

L'altra natura e la scepsi di Leopardi

Luigi Capitano

*la grande Nature seule
sait ce qu'elle veut
faire.*

Charles Baudelaire

The other nature and Leopardi's skepsis

The complex question of Nature is one of the most discussed themes in Leopardi's philosophy. The theme is reconsidered here under two aspects: firstly, by inserting it within the framework of the rival scientific paradigms of matter and life; and secondly, by inserting it in the evolution and restless polyphony of Leopardi's thought, with particular reference to the underlying *skepsis* that tends to rebalance the most extreme versions of a nature that appears – under various names and guises – now «benign», now «stepmotherly», and finally guilty of all evil. Beyond the worn-out formulas to the opposite excess of removal (think of the forms of Leopardi's pessimism), it's about questioning more deeply the other nature – «almost of another species» – to which Leopardi often alludes, beyond the mere preservation of matter and bare life itself. Moreover, reorienting Leopardi's problem of nature into a new ecocentric perspective would make it possible to overcome the anthropocentric vice that remains at the root of all human *hybris*. In this direction it would be possible to recover a less dramatic confrontation with the archetype of Mother Earth (Gaia), without forgetting that «nobil natura» is represented, for Leopardi, by the «flower of the desert».

Keywords: Leopardi, Nature, matter-life antinomy, skepticism, ecocentrism.

1. Immagini ed eccezioni della natura

Ripensando all'immagine romantica della natura possono venire in mente icone idilliche – o apparentemente tali – come la «bella d'erbe famiglia e d'animali» di foscoliana memoria o il mito roussoiano dell'isola incontaminata illustrato da Bernardin de Saint-Pierre nel famoso romanzo *Paul et Virginie*, oltre che in *Études de la nature*. Ma Leopardi aveva ben presenti anche altri modelli letterari, seppur meno celebrati, come *Gli amori delle piante* di Erasmo Darwin o il *Paradiso Perduto* del Roberti. Contro un simile mondo di ideale bellezza e armonia, fra Sette e Ottocento si era fatto strada il sentimento perturbante del sublime, sicché il motivo di una natura infelice e lacerata non rappresentava più un'eccezione,

serpeggiando in modo trasversale fra le opposte correnti dell'illuminismo e del romanticismo¹. Senza trascurare il fatto che il significato di simili categorie critiche sbiadisce sullo sfondo della storia delle idee. Se alla fine del Settecento William Godwin sentenziava che «tutta la natura soffre»², già nel 1772 il barone d'Holbach aveva osservato: «Nel mondo in cui ci troviamo, vediamo tutti gli esseri senzienti soffrire e vivere insidiati da pericoli. L'uomo non può camminare senza ferire, tormentare, schiacciare una moltitudine di esseri sensibili che si trovano sul suo cammino»³. Impossibile non pensare alla famosa pagina zibaldonica, scritta da Leopardi a Bologna un anno dopo aver letto il *Buon senso*:

«Entrate in un giardino di piante, d'erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Sia nella più mite stagione dell'anno. Voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento. Tutta quella famiglia di vegetali è in stato di *souffrance*, qual individuo più, qual meno. [...] intanto tu strazi le erbe co' tuoi passi; le stritoli, le ammacchi, ne spremi il sangue, le rompi, le uccidi. Quella donzelletta sensibile e gentile va dolcemente sterpando e infrangendo steli. Il giardiniere va saggiamente troncando, tagliando membra sensibili, colle unghie, col ferro»⁴.

Questo giardino infernale appare proprio come il controcanto del *Paradiso Perduto* di Giambattista Roberti: «Entra dunque per poco / Al diletto loco / [...] Vedi come qui smalta / Inviolata erbetta / Il fresco sul ridente»⁵. Leopardi rovescia al tempo stesso il *Proemio* del poema di Erasmo Darwin: «entra, ed osserva le meraviglie del mio GIARDINO INCANTATO»⁶. L'iperbole pessimistica del giardino in cui «tutta quella famiglia di vegetali» è «in istato di *souffrance*» (*Zib.* 4176) non è tuttavia priva di precedenti né così rara nel quadro del Sette-Ottocento

¹ Cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Prefazione di A. Folini, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 612.

² Cfr. A. La Vergata, *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*, Napoli, Morano 1990, p. 140.

³ P.H.T. d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 2006, § 58, p. 47 [c.n.]. Si confronti Goethe, *I dolori del giovane Werther*, 18 agosto: «la più innocua passeggiata costa la vita a mille poveri vermiciattoli, una pedata distrugge le faticate costruzioni delle formiche e calpesta un piccolo mondo in una tomba ingloriosa».

⁴ *Zib.* 4175-4176 (19 aprile 1826).

⁵ Cfr. B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke. Alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Carocci, Roma 2003, pp. 50-51 (Martinelli accenna al Roberti in un paragrafo su Buffon, *ivi*, pp. 49-56). Per altre possibili fonti, cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 421.

⁶ E. Darwin, *Gli amori delle piante. Poema con note filosofiche*, trad. it. G. Gherardini, Pirotta e Maspero, Milano 1805, p. XV (il maiuscolo è nel testo).

europeo. A parte l'espressione holbachiana «*en souffrance*»⁷ e la pregnanza con cui il termine ricorre nel *Poème sur le désastre de Lisbonne* di Voltaire⁸, non si dimentichi che il *Weltschmerz*, il dolore universale lamentato dai preromantici tedeschi (Tieck, Jean Paul, Klingemann, Goethe, ecc.) nonché dallo stesso Schopenhauer⁹, aveva già fatto ampiamente il proprio corso alle spalle di Leopardi¹⁰. La stessa metafora dell'«*hôpital de l'univers*» potrebbe del resto risalire ad un illuminista come Louis de Jaucourt, autore – fra le altre – della voce «*Mal*» per l'*Encyclopédie*¹¹. Non per caso, Leopardi paragona l'universo a un «vasto ospedale» (*Zib.* 4176), proprio mentre accenna a un ipotetico «sistema» del male¹².

Sui diversi significati e aspetti della natura leopardiana¹³ si sono versati fiumi d'inchiostro e continua tutt'oggi a tenersi ben desta l'attenzione degli studiosi¹⁴. «Benignissima madre», «forma smisurata di donna», «fanciullo invito», «Arimane», «Fato», «sterminator Vesevo», «luna», «matrigna»: sono questi alcuni fra i tanti nomi ed emblemi della mirionima natura, agli occhi dello stesso Leopardi. Non esiste del resto voce leopardiana così tormentata e inquieta come la «Natura», ora contrapposta alla ragione civilizzatrice, ora alla stessa natura desiderante dell'uomo. In ogni caso, quello della natura è un «sistema» destinato ad entrare via via in crisi fino ad esplodere in mille contraddizioni. Uno dei temi indicizzati da Leopardi nel 1827 recita appunto: «Contraddizioni e mostruosità evidenti e orribili nel sistema della Natura della esistenza». «La natura degli uomini e delle cose» rimane del resto la rubrica tematica più altamente e densamente speculativa di tutto lo *Zibaldone di pensieri*¹⁵. Sul lemma «natura» lo

⁷ P.H.T. d'Holbach, *Il buon senso*, cit., § 44, p. 35.

⁸ Il termine *souffrance* è di probabile ascendenza voltairiana (*Poème sur le désastre de Lisbonne*, vv. 117-118), ma si è pensato anche a Rousseau, a Delille, d'Holbach, a Madame de Staël.

⁹ Cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 466-537.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 425.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 421-422.

¹² Un simile «sistema», riferito al «frammento» di «un filosofo antico, indiano ec.» (*Zib.* 4175), è stato spesso equivocato. Cfr. L. Capitano, *Naufregio nel Nulla: Leopardi e Schopenhauer*, p. 93, n. 98, in «il Pensare», 9 (2019), pp. 74-93.

¹³ È lo stesso Leopardi a ricordare che «con diversi nomi il volgo appella Fato, natura o dio» (*Ad Arimane*).

¹⁴ Si veda, ad esempio, il numero monografico della Rivista Internazionale di Studi Leopardiani («RISL»), 13 (2020), sulle rappresentazioni sette-ottocentesche della natura.

¹⁵ Si tratta delle cosiddette «polizine non richiamate», cosiddette perché redatte da L. in fogli più grandi «a parte» e non richiamate nell'*Indice del mio Zibaldone* (G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, 3 voll., a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano 1991, da cui citiamo, vol. III, pp. 1173-1230: pp. 1225-

stesso Leopardi offre degli spunti preziosi. L'*Indice* dello *Zibaldone di pensieri* (1827) richiama anzitutto un «luogo di Cicerone sopra di essa, che può servir da epigrafe a' miei libri»: «*In hoc sumus sapientes, quod naturam optimam ducem, tanquam deum, sequimur, eique paremus... Quid enim est aliud, gigantum modo bellare cum diis, nisi naturae repugnare?*» (*Zib.* 599). Nella versione di Giuseppe Pacella, curatore dell'edizione critica dello *Zibaldone*: «In questo sono saggio, che io seguo la natura, ottima guida, e a lei obbedisco [...]. Che altro significa, infatti, combattere con gli dei al modo dei giganti, se non resistere alla natura?»¹⁶. In questa annotazione del 1821 Leopardi sembra più vicino al detto di Bacone: *natura non nisi parendo vincitur* che all'esito finale della *Ginestra*. Dove il «fiore del deserto» invita l'umanità a stringersi in una lotta solidale contro il fato e il male comune. La natura è bifronte: essa è il vulcano distruttore, ma è nondimeno la selva delle odorose ginestre destinata a rifiorire nel deserto¹⁷. È il grande tema della natura «ognor verde», con o senza l'uomo.

La natura rimane ad ogni modo la musa privilegiata del poeta. Nell'*Indice* del suo *Zibaldone* Leopardi rinvia pure ad una pagina (*Zib.* 3237)¹⁸ – in verità ad un blocco di pagine (*Zib.* 3237-3245) – in cui spiega come «v'ha effettivamente assai di poetico» nel «sistema della natura» che sfugge allo sguardo della ragione, il cui occhio analitico e anatomico vede la natura come un «corpo morto», lasciandosi sfuggire le finalità ultime del tutto. Così come sfugge al «filosofo dimezzato» (*Zib.* 1833; cfr. *Zib.* 1715) il senso dell'illusione naturale e «tutto ciò che v'ha di poetico nell'intero sistema della natura» (*Zib.* 1834). Tale precisazione avverte che il vero filosofo della natura non deve mai escludere dalla propria visione del mondo lo sguardo poetico-immaginativo. Lo strenuo confronto fra la natura e la ragione – rilanciando la ben nota polemica fra Rousseau e Voltaire – innerva di sé tutta la speculazione leopardiana, costituendone da cima a fondo la nota e la cifra dominante. L'antinomia di fondo del pensiero di Leopardi rimane infatti l'opposizione irriducibile fra l'«epoca della natura» (*Zib.* 3616) e l'«epoca di ragione» (*Zib.* 1045).

