brilla un sole bellissimo tra le dorature dei caffè, delle botteghe piene di galanterie, e nelle invetriate dei palazzi e delle case, tutte di bella l'architettura. Nel resto poi, Pisa è un misto di città grande e di città piccola, di cittadino e di villereccio, un misto così romantico, che non ho mai veduto altrettanto".

L'INFINITO



Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
E questa siepe, che da tanta parte
Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.

Ma sedendo e mirando, interminati
Spazi di là da quella, e sovrumani
Silenzi, e profondissima quiete
Io nel pensier mi fingo; ove per poco
Il cor non si spaura.

E come il vento
Odo stormir tra queste piante, io quello
Infinito silenzio a questa voce
Vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
E le morte stagioni, e la presente
E viva, e il suon di lei.

Così tra questa
Immensità s'annega il pensier mio:
E il naufragar m'è dolce in questo mare.

IL PENSIERO DEL NULLA



Ora pensare significa pensare la nullità delle cose, e quindi essere infelici. Il pensiero, in quanto pensiero del nulla, si contrappone al “costantissimo e indivisibile istinto di tutti gli esseri” che è “la cura di conservare la propria esistenza”.

Da una parte l'uomo coglie nel proprio pensiero la nullità di tutte le cose e quindi di se stesso, d'altra parte si contrappone a questo pensiero con il suo istinto di conservazione.

L'uomo che pensa è quindi un essere contraddittorio, che "non può stare in natura".

Dove per «natura» si intende l'«ordine naturale» in cui si viveva prima dell'avvento del pensiero. Quando il pensiero irrompe nell'esistenza, l'uomo si trova inghiottito da una lacerante contraddizione: da una parte la certezza del nulla esistenziale, dall'altra l'istinto di preservare l'unica esistenza concessaci. Dunque l'esistenza che si contrappone al pensiero del nulla, è in primo luogo amore per l'esistenza, ossia volontà di esistere. Questo amore implica l'amore per il piacere, che raggiunge la sua massima espressione nell'amore per l'infinito. La contraddizione nell'uomo nasce quindi dal dibattersi dell'uomo tra l'essere e il nulla, e l'esistenza "se non volesse se stessa, se fosse <<separata>> dal suo volere, non si angoscerebbe del proprio annientamento e della propria nullità".

La volontà raggiunge la sua massima espressione come volontà infinita, come infinita volontà di volere, ed è quindi "perché l'esistenza è un volersi infinito che essa è angoscia infinita per l'annientamento infinito e l'infinita nullità di tutto ciò che essa tenta di trattenere presso di sé".

L'uomo sa di essere destinato all'annientamento, sa di essere immerso in un circolo di produzione e distruzione, eppure la sua volontà vuole l'infinito, ma questo infinito non può essere il risultato di ciò che la coscienza percepisce della realtà, perché essa esperisce l'assoluta finitezza della sua esistenza e di tutte le cose in mezzo a cui dimora. Quindi l'"infinito" che l'esistenza brama è illusione, è frutto del suo immaginario.

La facoltà dell'immaginazione rende accessibile all'uomo il piacere dell'infinito, il quale "non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec."

Solo quindi nell'immaginazione l'esistenza trova la propria infinità e la propria felicità. Ma se la felicità non può darsi all'infuori dell'immaginazione, allora l'illusione della poesia diventa l'unico rimedio contro l'angoscia

dell'annientamento. Esso non può essere la verità del tutto, perché essa stessa è nulla, non esistendo principio alcuno che guidi il divenire delle cose, ma l'illusione.

Ecco allora il ruolo, nella lettura di Severino, della poesia in Leopardi. Essa è l'illusione dell'infinito, che sola può procurare il rimedio contro l'evidenza del nulla, esattamente come accade ne L'infinito.

"[...] alle volte l'anima desidererà ed effettivamente desidera una veduta ristretta e confinata in certi modi, come nelle situazioni romantiche. La cagione è la stessa, cioè il desiderio dell'infinito, perché allora in luogo della vista, lavora l'immaginazione e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe se la sua vista si estendesse da per tutto, perchè il reale escluderebbe l'immaginario".

Ed è esattamente la situazione dipinta nell'idillio, dove proprio grazie alla siepe che il guardo esclude l'uomo può immaginarsi un infinito che non esiste.

Sempre caro mi fu quest'ermo colle, e questa siepe, che da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo esclude

L'infinito è illusione, immaginario, forma poetica, è la forza dell'espressione che può sollevarsi al di sopra della finitezza dell'esistenza. Solo la forma pura della poesia, scevra di qualsiasi contenuto filosofico, come invece è presente nella Ginestra, può innalzare l'esistenza al punto più alto che può raggiungere, nel suo tentativo di sollevarsi al di sopra del nulla. L'uomo quando percepisce la realtà deve fare i conti con la sua finitezza. Quando però «io nel pensiero mi fingo», allora si aprono nella mia immaginazione «interminati spazi», «sovrumani silenzi / e profondissima quiete». Si badi che qui fingere non significa dissimulare, ingannare. La poesia nella sua forma pura è immaginazione, illusione. Quindi essa non si solleva al di sopra

dell'illusione, ma rimane all'interno di essa. Rimanendo all'interno dell'illusione, la poesia "non vede il proprio contenuto come illusorio e immaginario. L'illusione non sta dinanzi ai propri occhi come illusione e finzione, ma come «pensiero». Il «pensiero» oltrepassa la «siepe» e «finge» spazi, silenzi, quiete infiniti. È l'io dominato dall'illusione, e dunque è l'illusione a dire «io nel pensiero mi fingo». Questo dire, in cui parla l'illusione, rimane all'interno di essa; sì che l'illusione, rivolgendosi a sé, si vede come «pensiero», ma non può vedersi come pensiero che dissimula, inganna, illude".

*Ma sedendo e mirando, interminati spazi di là da quella, e
sovrumani silenzi, e profondissima quiete io nel pensiero mi
fingo; ove per poco il cor non si spaura. [...]*

Nei versi « io quello / infinito silenzio a questa voce / vo comparando» il «vo comparando» indica per Severino l'atto del pensiero che si rispecchia nell'infinito, nel senso che il pensiero poetante qui non produce, non crea arbitrariamente l'«infinito silenzio». Il pensiero che si «finge» è in ascolto della sua stessa immaginazione, è quindi un movimento in cui il pensiero si ripiega su se stesso. Infatti il «mi fingo» è il presentimento del «mi sovvien»: sono la quiete, il silenzio gli spazi infiniti che si fanno avanti nel pensiero, irrompono in esso: «...ove per poco / il cor non si spaura». L'«infinito silenzio» irrompe e, lungi dall'essere una finzione, è comparabile alla voce del vento. Il passo però non si esaurisce nella semplice comparazione tra l'«infinito silenzio» e la voce "reale" del vento, essa dopo i due punti si allarga all'infinito, perché è l'infinito stesso che viene innanzi nel pensiero: «...e mi sovvien l'eterno».

