XV, giugno 2025 | ISSN 2039-7917

Giuseppe Savoca

Leopardi e Francesco Maria Zanotti
Il «Senso dell'animo» e il «Salto infinito»

L'indagine si interroga sul probabile influsso esercitato su Leopardi dagli scritti dello scienziato e filosofo bolognese Francesco Maria Zanotti, già presente in forma occulta nelle "puerili" *Dissertazioni filosofiche*. Il suo nome appare una sola volta nello *Zibaldone*, ma che egli fosse tenuto in grande considerazione dal poeta lo attesta il fatto che Zanotti supera di gran lunga tutti gli scrittori per estensione dei suoi testi accolti nella *Crestomazia italiana dei prosatori* (1827). Il ruolo notevole che questo intellettuale cattolico riveste nella cultura filosofica di Leopardi è anche dichiarato dalla funzione che egli vi assegna nell'antologia, demandandogli il compito di illustrare l'*Idea del perfetto filosofo.* Tra le numerose tracce zanottiane rilevabili nel pensiero leopardiano vengono particolarmente seguite quelle relative al «senso della verità» e al «senso dell'animo». È in Zanotti che Leopardi trovava lucidamente espressa la teoria che, partendo dall'idea della divisibilità della materia in infinito, postulava l'impossibilità di un salto dalla materia al nulla. Alla stessa conclusione perviene Leopardi quando osserva che tra la materia e il nulla «ci corre un divario, e uno spazio infinito», e che non si può andare «dall'esistenza nel nulla, come dal nulla nell'esistenza». Per colmare queste distanze ci vorrebbe un «salto, e salto infinito». È intorno al nulla che si concentra drammaticamente il pensiero religioso del Leopardi, e il saggio si chiude sull'ipotesi che il suo sia un nulla religioso.

This essay explores scientist and philosopher Francesco Maria Zanotti's possible influence on Leopardi's thought since his early Dissertazioni filosofiche. *Although Zanotti is mentioned only once in the* Zibaldone, *his importance is confirmed by the exceptional space devoted to his works in the* Crestomazia italiana dei prosatori *(1827) in order to illustrate the* Idea of the Perfect Philosopher. *This essay also focuses on the influence by Zanotti on Leopardi's «sense of the truth» and «sense of the soul». Leopardi especially appreciates Zanotti's lucid theory on the infinite divisibility of matter, which denies the possibility of a transition from matter to nothingness. Leopardi is reaching the same conclusion when he writes that between matter and nothing «there is a gap, an infinite space», and that one cannot go «from existence into nothingness, just as from nothingness into existence». Bridging such a gap would require «a leap, and an infinite leap». It is around this idea of nothingness that Leopardi's religious thought takes shape so that the final section of this essays contains a hypothesis on Leopardi's religious nothingness.*

1. *Le* Dissertazioni filosofiche. *Due autori non citati: Chateaubriand e Zanotti*

Le *Dissertazioni filosofiche* (1811-1812), anche se per lo più composte con una larga utilizzazione, spesso occulta, di testi correnti nella trattatistica e nell'educazione cattoliche del secondo Settecento, rivestono un'importanza notevole nella formazione di Leopardi. In questi scritti infatti si può già cogliere e apprezzare l'ambizione di organizzare la propria cultura, tendenzialmente universalistica, in sistema, e cioè in una visione ampia in cui le diverse istanze speculative si sostengono reciprocamente

su alcuni princìpi di base che, all'origine, sono integralmente mutuati dalla dottrina cattolica.
Ovviamente, non mancano aperture problematiche, ma queste restano sempre inglobate entro l'ortodossia del dogma, mentre dopo Leopardi perderà ogni sicurezza sulle possibili risposte alle molte domande che costellano gli svolgimenti del suo pensiero, il quale, nonostante si sia creduto e si continui a credere il contrario, non troverà mai più un terreno di assestamento stabile. Non si è forse lontani dal vero se si afferma che mai più Leopardi, in nessuna delle sue opere finite (nemmeno nelle *Operette morali*), attinse il livello di coerenza e l'assenza di contraddizioni interne raggiunti in quest'opera, in cui si esprime (anche se nella limitatezza di una cultura certo eccezionale, ma ancora "puerile") un'attenzione rigorosa ad alcune delle più rilevanti questioni dibattute nella filosofia, nella morale e nella scienza del tempo.
È del tutto naturale che il punto di vista del giovanissimo filosofo coincida, sulla base dell'educazione familiare e dei testi a sua disposizione, con quello della Chiesa cattolica; ma è anche d'obbligo osservare che la scelta e la composizione dei singoli argomenti (princìpi, ragionamenti ed esempi) consentiva a Leopardi una libertà di trattazione in cui è possibile individuare una buona parte dei temi che lo impegneranno in una ricerca inquieta e inesausta sul senso del vivere e del pensare.
Si potrebbe affermare che al sistema chiuso delle *Dissertazioni* subentrerà ben presto (diciamo grosso modo dal 1818-19) un sistema aperto, che resterà quello proprio del grande Leopardi. Ma non c'è dubbio che nelle *Dissertazioni* ci sono quasi tutti i presupposti dei gangli tematici su cui poi Leopardi tornerà instancabilmente, in un processo di pensiero che si evolve e si arricchisce a partire da una prima formulazione che sarà la base, spesso non dichiarata, di tutti i grandi problemi intorno ai quali si svolgerà gran parte delle sue riflessioni posteriori. Sinteticamente, si potrebbe dire che, all'interno di una concezione rigorosamente ortodossa, spiccano i temi del rapporto tra anima e corpo, della virtù, del bene e del male, del dolore e della felicità, dello spirito e della materia, di Dio e della sua essenza e provvidenza, della morte e dell'immortalità, del tempo e dello spazio, e più marginalmente del nulla e dell'infinito.
Va in proposito notato che Leopardi abbandonerà al loro destino quasi tutti gli autori, molti non richiamati espressamente, che gli hanno fornito i materiali utilizzati nelle *Dissertazioni*. Fanno eccezione a questa rimozione Chateaubriand e Francesco Maria Zanotti (cognome completo: Zanotti Cavazzoni). Il primo dei due è il «moderno Scrittore» del quale Leopardi trascriveva le leggi antiche,[1] e delle quali la curatrice dell'opera dichiara che sono desunte da «una fonte non reperita».[2] In realtà egli traduceva personalmente le pagine su queste leggi dal *Génie du Christianisme*

[1] Giacomo Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di Tatiana Crivelli, Padova, Antenore, 1995, pp. 253-256. Avverto che, ad eccezione di quest'opera e della *Crestomazia* prosastica, per tutte le citazioni dalle altre opere di Leopardi, pubblicate in varie edizioni per lo più affidabili, non darò indicazioni bibliografiche, limitandomi per le lettere ad indicare la data, mentre per lo *Zibaldone* aggiungo l'indicazione della pagina del manoscritto.
[2] «Gli esempi delle leggi antiche "quali da un moderno Scrittore vengon riferite" hanno una fonte non reperita», ivi, p. 253.

(edizione del 1802) di Chateaubriand posseduto in casa.[3]
Probabilmente, l'autore di cui Leopardi si è servito maggiormente, ma senza nominarlo, nelle *Dissertazioni* è il matematico, letterato e filosofo Francesco Maria Zanotti (Bologna 1692-1777). Lo ha scoperto e documentato in maniera puntuale la Crivelli, la quale ha corredato la sua edizione antologizzando ampiamente brani e passi della zanottiana *Filosofia morale* (nell'edizione di Venezia 1763), a cui Leopardi attingeva (spesso con trascrizioni letterali) nelle sue dissertazioni sulla morale e sulla felicità.