1230). A partire dal 1827 Leopardi vagheggiava di poter riordinare secondo una logica tematico-combinatoria l'immenso palinsesto dei suoi appunti (cfr. F. Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone*, Donzelli, Roma 2010, pp. 176-179).

¹⁶ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., vol. III, p. 598, n. 6.

¹⁷ Per un confronto tra la nostra lettura della *Ginestra* e quella di Emanuele Severino, cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, pp. 847-850. Per una recente, suggestiva rilettura della *Ginestra*, vedi F. Cacciapuoti, *L'infinito e la ginestra*, Donzelli, Roma 2021.

¹⁸ Cfr. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, cit., vol. III, p. 1195.

La bancarotta della natura rischia di fare crollare la stessa ragione, benché, per converso, la distruzione della ragione non implichi necessariamente una catastrofe della natura. Leopardi si muove in una logica del paradosso, giacché l'immagine estrema di una natura sciolta da ogni fine contrasta con quella profonda esigenza di senso che urge in tutta la sua opera. Un simile contrasto si rivela di natura etica, oltre che teoretica. Nella natura sembra prevalere una logica dell'eccezione destinata a far saltare le regole della logica tradizionale. L'iperbole consiste nell'idea che la vita sia un'imperfezione della materia, così come l'essere è pressoché un'imperfezione del nulla (*Zib.* 4175). Per converso, il nulla si sottrae (*ne-hilum*) alla materia (*Zib.* 2306-2312), posto che non vi sia nulla che non sia materia eccetto il nulla stesso. Non dimentichiamo infine l'eccezione per eccellenza: quella rappresentata dalle «creature quasi d'altra specie» (*Pensieri*, I), dalla «nobil natura» (*La ginestra*, v. 111) del genio poetico-immaginativo. Lo stesso sentimento del nulla, chiedeva fin da giovane Leopardi, non rimanda forse a «un'altra natura», ben diversa da quella materiale (*Zib.* 107)¹⁹? La stessa natura dell'uomo «sensibile e immaginoso» (*Zib.* 4418), con i suoi sensi attenti ad *altre* cose («un'altra torre, un'altra campagna [...] un altro suono»), non rappresenta che un fiore dell'eccezione. È proprio quest'altra natura a consentire di non rimanere dei filosofi dimezzati, di aggiungere un filo al senso della vita, alla stessa natura dell'uomo ormai snaturata dalla ragione. Come Leopardi sa bene, l'uomo è l'unico ente dall'essenza indeterminata (*Zib.* 3467), l'unico in grado di piangere e ridere per l'assurdità della natura, il solo animale capace di desiderare l'infinito e perfino il nulla (*Storia del genere umano*)²⁰. Il suicidio logico dimostra che la ragione è contronatura o che la natura è irrazionale (*Dialogo di Plotino e di Porfirio*)? *L'aut aut* è destinato a rimanere drammaticamente aperto. Intanto, Leopardi continua ad avvolgere di altra natura anche il deserto del mondo. Si badi: di altra *natura*, non solo di natura *altra*, o delle chimere d'un altro mondo²¹. È proprio in uno dei canti più disperati come quello di *Aspasia* che appaiono squarci

¹⁹ Cfr. A. Folin, *Leopardi e l'imperfetto nulla*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 84-87; Id., *Leopardi e il canto dell'addio*, Marsilio, Venezia 2008, p. 194; Id., *Il celeste confine*, Marsilio, Venezia 2019, pp. 109-116.

²⁰ Cfr. L. Capitano, *Il palinsesto silenico e la desublimazione del mito*, in P. Abbrugiati (a cura di), *Il mito ripensato nell'opera di Giacomo Leopardi*, Atti del convegno internazionale di Aix-en-Provence (5-8 febbraio 2014), Mimesis, Milano 2022, pp. 401-422.

²¹ Cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 705-706; Id., *La felicità delle chimere. Leopardi e Rousseau*, in M. Herold - B. Kuhn (a cura di), *Lebenskunst nach Leopardi. Anti-pessimistische Strategien im Werk Giacomo Leopardis*, Narr, Tübinga 2020, pp. 229-247.

di «novo ciel, nova terra». Com'è stato osservato, ciò «significa che la natura contiene tutto, anche il sogno di un'altra natura»²².

Da buon filosofo scettico, Leopardi non cessa di analizzare con sguardo lucido e critico la «natura degli uomini e delle cose». In tal modo, egli può contestare le mitologie della ragione e la stessa metafisica classica, ripudiando le cause finali come quelle soprannaturali. In compenso, egli riserva un ruolo essenziale al caso²³, all'imperfezione, alla contraddizione, all'eccezione, all'arcano. Non deve dunque stupire se, dopo aver tanto ammirato la «miracolosa e stupenda opera della natura» (*Zib.* 2937) e l'«immensa egualmente che artificiosissima macchina e mole dei mondi» (*ivi*), Leopardi dovrà infine ergersi contro l'«illaudabil meraviglia»²⁴ di «questo arcano universo»²⁵.

Oltre che aporetico il pessimismo leopardiano si rivela iperbolico e paradossale nelle sue formule più estreme: «tutto è male»; «il male nell'ordine». A rigore, un simile pessimismo non è mai assoluto né assolutizzabile, giusto lo scetticismo coerentemente mantenuto da Leopardi in tutto il suo tragitto filosofico: «Questo sistema [...] Non ardirei però estenderlo a dire che l'universo esistente è il peggiore degli universi possibili, sostituendo così all'ottimismo il pessimismo. Chi può conoscere i limiti della possibilità?» (*Zib.* 4174). Se l'intera parabola leopardiana muove dalle «armonie della natura» alle «contraddizioni» e «mostruosità» che la lacerano dall'interno, lo stesso stratonismo leopardiano non rimane immune da aporie, antinomie, paradossi. Nel momento stesso in cui si assolutizza il teorema del *male* necessario e ordinario, ad esempio, si vanifica e si sospende di fatto ogni considerazione etica. Se tutto è male, niente è male. Non per caso, le uniche due volte in tutto lo *Zibaldone* in cui si evoca espressamente Stratone, le categorie umane di bene e di male si dissolvono (*Zib.* 4248). Inoltre, quella leopardiana è una visione polivoca o *polifonica* della natura, contemplando la dissonanza fra diversi punti di vista, anziché semplici contraddizioni o ripensamenti²⁶. Non vi sarebbe del resto nulla di più incongruo che il voler assolutizzare un concetto univoco di natura in un pensatore come Leopardi che ha sempre sostenuto, e in

²² G. Ficara, *Il punto di vista sulla natura*, il melangolo, Genova 1996, p. 89.

²³ Gli ultimi versi della *Ginestra* parlano ancora di un destino ricevuto «per fortuna» (v. 313), quanto dire per puro caso.

²⁴ G. Leopardi, *Sopra un bassorilievo antico*, v. 46.

²⁵ G. Leopardi, *Al Conte Carlo Pepoli*, v. 148.

²⁶ In tal senso, lo stesso dibattito fra Sebastiano Timpanaro e Sergio Solmi sulla natura in Leopardi potrebbe essere considerato per molti aspetti invecchiato, se non superato (cfr. S. Solmi, *Studi leopardiani*, Adelphi, Milano 1987, pp. 99-119).

maniera così risoluta, il ripudio di ogni assoluto: «*Tutto è relativo. Questa dev'essere la base di tutta la metafisica*» (*Zib.* 452)²⁷.

A questo punto, la stessa questione del pessimismo, per quanto consunta fino alla rimozione, non può essere rimandata oltre. Cominciamo col dire che l'ipotesi iperbolica del male universale non rappresenta la soluzione di Leopardi. Se è vero che ancora nel 1829 Leopardi fa «rea di ogni cosa la natura» (*Zib.* 4428), si tratta pur sempre di una prospettiva umana, che rimanda peraltro ad una superiore azione divina («principio più alto») forse assimilabile a quella del dio negativo per antonomasia: Arimane. La cosiddetta svolta pessimistica viene spesso datata al maggio-giugno 1824, all'altezza del *Dialogo della Natura e di un Islandese* e di due parallele note zibaldoniche (*Zib.* 4087-4088; *Zib.* 4099-4100). Di fronte all'«orribile mistero delle cose e della esistenza universale» (*Zib.* 4099), Leopardi getta un'ombra di sospetto sullo stesso principio aristotelico di non contraddizione. «Mille contraddizioni» si scoprono palpabilmente «nella natura delle cose» (*Zib.* 4100), a partire dall'infelicità necessaria dei viventi, il cui fine (la felicità) è contraddetta dal «non potere in alcun modo esser felice» (*Zib.* 4099). Una simile considerazione poggia ancora sul vecchio presupposto del finalismo, il quale appunto stride inevitabilmente con l'evidenza dell'infelicità dei viventi, sfidando quegli stessi principi della ragione che esigono coerenza. Ma qui la contraddizione non è meno di natura etica che teoretica. Bisogna risalire almeno a questa nota dell'11 maggio 1824: «è imperfetta la vita, perché manca del suo fine» (*Zib.* 4087). La caduta del fine e la frustrazione del «desiderio e bisogno di felicità» (*ivi*) rappresentano i segni della prima autentica catastrofe del sistema della natura. E si badi come nella *Storia del genere umano* il segno del fallimento metafisico di ogni mito della creazione rimanga proprio l'ostinato risorgere del desiderio di felicità, una felicità «ignota ed aliena alla natura dell'universo»²⁸.

L'ipotesi pessimistica del materialismo riprenderà quota nell'aprile 1825, allorquando Leopardi – in *Zib.* 4130-4131 – ripensa ad alcune sue operette come il *Dialogo della Natura e di un Islandese*, il *Cantico del Gallo silvestre* e il *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, in corrispondenza di letture (o riletture) di Volney e d'Holbach. Emerge in tal modo la radice della contraddizione, ovvero il fatto che il «fine della natura» e dell'«esistenza generale» (*Zib.* 4128) non coincide affatto

²⁷ Cfr. *Zib.* 823; *Zib.* 1668; *Zib.* 1791-1792; *Zib.* 2527-2528.

²⁸ Nello stesso dialogo la «natura» degli uomini, «cupidi dell'infinito», è definita «inquieta, insaziabile, immoderabile».

con quello dei viventi²⁹, che rimane pur sempre la felicità. Tale «contraddizione spaventevole» è un «misterio grande», destinato a rimanere incomprensibile se non rinunciando «in certo modo» – ovvero in modo aporetico, incerto e paradossale – al principio di non contraddizione:

«misterio grande, da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità o falsità assoluta, e rinunciando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*. Un'altra contraddizione, o in altro modo considerata, in questo *essere* gli animali necessariamente e regolarmente e per natura loro e per natura universale, *infelici* (essere – infelicità, cose contraddittorie), si è da me dichiarata altrove»³⁰.