*[...] E come il vento odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce vo comparando: e mi sovvien
l'eterno, e le morte stagioni, e la presente e viva, e il suon
di lei. [...]* (vv. 8-13)

Il pensiero immerso nell'immaginazione oltrepassa la «siepe», la finitezza, portandosi nell'unico rapporto che esso può avere con l'infinito, con l'eterno. E così facendo il pensiero «s'annega» nell'«immensità» dell'«eterno», ossia fa naufragio nel «mare» dell'infinito. In questo essere immersi nell'infinito viene meno il rapporto dell'infinito col finito, il pensiero si sente completamente circondato dall'eterno, provando la dolcezza dell'infinito naufragar: «e il naufragar m'è dolce in questo mare».

“L'illusione mostra, nell'idillio, la dolcezza del dissolversi del finito nell'infinito; rende accessibile il godimento dell'infinito e dell'eterno”.

Quando il pensiero scopre che il principio eterno è nulla, e quindi è nulla anche il suo essere l'autentico rimedio contro il dolore dell'annientamento del divenire, allora l'unico rimedio è l'illusione dell'infinito, la totale e malinconica immersione del pensiero nel mare immenso della sua immaginazione.

[...]Così tra questa immensità s'annega il pensier mio: e il naufragar m'è dolce in questo mare.

Riepilogando quindi, Severino interpreta Leopardi come il più grande nichilista della storia, come colui che apre l'ultimo tratto del “sentiero della Notte”, colui che ha il coraggio di guardare al divenire nichilistico della storia dell'Occidente liberandolo dalla dimensione inconscia in cui si trovava. E in questa lettura, dove qualsiasi ontologia è negata (Givone), come può l'uomo sopportare lo sguardo del nulla eterno? Come può edificare la propria vita sul nulla? Unico rimedio (pharmakon) è la poesia attraverso cui parla l'immaginazione, l'illusione che ci fa percepire il nulla come essere, il contingente come necessario, il finito come infinito.

Scrivo Givone: “è evidente che nell'interpretazione di Severino non si tratta tanto di meontologia o di ontologia

negativa, ma della negazione pura e semplice di qualsiasi ontologia. Del nulla non si può dire se non che non è. Il nulla non può essere tenuto fermo, fissato. Se lo guardo sul nulla – quello che vede la nullità del tutto ma nel contempo la nullità dello stesso vedere – presuppone lo sguardo dal nulla, tuttavia questo punto di vista non può essere sottratto allo stesso annichilimento (come di fatto accade nel nichilismo che corteggia il nulla per aggirarlo ed esorcizzarlo). Ma, benché suggestiva, questa interpretazione non convince fino in fondo”.

LA VISIONE DELL'ETERNITÀ DEL NULLA



Dunque l'esistenza delle cose è senza perché, ma una volta in atto l'esistenza vuole se stessa.

Essa implica necessariamente l'amore dell'esistenza, cioè l'amor proprio o volontà di esistere, e questo amore implica a sua volta l'amore, il desiderio, del piacere (cfr. Teoria del piacere) e questo ancora a sua volta sottende l'amore dell'infinito (o meglio, indefinito).

Prima di continuare con l'interpretazione di Severino è forse

opportuno a questo punto analizzare le tre implicazioni appena citate direttamente dall'opera del Leopardi, anche per poter poi meglio comprendere la lettura severiniana.

Nelle pagine 3784-85 e 3813-14 dello Zibaldone viene analizzato il rapporto tra la l'essere (vita) e il voler essere, e precisamente: che la natura sia causa di distruzione, imperfezione ed infelicità a se stessa è contraddizione evidentissima e formalissima. Nelle società soprattutto piccole, ad esempio, si sente maggiormente l'odio verso l'altro, verso il simile, verso qualcuno della stessa società e non di società diverse, e questo odio porta inevitabilmente a nuocer a se stessi ma tale sentimento la natura non l'ha posto da se medesima ma altro non è che una derivazione del sentimento dell'amor proprio, che se noi sentiamo in pericolo difendiamo con l'odio verso l'altro, e perciò l'odio per l'altro che distrugge noi stessi è solo conseguenza della volontà di vivere che la natura ha per definizione.

“Il quale amor proprio è un bene sommo e necessario, e in ogni modo nasce per se medesimo dall'esistenza sentita, e sarebbe contraddizione un essere che sentisse di essere e non si amasse”.

Dunque la natura è vita, è esistenza, ed essa ama se stessa. Ed è quindi naturale che ciascun essere, amando la vita, ami se stesso; ed è altrettanto naturale, e quindi necessario, che ogni esistente che senta di esistere insegua il piacere che non è altro che vita e la parte maggiore e più viva di essa, pertanto non è possibile che un essere non ami la vita e se stesso e il piacere quanto più si possa. Essere e non volersi, essere morte, son termini contraddittori.

“La natura è vita. Ella è esistenza. Ella stessa ama la vita,

e procura in tutti i modi la vita, e tende in ogni sua operazione alla vita. [...] S'ella tendesse in alcun modo alla morte, se in alcun modo la procurasse, ella tenderebbe e procurerebbe contro se stessa. S'ella non procurasse la vita con ogni sua forza possibile, s'ella non amasse la vita quanto più si può amare, e se la vita non fosse tanto più cara alla natura, quanto maggiore e più intensa e in maggior grado, la natura non amerebbe se stessa, non procurerebbe se stessa o il proprio bene, o non si amerebbe quanto più può (cosa impossibile), né amerebbe il suo maggior possibile bene, e non procurerebbe il suo maggior bene possibile [...].

Quello che noi chiamiamo natura non è che principalmente altro che l'esistenza, l'essere, la vita, sensitiva o non sensitiva, delle cose. Quindi non vi può esser cosa nè fine più naturale, nè più naturalmente amabile e desiderabile e ricercabile, che l'esistenza e la vita, la quale è quasi tutt'uno colla stessa natura, nè amore più naturale, nè naturalmente maggiore che quel della vita. [...] e quindi è necessario alle cose esistenti amare e cercare la maggior vita possibile a ciascuna di loro. E il piacere non è altro che vita ec.