2. *Zanotti nello* Zibaldone *e nelle lettere*

L'unica citazione che nello *Zibaldone* riguarda lo Zanotti (tra l'altro professore di filosofia nello Studio di Bologna) è del luglio 1820, e si riferisce a *Della forza de' corpi che chiamano viva* (Bologna 1752).[4] Il riferimento è preceduto da un invito (con corsivi d'autore) dal quale si deduce che Leopardi aveva ben meditato sulle riflessioni filosofiche zanottiane: «E apprendiamo a formarci della *possibilità* un'idea più estesa della comune, e della *necessità* e *verità* un'idea più limitata assai. Vedete in questo proposito il fine del primo Libro del Zanotti sulle forze che chiamano vive». (*Zib.*, p. 160 del manoscritto).
Delle quattro citazioni di Zanotti nelle lettere, tre riguardano un acquisto delle *Opere*,[5] e una (diretta da Recanati a Pietro Colletta, nel marzo 1829) allude a un lavoro mai realizzato sui paradossi, da Leopardi vagheggiato insieme ad altri, e indicato nella lettera come diverso da quelli di Cicerone e di Zanotti («Paradossi. Non quelli di Cicerone, né quei del Zanotti, né di quel genere: più lontani dall'opinione e non meno veri»).[6]

[3] Ho dato conto della mia individuazione di questa fonte con *Su Leopardi e Chateaubriand: il «meraviglioso»*, in *Avere a cuore, Scritti in onore di Giovanni Salonia*, a cura di Valeria Conte e Antonio Sichera, Milano, Edizioni San Paolo, 2019, pp. 317-321. Leopardi traduce le leggi dal *Génie du christianisme, ou Beautés de la Religion chrétienne*, par François-Auguste [questo il nome nella prima edizione, al posto del più noto François-René] Chateaubriand, tome premier, Paris, Chez Migneret, 1802, pp. 95-100.
[4] Di Zanotti figurano nella biblioteca di casa: «*Opere*. Bologna, 1779, tomo 9, in-8; *La filosofia morale secondo l'opinione dei Peripatetici*. Venezia, 1763, vol. 1, in-8» (in *Catalogo della biblioteca Leopardi in Recanati*, Nuova edizione a cura di Andrea Campana, Firenze, Olschki, 2011, p. 286). In realtà le *Opere* vennero stampate in 9 volumi a Bologna tra 1779, tomo I, e 1802, tomo IX. Il Leopardi poteva leggere *Della forza de' corpi*... nel I volume delle *Opere*.
[5] Da tre lettere a Pietro Brighenti (da Recanati, datate 12 novembre, 6 e 15 dicembre 1826) si evince che Leopardi aveva acquistato tramite lui un'edizione delle stesse *Opere* zanottiane già sicuramente possedute a Recanati (se nel passo citato dello *Zibaldone* si riferiva, com'è molto probabile, a *Della forza de' corpi*... incluso nel vol. I delle *Opere*). Perché acquistarne una nuova copia? Per integrare le *Opere* con tomi mancanti? O per smembrare i volumi e fornire allo stampatore della *Crestomazia* prosastica i passi scelti da stampare senza sottoporsi alla fatica della loro copiatura?
[6] *I Paradossi*, in numero di XLI, lasciati inediti da Zanotti, furono poi inclusi nelle *Opere* (tomo V, Bologna 1790, pp. 271-309).

3. *Zanotti nella* Crestomazia *e il perfetto filosofo*

Nelle *Dissertazioni* la fonte unica zanottiana è nella *Filosofia morale* (dal poeta posseduta come opera a sé stante, e inclusa anche nelle *Opere*, tomo IV, 1784), ma Leopardi in seguito estese la lettura alle altre opere, e la cosa è testimoniata dalla vasta antologia che egli ne fece nella *Crestomazia* […] *degli scritti italiani in prosa* (1827),[7] dove di Zanotti sono inseriti 15 brani tratti da cinque opere. Il filosofo bolognese è, subito dopo Gasparo Gozzi e Galilei (rappresentati entrambi da 17 passi), l'autore maggiormente presente per numero di brani. Egli supera di gran lunga tutti gli autori quanto a estensione dei suoi testi accolti nell'antologia.[8] La maggior parte dei suoi passi (9 su 15) è concentrata nella sezione di *Filosofia speculativa*, 3 sono tra le *Definizioni e distinzioni*, 2 nella *Filologia* e 1 fra i *Discorsi dimostrativi*. Non è senza significato che la sezione dedicata alla *Filosofia speculativa* sia aperta dal brano più esteso di tutta l'antologia prosastica, e che, intitolato da Leopardi *Idea del filosofo perfetto*, sia preso dall'inizio del secondo libro di *Della forza de' corpi che chiamano viva* (pagine 121-132 dell'edizione posseduta da Leopardi, *Opere*, tomo I, Bologna 1779). Com'è stato rilevato finemente,[9] Leopardi chiude il lungo brano di Zanotti prima che questi proponga il suo ideale di un filosofo che abbia una vasta cultura enciclopedica. L'antologista, da filosofo "scettico", in effetti tempera l'ottimismo zanottiano facendo seguire, come secondo brano della *Filosofia speculativa*, una mezza pagina tratta dal *Saggiatore* intitolata *Della miglior filosofia*, in cui Galilei sostiene che «quanto più essa parteciperà di perfezione, tanto minor numero di conclusioni prometterà d'insegnare».[10]
Tuttavia, anche se si può vedere in questo passo un «attacco all'idea di perfezione»,[11] resta fermo il fatto che Zanotti è «l'autore portante, per quanto riguarda l'aspetto filosofico, della *Crestomazia*».[12] In essa dei primi dieci passi della *Filosofia speculativa* sette sono suoi. Infatti a *Della miglior filosofia speculativa* (III) segue

[7] Giacomo Leopardi, *Crestomazia italiana. La prosa*, Introduzione e note di Giulio Bollati, Torino, Einaudi, 1968. L'edizione originale è: *Crestomazia italiana, cioè Scelta di luoghi insigni o per sentimento o per locuzione scelti dagli scritti italiani in prosa di autori eccellenti d'ogni secolo*, per cura del Conte Giacomo Leopardi, Milano, Presso Ant. Fort. Stella e Figli, MDCCCXXVII. Nella *Crestomazia* sono presenti, oltre a Francesco Maria, altri due Zanotti: il fratello pittore Giampietro, e il nipote astronomo Eustachio, figlio di Giampietro. Il nome di Zanotti («34. Zanotti Opere, vol. 9») appare ora in un elenco autografo di 53 titoli di opere, inedito fino al 2000, pubblicato e commentato da Marcello Andria, *Le tracce della lettura. Un elenco inedito dalle carte napoletane*, in «I Quaderni della Biblioteca Nazionale di Napoli», Serie IX, 2, Napoli, Elio de Rosa editore, 2000, pp. 9-23. Lo studioso mette questo elenco correttamente «in stretta relazione con i lavori della Crestomazia prosastica, che giungono a compimento nell'estate del '27» (p. 22).
[8] Va notato che nell'«Indice delle materie» redatto da Leopardi i brani dello Zanotti risultano 15, quanti in effetti sono nell'antologia, mentre se andiamo all'«Indice degli autori e dei libri dove si nota il tempo di ciascuno autore» (elaborato sempre da Leopardi) i brani sono 14 (essendo omesso il riferimento al brano X della sezione di *Filosofia speculativa*).
[9] Da Sabine Verhulst, *Leopardi e la prosa scientifica di Francesco Maria Zanotti*, in «Rivista di storia della filosofia», 3, 2001, pp. 393-413 (poi in *La «stanca fantasia». Studi leopardiani*, Milano, FrancoAngeli, 2005).
[10] *Crestomazia italiana. La prosa*, cit., p. 270.
[11] S. Verhulst, *Leopardi e la prosa scientifica di Francesco Maria Zanotti*, cit., p. 410.
[12] Mauro De Zan, *La possibile influenza di F. M. Zanotti nelle riflessioni filosofiche di Leopardi sul valore della conoscenza scientifica*, in «Rivista di storia della filosofia», XIII, 1996, 2, pp. 271-310: p. 309.