2. «Astenghiamoci dal giudicare»

Si badi: in Leopardi la contraddizione non investe direttamente la ragione, ma anzitutto la natura e il preteso finalismo insito in essa. Il fine della natura è dissociato rispetto a quello dei viventi. L'antica armonia della natura, insieme alla vecchia teodicea, entrano definitivamente in crisi. Dovremo dire che ne risulta infranta la stessa ragione? Il dibattito sull'irrazionalismo leopardiano dimentica spesso la clausola cruciale con la quale Leopardi intende sottolineare il proprio radicale scetticismo relativistico³¹ accanto alla rinuncia del principio fondamentale della logica: «se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità o falsità assoluta» (*Zib.* 4129). Le antinomie della natura rimangono pertanto inspiegabili e indecidibili in senso *assoluto*, mettendo «in qualche modo» in crisi lo stesso principio di non contraddizione. Eppure la ragione non dovrebbe rimanere paradossalmente in piedi nel momento in cui denuncia le sue stesse contraddizioni? Analogamente, Leopardi non può erigere a sistema né assolutizzare il cosiddetto “pessimistico cosmico” (che rimane semmai una mera ipotesi iperbolica), altrimenti non potrebbe pretendere di presentarsi come quello scettico che effettivamente è. Non per caso, nello *Zibaldone* le versioni più pessimistiche del materialismo non cessano di misurarsi con quelle posizioni scettiche che ci obbligano pur sempre ad una sospensione del giudizio, contro la

²⁹ Qui, come pure in *Zib.* 4131, Leopardi pensa agli animali, non ancora ai vegetali del giardino bolognese.

³⁰ *Zib.* 4129. «Da me dichiarata altrove», ovvero alle pp. 4100-4101. Risalendo alla p. 4101, Leopardi rimanda ancor più indietro a p. 4087, nonché al «citato dialogo» (della Natura e di un Islandese).

³¹ Cfr. *Zib.* 2527-2528: «ogni verità è relativa [...] ogni cosa ha non una, ma infinite facce».

propensione antropomorfa a proiettare categorie e valori (bene-male, perfetto-imperfetto, ordine-disordine) estranei alla natura. Del resto, ricadendo in una sorta di finalismo rovesciato, Leopardi non riesce a fugare il sospetto che l'ordine naturale potrebbe essere, per così dire, un disordine non compreso: «Anzi allora questo che noi chiamiamo ordine e che ci pare artificio mirabile, sarebbe (e, se noi lo potessimo concepire, ci parrebbe) disordine e inartificio totale ed estremo»³².

Sulle «leggi di natura» la posizione di Leopardi si mantiene rigorosamente ed inequivocabilmente scettica, in linea con quella concezione materialistica da lui stesso prefigurata fin dal 1821. A partire da quella data, infatti, Leopardi dichiarava che niente è assoluto e che nulla è conoscibile al di là della materia³³. La tenuta di una simile posizione teorica può essere facilmente verificata in tutto il corso dello *Zibaldone*. Dacché il sistema dello «scetticismo ragionato e dimostrato» (*Zib.* 1655, 8 settembre 1821) viene eretto a sistema, occorre sospendere ogni giudizio sulla natura: «le leggi della natura non si fanno» (*Zib.* 4189, 28 luglio 1826). A dispetto dei «naturalisti» più ammirati, «non si sa» quale «sia il male e quale il rimedio» (*Zib.* 4205, 25 settembre 1826). «Astenghiamoci dunque dal giudicare, e diciamo che questo è un universo, che questo un ordine; ma se buono o cattivo non lo diciamo» (*Zib.* 4258). In questa importante annotazione, datata 21 marzo 1827, l'epochè scettica non avrebbe potuto essere espressa in modo più chiaro. La conclusione di Tristano nelle *Operette* e di Leopardi nello *Zibaldone* (*Zib.* 4521) all'altezza del 1832) rimane fedelmente sulla stessa linea scettica: il fatto che non sappiamo «nulla» è una delle poche verità negative che l'uomo non vorrà mai riconoscere. E non dimentichiamo che nel frattempo tutti i drammatici interrogativi rivolti dal pastore errante alla luna erano stati lanciati all'insegna del «forse».

Se la legge della natura prevede un circuito di conservazione e distruzione di tutti i suoi componenti (*Zib.* 4130), la felicità dell'uomo esorbita tuttavia da un simile piano. Leopardi richiama a tal proposito la dottrina di Volney, secondo cui la felicità non è il fine principale dell'esistenza (*Zib.* 4127), semmai «un oggetto di lusso, che si aggiunge all'obiettivo necessario e fondamentale della conservazione» (*Zib.* 4129). Eppure, per Leopardi, nessun individuo – nessun essere vivente – potrebbe mai rinunciare a quel «lusso» che pure contraddice palesemente la legge universale di conservazione della materia, la quale comporta l'implacabile

³² *Zib.* 4143 (8 ottobre 1825).

³³ Cfr. *Zib.* 602; *Zib.* 1341; *Zib.* 1615; *Zib.* 1620.

«distruzione dei suoi componenti»³⁴. La mera conservazione della vita – della nuda vita – non contempla l'arte della felicità, come dimostra in modo caustico il *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*.

Di qui il punto debole del «gran sistema del tutto» (*Zib.* 4134): gli «enti sensibili» sono «*souffrants*» e tanto più infelici quanto più sensibili (*Zib.* 4133), giacché «vivente e infelice sono quasi sinonimi» (*Zib.* 4137). A prescindere dalle «innumerevoli imperfezioni che si ravvisano, non pur fisicamente, ma metafisicamente e logicamente parlando, nell'universo [...] le cose sono come sono perché così debbono essere, stante la natura loro assoluta» (*Zib.* 4142-4143). I fini dell'uomo e dei viventi non coincidono con quelli della pura e semplice esistenza della natura: questa «spaventevole conchiusione» (*Zib.* 4169), non fa che ribadire – a distanza di un anno – la «contraddizione spaventevole» di *Zib.* 4129. È a partire da simili considerazioni che Leopardi azzarderà l'idea inaudita che l'universo intero potrebbe non essere nient'altro che un'imperfezione cosmica: «l'universo non è che un neo, un bruscolo in metafisica», anzi addirittura un difetto del nulla (*Zib.* 4274). È proprio su questo sfondo metafisico che balena in Leopardi l'intuizione 'predarwiniana' che «il vero e solo fine della natura è la conservazione delle specie»³⁵. Se esiste un pre-evoluzionismo settecentesco, la novità di Leopardi consiste nella «terribile conclusione» che natura destina i viventi alla mera esistenza fisica:

«L'uomo (e così gli altri animali) non nasce per goder della vita, ma solo per perpetuare la vita, per comunicarla ad altri che gli succedano, per conservarla. Né esso, né la vita, né oggetto alcuno di questo mondo è propriamente per lui, ma al contrario esso è tutto per la vita. – Spaventevole, ma vera proposizione e conchiusione di tutta la metafisica. L'esistenza non è per l'esistente, non ha per suo fine l'esistente, né il bene dell'esistente; se anche egli vi prova alcun bene, ciò è un puro caso: l'esistente è per l'esistenza, tutto per l'esistenza, questa è il suo puro fine reale. Gli esistenti esistono perché si esista, l'individuo esistente nasce ed esiste perché si continui ad esistere e l'esistenza si conservi in lui e dopo di lui. Tutto ciò è manifesto dal vedere che il vero e solo fine della natura è la conservazione delle specie, e non la conservazione né la felicità degl'individui; la qual felicità non esiste neppur punto al mondo, né per gl'individui né per le specie. Da ciò necessariamente si dee venire in ultimo grado alla generale, sommaria, suprema e terribile conclusione detta di sopra»³⁶.

³⁴ F. Fedi, *Mausolei di sabbia*, Maria Pacini Fazzi editore, Lucca 1997, pp. 165-168.

³⁵ *Zib.* 4169 (11 marzo 1826).

³⁶ Ivi [c.n.]. A. La Vergata ha definito Leopardi un «predarwiniano» (*L'equilibrio e la guerra della natura*, cit., pp. 140-160: p. 159).

Com'è noto, Leopardi aveva potuto attingere in modo diretto ad alcuni testibase del materialismo francese nello stesso anno – il 1825 – in cui a Bologna veniva a contatto con un fervido ambiente scientifico³⁷. Ciò spiega almeno in parte il nuovo scatto in avanti impresso di lì a poco al proprio pensiero. L'anno seguente, infatti, con una svolta teorica davvero sorprendente, il Recanatese concluderà che il tutto è niente al cospetto del nulla, «un neo in metafisica»³⁸. Secondo l'obiezione leopardiana, l'«anello necessario alla gran catena degli esseri» (*Zib.* 4133) rimane «il punto morto del mondo, l'anello che non tiene», come verrebbe da dire con Montale³⁹. Se infatti «gli enti sensibili»⁴⁰ sono «un anello necessario alla gran catena degli esseri»⁴¹, «si dovrebbe concludere» che essi costituiscono un'«imperfezione della natura»⁴². L'«anello necessario» si rivela così un'eccezione, una condizione contro natura, una «mostruosità». Inizialmente, tale contraddizione investiva solo i viventi *souffrants*, l'unico anello della «gran catena degli esseri» a fare eccezione rispetto all'ordine e al sistema del «gran tutto», irrisoria imperfezione nel «gran sistema del tutto», nell'«andamento del mondo»⁴³. La catena era dunque destinata a spezzarsi proprio nel suo punto più fragile e nevralgico. Eppure, nel giro un anno Leopardi passerà dalla considerazione che «tutta la natura è insensibile»⁴⁴ alla cognizione del dolore universale⁴⁵.

³⁷ Cfr. G. Polizzi, *Leopardi e «le ragioni della verità»*, Carocci, Roma 2003; Id., «...per le forze eterne della materia». *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, FrancoAngeli, Milano 2008.

³⁸ *Zib.* 4174 (19 aprile 1826).

³⁹ E. Montale, *I limoni*, in Id., *Tutte le poesie*, a cura di G. Zampa, Arnoldo Mondadori, Milano 1984, p. 11.

⁴⁰ Leopardi non era certo il primo pensatore del suo tempo ad avvertire la sensibilità presente nel regno vegetale. Si pensi alla «pianta sensibile» di Buffon, alla «pianta sensitiva» di Shelley, a quella di Erasmus Darwin, alla stessa «sensibilità delle piante» di Bonnet, o ancora all'«erba sensitiva» del Bartoli.