E la vita è piacere necessariamente, e maggior piacere, quanto essa vita è maggiore e più viva. La vita generalmente è tutt'uno colla natura, la vita divisa ne' particolari è tutt'uno co' rispettivi subbietti esistenti. Quindi ciascuno essere, amando la vita, ama se stesso: pertanto non può non amarla, e non amarla quanto si possa il più"

Ma cos'è questo piacere? In che modo è possibile all'uomo raggiungerlo? E' Leopardi a darci, in maniera argomentata, una lunga esposizione di quella teoria che lui stesso chiama Teoria del piacere.

L'anima, dice Leopardi, mira unicamente ed essenzialmente al piacere, ossia alla felicità (che è un tutt'uno col piacere). Esso desiderio non ha limiti, né per durata né per estensione: per durata perché termina soltanto con la vita, e per estensione perché non desideriamo un tal piacere ma il piacere

poiché l'anima l'abbraccia in tutta l'estensione immaginabile pur non avendo né potendo avere un'idea chiara di qualcosa che desidera illimitata.

“L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benchè sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perch'è ingenita o congenita coll'esistenza, e perciò non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita. E non ha limiti 1. nè per durata, 2. nè per estensione. Quindi non ci può essere nessun piacere che uguagli 1. nè la sua durata, perchè nessun piacere è eterno, 2. nè la sua estensione, perché nessun piacere è immenso, ma la natura delle cose porta che tutto esista limitatamente e tutto abbia confini, e sia circoscritto. Il detto desiderio del piacere non ha limiti per durata, perchè, come ho detto non finisce se non coll'esistenza, e quindi l'uomo non esisterebbe se non provasse questo desiderio.

Non ha limiti per estensione perch'è sostanziale in noi, non come desiderio di uno o più piaceri, ma come desiderio del piacere. Ora una tal natura porta con se materialmente l'infinità, perchè ogni piacere è circoscritto, ma non il piacere la cui estensione è indeterminata, e l'anima amando sostanzialmente il piacere, abbraccia tutta l'estensione immaginabile di questo sentimento, senza poterla neppur concepire, perchè non si può formare idea chiara di una cosa ch'ella desidera illimitata”.

Veniamo alle conseguenze: se anche noi potessimo soddisfare un nostro desiderio, immediatamente dopo aver soddisfatto un tal piacere saremmo comunque scontenti, perché a quel punto l'anima vedrebbe i contorni e i limiti di quel determinato piacere soddisfatto e si sentirebbe inappagata per non aver potuto soddisfare il piacere (se ad esempio, dice Leopardi, desideri un cavallo, ti pare di desiderarlo come tale, ma

effettivamente lo desideri come piacere illimitato ed astratto). E se anche fosse possibile che un desiderio venisse appagato per estensione, non lo sarebbe per durata poiché la natura delle cose è che niente sia eterno. E se pure un tal piacere fosse soddisfatto per tutta la vita, esso terminerebbe con la vita stessa e non sarebbe dunque, neanche in questo caso, infinito. Ed ancora, conseguentemente, se anche vedessimo positivamente le due suddette condizioni, e che quindi un tal piacere venisse appagato e lo fosse per tutta la vita, noi non lo percepiremmo a vita come piacere e quindi dopo poco non ne avremmo più soddisfazione e piacere ma assuefazione, perché tale è la natura dell'uomo. Prenderebbe ad essere assuefazione e noia.

“Veniamo alle conseguenze. Se tu desideri un cavallo, ti pare di desiderarlo come cavallo, e come un tal piacere, ma in fatti lo desideri come piacere astratto e illimitato. Quando giungi a possedere il cavallo, trovi un piacere necessariamente circoscritto, e senti un vuoto nell'anima, perchè quel desiderio che tu avevi effettivamente, non resta pago. Se anche fosse possibile che restasse pago per estensione, non potrebbe per durata, perchè la natura delle cose porta ancora che niente sia eterno.

E posto che quella material cagione che ti ha dato un tal piacere una volta, ti resti sempre (p.e. tu hai desiderato la ricchezza, l'hai ottenuta, e per sempre), resterebbe materialmente, ma non più come cagione neppure di un tal piacere, perchè questa è un'altra proprietà delle cose, che tutto si logori, e tutte le impressioni appoco a poco svaniscano, e che l'assuefazione, come toglie il dolore, così spenga il piacere. Aggiungete che quando anche un piacere provato una volta ti durasse tutta la vita, non perciò l'animo sarebbe pago, perchè il suo desiderio è anche infinito per estensione, così che quel tal piacere quando uguagliasse la durata di questo desiderio, non potendo uguagliarne l'estensione, il desiderio resterebbe sempre, o di piaceri sempre nuovi, come accade in fatti, o di un piacere che

riempiesse tutta l'anima.

Quindi potrete facilmente concepire come il piacere sia cosa vanissima sempre, del che ci facciamo tanta meraviglia, come se ciò venisse da una sua natura particolare, quando il dolore la noia ec. non hanno questa qualità. Il fatto è che quando l'anima desidera una cosa piacevole, desidera la soddisfazione di un suo desiderio infinito, desidera veramente il piacere, e non un tal piacere; ora nel fatto trovando un piacere particolare, e non astratto, e che comprenda tutta l'estensione del piacere, ne segue che il suo desiderio non essendo soddisfatto di gran lunga, il piacere appena è piacere, perchè non si tratta di una piccola ma di una somma inferiorità al desiderio e oltracciò alla speranza. E perciò tutti i piaceri debbono esser misti di dispiacere, come proviamo, perchè l'anima nell'ottenerli cerca avidamente quello che non può trovare, cioè una infinità di piacere, ossia la soddisfazione di un desiderio illimitato".

Esaminiamo ora il ruolo della natura in questa inclinazione dell'uomo all'infinito. Oltre al desiderio del piacere la natura ha posto nell'essere umano una facoltà immaginativa indipendente dal piacere, la quale può concepire le cose che non sono e in un modo in cui le cose reali non sono, ovvero può immaginarsi dei piaceri ed immaginarli infiniti in numero, durata ed estensione.

"Considerando la tendenza innata dell'uomo al piacere, è naturale che la facoltà immaginativa faccia una delle sue principali occupazioni della immaginazione del piacere. E stante la detta proprietà di questa forza immaginativa, ella può figurarsi dei piaceri che non esistano, e figurarseli infiniti 1. In numero, 2. in durata, 3. e in estensione. Il piacere infinito che non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec. Perciò non è meraviglia 1. che la speranza sia sempre maggior del bene, 2. che la felicità umana non possa consistere se non se nella immaginazione e nelle illusioni.