(con il titolo *Dell'amore della novità nelle scienze e nelle arti*, IV) l'inizio del terzo libro della stessa opera zanottiana, a cui fa immediatamente seguito un altro brano tratto dalle stesse pagine iniziali (*In che modo convenga al filosofo cercare la novità*, V). In sintesi, nell'antologia leopardiana sette passi su quindici sono tratti da *Della forza de' corpi...*, quattro dai «ragionamenti» *Dell'arte poetica*, due dallo scritto *Della forza attrattiva delle idee*,[13] un brano dalla *Orazione I sopra le belle arti* e uno dalla *Filosofia morale*. A Leopardi forse non interessava tanto la questione sulla forza viva, ma egli era certo affascinato dall'atteggiamento dello Zanotti, che superava l'ambito sperimentale e matematico con il suo discorso metafisico (esplicitamente dichiarato nello stesso frontespizio dell'opera come intento «di promovere la quistione col solo discorso metafisico»), arrivando alla conclusione che i corpi non avevano alcuna forza viva.[14]
Il ruolo assolutamente centrale che questo intellettuale cattolico riveste nella *Crestomazia* e, presumibilmente, nella cultura umanistica e filosofica di Leopardi è già dichiarato dalla funzione che egli vi assegna, demandandogli il compito di illustrare l'*Idea del perfetto filosofo*, il quale «combina in una figura tipicamente settecentesca il letterato di tradizione umanistica (e poeta arcadico), l'erudito, il filosofo (ancora aristotelico quanto alla morale e alla poetica), lo scienziato cartesiano e newtoniano».[15]

4. *Zanotti e Galilei nella* Crestomazia. *Dio e la natura*

I 43 brani raccolti nella *Crestomazia* sotto il titolo di *Filosofia speculativa* sono occupati per più della metà da passi di Galileo (16) e di Zanotti (9), il quale, come s'è appena visto, è chiamato da Leopardi a delineare le caratteristiche, le qualità e i

[13] Stupisce non poco leggere in un recente articolo che quest'opera non sia «mai citata» nella *Crestomazia*, dove invece ci sono due passi tratti da essa (il n. VII e il n. X della sezione di *Filosofia speculativa*, intitolati rispettivamente *Della probabilità* e *Molte cose sono fatte parer verità dall'assuefazione*): «I due studiosi [De Zan e Verhulst] ipotizzano la lettura di *Della forza attrattiva* da parte di Leopardi, sebbene l'opera non venga mai citata dal Recanatese, nemmeno nella *Crestomazia prosastica*». Citazione da Andrea Campana, *Una singolare operetta filosofico-scientifica:* Della forza attrattiva delle idee *di Francesco Maria Zanotti*, in *La vita è segno. Saggi sulle forme brevi per Gino Ruozzi*, a cura di Andrea Campana, Loredana Chines, Fabio Giunta, Angelo M. Mangini, Modena, Mucchi, 2023, pp. 171-189: p. 180.
[14] «La questione intorno alla "forza viva" era allora un argomento di moda. I termini di essa si possono così riassumere: per sollevare un corpo in riposo si richiede un'attività simile a quella che può svolgere una persona; ma una pietra lanciata con una certa velocità può sollevarsi da sola: essa ha dunque in sé qualcosa di vivo. Intorno alla valutazione di questo qualcosa si accese la controversia: Cartesio diceva che si doveva misurare dalla velocità del corpo, e Leibniz (al quale si deve l'espressione di "forza viva"), sosteneva invece che bisognava misurarla dal quadrato di essa […]. Per lo Zanotti la controversia non bisogna considerarla sul terreno sperimentale; bensì in quello metafisico: precisamente non abusare arbitrariamente dei concetti di causa e di effetto. Per tutti gli effetti bastano tre cose: "e queste sono, prima le potenze che fanno il movimento, poi quelle che lo distruggono, e in terzo luogo l'inerzia, per la quale il corpo, quanto è in lui, si mantiene sempre in quello stato di quiete o di movimento in cui le potenze lo hanno lasciato". [...] Per conseguenza, la domanda come si misuri la forza viva è vana, perché i corpi non hanno alcuna forza viva»: sintesi tratta dall'introduzione del curatore a Francesco Maria Zanotti, *Scritti filosofici*, a cura di Michele Federico Sciacca, Milano, Fratelli Bocca, 1943, pp. 8-10. La citazione interna è tratta dalle *Opere*, tomo I, Bologna, 1779, p. 30, o dalla prima edizione di *Della forza de' corpi che chiamano viva*, Bologna, 1752, p. 31.
[15] Giulio Bollati, in *Crestomazia italiana. La prosa*, cit., pp. XCII-XIII.

compiti del *perfetto filosofo*. In effetti, tutta la sezione ruota intorno a questi due autori, i quali, per così dire, lavorano in parallelo per la messa in chiaro di quella che è la posizione dello scrittore antologista. Questo ci è detto anche dai titoli apposti da lui, e che contengono parole (e concetti) non sempre ricorrenti letteralmente nei brani scelti. È il caso, ad esempio, della parola *assuefazione* da Leopardi introdotta nel titolo del passo X (*Molte cose sono fatte parer verità dall'assuefazione*, tratto da *Della forza attrattiva delle idee*), che è estranea al lessico di Zanotti, mentre è una parola chiave dell'antologista. Lo stesso può dirsi del titolo del passo XXVI (sempre da Zanotti), *Del nulla, e dell'annichilazione*, in cui *annichilazione* non è parola dello Zanotti, ed è usata solo qui da Leopardi (che però ne conosceva bene lo spettro lessicale di appartenenza, e usa spesso *annichilamento* e *annichilare* fino all'«annichilare in tutto» della *Ginestra*). Ma in questo caso l'antologista leggeva e interpretava il passo di Zanotti alla luce di una parola, appunto *annichilazione*, che si incontra nel precedente brano XX della sezione, e che è di Galilei (*Sopra lo stesso argomento*).

È una preoccupazione del Leopardi quella di organizzare i passi inclusi nella *Filosofia speculativa* facendo perno sull'uno o sull'altro dei due filosofi scienziati. Così, ad esempio, il titolo leopardiano attribuito a una lettera di Galilei, molto analitico (*Leggerezza e vanità dei giudizi degli uomini circa le perfezioni e le imperfezioni delle cose*, XVII) apre una piccola sottosezione, ed è seguito da 5 brani *Sopra lo stesso argomento*, intervallati da un passo "leggero" di Gelli, mentre uno di Zanotti (estratto da *Della forza de' corpi che chiamano viva*, libro I) chiude la serie. Va notato incidentalmente che questa riflessione indiretta leopardiana, appoggiata su pagine di Galileo e di Zanotti, si sostiene da un lato sull'errore denunziato da Galilei di coloro «i quali voglion far il lor saper ed intendere, misura dell'intender e sapere di Dio»,[16] e dall'altro sulla ferma convinzione zanottiana «che vuole Iddio co' medesimi mezzi servir spesse volte a moltissimi fini». Egli «provvedendo ad un fine, vuol provvedere anche agli altri». Conclusione implicita è l'abbattimento di ogni ambizione umana di conoscere adeguatamente le *Leggi della natura* (titolo dato da Leopardi al passo XVI della sezione *Definizioni e distinzioni*, tratto da *Della forza de' corpi che chiamano viva*, libro II).