⁴¹ *Zib.* 4133 (9 aprile 1825). Sulla catena degli esseri, cfr. *Zib.* 3378 (6-7 settembre 1823); *Zib.* 3544-3545 (28 settembre 1823).

⁴² *Zib.* 4133.

⁴³ *Ivi.*

⁴⁴ *Ivi.*

⁴⁵ *Zib.* 4174-4175 (19 aprile 1826).

«Almen tanti mali, quanti beni»⁴⁶: a tale conciliante soluzione – sostenuta da Volney⁴⁷ come da Robinet⁴⁸ – Leopardi contrapporrà il «sistema» del «male» universale, pur evitando la conclusione iperbolica – pessimistica in senso estremo – che «l'universo esistente» sia «il peggiore degli universi possibili»⁴⁹. «Questo sistema, benché urti le nostre idee, che credono che il fine non possa essere altro che il bene, sarebbe forse più sostenibile di quello del Leibnitz, del Pope ec. che *tutto è bene*»⁵⁰. Sulla questione della bilancia dei beni e dei mali (così dibattuta fin dal Settecento), Leopardi preciserà: «Dico così per non offender le orecchie, e non urtar troppo le opinioni: per altro io sono persuaso, e si potrebbe mostrare, che il male v'è di gran lunga più che il bene»⁵¹. Ma, come abbiamo visto, non sarà nemmeno questa l'ultima parola di Leopardi, se bene e male sono parametri «umani troppo umani», e se dunque anche su tali valutazioni s'impone a rigore l'epochè scettica.

L'esperienza poetico-filosofica di Leopardi registra l'urto fra l'archetipo organicistico della madre e quello meccanicistico della materia, ovvero tra la natura viva degli antichi – pur risorgente nelle nuove scienze fisiologiche e biologiche – e la materia insensibile dei moderni⁵². Si tratta della drammatica rottura di un'armonia già inizialmente vagheggiata e mitizzata da Leopardi⁵³. Ben prima di attraversare come un *fil rouge* l'intero *Zibaldone*, il «sistema della natura» era già apparso in un precocissimo *Dialogo filosofico* datato 1812. La crisi del sistema conseguente al declino del mito della natura consentirà a Leopardi di

⁴⁶ *Zib.* 4257 (21 marzo 1827).

⁴⁷ Cfr. C.-F. Volney, *Le rovine, ossia meditazione sulle rivoluzioni degli imperi*, a cura di A. Tagliapietra e M. Bruni, Mimesis, Milano 2016, p. 92.

⁴⁸ Su Robinet, cfr. A. Buhle, *Storia della filosofia moderna dal risorgimento delle lettere sino a Kant*, trad. it. V. Lancetti, Tipografia di Commercio, Milano 1825, vol. XII, pp. 61 sgg.; B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke*, cit., pp. 111-120.

⁴⁹ *Zib.* 4174 (19 aprile 1826).

⁵⁰ *Ibidem*. Sulla posizione relativistica di d'Holbach, cfr. il suo *Sistema della natura*, I, VI, p. 153. La formula più tipica dell'ottimismo non si trova espressa – alla lettera – né da Leibniz né da Pope, bensì da Rousseau nelle *Pensées*, cit. in *Zib.* 4510 (17 maggio 1829), essendo utilizzata in chiave polemica da Voltaire nel *Poema sul disastro di Lisbona* come pure nella voce «Bene, tutto è bene» del *Dizionario filosofico*. Per approfondimenti, cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 403-448.

⁵¹ *Zib.* 4257-4258 (21 marzo 1827); cfr. *Zib.* 4498, in cui la teoria del piacere negativo farebbe pendere la bilancia comunque sul piatto dei mali.

⁵² Cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 415-416.

⁵³ Cfr. L. Capitano, *Leopardi, Dostoevskij. La peste del male e il sogno dell'armonia*, in «il Pensare», 11 (2021), pp. 28-55; Id., *Leopardi e d'Holbach. La «macchina sconcertata» e le rovine del cielo*, in «RISL», 13 (2020), pp. 45-77.

operare una drastica relativizzazione della posizione dell'uomo nel cosmo nel segno di una radicale critica del finalismo antropocentrico, sulla scia di Voltaire. Laddove in d'Holbach il paradigma dominante della natura rimane quello fisico della macchina (alla maniera di Newton e La Mettrie), in Leopardi la natura appare improntata all'immagine organica del vivente (sulla linea di Buffon), sebbene sullo sfondo di un'antinomia fra materia e vita destinata ad acuirsi progressivamente fino ad esplodere. Pur entrando in crisi e sfociando in infinite contraddizioni, il sistema leopardiano della natura rimarrà pur sempre aperto al possibilismo e al contingentismo, al mistero, all'interrogazione esistenziale, alla più lucida e desolata cognizione del dolore. Rimangono in gioco due problematici paradigmi della natura – «macchina e organismo» – da sempre in tensione fra loro, come sapeva bene anche Nietzsche nella *Gaia scienza*⁵⁴. Alle ferree «leggi eterne della materia», cui si accosta nell'anno del *Frammento apocrifo* (1825), Leopardi sovrappone il *pathos* dell'effimero e il timbro nichilistico-apocalittico della transitorietà. La caducità ora non è più soltanto un'allegoria della *vanitas* barocca, ma una metafora assoluta di quella inesorabile rovina del tempo che investe insieme storia e natura, come in certe illustrazioni di Hogarth⁵⁵.

3. Lo stratonismo leopardiano. Tra vecchi e nuovi paradigmi

Com'è noto, il grande tema leopardiano rimane quello dell'armonia infranta fra uomo e natura. La causa di tale squilibrio veniva inizialmente indicata – approssimativamente alla maniera di Rousseau – nell'ingresso dell'uomo nella civiltà e quindi nella stessa età della ragione. «La ragione è nemica della natura»⁵⁶, si legge fin dalle prime pagine dello *Zibaldone* (*Zib.* 15), dove la natura appariva ancora come una provvidenziale e benefica madre di generose illusioni. Lo stesso peccato originale sarà interpretato da Leopardi come un colpevole distacco dalla natura da parte della ragione⁵⁷. La più profonda crisi dell'armonia naturale è

⁵⁴ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, III, § 109. Vedi pure G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* [1965], trad. it. F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1976, pp. 149-183.

⁵⁵ Cfr. L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach*, cit., p. 58.

⁵⁶ È ben nota la polemica condotta da Leopardi contro la ragione corrottrice, radice del cosiddetto "pessimismo storico", per quel che può ancora valere una simile categoria critica (cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 58; pp. 777-778).

⁵⁷ Leopardi riconduce al paradigma della «ragione corrotta» (di origine roussoiana, ma anche pascaliana) sia il mito biblico del peccato originale (*Zib.* 395 sgg.; *Zib.* 433 sgg.; *Zib.* 637-638; *Zib.* 2939-2940) sia il mito pagano di Psiche, legando la fonte dell'infelicità al sorgere della ragione filosofica che si desta all'interrogazione sul senso della vita e del mondo (*Zib.* 637; *Zib.* 652).

segnata dalla svolta materialista del 1824, nonché da una mutazione di segno nella nozione di colpa: una colpa non più commessa, bensì subita⁵⁸. Sicché la rottura dell'equilibrio non sarà più da imputare all'uomo, essendo l'imperfezione da allora in poi percepita come una sorta di impronta della natura stessa. Si pensi agli organi imperfetti o incoati (Leopardi ricorda a tal proposito le osservazioni del poeta e naturalista olandese Hauch)⁵⁹. Pur continuando a parlare di un «sistema della natura», Leopardi è consapevole del fatto che alla vecchia sintesi newtoniana vanno subentrando nuove scienze della natura che parlano della vita come uno «stato violento» e come un'«imperfezione». Il finalismo della natura ci sfugge o è comunque ben diverso da come ce lo figuriamo a misura d'uomo. E tuttavia c'è modo e modo per sollecitare risposte dalla natura. Ad esempio, nelle pur corrosive domande azzardate dal barone d'Holbach non si avverte alcuna traccia di ansia metafisica o esistenziale. Viceversa, nel canto *A Silvia* la domanda radicale sul perché registra il tramonto del mito della natura benigna con ben altra tonalità emotiva: «O natura, o natura, / Perché non rendi poi / Quel che prometti allor? Perché di tanto / Inganni i figli tuoi?». Simili interrogativi acquistano un'intensità e un'intonazione inedite, avvertendo in maniera sempre più drammatica le contraddizioni della natura. La natura è vita e non è vita⁶⁰, essendo vita solo in parte e per il resto pura «esistenza», materia inerte, la stessa «ignuda natura» lamentata dal *Coro dei morti*. «Il vivente è solo una varietà del morto», dirà a sua volta Nietzsche (*La gaia scienza*, III, § 109), variando il tema.

Né esistono deroghe a quella legge universale che vede ovunque e sempre la vita sacrificata alla nuda esistenza della materia. Ma occorre non perdere di vista lo sfondo scientifico-filosofico di simili conclusioni che ormai si pongono anche su un piano di pura astrazione metafisica. Ad esempio, Buffon aveva mostrato «quanto la Natura viva abbia travagliato per la Natura morta, giacché qui l'inerte è il morto»⁶¹, considerando il fatto che il regno minerale deriva dai cascami degli altri due regni della natura. Su questa stessa linea, il naturalista francese poteva

⁵⁸ Cfr. M. Moneta, *L'officina delle aporie. Leopardi e la riflessione sul male negli anni dello Zibaldone*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 151-152.

⁵⁹ Cfr. *Zib.* 4467-4468. Vedi L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach*, cit., pp. 59-60; B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke*, cit., pp. 44-45; p. 86.

⁶⁰ *Zib.* 3813; *Zib.* 3935-3936.

⁶¹ G.-L. Buffon, *Storia naturale, generale e particolare*, Venezia 1782, t. I, parte II, p. 130 (si tratta dell'edizione posseduta da Leopardi). Buffon si riferisce qui in particolare alle materie – calcaree e combustibili – derivanti dalle sostanze animali e vegetali.

sostenere la tesi dell'«origine organica dei fossili»⁶². Nell'immenso volume della natura e nell'eterna clessidra cosmica, tutto sembra dunque lavorare per un ritorno all'inorganico, affinché la giostra del mondo possa ricominciare sempre daccapo e sempre in modo diverso. Questa la conclusione stratonica cui Leopardi giunge a seguito di un travaglio teorico che lo vedrà denunciare gli «inconvenienti» e disordini nelle specie e nei regni della natura⁶³.