Quindi bisogna considerare la gran misericordia e il gran magistero della natura che [...] ha voluto supplire 1. colle illusioni, [...] 2. coll'immensa varietà [...] delle cose".

Da qui Leopardi trae due conseguenze: in primo luogo che ancora una volta gli antichi sono superiori ai moderni poiché abbondano di immaginazione che è l'unica causa della felicità umana, ed in secondo luogo che la natura ha posto l'immaginazione nell'uomo affinché esso possa avere l'illusione di essere felice, senza la quale la sua vita sarebbe soltanto sentimento di noia e di dolore, o non sarebbe affatto poiché il genere umano sarebbe già estinto (si noti come in questa fase Leopardi gode ancora di una visione positiva e benevola della natura che sarà poi ribaltata e messa in evidenza con la svolta del '24, anno della stesura del Dialogo della Natura e di un Islandese).

"Dopo che la natura ha posto nell'uomo una inclinazione illimitata al piacere, è rimasta libera di fare che questa o quella cosa fosse considerata come piacere. Perciò le cagioni per cui una cosa è piacevole, sono indipendenti dalla sovresposta teoria, dipendendo dall'arbitrio della natura il determinare in qual cosa dovessero consistere i piaceri, e conseguentemente quali particolari dovessero esser l'oggetto della sopraddetta inclinazione dell'uomo".

Ma con l'irrompere della ragione, l'uomo diventa infelice, perché coglie, insieme all'annullamento delle cose, l'illusione stessa dei piaceri, anch'essi destinati al nulla. Coglie l'infinità del processo di distruzione di tutte le cose che non possono tornare, e ne prova orrore:

«La cagione di questi sentimenti è quell'infinito che contiene in se stesso l'idea di una cosa terminata, cioè al di là di cui non v'è più nulla; di una cosa terminata per sempre e che non tornerà mai più».

La visione dell'eternità del nulla è, quindi, la radice dell'angoscia e del terrore dell'uomo:

«Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare, considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla».

DESLINDE DEL ÚNICO DE STIRNER



Como decíamos en el capítulo primero, el individuo de Stirner es el egoísta, el propietario, el Único. ¿Y cuál es el sentido del Único? Desarrollarse él. Como también señalábamos el concepto ordinario de individualismo, de individuo, de egoísta, se escapa a la interpretación stirneriana, mas también lo hace el pensamiento filosófico, en tanto no ve al individuo sino como doctrina. En efecto, podemos encontrar en Ferrater Mora dos concepciones de individualismo referentes al individuo tomado como individuo ,humano, pues allí se expone el individualismo como una “doctrina según la cual el individuo – en cuanto “individuo humano”- constituye el fundamento de toda ley”. Estas dos concepciones son una positiva y otra negativa. La positiva se acerca a la definición de persona(individualismo personalista).

Señala que el “individuo humano se constituye en virtud de sus propias cualidades” no oponiéndose a los otros individuos. La otra, por el contrario, se considera negativa precisamente por su oposición no tan solo a los otros individuos, sino también por oposición a entidades como el Estado o Dios. Cabe señalar que a esta forma de individualismo se le nombra también como individualismo en sentido estricto, pues no arranca del concepto de persona sino del mero individuo. Podemos identificar persona e individuo humano como los opuestos en la distinción entre individualismo positivo y negativo respectivamente.

Notemos que esta distinción entre individualismo positivo y negativo se sustenta en la noción del otro, y no del individuo mismo, pues es la relación con el otro la que esta forma de individualismo toma para diferenciar y hablar de la persona y el individuo en sentido estricto. ¿Mas, no descansa el primero en el segundo? En efecto, resulta interesante que cuando hacemos la distinción entre persona e individuo no se hace más que agregarle a este último diferentes “aptitudes” hasta llamarlo persona. Notamos esto en las múltiples definiciones de “persona” que a lo largo de la historia filosófica se han mostrado. Uno de los primeros que formula una definición más acabada fue (San) Agustín, refiriéndose principalmente a las personas divinas.

*

Pero podemos encontrar, en Boecio y en Santo Tomas, esta noción en la idea de substancia individual. Dice Boecio, en una definición que fue mayormente aceptada por los pensadores medievales, “Persona est naturae rationalis individua substancia” (Liber de persona et duabus naturas. Cap. III), es decir, “La persona es una substancia individual de naturaleza racional”. Mientras que Santo Tomas señala que “la individualidad se encuentra, propiamente hablando, en la substancia que se individualiza por sí misma, los accidentes

no son individualizados por una substancia, de ahí que las sustancias individuales reciban el nombre de sustancias primeras y “los individuos de naturaleza racional poseen, entre las primeras sustancias, un nombre que las distingue de todas: el nombre “persona”” (es decir, la persona se individualiza por sí misma, ¿y acaso el individuo no, o será que el individuo y la persona se individualizan por sí mismos, pero esta última es, además, de carácter racional?). San Anselmo añade a esto una distinción entre persona y substancia, dice, “Se habla solo de persona con respecto a una naturaleza racional individual, y de la substancia con respecto al individuo, la mayor parte de los cuales subsisten en la pluralidad”. Occam señala que “la persona es una substancia intelectual completa que no depende de otro supuesto”, y continua a éste respecto diciendo, “un supuesto intelectual cuya naturaleza individual es completa”. ¿Podemos decir que el individuo en sentido estricto, al cual se reduce en definitiva la persona, pues aquel, en tanto individuo humano, no puede no tener la facultad, la propiedad de la razón, de lo contrario no sería humano; es el individuo de Stirner? En cuanto se dice que este individualismo (positivo y negativo) es una “doctrina según la cual el individuo – en cuanto “individuo humano”- constituye el fundamento de toda ley”, no. Primero, porque el individualismo de Stirner nace de su concepción del individuo como egoísta, como propietario, y segundo porque no es el individuo humano el que constituye el fundamento de toda ley, pues si alguien fuese este fundamento, lo sería el Único. (Reforzando esto podemos citar las palabras de Stirner que dicen: “no es el Hombre la medida de todas las cosas, sino Yo”).

Ferrater Mora señala un énfasis contemporáneo por diferenciar entre persona e individuo. Así nombra tres diferencias cruciales.

- 1) Que individuo se define negativamente, pues, “algo, o alguien, es individuo cuando no es otro individuo”. Persona, en cambio, se puede definir positivamente y con elementos

procedentes desde sí misma.

2) Si bien individuo (humano) y persona son entidades con realidad psicofísicas, la persona no es reductible enteramente a esta realidad.