Bollati riteneva quella di Galileo «la figura dominante dell'antologia»;[17] di lui Leopardi dichiarava allo Stella (nella lettera del 27 dicembre 1826) di volere scegliere «i luoghi del Galileo che, senza essere né fisici né matematici, contengono dei pensieri filosofici e belli; estratti da me con diligenza da tutte le sue opere. Essi soli farebbero un librettino molto importante». Ma se questa era l'intenzione dell'antologista, nel concreto del libro le pagine zanottiane risultano una trentina, mentre quelle di Galileo sono meno della metà. Ne segue che lo Zanotti è l'autore di gran lunga più rappresentato nell'antologia edita nel 1827.

[16] Ivi, p. 287; le due citazioni successive sono da p. 294.

[17] Ivi, p. LXVIII. Bollati tuttavia riconosceva che Zanotti è «uno scrittore di cui andrebbero accuratamente indagate le suggestioni sulla cultura di Leopardi», ivi, p. XCI.

5. *Zanotti, autore più "importante" nella* Crestomazia. *La definizione delle cose*

Zanotti è dunque l'autore più "importante" per Leopardi antologista, ed è colui per il quale nuove ricerche potranno forse rilevare inedite consonanze filosofiche con il pensiero leopardiano, che, sia ben chiaro, è fortemente originale anche quando tratta "fonti" probabili dei suoi pensieri. Il che confermerebbe l'acuta intuizione di Tilgher sul fatto che Leopardi «non aveva troppi scrupoli e prendeva il suo ben dove lo trovava».[18] Qui ci limitiamo a saggiare piuttosto rapsodicamente alcuni punti di contatto su pochi temi sensibili della speculazione leopardiana.[19]
In generale va rilevato che nei confronti di Zanotti Leopardi è stato sempre alquanto reticente: ne ha taciuto il nome nelle *Dissertazioni*, e lo ha citato una sola volta nello *Zibaldone*. Il fatto che la sua opera sia la più presente nella *Crestomazia* costituisce un chiaro riconoscimento del ruolo autorevole di questo intellettuale (in contatto anche con filosofi europei come Fontenelle e Voltaire) nel dibattito sette-ottocentesco e, anche se implicitamente, nella propria formazione. Se il desiderio ultimo e più profondo di Leopardi compilatore della *Crestomazia* era quello di avere ricercato nei passi scelti che «la bellezza del dire non fosse scompagnata dall'importanza dei pensieri e delle cose», nella selezione da Zanotti sta il baricentro esemplare del libro (nel quale il compilatore dichiara di essersi attenuto «per lo più [...] agli autori eccellenti»). Ne segue che Zanotti, in questo che è «un saggio e uno specchio della letteratura italiana», risulterebbe oggettivamente l'autore più "eccellente" di tutta la letteratura italiana, e da esso dunque occorrerebbe apprendere in «quanto alle materie» e in «quanto allo stile, alla maniera e alla lingua».
In altri termini, la sovrabbondanza dei brani zanottiani attesta inequivocabilmente che un autore e un critico esigentissimo com'era Leopardi erige, anche senza dirlo e forse senza volerlo, un autore tutto sommato non di primo piano a pilastro centrale di una sua opera e di una sua visione dei fatti letterari, e soprattutto di un possibile sistema di pensiero, apertissimo alla scienza e alla filosofia o, per meglio dire, informato tanto all'*esprit de géométrie* quanto all'*esprit de finesse*. Questa sopravvalutazione di Zanotti rispondeva anche al riconoscimento mascherato, ma certo sentito come doveroso, dell'influsso notevole esercitato dalla sua opera nella formazione leopardiana sin dalle origini scolastiche, con i massicci prelievi nelle *Dissertazioni*, così ferreamente organizzate per temi e per definizioni. E non sembra un caso che il primo pezzo dell'antologia leopardiana nella sezione *Definizioni e distinzioni* sia proprio di Zanotti, e riguardi l'argomento *Delle definizioni*, con un passo tratto dal ragionamento I presente in *Dell'arte poetica*.

---

[18] Lo scriveva in un articolo del 1940 su *Pascal e Leopardi*, ora in Adriano Tilgher, *La filosofia di Leopardi e altri scritti leopardiani*, a cura di Raoul Bruni, Milano, Nino Aragno Editore, 2018, p. 158.
[19] Tra i pochi che si sono occupati dei rapporti con Zanotti segnalo i già citati Crivelli, De Zan e Verhulst, con l'aggiunta di Gaspare Polizzi e Valentina Sordoni, *Uno scritto dimenticato del giovane Leopardi: la* Disputatio *e il suo rapporto con le* Dissertazioni filosofiche, in «Rivista di Storia della Filosofia», LXIV, 2009, 4, pp. 653-708.

L'esigenza zanottiana di una definizione delle cose (di una «cosa determinata») che non si proponga di «raccogliere tutte le proprietà che possono di lei sapersi», ma solo di scegliere tra esse «le più principali e le prime; cioè quelle da cui nascono e derivano le altre»,[20] viene ulteriormente ribadita nel secondo passo antologizzato nella sezione con il titolo *Leggi della natura* (tratto dal libro secondo di *Della forza de' corpi che chiamano viva*). Il nocciolo sta nella convinzione di spiegare «con diligenza la significazione» di che cosa si debba intendere per «legge di natura», che è un assioma, da distinguere da ciò che è solo una «consuetudine».

6. *I modi di conoscere le cose in Leopardi e in Zanotti. Il senso della verità e l'immaginazione*

Di notevole interesse è anche il già richiamato terzo brano zanottiano accolto nella *Crestomazia* come numero XX della sezione *Definizioni e distinzioni* con il titolo *Due modi di conoscer le cose*. Esso si può leggere in parallelo con uno dei princìpi gnoseologici più propri del mondo leopardiano, qual è quello del *conoscere* e del *sentire* su cui Leopardi insistette più volte nella meditazione speculativa e nella poesia, dove, ad esempio, nel *Canto notturno* leggiamo: «Questo io conosco e sento, / che degli eterni giri, / che dell'esser mio frale, / qualche bene o contento / avrà fors'altri. A me la vita è male».
Il Leopardi della maturità si occupa più volte del rapporto tra verità, illusioni e natura. La giovanile opposizione tra natura e ragione permane sempre, e perciò di fronte alla verità della natura stanno da una parte i filosofi, come i tedeschi che «si strisciano sempre intorno e appiedi alla verità», e dall'altra l'uomo di forte immaginazione, «l'uomo caldo di entusiasmo, di sentimento, di fantasia, di genio e fino di grandi illusioni», che è come «situato su di una eminenza», e perciò «scorge d'un'occhiata tutto il laberinto, e la verità che sebben fuggente non se gli può nascondere». Su questa strada dell'entusiasmo e del sentimento il poeta può arrivare alla identificazione totale delle illusioni con la stessa verità: «Quante grandissime verità si presentano sotto l'aspetto delle illusioni, e in forza di grandi illusioni; e l'uomo non le riceve se non in grazia di queste, e come riceverebbe una grande illusione!» (*Zib.* 1855).
Per Leopardi «Immaginaz. e intelletto è tutt'uno» (*Zib*. 2134), e un uomo che non ha una «esperienza della verità» è simile

> a quei lettori de' poeti che sono senza esperienza di passioni, entusiasmo, sentimenti ec. Non basta intendere una proposizion vera, bisogna sentirne la verità. C'è un senso della verità, come delle passioni, de' sentimenti, bellezze ec.: del vero, come del bello. Chi la intende, ma non la sente, intende ciò che significa quella verità, ma non intende che sia verità, perché non ne prova il senso, cioè la persuasione. (*Zib.* 348)

[20] *Crestomazia italiana. La prosa*, cit., p. 143 (nell'edizione originale della *Crestomazia* prosastica, p. 193).