Il «male è nell'ordine» conclude Leopardi, accusando la Natura, paragonata ora ad una sublime, perturbante figura di donna assisa nel deserto africano, ora ad un fanciullo invincibile che gioca a creare e a distruggere nel capriccio e nell'«innocenza del divenire», per dirla con espressione nietzschiana. Anche il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* prospetta l'ipotesi di una catastrofe perpetua della natura⁶⁴. Se materia e vita rimangono le «due facce» dello stratonismo leopardiano⁶⁵, il *Frammento apocrifo* mostra il volto più freddo e impersonale della natura⁶⁶. Il disincanto della natura corre dunque di pari passo con l'adesione allo stratonismo; un'adesione destinata a rendere ancora più acuta e drammatica la tensione vitalistica del pensiero leopardiano. La natura prosegue infatti il proprio corso anche senza l'uomo, non mirando affatto alla perfezione o alla felicità dei viventi, ma solo allo sfacelo degli esseri, per ripartire insensibilmente verso nuovi, imprevedibili ordini del mondo.

In Leopardi si condensano diverse visioni della natura, già circolanti nel dibattito alle sue spalle. Così il Settecento rimane il secolo del Dio-Orologiaio, ma anche quello delle forze vitali della natura. Pur tra oscillazioni e travestimenti⁶⁷, al paradigma meccanicistico di Cartesio e di Newton si va progressivamente sovrapponendo un nuovo modello di tipo organicistico, sempre più attento all'osservazione dei viventi. In tal senso, Buffon parlava di una *force vitale*, Diderot

⁶² Cfr. la voce «Fossili» dell'*Encyclopédie*. Vedi pure G. Cristani, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'Encyclopédie*, Olschki, Firenze 2003, p. 20; cfr. p. 22; p. 42.

⁶³ Cfr. *Zib.* 3649 sgg.

⁶⁴ Sulle catastrofi cosmiche nel Settecento, cfr. L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach*, cit., p. 58.

⁶⁵ Cfr. B. Biral, *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Einaudi, Torino 1997, pp. 133-155 e *passim*.

⁶⁶ Cfr. E. Bigi, *Una vita più vitale. Stile e pensiero in Leopardi*, a cura di C. Zampese, Marsilio, Venezia 2011, pp. 55-67: p. 59.

⁶⁷ Cfr. J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Sevpen, Paris 1963, p. 19.

di una *force active*, Needham di una *force végétante*⁶⁸, Wolff di una *vis essentialis*, Blumenbach di *nisus formativus*. Sul versante della fisiologia, non mancava chi si era appellato alla *vis nervosa* (Haller) o alla «forza viva» (Ritter, von Baader). Di «forze vive» avevano parlato anche Francesco Maria Zanotti (cit. in *Zib.* 160) e lo stesso Leopardi (*Zib.* 216; *Zib.* 294). A una vaga *vis medicatrix naturae* si richiamava dal canto suo Francesco Puccinotti, il medico amico di Leopardi. Ma si pensi pure a quella «forza vitale» invocata dal dott. Hufeland e schernita nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*⁶⁹.

Lo stesso Kant si era inserito nel dibattito sul preformismo, contrapponendo la «forza formatrice» (propria dell'organismo) alla «forza motrice» (tipica delle macchine) e concludendo che «un essere organizzato non è semplicemente una macchina»⁷⁰. Rimane proverbiale l'affermazione kantiana secondo cui nessun Newton sarebbe mai stato in grado di spiegare la nascita di un solo «filo d'erba»⁷¹. Né andrebbe dimenticato il precedente rappresentato da Maupertuis: «Non si spiegherà mai la formazione di nessun corpo organizzato con le sole proprietà fisiche della materia, e da Epicuro fino a Descartes basta leggere gli scritti di tutti i filosofi che hanno tentato questa impresa per convincersene»⁷².

Come Leopardi sapeva bene, la vita è *vis*, da cui *virere*, verdeggiare⁷³. Ma più si ha vita, più si è sensibili al dolore. L'esistenza – la materia insensibile – rimane tutt'altra cosa⁷⁴. In tale dissidio si riflette il travaglio delle scienze della vita nei confronti della fredda meccanica del mondo. Quando Leopardi lamenta che in fisica non è stato fatto alcun passo in avanti da Newton in poi malgrado i palesi limiti del suo sistema⁷⁵, egli pone l'esigenza di una teoria capace di sussumere le

⁶⁸ Si tratta della *force végétante* cui accennava Naigeon nell'*Encyclopédie Méthodique*, alla voce «Aristotélisme», interpretando in senso vitalistico la filosofia naturale di Stratone.

⁶⁹ Cfr. G. Polizzi, «...per le forze eterne della materia», cit., pp. 206-207; L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach*, cit., p. 52.

⁷⁰ I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999. § 65, p. 208.

⁷¹ *Ivi*, § 75, p. 232.

⁷² Cfr. L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach*, cit., p. 52.

⁷³ *Zib.* 2106 (16 novembre 1821). Cfr. A. Bettini, *Leopardi e alcuni temi di filosofia della natura e del cosmo*, p. 156, in G. Stabile, *Giacomo Leopardi. Il pensiero scientifico*, Fahrenheit 451, Roma 2001, pp. 143-159.

⁷⁴ Cfr. *Zib.* 3925-3927 (27 novembre 1823); A. C. Bova, *Al di qua dell'infinito. La «teoria dell'uomo» di Giacomo Leopardi*, Carocci, Roma 2009, p. 19.

⁷⁵ *Zib.* 4056-4057 (4 aprile, 1824).

nuove scienze della natura nel quadro di una sintesi più elevata⁷⁶. Di fatto, egli si muove a cavallo fra la vecchia sintesi newtoniana e la nuova sintesi darwiniana ancora di là da venire.

Sulla necessità di formulare un «sistema» per trovare il «filo» e le «ragioni» che legano insieme tutte le cose Leopardi aveva insistito fin dal 1821 (*Zib.* 946-949). D'altro canto, nel 1824 lo stesso sistema newtoniano cominciava a scricchiolare, non essendo più in grado di «ispiiegare veramente a fondo i fenomeni naturali» (*Zib.* 4057). Ai tempi di Leopardi circolavano in compenso le prime indagini in campo biologico del nonno di Charles Darwin, Erasmus, autore di una *Zoonomia* agli inizi del secolo (1803-1805). Se quest'opera non anticipa le teorie evoluzionistiche del ben più celebre nipote, essa risponde tuttavia all'esigenza di trattare delle specifiche «leggi della vita organica», come recita il suo sottotitolo. Per quanto Leopardi non possedesse tale *Zoonomia*, non si può escludere che abbia potuto riceverne dei ragguagli dall'amico Tommasini, seguace di quello stesso Rasori che l'aveva tradotta⁷⁷. In compenso, era disponibile nella biblioteca monaldiana un'altra opera di Erasmo Darwin: *Gli amori delle piante*. Probabilmente Leopardi aveva letto quel «poema con note filosofiche» nel cui *incipit* compare l'immagine di un «Giardino Incantato», destinata – come sappiamo – a venire rovesciata in quella del giardino bolognese. Inoltre, l'ideale leopardiano del sistema della natura avrebbe potuto ricevere una qualche legittimazione proprio dall'opera di Erasmus Darwin⁷⁸. Difatti, la «conformabilità» o «assueffabilità» bene si accorda con quella plasticità degli organismi viventi che cercano di adattarsi all'ambiente a scopo di sopravvivenza. E ciò vale anche per un altro “trasformista” della prima ora come Lamarck, che parlava similmente di circostanze, abitudini e adattamento all'ambiente⁷⁹. Leopardi potrebbe aver avuto più di un semplice sentore indiretto delle teorie

⁷⁶ Cfr. A. C. Bova, *Al di qua dell'infinito*, cit., pp. 30-32). Malgrado la sua opposizione a Cuvier, l'etichetta di trasformista, ovvero di evoluzionista, vale anche per Lamarck (P. Corsi, *Oltre il mito. Lamarck e le scienze naturali del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1983, pp. 283-313) e secondo Cristani per lo stesso d'Holbach (G. Cristani, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo*, cit., pp. 100-101).

⁷⁷ Nella biblioteca di Leopardi si trova catalogato solo *L'amore delle piante*, che dà piuttosto l'immagine di una vita in pieno rigoglio, in cui perfino i casi accidentali giocano un ruolo positivo nell'economia del regno vegetale.

⁷⁸ Cfr. A. C. Bova, *Al di qua dell'infinito*, cit., p. 130.

⁷⁹ Cfr. A. La Vergata, *La storia naturale e le classificazioni*, in P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza* [1988], vol. II, L'Espresso, Roma 2006, pp. 333-395; p. 390.

lamarckiane (per il tramite di Paolo Costa⁸⁰ o dell'abate Camillo Ranzani⁸¹). La biblioteca di Leopardi possedeva infatti la «Botanique» di Lamarck nell'edizione padovana dell'*Encyclopédie Méthodique* (1784).

Il vitalismo di Leopardi è messo sempre più duramente alla prova di fronte alla scoperta che l'evoluzione della vita rimane accidentale e slegata da ogni fine. Eppure, «dell'uomo ignara e dell'etadi / [...] / sta natura ognor verde, anzi procede / per sì lungo cammino» (*La ginestra*, vv. 289-293). Tale natura «ognor verde» potrebbe apparire come un profetico preludio della «teoria di Gaia» di Lovelock, come vedremo più avanti⁸². Ma Leopardi non crede più, come da adolescente, alla «mente perfettissima» che regge con «invariabil consiglio» il «vegetar delle piante, il non mai interrotto corso del globo»⁸³. La vecchia prova cosmologica richiamata dal giovane Leopardi⁸⁴ non regge: l'armonia del mondo non è più un argomento valido. Semmai la disarmonia rimane una prova *à rebours* – quasi il canone inverso – dell'assenza di un qualsivoglia principio d'ordine. In una prima fase, o almeno a tratti, Leopardi pensa che tale disarmonia rimanga limitata alla specie umana e che comunque sia funzionale all'armonia del tutto⁸⁵. Ciò si trova ripetuto in vari altri luoghi zibaldonici, laddove appunto gli «inconvenienti» relativi non appaiono appunto come assoluti bensì ordinati ad un sistema⁸⁶. L'iniziale posizione leopardiana, almeno fin che regge, è tutta tesa ad «iscusar gl'inconvenienti accidentali che occorrono nel sistema della natura»⁸⁷.

⁸⁰ Cfr. F. Brioschi, *La poesia senza nome*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 260; p. 314 nota 17.

⁸¹ Cfr. A. Forlini, *Stratone e l'ospitale dei viventi*, p. 145, in *Leopardi a Bologna*, Atti del Convegno per il secondo centenario leopardiano (Bologna, 18-19 maggio 1998), Olschki, Firenze 1999, pp. 133-170.