3) El “individuo está determinado en su ser: la persona es libre y aun consiste en ser tal”. Mas surge el problema de cómo la “positividad” de la persona descansa en la “negatividad” del individuo, y aun más complejo, el cómo la persona indeterminada se sustenta en la indeterminación del individuo. Pero ahí no se queda, si nos introducimos con aquello que los filósofos llaman principio de individuación.

En efecto, largas discusiones ha generado lo que se ha llamado “principio de individuación”, principium individuationis, y que está ligado estrechamente con la pregunta ¿Qué es lo que hace que algo sea un individuo? Ya Aristóteles había propuesto a la materia, ὑλη, como tal principio. Esto lo podemos entender, ante todo, porque la forma, μορφή¹⁸² siendo universal, no puede ser tal principio. Así lo dice Aristóteles con respecto a los entes compuestos de materia y forma pues, “porque la materia difiere pero su forma es idéntica: la forma es indivisible” (Metafísica. Libro 7, cap. 8.) Una de las consecuencias de esto, es no lograr romper el dualismo que su maestro Platón había generado con las ideas, ἰδέα En efecto, Aristóteles al presentar la forma como “lo universal” presente en cada, por ejemplo, silla, no escapa mucho a la idea platónica ya que la forma sería universal a todo el género. Así por ejemplo la forma de la silla sería la misma en todas las sillas, como la idea de silla es la que “presta” su imagen para las sillas restantes del mundo del devenir. También muestra esto Martín Astacio con respecto al filosofar de Aristóteles, diciendo que, “Ya es conocido, sin embargo, en el reflexionar filosófico, que este intento tan bien delimitado en el inicio de su filosofar (el de Aristóteles), no alcanzó con todo los éxitos esperados porque de alguna forma vuelve a caer en las ideas que había dado Platón. Solo que, mientras

que para Platón son identidades puras y separadas del mundo sensible, para Aristóteles se hallan “dinamizando” e “informando” (dando forma a) toda la realidad material”.

*

En los siglos venideros podemos encontrar los problemas con respecto al principio de individuación, principalmente, en los filósofos denominados escolásticos, quienes, como señala Ferrater Mora, lo vincularon con el problema de los “universales”. Así podemos encontrar la postura de los nominalistas extremos quienes señalaban que “no habiendo más realidad que “esta realidad determinada”, el principio de individuación no es necesario, pues el problema se plantea más bien con respecto a los universales”, pues, como señalan éstos, entre ellos, Guillermo de Ockham, no es necesario, en la práctica, un principio de individuación, ya que sencillamente lo individual se da. Así también parece mostrarlo Martín Astacio, cuando señala que “el problema de la individuación no es, en un primer momento, de orden “óntico”, ya que en la realidad no tenemos que individualizar ni a Sócrates ni a hombre alguno porque de hecho ya están individualizados” (Santo) Tomás de Aquino vuelve a la línea Aristotélica postulando la materia como principio de En efecto, así lo dice el Aquinate en el segundo capítulo de “El ente y la esencia”. “(...) la materia, no de cualquier modo, es el principio de individuación, sino solo la materia señalada o circunscrita –materia signata-, entendida ésta como la materia que está considerada bajo determinadas dimensiones”.

Tenemos también que señalar que la materia en Aristóteles, y la materia signada o concreta en Tomás de Aquino, sólo es principio individualizador en los compuestos de materia y forma, pues en “las cosas que no tienen materia ni inteligible ni sensible, cada una es una unidad inmediata, una unidad pura y simple, y cada una pertenece al ser propiamente dicho. (...) La forma sustancial es igualmente una unidad pura y simple, un

ser propiamente dicho.” (Recordemos que si bien puede haber forma sin materia, no puede haber materia sin forma). Así éstas se individualizan en la forma y componen toda la especie como señala Tomás, “la esencia de las sustancias simples es sólo forma”, siendo ésta su individualización ya que “(...) en tales sustancias –simples- no hay pluralidad de individuos dentro de la misma especie, sino que tantos son los individuos cuantas las especies”.

La noción de materia (y forma), en este mismo plano, se vincula a la noción de potencia (y acto) pues es la materia la que posibilita el cambio en tanto que la forma es lo actualizado. “Todos aquellos seres que existan o no, sin estar sujetos a cambio, no tienen materia” pues, “Todo lo que cambia tiene una materia”.

Hasta aquí notamos que la individuación del individuo no pasa sino por “algún” aspecto del individuo, mas no por el individuo mismo. En efecto, si tomando al individuo como compuesto, se determina su individualización en uno de aquellos compuestos (la materia, materia signata, forma) Mas también surgieron aquellos que en un principio plantearon el camino a un ver tal principio en el individuo mismo. Así es el caso de Duns Escoto, que señaló que “aun esta quantitas de la materia no puede constituir una individuación suficiente, pues la cantidad es un accidente” y señala que el principium individuationis es la haecceidad (se puede traducir como ‘estidad’, de ‘esto’, de haec). Y esta, la haecceidad, “es la particularización o individualización de la esencia y no la forma misma de la cosa, pues ésta subsiste fuera de lo múltiple”.

*

Esto es interesante pues, Escoto realiza una distinción formal entre la haecceidad, estidad, y la forma (decimos formal pues, como muchos autores señalan, entre la haecceidad y la entidad no existe distinción real), señalando el carácter universal de ésta, como ya lo hiciese Aristóteles y Tomas de Aquino, entre

otros escolásticos. Y, por otro lado, declarando que aquella es la última realidad de la cosa, "ultima realitas entis, quod est materia vel quod est -forma vel quod est compositum" (Opus ox. II disp. 3, q. 6, n. 15). Señalamos que haecceidad, que se transcribe de ese modo por el término latín, haecceitas, se podía traducir por "estidad", pues tiene su origen en haec, que quiere decir, "esto" Esto, sin embargo, no quiere menospreciar el valor de identificar la individuación-delindividuo en su entidad misma. En efecto, muchos señalan a Suárez, y ya antes a Aurelo y Durando de Saint-Pourçain, como los que sostuvieron la individualidad en la entidad misma, pero arriesgándonos un poco, podemos decir que Escoto, aunque oculte la individuación en la "estidad", ésta no apunta sino a la entidad misma, no siendo ni la materia, ni la forma, ni el compuesto sino, su "realidad última".

Podríamos arriesgarnos aun más y señalar la imposibilidad de Escoto de presentar tal tesis, ya que ésta lo llevaría a plantear la existencia precediendo la esencia, rechazando así la idea de un dios creador, tesis insostenible para el pensamiento filosófico-teológico de Duns Escoto.