Il «senso della verità» interessa la persona nella sua totalità, nella sua realtà corporale, e cioè nella sua capacità di sentire e di vivere. Il conoscere senza sentire non è vero conoscere. La verità per Leopardi è innanzitutto sentimento della verità. E forse non può dirsi estranea alla preistoria di questa posizione quella di Zanotti, il quale, ad esempio, nel ragionamento IV di *Dell'arte poetica*, a coloro i quali sostengono che i lettori, per apprezzare la poesia, debbano avere «per vere le cose, che il poeta racconta loro», si rivolge in questi termini:

Io però rispondo loro, che non solamente la verità delle cose, ove sia conosciuta, può movere gli affetti dell'animo, come essi credono; ma spesse volte gli move anche la sola immaginazione; di che potrei apportare infiniti esempi.[21]

Per Leopardi «Grandi verità scoprivano certamente gli antichi colla lor grande immaginazione» (*Zib.* 1976). Per lui l'immaginazione è la facoltà «che fa i grandi filosofi, e i grandi scopritori delle grandi verità» (*Zib.* 2132):

Finalmente la sola immaginazione ed il cuore, e le passioni stesse; o la ragione non altrimenti che colla loro efficace intervenzione, hanno scoperto e insegnato e confermato le più grandi, più generali, più sublimi, profonde, fondamentali, e più importanti verità filosofiche e di che si posseggano, e rivelato o dichiarato i più grandi, alti, intimi misteri che si conoscano, della natura e delle cose, come altrove ho diffusamente esposto. (22. Agos. 1823.) (*Zib.* 3244-5)

Nel ragionamento I sempre *Dell'arte poetica* di Zanotti, Leopardi trovava, in consonanza con molte sue riflessioni, il nesso tra suono, pensiero e sentimento:

E quando dico verseggiare, intendo un ragionar con parole non solo astrette da certe misure, onde possa piacerne il suono, ma che abbiano ancora significazione de' pensieri, e sentimenti interni dell'animo.[22]

E ancora, sul fatto che il suono deve suscitare un "senso" nell'animo e nella mente:

Imperocché io voglio, che voi vi persuadiate, il suono del verso dover riferirsi non solo al diletto delle orecchie, ma ancora a quello dell'animo, il qual consiste in un certo senso, che nasce alla mente per cagion del suono, e la ricrea, e potrebbe nascere anche da un suono, che fosse meno grato alle orecchie; nel qual caso dovrà il poeta lasciar, che le orecchie sentano un poco di noja, purché maggior piacere ne venga all'animo.[23]

Per riassumere, Zanotti nel libro *Dell'arte poetica*, relativamente al conoscere che si fonda sul sentire, usa numerosi e vari accoppiamenti di *senso*, *interiore* e *sentimento*, come «un certo senso interiore», «un cotal senso interiore», «un interior senso», «senso interiore», «sentimenti interni dell'animo», «un sentimento interno», «sentimento interiore». Tracce di questo linguaggio si colgono nel Leopardi "puerile", e ad esempio troviamo, nelle *Dissertazioni filosofiche*, «sentimenti interni»

[21] *Dell'arte poetica* ragionamento IV, in *Opere*, tomo VI, cit., p. 225.
[22] Ivi, p. 18.
[23] Ivi, p. 351.

(in *Sopra l'anima delle bestie*) e «interni sentimenti» (in *Sopra la percezione, il giudizio e il raziocinio*), e leggiamo di «interni sentimenti» quattro volte nel *Dialogo filosofico* e una in *Sopra le doti dell'anima*.

7. *Il senso dell'animo in Zanotti e in Leopardi. Il* Dialogo di Plotino e di Porfirio

Dunque la poesia suscita un senso, un sentimento che si sente nell'animo. Nel già citato ragionamento V di *Dell'arte poetica*, intitolato da Leopardi *Due modi di conoscer le cose*, Zanotti, fra le tante cose che l'uomo conosce, ne distingue alcune conosciute «per argomentazione, deducendole da principii loro; come sono le proposizioni dei matematici», e altre che l'uomo conosce «per un certo senso interiore, che le cose istesse eccitano nell'animo, senza che egli ne sappia il perché». Egli osserva che moltissime sono le cose «di questo secondo genere», e porta l'esempio di una persona di cui si dice «come è graziosa, come avvenente!», ma senza saper definire e argomentare «in che consista l'avvenenza e la grazia», perché sono le maniere della persona di cui egli parla a imprimergli «nell'animo quel sentimento che egli è solito di chiamar grazia e avvenenza; né ha bisogno d'altra ragione». Nella conclusione del brano appare «un certo interior senso dell'animo» che forse più del resto è rimasto nella memoria di Leopardi:

> Essendo dunque che altre cose si conoscono per argomentazione, ed altre per un certo interior senso dell'animo, sarebbe ufficio degno di un eccellente dialettico, allorché nasce alcun dubbio, veder tosto, di qual dei due generi sia la cosa di cui si dubita. Perché se è di quelle che per argomentazion si conoscono, è lecito, anzi sta bene e dee chiedersi la ragione di ciò che altri dice: ma s'è di quelle che non posson conoscersi che per un certo sentimento interiore, è pazza cosa voler contendere; e bisogna in quel dubbio rimettersi al giudizio dei più.[24]

Con questo passo siamo ancora nell'ambito del conoscere e del sentire, che Leopardi individua e distingue, ma per superarli nettamente ponendo la questione dell'esperienza e del senso della verità, quale può risultare dall'associazione del conoscere e del sentire. Qui è in questione, e Zanotti ci sta in mezzo, il metodo, il contenuto e il vocabolario, nel quale il «sentimento interiore», e le sue varianti sopra registrate, fatti propri dal Leopardi, non sembrano coincidenze casuali. E questo sospetto è avvalorato dalla probabilissima memoria dello zanottiano «un certo interior senso dell'animo» rilevabile nel «senso dell'animo» che incontriamo nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, dove Plotino, ammettendo come ragionevoli le disposizioni dell'animo che giustificherebbero in qualche modo il pensiero del suicidio, osserva

> Ma contuttociò, passato un poco di tempo; mutata leggermente la disposizion del corpo; a poco a poco; e spesse volte in un subito, per cagioni menomissime e appena possibili a notare; rifassi il gusto alla vita, nasce

[24] *Crestomazia italiana. La prosa*, cit., p. 163 (nell'edizione originale della *Crestomazia* prosastica, p. 221; in Zanotti, *Opere*, tomo VI, Bologna, 1795, p. 334).

or questa or quella speranza nuova, e le cose umane ripigliano quella loro apparenza, e mostransi non indegne di qualche cura; non veramente all'intelletto; ma sì, per modo di dire, al senso dell'animo. E ciò basta all'effetto di fare che la persona, quantunque ben conoscente e persuasa della verità, nondimeno a mal grado della ragione, e perseveri nella vita, e proceda in essa come fanno gli altri: perché quel tal senso (si può dire), e non l'intelletto, è quello che ci governa.