⁸² J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

⁸³ G. Leopardi, *Dissertazione sopra l'esistenza di un ente supremo*, in *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. Crivelli, Antenore, Padova 1995, p. 102.

⁸⁴ G. Leopardi, *Dissertazione sopra l'ente in generale*, in *Dissertazioni filosofiche*, cit., p. 62.

⁸⁵ Cfr. *Zib.* 1958-1959.

⁸⁶ Cfr. *Zib.* 365-366; *Zib.* 585-386; *Zib.* 1080-1081; *Zib.* 1088; *Zib.* 1530-1531; *Zib.* 1599-1600; *Zib.* 1789-1790; *Zib.* 3650-3651. Vedi pure M. Moneta, *L'officina delle aporie*, cit., pp. 125-130; pp. 231-258; A. C. Bova, *Al di qua dell'infinito*, cit., p. 24.

⁸⁷ Cfr. *Zib.* 1789 (25 settembre 1821); *Zib.* 2601-2602 (7 agosto 1822). Leopardi risente ancora di un vago ottimismo che scusa i «mali» procurati dalla natura come «necessari», «nell'ordine generale della natura», «alla felicità dei viventi». Leopardi attinge a dottrine e suggestioni leibniziane mediante l'*Origine delle scoperte attribuite a' moderni* di L. Dutens (t. II, parte IV, cap. V, § 49).

La natura è quella perturbante interlocutrice – ora «madre», ora «matrigna»⁸⁸ – con cui Leopardi ha intessuto nel corso della sua vita un rapporto intenso e drammatico, fino a mettere in gioco tutto suo pensiero, al limite del naufragio. Di fronte al mostro di forze dalla «crudel possanza» (*La ginestra*, v. 300), la classica alleanza con la Natura ancora circolante in età preromantica – si pensi a Bernardin de Saint-Pierre⁸⁹ – appare ormai irreparabilmente infranta. Eppure Leopardi non si stancherà mai di a paragonarsi a questa o a quella parte della natura: ora a «un tronco che sente e pena»⁹⁰, ora ad un animale appartato come il «passero solitario», ora ad un «fiore del deserto»⁹¹. Ora elogia la «vita estrinseca» degli uccelli, ora invidia la «greggia» per la sua capacità di oblio e incapacità di noia, rivolgendosi appunto alla «candida luna» con le famose parole: «s'avess'io l'ale [...] più felice sarei» (*Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, v. 137). Il richiamo e l'appello alla Natura non cessa mai di levarsi dalla voce del poeta-pensatore di Recanati.

Nel dittico astronomico *Frammento-Cantico* la materia cosmica finisce col soffocare la natura e la vita stessa. Ma ciò che filosoficamente è materia, poeticamente è *silva*⁹², materia vivente, materia poetica. Si pensi allo stesso nome di «Silvia»⁹³, senza dimenticare che lo stesso «Silvio Sarno» rimane lo pseudonimo del romanzo dell'anima di un Leopardi ancora adolescente. Il tema astronomico verrà rilanciato nel *Copernico* con ben altra *verve*, insistendo – in chiave sarcastica – sulla ferita cosmologica inferta al narcisismo di specie. Ma fra materia e vita si è ormai aperta una frattura insanabile. Non sarà dunque il filosofo della natura – Stratone – ad essere ambiguo: è la natura stessa a mostrarsi ora col freddo volto della materia ora con quello sensibile e dolente della vita (*l'altra natura* che preme al nostro Leopardi). Si tratta di due mezze verità – l'una fisica, l'altra metafisica – fra loro incompatibili e incomponibili. Non deve quindi stupire che tale antinomia finisca con l'esprimersi nelle più svariate forme della contraddizione, del mistero e dell'arcano. E ciò a partire dal fatto che la natura

⁸⁸ Sulle ispirazioni classiche della natura noverca, cfr. E. Andreoni Fontecedro, *Natura di voler matrigna*, Kepos, Roma 1993; Ead., *Animula*, Kepos, Roma 2008.

⁸⁹ Cfr. B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke*, cit., pp. 56-63.

⁹⁰ G. Leopardi, *Agli amici suoi di Toscana*, 15 dicembre 1830.

⁹¹ Cfr. D. Jérôme, *Mitologia leopardiana del vegetale*, in *Il mito ripensato nell'opera di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 597-614.

⁹² *Zib.* 1276-1283 (2-5 luglio 1821).

⁹³ Sulla pregnanza non solo letteraria del nome «Silvia», anche in relazione al mito della natura, cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 728-735.

rimane indifferente al grido di dolore della vita, *non se n'avvede*, – come essa stessa confessa all'Islandese – «se non rarissime volte»⁹⁴, cioè quando è *essa stessa* vita sensibile e dolente. L'esito in qualche modo assurdo del dialogo è dato dal fatto che la vita è solo un'imperfezione dell'esistenza, un'anomalia della materia.

Simili conclusioni metafisiche rappresentano spesso un esito originale rispetto all'eredità scientifica del tempo. Non va infatti dimenticato quanto l'immagine leopardiana della natura sia stata influenzata e alimentata fin dalla prima giovinezza da folte, erudite letture settecentesche: Rousseau, Buffon, gli *idéologues* francesi, ecc. Né mancano dalla biblioteca monaldiana opere dal titolo di per sé eloquente come la *Contemplazione della natura* di Bonnet, lo *Spectacle de la nature* dell'abate Pluche, le *Études de la nature* di Bernardin de Saint-Pierre⁹⁵, per non parlare dell'immensa e incompiuta *Histoire naturelle* di Buffon. Dopo essere stato attinto da Leopardi mediante la controversistica cattolica del Valsecchi⁹⁶, il sistema holbachiano della natura troverà una decisiva occasione di approfondimento nel 1825, in coincidenza con la ricezione diretta dell'Holbach, nonché di altre letture proibite dell'illuminismo francese⁹⁷. Nel giugno del 1825 Leopardi compulsava l'*Éloge de La Mettrie*⁹⁸, dopo aver letto la *Lettre de Thrasylbule à Leucippe* di Fréret e, appunto, il *Buon senso* dell'Holbach. Siamo alla vigilia del *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, composto nell'autunno dello stesso anno. Sullo stesso stratonismo leopardiano possono aver influito anche alcuni medici e scienziati amici di Leopardi come vedremo⁹⁹. In tal senso, il 1825 si prospettava come un anno particolarmente favorevole per la gestazione del

⁹⁴ Questo punto cruciale non è stato mai a sufficienza illuminato dai commentatori delle *Operette morali*.

⁹⁵ Sulla falsariga del testo di Pluche, il giovanissimo Leopardi aveva scritto un *Compendio di storia naturale* (1812), rimasto inedito, ora pubblicato a cura di G. Polizzi e V. Sordoni, Mimesis, Milano 2021.

⁹⁶ Sul ruolo della controversistica di Antonio Valsecchi nella ricezione leopardiana del *Sistema holbachiano*, cfr. L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach*, cit.

⁹⁷ Cfr. F. Brioschi, *La poesia senza nome*, cit. p. 149; A. Forlini, *Leopardi e la teologia naturale. Un contesto per il "sistema di Stratone"*, in *Rivista di letterature moderne e comparate*, 50 (1997), pp. 387-420, p. 13. Leopardi aveva pure letto nel mese di aprile altri libri proibiti come le *Ruines* di Volney e l'*Abregé* di Dupuis («Elenchi di letture», IV, 298, 300).

⁹⁸ Cfr. «Elenchi di letture» (III).

⁹⁹ Cfr. G. Polizzi, «*per le forze eterne della materia*», cit. Polizzi si richiama espressamente ad alcuni basilari studi di Adolfo Forlini, *I fisici e il metafisico. Congetture per un dialogo possibile*, in G. Baffetti (a cura di), *Letteratura e orizzonti scientifici*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 123-156. Vedi pure G. Polizzi, *Corporeità e natura in Leopardi*, Mimesis, Milano 2023, pp. 43-53 e *passim*.

*Frammento apocrifo*¹⁰⁰: uscivano proprio allora le «belle e dottissime»¹⁰¹ *Ricerche sul moto molecolare dei solidi* del «bravo Dott. Paoli»¹⁰², il medico e fisico con cui Leopardi stringerà amicizia a Firenze¹⁰³. A Bologna Leopardi aveva conosciuto nel frattempo Giacomo Tommasini, un altro medico vicino a quelle teorie browniane che concepivano la vita come uno «stato forzato», contro la naturale tendenza alla decomposizione. Tale circostanza rende ancor più significativa la consonanza con alcune considerazioni zibaldoniche sullo «stato violento» del vivente (*Zib.* 1990; *Zib.* 4074).

Come l'autore del *Sistema della natura*¹⁰⁴ Leopardi è radicalmente anti-innata e antiplatonico. In tal senso egli rimane più vicino alla linea tracciata dagli 'infedeli' discepoli di Aristotele: Teofrasto e Stratone. Basti ricordare che Leopardi si richiama espressamente ad Aristotele e a Teofrasto fin da una pagina zibaldonica del 1820 (*Zib.* 351) in cui osserva come il sapere enciclopedico di quest'ultimo non lo avesse trasportato al pari di Platone verso l'immaginazione¹⁰⁵, «ma, come Aristotele alla ragione, per discorrere delle cose sul fondamento del vero e dell'esperienza»¹⁰⁶. E ciò a riprova di quanto la vastità del sapere possa incidere sul «disinganno»¹⁰⁷, sul «disincanto del mondo», per dirla con Weber. Una visione della natura sempre più lucida e disincantata ebbero anche altri epigoni di Aristotele, come appunto Stratone, seguace di Teofrasto e maestro – a sua volta – di quell'Aristarco di Samo al quale si riallaccia la rivoluzione copernicana, quindi la stessa immagine moderna del mondo. L'approfondirsi del pessimismo leopardiano risale all'incontro con la filosofia negativa del naturalista Teofrasto, il quale avrebbe confessato in punto di morte ai propri discepoli la

¹⁰⁰ Per altre possibili fonti dello stratonismo leopardiano, cfr. L. Capitano, *Leopardi e d'Holbach*, cit., pp. 46-49.

¹⁰¹ *Zib.* 4242 (1 agosto 1827).

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ Il conte Domenico Paoli è citato in *Zib.* 2599 (in una nota aggiunta) sull'adattabilità dell'uomo e in *Zib.* 4242 (8 gennaio 1827) a proposito della teoria laplaciana del raffreddamento della Terra e più volte nell'*Epistolario*. Le sue *Ricerche sui moti molecolari de' solidi* sono presenti nella biblioteca monaldiana nelle due edizioni del 1819 e del 1825. Nella nuova edizione del 1840 (rimasta ovviamente ignota a Leopardi), Paoli non esitava a richiamarsi ai passi più decisivi del capolavoro dell'Holbach: «le conclusioni sue sul moto sono troppo intimamente legate co' miei principi, perché possa tacersene» (D. Paoli, *Ricerche sui moti molecolari de' solidi*, Stamperia Granducale, Firenze 1840, p. 25).