Suárez, como comentamos antes, postula la individuación en la entidad misma, al igual que lo hace Leibniz, aunque este último, como lo hiciese después Schopenhauer, tendiera en algún momento a postular al tiempo y al espacio como principio de individuación, recayendo así este principio en algo externo al individuo mismo, mas es esta misma consecuencia la que lleva a Leibniz a rechazar tal postura e inclinarse definitivamente por la entidad misma que se individua a sí misma, "Es preciso siempre que, además de la diferencia de tiempo y de lugar, haya un principio interno de distinción, y aunque haya muchas cosas de la misma especie, es sin embargo cierto que nunca son perfectamente semejantes; y así, aun cuando el tiempo y el lugar (es decir, la relación con el exterior) nos sirven para distinguir las cosas Ahora bien, si esto se acerca a lo que llamamos el individuo Stirneriano, en tanto la individuación surge del individuo mismo, señalamos que aun es insuficiente, pues en estos márgenes ya no hablamos

del individuo humano, sino de lo individual. En efecto, y concordando con los nominalistas, el individuo tratado por el principio de individuación no es más que un principio metafísico en tanto busca lo que hace que un individuo sea un individuo mas no tomando al individuo mismo como principio, sino en tanto alguna cualidad, que generalmente, se cree esencial. Así se separa, una vez más, mi esencia de Mí, y se pone a ésta por sobre Mí. Además, el individuo de Stirner es el individuo egoísta, es el propietario.

IL DIVENIRE NICHILISTICO



Leopardi mostra quello che tutto l'Occidente ha nel suo inconscio: nel divenire l'ente esce e ritorna nel nulla, ma se l'ente diventa nulla e il nulla diventa ente, allora l'ente è nulla.

Agli occhi di Leopardi e di tutto l'Occidente, di cui egli è per Severino il più coerente interprete, l'identità delle cose esistenti col nulla non è contraddizione. Nel pensiero 3784 leggiamo che

“le contraddizioni evidentissime e formalissime sono escluse dal ragionamento assoluto”.

Inoltre in 1341 dice:

“nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere”.

Per cui non c'è una «ragione assoluta» in base alla quale le «cose esistenti» non possano non essere, ossia essere nulla. Affermare che un ente può essere niente non è una contraddizione.

Ma è proprio questo ciò che Severino chiama la follia dell'Occidente; affermare cioè l'identità del positivo col negativo (ente e niente), l'identità degli assolutamente non identici. Leopardi però, come tutto il pensiero occidentale, non vede questa follia, o meglio, non la percepisce come tale, perché per lui il divenire annientante è la cosa più evidente.

“Leopardi riesce a pensare e a dire che, poiché le cose si annullano ed escono dal nulla, esse sono nulla. Riesce a raggiungere il pensiero essenziale dell'Occidente, il pensiero che sorregge l'intera storia della nostra civiltà e della nostra cultura. Ma proprio perché il pensiero di Leopardi appartiene all'Occidente, esso, portandosi verso quella linea più avanzata, non la oltrepassa (non può oltrepassarla), cioè non vede la follia essenziale dell'Occidente – e quindi non vede la propria follia essenziale -: non vede alcuna “contraddizione evidentissima e formalissima” nel pensiero che pensa che le “cose esistenti” sono nulla”.

Leopardi si porta quindi sul limite della follia, senza però varcarlo, schiude l'inconscio dell'Occidente in cui dimora la nullità delle cose.

Dunque per Severino tutta la storia dell'Occidente è la storia dell'interpretazione nichilistica di se stessa in cui il divenire nichilistico si oppone agli immutabili della metafisica.

L'Occidente non afferma direttamente che l'essere è niente, questa identità avviene solo nell'inconscio, eppure è proprio questa interpretazione inconscia a prevaricare, rendendo

possibile qualcosa come la tecnica attuale che si fonda sulla evidenza del divenire. Questo ci fa concludere che se il divenire rimane l'evidenza inconscia per tutta la storia dell'Occidente, allora gli immutabili della metafisica non possono più essere intesi come la verità indiscussa.

Il loro ruolo, nel pensiero di Severino, non è quello di mostrare la verità, ma di contenere la violenza del divenire.

Questa evidenza del divenire è l'origine della sofferenza dell'uomo, quando l'uomo coglie il nulla nell'essere sopraggiunge l'angoscia, la sofferenza nell'esistenza.

In questa ottica il ruolo degli immutabili è quello di farmaci per non sentire il dolore del nulla come fosse una malattia.

L'eterno, in sostanza, già nella prima speculazione greca, si mostra come il rimedio contro l'evidenza del divenire, che pur rimane la verità inconscia. Qui sta l'originalità dell'interpretazione severiniana di Eschilo, il quale per primo ha colto la vera natura della ragione, del logos, quella cioè di essere un rimedio contro la nullità dell'esistenza.

Ma, come si è detto, gli immutabili contraddicono l'evidenza del divenire, impediscono cioè a quest'ultimo di mostrarsi pienamente in tutta la sua angosciante evidenza. Ecco perché il compimento dell'Occidente nel divenire nichilistico è il tramonto degli immutabili. Questo compimento avviene nel pensiero di Leopardi che per primo mostra l'impossibilità del logos anche come farmaco. In tutto il suo pensiero egli, prima ancora di Nietzsche, mostra come la vera natura del mondo è il nichilismo, «il solido nulla». Eschilo mostra come il principio eterno del tutto salva l'uomo dalla pazzia, ma non lo salva dall'annientamento del divenire, dal senso tragico dell'esistenza. Leopardi porta invece a compimento l'evidenza dell'annientamento del divenire negando qualsiasi principio eterno e perciò l'uomo è destinato alla sofferenza. Severino coglie proprio nel pensiero di Eschilo e di Leopardi gli estremi di tutta la storia dell'Occidente; i loro rispettivi pensieri rappresentano l'inizio e la fine di tutte le sue possibilità.

Certamente tutti i grandi pensatori della metafisica

occidentale, non affermeranno mai che la ragione è un rimedio contro il nulla, anzi, vedranno in tale sapere assoluto ed eterno la vera realtà del mondo. È per questo che la lettura della storia dell'Occidente che vede in Eschilo e in Leopardi il suo inizio e il suo compimento, si trova in una dimensione più profonda, quella dell'inconscio dell'Occidente.

Severino traccia nella Palinodia l'apparizione dei tratti fondamentali della civiltà della tecnica di cui Leopardi si fa portatore, e che lui individua nella scienza, nell'industria, nella tecnologia, nell'organizzazione economica, nel dominio del mondo, nell'organizzazione planetaria, nei mass media, e nell' "amore universale", nonché il riflesso di tali tratti nella vita quotidiana.