Dunque per Plotino (e per Leopardi), come qui si dice in maniera chiarissima, non è l'intelletto o la disperazione a governare la vita umana, ma la speranza e il senso dell'animo. Questo «senso dell'animo» dell'operetta ha fornito spunti per numerose interpretazioni che vanno dalla sua identificazione con il senso comune, con l'autocontemplazione, con l'amore, ecc.[25] Si deve certo convenire sul fatto che Leopardi ritenesse esserci nell'uomo una facoltà diversa e superiore alla ragione, ma si può, credo, anche riconoscere che questa facoltà sia molto vicina al «certo senso interiore», al «certo sentimento interiore», di cui gli parlava lo Zanotti da lui antologizzato; e si può legittimamente sospettare che, quando egli scrive «per modo di dire, al senso dell'animo», il «per modo di dire» vada inteso come equivalente di «com'è stato detto» (da Zanotti, il quale parla letteralmente di *senso dell'animo*). Si consideri infine la coincidenza temporale in cui viene allestita e pubblicata la *Crestomazia* dei prosatori e in cui viene scritta l'operetta in questione, che è lo stesso anno 1827. E dunque Zanotti è con ogni probabilità l'ispiratore di questa formula leopardiana.[26]

Va infine annotato che il sintagma «senso dell'animo» si incontra in Leopardi anche prima, alla pagina 619 dello *Zibaldone* (6 febbraio 1821), in un contesto accostabile a quello del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* giacché si riferisce alla disperazione dell'uomo dei tempi moderni, che ha «quasi perduto il tatto e il senso dell'animo», e insieme «quasi tutta l'elasticità delle molle e forze dell'anima». Anche qui ritengo possibile una memoria zanottiana, se è vero che uno dei temi che avevano fermato più a lungo Leopardi autore delle *Dissertazioni filosofiche* sulle pagine dello Zanotti era proprio quello della felicità,[27] che è, ovviamente, la faccia positiva della

[25] Ad esempio, Piero Bigongiari vi ha dedicato lo studio *Leopardi e il senso dell'animo*, in *Leopardi*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, pp. 419-457; e c'è anche un libro con il *senso dell'animo* nel titolo, ma di cui l'autore poi non si occupa (Giovanni Lo Conti, *Leopardi e il senso dell'animo*, copyright dell'autore, 2017; e prima, Roma, Palombi, 2012). Resta sul generico anche Galimberti, il quale al luogo dell'operetta interessato annota: «Lo sforzo di denominare una facoltà conoscitiva diversa dalla ragione, superiore ad essa, e tuttavia non coincidente con le "illusioni" o gli "inganni", irreparabilmente smascherati come tali dalla conoscenza del vero, ha messo finalmente capo a questa definizione», in G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di Cesare Galimberti, Napoli, Guida, 1977, p. 409.

[26] La stesura originaria di questo scritto risale al 2017; segnalo ora con piacere che trovo citata (e confermata) questa fonte zanottiana da Massimiliano Biscuso, *Soglie. Sul senso dell'animo*, in *«Il primo fonte della felicità umana». Leopardi e l'immaginazione*, a cura di Ludovica Boi e Sebastian Schwibach, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2021, pp. 53-87 (su Zanotti in particolare, pp. 73-74). Ad onor del vero va anche ricordato che già Bigi aveva segnalato una certa coincidenza di alcuni pensieri dello *Zibaldone* e delle *Operette morali* con le pagine di Zanotti antologizzate da Leopardi, «per esempio intorno ai due modi di conoscere le cose, per argomentazione e per "un cero senso interiore dell'animo" [...]»: Emilio Bigi, *Leopardi e l'Arcadia*, in *Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani, Firenze, Olschki, 1964, pp. 49-76: p. 60.

[27] Per Zanotti «il desiderio della felicità […] va e procede all'infinito» *(La filosofia morale*, in *Opere*, tomo IV, Bologna, 1784, p. 204). Egli tra le qualità dell'animo si sofferma anche sulla *contentezza*, la quale «leva l'affanno ai desiderj, i quali se abbiam detto procedere all'infinito, non perciò dee temersi, che procedano all'infinito anche gli affanni» (p. 210). Leopardi parte dallo «stesso desiderio infinito della felicità», che collega in un pensiero del 1826 alla

condizione umana di non disperazione.

8. *Zanotti e Leopardi: la divisibilità della materia e il salto infinito*

Torno al già citato passo XXVI della *Filosofia speculativa*, intitolato da Leopardi *Del nulla, e dell'annichilazione*, il quale è tratto dal libro II di *Della forza de' corpi che chiamano viva*, e precisamente dalla parte in cui Zanotti confuta l'idea dell'esistenza di una forza, alla quale era essenziale che, in una serie di forze decrescenti, ci fosse una «contusione nulla», e cioè si passasse dall'uno allo zero.[28] Il passo che segue è (con l'omissione di «E similmente» dell'*incipit* che è nell'originale) quello che Leopardi antologizza, e che qui, per comodità del lettore, si trascrive integralmente nella redazione della *Crestomazia*, lievemente diversa nella punteggiatura rispetto all'originale:

> Se voi levaste ad una linea la sua metà, e a quel che resta levaste di nuovo la sua metà, e così procedeste in infinito; componendo una serie di tutte le metà levate, sarebbon le linee d'una serie l'una dell'altra sempre più picciole; e niuna però ne sarebbe mai, la qual fosse nulla; essendo ognuna la metà della precedente linea; né potendo il nulla esser metà di linea veruna. Ed io credo che di gran lunga si ingannin coloro i quali pensano che una cosa per impiccolirsi possa mai diventar nulla; e si immaginano che le cose piccole sieno più facili ad annientarsi, che le grandi. Laonde anche si persuadono che se la natura volesse ridurre una cosa a niente, dovesse prima a poco a poco rimpiccolirla; e conducendola per una serie di infinite piccolezze, far finalmente che si incontrasse nel nulla. Il qual cammino se la natura tenesse, non la ridurrebbe al niente giammai. Conciosiaché il niente non trovisi in niuna serie di piccolezze, quali che esse sieno. E se volesse pur la natura ridur la cosa al niente, bisognerebbe che una volta la distruggesse tutta ad un tratto; abbandonando tutti gli ordini delle infinite piccolezze, e saltando, per così dire, fuor della serie.[29]

In questo passo si celano numerosi fili teorici che stanno all'origine di tante riflessioni leopardiane dall'adolescenza alla maturità, incentrate sul nulla e sull'annullamento o annientamento, con un particolare tecnico, filosofico e lessicale che lega quest'ambito proprio allo Zanotti. Queste problematiche sono riconducibili inizialmente a quella della materia che, già per il Leopardi delle *Dissertazioni filosofiche*, non può essere ridotta al nulla, in quanto composta di parti che non possono essere annullate. Restava aperto il problema delle sostanze semplici, che si annullavano istantaneamente. Ma per la materia gli era chiaro che essa non potesse ridursi al nulla, e che quindi essa era divisibile geometricamente all'infinito.[30]

---

contentezza, ma per concludere con una affermazione doppiamente negativa: «Quindi non sarete mai contento, mai in uno stato di soddisfazione, di perfetto amore del vostro modo di essere, di perfetta compiacenza di esso. Quindi non sarete mai e non potete esser felice, (30. Agosto. 1826. Bologna.) né in questo mondo, né in un altro.» (*Zib*. 4192).