¹⁰⁴ Cfr. D'Holbach, *Sistema della natura*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1978, pp. 213 sgg.

¹⁰⁵ Contro l'ispirazione alla Platone, cfr. anche *Zib.* 4221-4222.

¹⁰⁶ *Zib.* 351 (27 novembre 1820).

¹⁰⁷ *Ibidem.*

vanità e l'inutilità della vita, segnando idealmente la fine dell'evo antico e l'inizio dell'età del disincanto¹⁰⁸. Allievo di Teofrasto ed aristotelico eterodosso, Stratone aveva criticato il Motore Immobile e le cause finali, liberando in ultimo il mondo dal peso della più grave di tutte le illusioni: Dio stesso. In tal senso, Stratone rappresenta agli occhi di Leopardi una sorta di controfigura del nichilismo antico. Il nome di Stratone si lega inoltre ad una lunga tradizione di pensiero che partendo dall'antichità giunge fino a quel materialismo moderno – monistico ed energetico – di cui d'Holbach rappresenta la punta più avanzata nel Settecento. Dietro al gioco letterario dell'apocrifo, con lo Stratone leopardiano ci troviamo di fronte non solo ad una metafora concettuale del multiforme pensiero cosmologico moderno, ma anche ad una ben precisa traiettoria del materialismo che rivela il lungo processo di «deteleologizzazione»¹⁰⁹ e «naturalizzazione» del mondo. In modo analogo, Ernst Bloch ha potuto ravvisare in Stratone il primo anello di un certo «aristotelismo di sinistra» destinato a confluire nel «materialismo qualitativo» del Rinascimento¹¹⁰. Si associa spesso al nome di Stratone quello di Spinoza, a torto o a ragione. L'affinità del sistema spinoziano con quello stratonico sembra avvalorata – seppur in chiave polemica – da Bayle e da Diderot sulla base della formula *deus sive natura*. Ma una volta eliminato ogni residuo di teologia, la linea Stratone-d'Holbach si rivela più plausibile di quella Stratone-Spinoza¹¹¹. Grazie ad un simile *décalage*, Leopardi può rilanciare in modo inaudito il proprio pensiero, proiettandolo verso quel nietzschiano *chaos sive natura* già da lontano presentito come un oscuro pericolo da Pascal come da Bayle¹¹². Se lo svanimento dei fini non significa per forza necessità, esso può anche voler dire casualità. L'afinalismo non impedisce infatti al sistema stratonico di oscillare fra interpretazioni causalistiche e casualistiche.

Il Settecento è inoltre attraversato da una tensione essenziale fra il paradigma meccanicista-materialista e quello organicista-vitalista. Ma occorre precisare che – all'alba delle scienze biologiche – quel secolo rimane comunque permeato

¹⁰⁸ *Zib.* 316-318 (11 novembre 1820).

¹⁰⁹ Cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 316-333.

¹¹⁰ E. Bloch, *Il principio speranza*, Introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 2009, p. 244; p. 983.

¹¹¹ Un accenno polemico agli «spinosisti» si trova in *Zib.* 4274. Per la ricezione di Spinoza in Leopardi, cfr. G. Polizzi, *Spinoza in Leopardi*, in AA.VV., *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. II, *Tra Ottocento e Novecento*, a cura di C. Altini, Edizioni della Normale, Pisa 2020, pp. 71-85.

¹¹² F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881*, 11 [197], in *Opere di Friedrich. Nietzsche*, vol. V/2, a cura di M. Carpitella, trad. it. F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1990, p. 405.

dall'immagine dell'organismo, benché deisti, newtoniani e pensatori à la page continuino a discettare di una «Macchina del Mondo»¹¹³ o di un mondo-orologio¹¹⁴. Lungi dalle semplificazioni più superficiali¹¹⁵, non si deve infatti dimenticare che lo stesso La Mettrie rimane l'autore di un *Uomo pianta*, oltre che del ben più famoso *Uomo macchina*. È dunque pur vero che c'è una ripresa, nell'età dei Lumi, dell'immagine della natura vivente:

«i filosofi del secolo XVIII sono dominati dall'idea dell'organismo vivente, dell'unità strutturata, orientata, della materia, in particolare, della materia vivente. Essi rimproverano per esempio (Voltaire non diversamente da Diderot e d'Holbach) a Descartes di aver considerato gli animali come macchine morte e di avere dato così l'impressione di screditare (sebbene egli si fosse proposto probabilmente il fine opposto) la nozione stessa del meccanicismo, laddove questa nozione avrebbe dovuto essere articolata, vivificata ed estesa all'intera scala degli esseri; così la concezione meccanicistica avrebbe assunto vari aspetti, si sarebbe articolata diversamente secondo i gruppi naturali considerati»¹¹⁶.

Nel Settecento si registra pure una certa reazione contro il meccanicismo di stampo cartesiano. Persino d'Holbach si oppone al puro meccanicismo di tipo geometrico. Dal canto suo, pur reagendo contro lo spirito geometrico e analitico di Cartesio, Leopardi sviluppa la propria concezione della natura in un confronto incessante con le nuove scienze della vita da tempo nell'aria. La storia naturale e la stessa biologia riguardano gli organismi viventi piuttosto che i corpi in senso fisico. Ormai era la materia a declinarsi sulla natura anziché il contrario, come

¹¹³ Il sintagma è un autentico *topos* nel dibattito del tempo: «Macchina mondiale» scrive Bergier, a proposito del sistema di Newton; «Mondiale macchina», dirà Antonio Valsecchi con riferimento polemico a d'Holbach (*La religione vincitrice*, F. Repetto, Genova 1776, p. 90). La medesima espressione ricorre anche in Buffon (*Histoire naturelle*, VI) come pure in d'Holbach (*Il buon senso* § 80, p. 70; *Sistema della natura*, cit., I, XI, p. 274). Sulla metafora, anche in relazione a Leopardi, vedi P. Casini, *L'universo-macchina*, Laterza, Roma-Bari 1969; P. Pelosi, *Leopardi fisico e metafisico*, Federico & Ardia, Napoli 1992, p. 161.

¹¹⁴ Cfr. J. O. La Mettrie, *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 279: «Siamo nelle mani della natura come un pendolo in quelle dell'orologio» (*ivi*, p. 279). Sul mondo-orologio e il mondo-macchina, rispettivamente in Keplero e Boyle, cfr. P. Rossi, *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 148-149. Sulle metafore scientifiche del genere, vedi pure A. Campana, *Leopardi e le metafore scientifiche*, Bononia University Press, Bologna 2008, pp. 329-359.

¹¹⁵ Cfr. A. Vergata, «Meccanico» e «organico»: alcuni momenti di un'antitesi, in B. Cavarra e V. Rasini, Meltemi, Milano 2019, pp. 21-39.

¹¹⁶ P. Naville, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo* [1967], Feltrinelli, Milano 1976, pp. 206-207.

dimostra tutto il dibattito scientifico – o pseudo tale – sulla «generazione spontanea»¹¹⁷.

Leopardi aveva avvertito il fenomeno della vita come una drammatica *eccezione* rispetto alla materia. Del resto, per lui la vita non era nemmeno la «nuda vita» organica, un fenomeno puramente biologico, bensì una natura *sui generis* che come tale andava pensata, immaginata, vissuta. L'altra mezza verità, l'altra natura del libro di Tristano (le *Operette*) e del libro infinito di Giacomo (lo *Zibaldone*) rimaneva dunque la voce stessa della vita che si rivoltava contro le fredde leggi della materia.

4. Abitare in un «mondo snaturato». Leopardi alla luce di Nietzsche, Löwith, Lovelock

Se inizialmente Leopardi chiedeva come fosse possibile abitare la natura in un «mondo snaturato»¹¹⁸, alla fine la questione era divenuta per lui quella della sopravvivenza in una «natura ognor verde», «dell'uomo ignara e dell'etadi», come recitano i famosi versi della *Ginestra* (v. 289; v. 293). La redenzione della natura diverrà il tema centrale di Nietzsche come poi di Karl Löwith. Se nella propria monografia su Nietzsche lasciava intendere che lo sforzo di ritradurre l'uomo nella natura fosse condannato all'insuccesso¹¹⁹, in seguito Löwith guarderà con maggior favore al tentativo nietzschiano di « riguadagnare il mondo »¹²⁰. Secondo Löwith, come l'irruzione del Dio cristiano aveva segnato la perdita del «mondo della vita» e «della natura»¹²¹, così la morte di Dio aveva reso possibile la redenzione d'una natura finalmente sdivinizzata¹²².

La *pars construens* del discorso löwithiano, dominata dall'ansia di ritornare ad un naturalismo liberato dal peso di Dio e della storia, risponde al progetto positivo di una redenzione laica della natura¹²³. La comune critica dell'antropocentrismo e del teocentrismo rende idealmente allineabile la prospettiva di Löwith a quella di

¹¹⁷ Cfr. F. Mondella, *Il naturalismo evolucionistico*, in L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. III: *Il Settecento*, Garzanti, Milano 1981, pp. 223-238.

¹¹⁸ G. Leopardi, *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*. Il tema della «snaturalizza» circola in tutto il discorso.

¹¹⁹ Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 125.

¹²⁰ K. Löwith, *Dio, uomo, mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, a cura di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000, pp. 121-150.

¹²¹ K. Löwith, *Dio, uomo, mondo*, cit., pp. 144-145.

¹²² *Ivi*, p. 142. Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, III, § 109.

¹²³ Cfr. K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., p. 183.

Leopardi sul piano della critica alla natura «snaturata» dal progresso della civiltà, nonché – dopo la svolta delle *Operette morali* – insensibile all'iperbolico desiderio umano di felicità e di senso¹²⁴. Essendo restituita alla sua perpetua vicenda cosmica, tale natura si configura come un sistema vivente soggetto alle più laceranti contraddizioni fra la materia e la vita.