Al centro del canto appare una volontà di potenza che è volontà di salvezza dal "gioco" della "natura". L'uomo crede, grazie alla tecnica, di poter dominare il mondo e che questo sia il rimedio contro il gioco annientante ma una forza "distruttrice" lo ferisce dall'interno e dall'esterno:

**Indi varia, infinita una famiglia
Di mali immedicabili e di pene
Preme il fragil mortale, a perir fatto
Irreparabilmente: indi una forza
Ostil, distruggitrice, e dentro il fere
E di fuor da ogni lato, assidua, intenta
Dal dì che nasce; e l'affatica e stanca,
Essa indefatigata; insin ch'ei giace
Alfin dall'empia madre oppresso e spento.
(vv. 173-181)**

Neanche le "età future" potranno evitare le "miserie estreme dello stato mortal":

**Queste, o spirto gentil, miserie estreme
Dello stato mortal; vecchiezza e morte,
Ch'han principio d'allor che il labbro infante
Preme il tenero sen che vita instilla;**

Emendar, mi cred'io, non può la lieta
Nonadecima età più che potesse
La decima o la nona, e non potranno
Più di questa giammai l'età future.
(vv. 182-189)

La "dotta man" dell'uomo fallisce e il "fanciullo invitto, il suo capriccio adempie" (ancora un riferimento ad Eraclito, frammento 52).

E indarno a preservar se stesso ed altro
Dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa
Eternamente, il mortal seme accorre
Mille virtudi oprando in mille guise
Con dotta man: che, d'ogni sforzo in onta,
La natura crudel, fanciullo invitto,
Il suo capriccio adempie, e senza posa
Distruggendo e formando si trastulla.
(vv. 165-172)

Ma perché la ragion gli è chiusa eternamente? Non perché esista nel gioco un disegno imperscrutabile all'uomo ma perché la natura non ha disegno, il fondamento dei giochi giocati è il nulla e il nulla, come tale, è necessariamente imperscrutabile. "Il divenire è un gioco senza perché" e tale appare anche nel Dialogo della natura e di un Islandese:

NATURA "Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo [...] e se io vi diletto o vi benefico, io non lo so... E finalmente, se anche mi venisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei".

In tal direzione si muove la lettura di Severino anche per ciò che riguarda la ragione.

L'assenza di «perché» non riguarda soltanto la attualità delle cose esistenti e dell'esistenza stessa e quindi, come abbiamo visto, della materia, ma riguarda anche la l'esistenza della ragione che è accidentalità pura, puro fatto senza

perché, gioco.

“Ma la ragione, sorgendo senza perché, mette in movimento il processo storico che conduce dalla civiltà antica alla civiltà moderna e all’età dei lumi, e dall’età dei lumi al dispiegamento completo della sua forza annientante. La ragione annienta la vita perché mostra con verità la nullità della vita. La <<corruzione>> della vita, determinata dalla ragione, è cioè il modo concreto e determinato in cui il <<gioco>> del divenire conduce all’angoscia e all’inazione estrema della pura visione del niente, e quindi al niente. Il progresso della ragione è il progresso del niente. L’<<incivilimento>> crescente dell’universo è la distruzione crescente dell’uomo”.

Stando così le cose, una volta sorta la ragione, è inevitabile che essa annienti l’uomo. La sofferenza era presente nella vita dell’uomo già prima dell’avvento della ragione, per il suo naturale ciclo di produzione e distruzione, ma ad essere ferita “dentro” e “fuori” era la vita dei singoli individui che naturalmente soffrono e muoiono ma nel genere umano la vita prevale sulla morte. Dopo l’entrata in scena della ragione ha inizio la morte del genere.

“Il culmine è il punto fino al quale la volontà di potenza prevale sul proprio annientamento, e oltre il quale è l’annientamento razionale della volontà di potenza a prevalere sulla potenza. Prima del culmine, la <<vera e perfezionata filosofia>> (P 2295) è dottrina della volontà di potenza; dopo è dottrina della noia. L’età dei lumi sta all’inizio del culmine. La filosofia moderna è <<vera e perfezionata filosofia>>, ma come filosofia dell’età dei lumi ignora l’essenziale impotenza della potenza della ragione: ignora che la crescita della civiltà è la parabola che conduce all’annientamento dell’uomo in quanto genere;

ignora che la parabola ha un culmine. Il pensiero di Leopardi non ha nulla a che vedere con una semplice adesione alla filosofia moderna e all’illuminismo: esso scende nell’essenza

più profonda della filosofia moderna e della storia dell'Occidente, sino al confine estremo dell'autocoscienza consentita a un pensiero che si mantiene all'interno (pur essendone una delle testimonianze più rigorose) della fede fondamentale dell'Occidente – la fede nel divenire dell'essere.

Il culmine della parabola dell'annientamento è il culmine della civiltà della tecnica, ossia della civiltà basata sulla convinzione che la ragione moderna (nella forma che essa assume ai propri occhi), è il rimedio contro l'angoscia del divenire, il fondamento della felicità dell'uomo. All'interno della storia dell'Occidente, Leopardi è il filosofo della civiltà della tecnica: ne pensa l'essenza, sin dove è possibile al pensiero che rimane all'interno della fede fondamentale dell'Occidente. Precede tutti gli altri. Ed è il filosofo del futuro della civiltà della tecnica. Vede il culmine e vede il punto d'arrivo della parabola in cui la ragione, discendendo dal culmine della tecnica, conduce l'uomo nel nulla".

L'ESSENZA NICHILISTICA DEL TUTTO



Dopo la fine dell'antropocentrismo è la stessa materia a perdere il ruolo centrale nell'universo. La materia è solo una possibilità del nulla, che è origine e fine di tutte le cose. L'uomo è un colonizzatore del nulla, i nostri mondi li edificiamo su quest'abisso, un abisso che ci rende possibili, e il nostro sguardo, come quello di Leopardi, è solo uno sguardo dal nulla.

Laddove pare, quindi, che il discorso leopardiano conduca a contraddizioni, dobbiamo considerare che il suo percorso umano, filosofico e poetico vivono di quella contraddizione che è insita nell'esistenza e che proprio perciò un pensiero senza mescolanza non solo è controproducente, ma nemmeno si avvicina al vero:

“Nessun maggior segno d'essere poco filosofo e poco savio, che volere savia e filosofica tutta la vita”.