[28] Il passo scelto da Leopardi ha il suo nucleo concettuale nella dimostrazione e nella conclusione che in una serie di numeri, di linee, di grandezze materiali sempre più piccole «gli ordini delle piccolezze infinite, né mai si incontran nel nulla; il quale non è in niuno di quegli ordini, et è fuori di tutta la serie».

[29] *Crestomazia italiana. La prosa*, cit., p. 299 (in Zanotti, *Opere*, tomo I, Bologna, 1779, pp. 199-200; nella prima edizione: *Della forza de' corpi*..., Bologna, 1752, pp. 204-205).

[30] Cito dalla *Dissertazione sopra l'estensione*: «Infatti noi non possiamo immaginarci un corpo sebben minimo, nel quale non supponiamo due metà, e per conseguenza può senza dubbio affermarsi esser la materia divisibile in infinito numero di parti infinitamente picciole. Deve avvertirsi, che noi non intendiamo di dire che un corpo sia divisibile in

Il problema della divisibilità ha appassionato per secoli filosofi e matematici, senza ricevere soluzioni definitive, perché esso è implicato inestricabilmente all'altro insolubile che Pascal indicava con il concetto dei due infiniti, quello della grandezza e quello delle piccolezze (e a questo argomento è dedicato, com'è noto, lo scritto *De l'esprit de géométrie et de l'esprit de finesse* a Leopardi certo non ignoto).
Sul piano strettamente teorico la questione era ed è pertinente al calcolo infinitesimale in cui Zanotti (estimatore più di Newton che di Leibniz) aveva, come matematico, specifiche competenze. Nel brano sopra riportato, che è in collegamento diretto con il tema della forza viva, il nocciolo del ragionamento zanottiano sta nell'affermazione che per quanto si divida «in infinito» una linea (o qualunque cosa di materiale) non si arriverà mai al nulla, il quale si raggiungerebbe solo saltando «tutti gli ordini delle infinite piccolezze». Questo è esattamente il ragionamento che Leopardi, assumendo con ogni probabilità da Zanotti la sostanza concettuale e i termini di *salto* e di *infinito*, aveva già consegnato a una pagina dello *Zibaldone* del 9 febbraio 1821 (p. 631):

> Perché questa [la materia] ancorché ridotta a menomissime parti, una di queste minime particelle, è si può dir tanto lontana dal nulla, quanto tutta la materia o qualunque altra cosa esistente, cioè tra essa e il nulla, ci corre un divario, e uno spazio infinito: ché dall'esistenza nel nulla, come dal nulla nell'esistenza, non si può andar mica per gradi, ma solamente per salto, e salto infinito.

Il discorso leopardiano si inquadra in una lunga riflessione, cominciata il 4 febbraio, sul fatto che la nostra mente non può né conoscere né «concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia» (*Zib.* 601). Quando parliamo dell'anima, e la immaginiamo come «sostanza immateriale», non abbiamo elementi per affermare che «quella è del tutto semplice ed indivisibile e senza parti». E Leopardi si chiede:

> In così perfetta oscurità pertanto ed ignoranza su tutto quello che è, o si suppone fuor della materia, con che fronte, o con qual menomo fondamento ci assicuriamo noi di dire che l'anima nostra è perfettamente semplice, e indivisibile, e perciò non può perire? Chi ce l'ha detto? (*Zib.* 602-3)

Le domande, rivolte più che ai filosofi a se stesso, costellano senza risposta queste pagine («forse immateriale, e indivisibile nella nostra mente sono tutt'uno?»; «come possiamo noi dire che l'anima, posto che sia immateriale, non può perire per essenza sua propria?»), e la conclusione è nel senso che all'uomo è impossibile concepire «un sentimento il quale contenga la totalità dell'infinito», la quale pertiene solo a Dio:

> Neanche l'amor proprio è infinito, ma solamente indefinito. Non è infinito, dico io non già secondo l'origine e il significato proprio di questa voce, ma secondo la forza che le sogliamo attribuire: come diciamo che Dio è infinito, perché contiene perfettamente e realmente in se stesso tutta l'infinità. Laddove sebbene l'uomo, e qualunque vivente, si ama senza confine veruno, e l'amor proprio non ha limiti né misura, né per durata né per estensione, contuttociò l'animo umano o di qualunque vivente non è capace di un sentimento il quale

---

infinito *fisicamente*, ma soltanto *geometricamente*, e per mezzo de' voli astratti dell'umana immaginazione. In conseguenza di ciò un corpo ancor sottilissimo può esser diviso in infinite superficie d'infinita sottigliezza», *Dissertazioni filosofiche*, cit., p. 164.

contenga la totalità dell'infinito, e in questo senso dico io che l'amor proprio non è infinito: e che quantunque non abbia limiti, non deriva da questo che l'animo nostro abbia niente d'infinito, non più che quello di qualsivoglia animale. (*Zib.* 610)

La risposta che Leopardi si dà, ad esempio, sulla questione se, ammessa l'esistenza dello spirito «assolutamente semplice e senza parti», esso «non possa perire», è aperta perché la nostra «portata» conoscitiva «non si estende una mezza linea al di là della materia» (*Zib.* 629-630):

Se una cosa può essere in maniera a noi del tutto ignota e inconcepibile, anche può perire in maniera del tutto ignota e inconcepibile all'uomo. Dico può perire, non dico perisce, perché non posso, come non si può dire umanamente il contrario, non perisce, ovvero, non può perire perché la materia perisce in altro modo, ed ella non può perire come la materia. Dico può perire, perché non è più difficile né inverisimile una tal maniera di perire, che una tal maniera di essere; (una maniera, dico, inconcepibile all'uomo) una tal morte, che una tale esistenza. Tutte due sono ugualmente fuori della nostra portata, la quale non si estende una mezza linea al di là della materia.

Corollario essenziale di questa incapacità di decidere razionalmente sulle cose dello spirito è che la materia «non può perire»:

Vo anche più avanti, e dico, che se la semplicità è principio necessario d'immortalità, neanche la materia può perire. Se la materia è composta, sarà composta di elementi che non sieno composti.

Ed è su questo nucleo di pensiero che si fonda l'idea della divisibilità della materia in infinito e della necessità di un impossibile salto infinito per andare dalla materia al nulla. È in questo contesto di problemi che Leopardi potrà avanzare in seguito l'«ipotesi dell'eternità della materia» (*Zib.* 4181, Bologna, 4 giugno 1826); ma intanto, anche se con scandalo di chi lo giudica una materialista ortodosso, egli conclude seccamente che la materia e lo spirito sono di diversa natura:

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 né estensione, né lunghezza ec. non ne farete mai della materia. [...] finché la materia è materia, ell'è divisibile e composta. - Trovatemi dunque quel punto in cui ella si compone di cose che non sono composte, cioè non sono materia. 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; 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 materia. V. Dutens, par.2. tutto il capo 1. (5. Sett. 1821.) (*Zib.* 1635-6).