Nel *Saggio sulla fatalità del progresso* (1963) Löwith avverte come i «doni di Prometeo» possano implicare dei «pericoli»¹²⁵ immani e fatali. Pertanto, l'idea del progresso verso una meta resta in piedi o cade insieme alle «superbe fole» (v. 124) dell'antropocentrismo¹²⁶. È quanto dimostra Leopardi nella *Ginestra* e in operette come il *Copernico*, il *Dialogo della Natura e di un Islandese* e il *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*¹²⁷. La prospettiva apocalittica di quest'ultimo sembra peraltro riecheggiare nell'*incipit* di *Verità e menzogna in senso extramurale*: «vi furono eternità in cui esso [l'intelletto umano] non esisteva; quando per lui tutto sarà nuovamente finito, nulla sarà avvenuto»¹²⁸. Rimangono non meno emblematiche alcune annotazioni zibaldoniche del periodo 1820-21, che vale la pena rileggere in parallelo:

«Non abbiamo ancora esempio nelle passate età dei progressi di un incivilimento smisurato e di uno snaturamento senza limiti. Ma se non torneremo indietro, i nostri discendenti lasceranno questo esempio ai loro posteri, se avranno posteri»¹²⁹.

«Ma la nostra civiltà o farà sempre nuovi progressi, o tornerà indietro. Un limite, una meta, secondo i filosofi, non si può vedere, e non v'è. Molto meno un punto di mezzo. Dunque non sapremo mai in eterno che cosa e quale propriamente debba esser l'uomo [...]. Tutto è incerto e manca di norma e di modello, dacché ci allontaniamo da quello della natura, unica forma e ragione del modo di essere»¹³⁰.

¹²⁴ Anche su tale punto si potrebbe aprire un utile confronto fra Leopardi e Löwith: «L'uomo, per quanto soddisfi i suoi bisogni naturali, rimane insaziato e inquieto» (K. Löwith, *Natura e umanità dell'uomo*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967, p. 278). In tale direzione vanno le riflessioni di O. Franceschelli, *In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso*, Donzelli, Roma 2018, pp. 19-24.

¹²⁵ K. Löwith, *Il cosmo e le sfide della storia*, cit, pp. 120-121.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, p. 123.

¹²⁷ Cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, pp. 310-316.

¹²⁸ F. Nietzsche, *Verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. G. Colli, Adelphi, Milano 2015, p. 11.

¹²⁹ *Zib.* 216-217. Cfr. L. Capitano, *Leopardi apocalittico. Moniti per la nuova era*, in «Costellazioni», 10 (2019), pp. 51-65.

¹³⁰ *Zib.* 1613.

Löwith aveva concluso il proprio saggio sul progresso con una considerazione che rimane perfettamente in linea con lo stratonismo leopardiano: «Soltanto se si dà qualcosa come un tempo del mondo senza inizio e senza fine, nel quale sorge sempre qualcosa di nuovo e scompare qualcosa di vecchio, allora anche il progresso può perdere l'importanza sproporzionata che esso attualmente ha per noi, poiché non conosciamo nulla che permanga»¹³¹. Altrettanto memorabile rimane l'epilogo di *Mondo e mondo umano* (1960): «Ammesso che l'essere umano riuscisse a dominare il mondo della natura [...], allora l'essere umano non sarebbe più essere umano e il mondo non sarebbe più mondo»¹³². Di qui l'urgenza di abbandonare il vecchio modello *egocentrico* (centrato sull'egoismo di specie) a vantaggio del nuovo paradigma *ecocentrico* che si profila all'orizzonte. Su questa via i percorsi di Leopardi e di Löwith s'incrociano, né più né meno, con i più lungimiranti moniti dell'«ecologia profonda»¹³³.

«In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della «storia del mondo»: ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire»¹³⁴.

Nel famoso *incipit* di *Verità e menzogna* balza in primo piano lo sguardo visionario di Nietzsche sull'irrilevanza ontologica dell'uomo resa fatale dall'arroganza antropocentrica della ragione. Altrove Nietzsche osserva come nemmeno Leopardi e Schopenhauer si siano sottratti alla fallacia teleologica, pur nel loro tentativo di rifuggire da essa: il «finalismo della natura [...] è l'ultima forma di una rappresentazione di Dio. [...] Leopardi parla della natura matrigna, Schopenhauer della “volontà”»¹³⁵. Il succitato apologo di *Verità e menzogna* ci pone di fronte ad una questione decisiva: lo squilibrio fra l'uomo e la natura è costitutivo dell'eccessiva natura umana (della leopardiana «seconda natura»¹³⁶)? Non si tratterà forse di ritrovare una nuova armonia, una nuova alleanza fra uomo

¹³¹ K. Löwith, *Il cosmo e le sfide della storia*, cit., p. 123.

¹³² *Ivi*, p. 56.

¹³³ Cfr. A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, ETS, Pisa 2015.

¹³⁴ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 11.

¹³⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881*, 11 [16], in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V/2, cit., pp. 334-335. Cfr. L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 418.

¹³⁶ Su tale nozione, che implica la dimensione tecnica della ragione, rimando a L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 141; p. 218; pp. 242-251.

e natura? Il tema torna di scottante attualità a partire da quella nuova era prodotta dall'uomo – l'Antropocene – che sembra aver oscurato gli stessi rischi autodistruttivi dell'era atomica. Nel *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* è centrale il tema della *dissipatio humani generis* (per dirla con Guido Morselli), cioè della sparizione del genere umano. Il folletto sospetta difatti che «gli uomini sono tutti morti, e la razza è perduta»¹³⁷. Leopardi non esibisce alcuna particolare ragione per spiegare la dissoluzione del genere umano. Basti sapere che gli uomini perirono «studiando tutte le vie di far contro la propria natura e di capitar male»¹³⁸. L'apologo è un'allegoria dell'affronto esiziale che l'uomo moderno ha compiuto nei confronti della natura. La morale della favola è chiaramente rivolta contro la «presunzione» dei folletti, come dire degli uomini: «Ben avrei caro che uno o due di quella ciurmaglia risuscitassero, e sapere quello che penserebbero vedendo che le altre cose, benché sia dileguato il genere umano, ancora durano e procedono come prima, dove essi credevano che tutto il mondo fosse fatto e mantenuto per loro soli»¹³⁹. La favola si tinge d'una venatura comico-umoristica quando insorge una diatriba tra il Folletto e lo Gnomo: ciascuno dei due, infatti, dà per scontato che il mondo sia stato concepito esclusivamente per la propria specie. Eppure, entrambi dovrebbero riconoscere la «presunzione» antropocentrica, giacché la natura ha tranquillamente continuato il proprio corso anche dopo l'estinzione della specie umana, senza per questo avvertire il bisogno di mettersi «in gramaglie». Gli epiloghi del *Cantico del gallo silvestre* e del *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* si prestano dunque ad una lettura parallela con il succitato *incipit* di *Verità e menzogna*: «ci sono state tante eternità, in cui esso [l'uomo] non era; e quando nuovamente non sarà più, non sarà successo niente». «Ma ora che sono tutti spariti, – scriveva analogamente Leopardi – la terra non sente che le manchi nulla»¹⁴⁰. In tale desolata conclusione figura il particolare del moscerino che immagina un mondo fatto apposta per lui. Nell'apologo nietzschiano comparirà analogamente una zanzara che si muove nell'aria con tutto il mondo che le gira intorno: «nuota nell'aria dove si sente come il centro che vola di questo mondo». La macabra prospettiva dell'estinzione

¹³⁷ G. Leopardi, *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*, in *Operette morali* a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1998, p. 123. È possibile un'influenza su questa operetta di Erasmo Darwin (che negli *Amori delle Piante* evocava pure dei personaggi del genere), ma pur sempre in funzione antiantropocentrica.

¹³⁸ *Ivi*, p. 126.

¹³⁹ *Ivi*, p. 127.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 130.

dell'uomo, del suo possibile ridursi ad un mucchio di «ossami impietriti»¹⁴¹, non comporta solamente una condanna dell'antropocentrismo, ma anche un ammonimento sui rischi dell'*hybris* umana. L'uomo, sembra infatti studiare «tutte le vie di far contro la propria natura e di capitar male»¹⁴², adoperando tutti gli «artifici [...] per andare in perdizione»¹⁴³. Qualora dovesse scomparire il genere umano, ciò non potrebbe evidentemente fare notizia e tanto meno sensazione. Il vizio antropomorfo – denunciato dal Nostro fin da giovane – fa sì che l'uomo si ritenga talmente al centro della storia universale e della vicenda cosmica da chiamare «rivoluzioni del mondo» e «storie del mondo» (così come è accennato fin dal *Dialogo di un cavallo e di un bue*) ogni minimo accadimento che possa riguardarlo. Nella loro presunzione ontologica gli uomini «non solamente si persuadevano che le cose del mondo non avessero altro ufficio che di stare al servizio loro, ma facevano conto che tutte insieme, allato al genere umano, fossero una bagattella»¹⁴⁴.

La teoria di Gaia si trova in qualche modo precorsa dall'idea leopardiana di una natura «ognor verde». Con o senza l'uomo, la Natura sembra autoregolarsi come un organismo vivente¹⁴⁵. Perfino la nuova perturbante era del Novacene¹⁴⁶ e dell'intelligenza artificiale si trova in qualche modo prefigurata da Leopardi in un'operetta satirica come la *Proposta di premi per l'Accademia dei Sillografi*, in cui si immagina di affidare le virtù perdute dall'umanità agli ultimi ritrovati della tecnica, una sorta di futuribili automi transumani. Se il passo dal «computar» al *computer* non è così breve, esso è tuttavia già segnato dal pensiero geometrico e calcolante. La teoria di Gaia risponde al desiderio inconscio di reincantare miticamente la natura, di renderla nuovamente familiare e rassicurante allo sguardo dell'uomo. Contro una simile illusione, si dovrà piuttosto riconoscere che il principale nemico dell'uomo non è tanto la Natura quanto il nostro atteggiamento nei suoi confronti, come Leopardi aveva bene intuito e come ribadirà Nietzsche nella *Genealogia della morale* (III, 9): «*Hybris* è oggi tutta la nostra posizione rispetto alla natura, la nostra violentazione della natura». Si

¹⁴¹ *Ivi*, p. 126. Cfr. *Dialogo tra due bestie* (in *Operette morali*, cit., p. 555); *Zib.* 216 (18-20 agosto 1820).

¹⁴² G. Leopardi, *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*, cit., p. 126.

¹⁴³ *Ivi*, p. 127.

¹⁴⁴ G. Leopardi, *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo*, in *Operette morali*, cit., p. 128.

¹⁴⁵ J. Lovelock, *La rivolta di Gaia*, Rizzoli, Milano 2006.

¹⁴⁶ J. Lovelock, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

tratta di una lezione che rimbalza con forza sul nostro presente come sul nostro futuro, specie se ripensiamo al mito infranto di Gaia: «Non si può dire che la natura sia *indifferente alle nostre azioni*, dal momento che siamo obbligati a definire l'Antropocene come la reazione multiforme della Terra alle nostre imprese»¹⁴⁷.

¹⁴⁷ B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, trad. it. D. Caristina, Meltemi, Milano 2020, p. 330.