Leopardi quindi, con il suo pensiero abissale, con la sua filosofia dolorosa ma vera, è riuscito, più di chiunque altro, a vivere le contraddizioni dell'esistenza e a farne un sistema in cui non esistono contraddizioni se non quelle insite nel fatto stesso di esserci.

Severino dedica al recanatese due libri di volume notevole che costituiscono, insieme, un'unica trattazione a distanza di sette anni l'uno dall'altro: Il nulla e la poesia e Cosa arcana e stupenda, proprio perché ritiene che Leopardi sia uno dei grandi pensatori dell'Occidente poiché “apre e fonda la dimensione in cui si muove l'intera filosofia contemporanea (spesso dimentica di tale fondazione), e quindi si mette in

condizione di comprendere l'inevitabilità del fallimento della tecnica, verso il paradiso della quale la nostra civiltà si sta portando".

Per Severino tutta la storia dell'Occidente è la storia del nichilismo inteso come l'essere che si identifica col nulla. Tale pensiero nichilistico prenderà consistenza e consapevolezza solo però a partire da Leopardi, che egli perciò indica come il primo nichilista della storia prima ancora di Nietzsche che invece gli deve essere profondamente debitore. Prima di ciò il nichilismo era solo a livello inconscio, non trovava, nei pensatori che dovevano dargli forma, lo slancio per uscire allo scoperto.

Eschilo apre, insieme a pochi altri, quello che sarà il cammino dell'Occidente, ovvero, per dirlo con Parmenide, apre il "sentiero della Notte" in cui è dispiegata l'essenza dell'Errore. La grandezza di tale inizio sfugge alle civiltà che ne sono dominate. Leopardi suggella il principio della fine, egli apre l'ultimo tratto del "sentiero della Notte", cioè "l'età della tecnica". Parmenide ci aveva indicato il sentiero da fuggire e noi l'abbiamo percorso. Eschilo e Leopardi, vicini e distanti, per l'uno "la verità immutabile è il rimedio del dolore provocato dall'annientamento della vita. Leopardi, per primo, pensa che la verità è appunto l'annientamento della vita e delle cose, e che quindi non può essere il rimedio del dolore. La verità è il dolore".

Leopardi, cogliendo l'essenza nichilistica del Tutto, diventa, oltre al primo vero nichilista dell'Occidente, ancor prima del pensiero di Nietzsche, anche il primo pensatore della tecnica odierna. Con Leopardi l'unico rimedio che può contrapporsi al nulla non può più essere la verità immobile ed eterna del tutto esistente, ma l'illusione della poesia.

Nella dimensione piena del nichilismo non vi è più salvezza, ogni cosa è destinata ad essere inesorabilmente annientata e l'universo stesso a spegnersi.

“Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro meravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna; parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell’esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi”

Questo «silenzio nudo» e quella «quiete altissima» che «empieranno lo spazio immenso» “sono il silenzio e la quiete relativi ai suoni e ai moti di questo universo, giacché questo universo è stato preceduto e sarà seguito da infiniti altri universi”.

L’esistenza che non è mai iniziata e mai finirà, è il divenire infinito della natura, che se pur ad ogni primavera rinvigorisce, continuamente invecchia.

Possiamo allora dire che “La «natura» è il circolo infinito dei circoli finiti in cui ogni universo o mondo consiste”.

Questa considerazione della natura leopardiana può essere rapportata al frammento di Eraclito che dice “Il kósmos, lo stesso per tutti, nessuno degli dèi lo fece né degli uomini, ma sempre era, ed è, e sarà fuoco semprevivo, che con misura si accende e con misura si spegne”

Il cosmo di Eraclito inteso come «fuoco sempre vivo» è chiamato anche physis, che, come abbiamo visto, ama nascondersi».

Scrive Severino:

“L’alternanza infinita di produzione e distruzione dei mondi – dell’accendersi e dello spegnersi del fuoco sempre vivo – è l’eterno sopraggiungere di nuovi mondi dopo la distruzione dei vecchi, l’infinito rinverdire della natura”.

La «natura» eterna del divenire quindi è il processo di produzione e di distruzione di universi finiti, compreso il

nostro, come dice Leopardi nel Dialogo della Natura e di un Islandese:

"[...] la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento".

Tale «perpetuo» circolo di produzione e distruzione del nostro universo, come di tutti gli altri, non è eterno ma dura sino a che «questo universo» che continuamente invecchia non perisce del tutto.

Quando Leopardi parla dell'eternità del divenire ossia dell'eternità della natura, intesa come «perpetuo circolo di produzione e distruzione», parla della phýsis dei primi pensatori greci.

Ora, Aristotele interpreta la phýsis dei primi pensatori greci come materia (λη)⁵⁷, la quale è ciò che sempre si conserva, e che quindi sta a fondamento di qualsiasi "trasmutazione delle sue affezioni". Aristotele afferma che la λη dei primi pensatori è phýsis sempre salva, ossia, sempre salva dal niente, a differenza delle determinazioni del mondo, che vengono tutte prodotte e distrutte. Leopardi in Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco, rifacendosi al pensiero di Stratone, afferma, concordemente con Aristotele:

"Le cose materiali, siccome elle periscono tutte ed hanno fine, così tutte ebbero incominciamento. Ma la materia stessa niuno incominciamento ebbe, cioè a dire che ella è per sua propria forza ab eterno. Imperocché se dal vedere che le cose materiali crescono e diminuiscono e all'ultimo si dissolvono, conchiudesi che elle non sono per sé né ab eterno, ma incominciate e prodotte, per lo contrario quello che mai non

cresce né scema e mai non perisce, si dovrà giudicare che mai non cominciasse e che non provenga da causa alcuna”.

Se «le cose materiali», sono soggette al circolo di produzione e distruzione, la materia in sé non ha né inizio né fine, ossia è «eterna». Insomma, sono prodotti e distrutti «infiniti mondi nello spazio infinito della eternità», il quale spazio infinito è appunto la materia, quello «spazio immenso» nominato nel Cantico del gallo silvestre, che «un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno» quando l'esistenza del nostro universo «sarà spenta».

Tali affermazioni compaiono già nel pensiero dello Zibaldone Leopardi:

“Tutto è nulla al mondo, anche la mia disperazione, della quale ogni uomo anche savio, ma più tranquillo, ed io stesso certamente in un’ora più quieta conoscerò la vanità e l’irragionevolezza e l’immaginario. Misero me, è vano, è un nulla anche questo mio dolore, che in un certo tempo passerà e s’annullerà, lasciandomi in un vòto universale e in un’indolenza terribile che mi farà incapace anche di dolermi”.