Materia e spirito sono di natura diversa, come il nulla (il non essere) è diverso dall'essere e dall'esistenza (da «ciò che è»), come la morte dalla vita. E la conclusione di Leopardi nelle sue meditazioni del 1820 su questo punto è ferma

sull'idea che

il passaggio dal conoscere al non conoscere, dall'essere al non essere, dalla cosa quantunque menoma al nulla, non ammette gradazione, ma si fa necessariamente per salto, e istantaneamente. (21 ottobre 1820, *Zib.* 292-3).

9. *Ancora sul salto: uomini di genio e di immaginazione; verità, storia, poesia*

Ammesso probabilisticamente che Leopardi abbia derivato la categoria del salto da Zanotti, occorre rilevare che egli poi va per conto suo, applicando il concetto di salto non solo alla metafisica ma anche alla psicologia, alla storia, alla poesia. E certo pensa a sé quando, in un pensiero dell'8 gennaio 1820, parla degli uomini di genio e sensibili, i quali vivono considerando il tutto sotto un aspetto infinito», e che «dopo l'esperienza e la lugubre cognizione delle cose [...] passano di salto» a sentire «da per tutto il nulla» (*Zib*. 102-3).
Su un altro piano, per lui lo «spirito umano fa sempre progressi, ma lenti e per gradi», e tarda secoli ad ammettere la scoperta «di qualche gran verità [...] e che farebbe fare un salto a' suoi avanzamenti» (18 settembre 1821, *Zib.* 1729). E su ciò insiste, affermando che un «uomo di forte e viva immaginazione [...] scopre delle verità che molti secoli non bastano alla pura e fredda e geometrica ragione per iscoprire», e «fa d'un salto la strada di più secoli» (23 ottobre 1821, *Zib.* 1975-6).
Sul terreno antropologico, Leopardi ritiene che l'uomo sia pervenuto (o pervenga) «verso una società stretta [...] di salto in luogo così lontano dalla natura, e in uno stato così a lei contrario» (25-30 ottobre 1823, *Zib.* 3799). Il salto si coglie anche nei processi storici e, ad esempio, per la Francia si può dire che essa sia «passata di salto da una libertà furiosa al dispotismo di Buonaparte.» (7 giugno 1820, *Zib.* 114).
Infine, il salto può interessare lo stile di un «poeta vero, e universale» come Orazio, il quale produce «effetti» di grande poesia «coll'arditezza della frase, onde dentro il giro di un solo inciso vi trasporta e vi sbalza più volte di salto da una ad altra idea lontanissima e diversissima.» (4 novembre 1821, *Zib.* 2051).

10. *Infinito nulla pascaliano e nulla religioso in Leopardi*

Zanotti era un acuto e aggiornato cultore della matematica, e ben conosceva le prime formulazioni del calcolo infinitesimale dovute a Newton e Leibniz, ammettendo, ad esempio, nei *Paradossi*, il salto nel calcolo della quantità assegnabile. Sono cose che Leopardi conosceva solo molto indirettamente. In lui, ad esempio, il vocabolo *infinitesimo* è molto raro (appare solo due volte nello *Zibaldone* in contesti generici). Se è cosa certa che per lui «niente in natura si fa p. salto» (*Zib.* 3860), è però ipotizzabile che egli prenda dallo Zanotti il termine e il concetto di *salto*, immaginandolo al centro di una scommessa pascaliana tra infinito e nulla.

Per Leopardi l'idea dell'infinito comporta, a partire dalla stessa parola (*in-finito*), una coscienza della radicalità ontologica del finito. Dalla consapevolezza della mancanza di continuità tra finito e infinito, e dall'intuizione della necessità del salto, egli non giunse alla volontà esplicita e positiva di accettare la scommessa di Pascal. Di fronte all'inconoscibilità dell'infinito e all'incombenza del nulla (spesso sotto le sembianze della morte, della separazione «per sempre») si lasciò spesso occupare dal sentimento del nulla («il sentimento del nulla, è il sentimento di una cosa morta e mortifera», *Zib.* 261), che finì per coincidere con l'idea stessa dell'infinito (che è sempre pascalianamente «un infinito che non comprendiamo», *Zib.* 181).
Credo che la scommessa pascaliana sull'infinito stia al fondo, ad esempio, del *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez*, dove la «congettura speculativa» di Colombo è «fondata in argomenti probabilissimi», ma non è per nulla sicura (al pari del giuoco pascaliano delle probabilità). Per Colombo-Leopardi la terra di là dall'oceano (il mondo sconosciuto) è soprattutto il luogo metafisico di una «beatitudine» che assomiglia alla *béatitude* di cui parlava Pascal come posta del suo *pari*.
Ma per Leopardi il tema dell'*Infini rien* (sotto cui è inscritta la scommessa, *Pensées*, 418) andrebbe coniugato in partenza con quello, ad esso intimamente connesso, della *Disproportion de l'homme* (199), che presenta il doppio infinito, i due infiniti ugualmente incomprensibili, quello della grandezza e quello della piccolezza («celui de grandeur» e «l'infinité en petitesse»). Se per Pascal sarebbe necessaria una capacità infinita, tanto per «aller jusqu'au néant que jusqu'au tout», alla stessa conclusione perviene Leopardi quando osserva che tra la materia e il nulla «ci corre un divario, e uno spazio infinito», simile a quello che correrebbe per andare «dall'esistenza nel nulla, come dal nulla nell'esistenza». Per colmare queste distanze ci vorrebbe un «salto, e salto infinito». Siamo, come s'è visto, al 9 febbraio del 1821. Qualche mese dopo (il 18 luglio 1821) egli scriverà la frase secca ed enigmatica «In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla» (*Zib.* 1341).
Il pensiero dello *Zibaldone* che si apre su questa affermazione del nulla originario finisce sulla "certezza" (presto superata) «che distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio» (*Zib.* 1342). Ma meno di due mesi dopo Leopardi nega decisamente la "distruzione" di Dio:

> Io non credo che le mie osservazioni circa la falsità d'ogni assoluto, debbano distruggere l'idea di Dio. Da che le cose sono, par ch'elle debbano avere una ragion sufficiente di essere, e di essere in questo lor modo; appunto perch'elle potevano non essere o esser tutt'altre, e non sono punto necessarie. *Ego sum qui sum*, cioè ho in me la ragione di essere: grandi e notabili parole! Io concepisco l'idea di Dio in questo modo. (*Zib.* 1619).

E nello stesso giorno sigilla questi pensieri con l'affermazione netta del suo sentirsi in consonanza con «tutta la Religione»:

> Così resta in piedi tutta la Religione, e l'infinita perfezion di Dio, che si nega come assoluta, si afferma come relativa, e come perfezione nell'ordine di cose che noi conosciamo, dove le qualità che Dio ha verso il

mondo, sono relativamente a questo, buone e perfette. (*Zib.* 1621, 3 settembre 1821).

È intorno al nulla che si concentra drammaticamente il pensiero religioso del Leopardi, il quale precisa di volere, in materia, spaziare «in ciò ch'è permesso al filosofo, cioè nella speculazione sull'arcana essenza di Dio, speculazioni non men lecite al filosofo che al teologo», ma tenendo «fermo tutto ciò che la fede insegna su questo punto» (*Zib.* 2178, 21 novembre 1821).
Dunque Leopardi nel 1821 si dichiarava apertamente ancora cristiano. E chiudo perciò sull'ipotesi che il suo sia un nulla religioso, e come tale esso è stato interpretato acutamente dal poeta Turoldo, il quale ha riletto e sentito la situazione dell'*Infinito* come un «dolce naufragio» nell'«oceano del Nulla», che è «pieno Nulla», «divino Nulla».