



Giornale di Filosofia
Filosofia Italiana

Dialogo della Natura e di un Islandese
Eudemonismo e naturalismo in Giacomo Leopardi

di
Antonio Di Meo

Sommario: Le posizioni di filosofia morale che Giacomo Leopardi sostiene nella celebre 'operetta' *Dialogo della Natura e di un Islandese* vengono esaminate attraverso un confronto diretto con le idee presenti nella storia naturale del XVIII secolo e degli inizi del XIX. Da questo confronto risulta come il pensiero leopardiano sia radicalmente diverso da quello dei naturalisti e dei filosofi della sua epoca, ivi compreso D'Holbach, di cui l'operetta sembra essere piuttosto una ironica e decisa presa di distanza.

Indice: 1.- Il dialogo come "esperimento mentale" pg.2 / 2.- Le due filosofie, pg.3 / 3.- Individualità e parzialità, pg. 5 / 4. - La relazione parte/tutto, pg.9 / 5.- Assoluto/relativo, pg. 11 / 6.- Naturalismo vs eudemonismo. Perché un Islandese? Leopardi, pg. 12 / 7. - La Natura, pg. 24.

Dialogo della Natura e di un Islandese
Eudemonismo e naturalismo in Giacomo Leopardi

di Antonio Di Meo

1. - *Il dialogo come "esperimento mentale"*

Il *Dialogo della Natura e di un Islandese*¹ può essere considerato un 'esperimento mentale'. La narrazione, in effetti, procede inizialmente attraverso un processo progressivo di astrazione da un certo tipo di 'circostanze' ambientali allo scopo di far agire allo stato puro i protagonisti dell'esperimento stesso e rivelare così il nucleo di pensiero che, nel 1824, Leopardi vuole far conoscere nel campo della filosofia morale, in particolare nel campo della teoria della felicità. Nell'operetta agiscono due protagonisti - un essere umano-individuo e la Natura nella sua totalità e nella sua condizione di massima attività -, che fanno sì che in essa vengano coinvolte apertamente e di necessità tematiche che rientrano anche nel campo di pertinenza sia della filosofia scientifica che della scienza stessa dell'Età moderna. Anzi si può dire, come vedremo, che in Leopardi l'intreccio fra problematiche scientifiche, filosofiche e morali è strutturale e permanente, poiché, tra l'altro, esse sono fortemente presenti nelle elaborazioni stesse dei filosofi moderni della Natura. Del resto, in questa come in altre opere,

¹ Le citazioni del *Dialogo della Natura e di un Islandese* sono tratte da G. Leopardi, *Operette morali*, a cura di A. Prete, Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 117-123. D'ora in poi nel testo quest'opera viene citata con *D* e la pagina di questa edizione.

Leopardi non tratta della Natura e dell'uomo in maniera generica ma attraverso un'analisi spesso molto precisa e dettagliata di ciò che le scienze della sua epoca affermavano su di essi e sui loro rapporti, magari per rovesciarne alcuni significati correnti. Così facendo Leopardi non separa il *fisico* dal *morale*, come sostiene egli stesso in un pensiero del 21 ottobre 1823, ma comprende entrambi nel *naturale* (cioè nel *fisico*); e ciò non solo perché - come molti filosofi e naturalisti sostenevano - la distinzione era fittizia in quanto riducibile a quella fisiologica degli organi che soprintendevano all'una e all'altra funzione - e in questo senso tutto era *fisico* - ma perché quest'ultimo, secondo Leopardi, doveva essere inteso in un senso estensivo come "tutto ch'esiste o può esistere o può immaginarsi" (*Zibaldone*, 3748)², dove l'allargamento del naturale all'immaginabile fa comprendere nel primo i prodotti della stessa fantasia, cioè qualcosa che va al di là dell'organico, del 'biologico', e fa intravedere la possibilità di una posizione immanentistica rispetto ai prodotti del pensiero umano³.

2. - *Le due filosofie*

Il *Dialogo* mostra anche, in maniera concreta, ciò che Leopardi intende per riflessione filosofica di tipo metafisico, contrapposta a un tipo diverso di riflessione altrettanto filosofica, ma di tipo 'sociale'. Egli, infatti, fa una chiara distinzione fra una filosofia speculativa, legata alla solitudine, che aggredisce gli aspetti più fondamentali della condizione umana, e una filosofia 'pratica' che tratta degli aspetti di relazione fra gli uomini, del loro commercio reciproco e che è inserita pienamente nella loro civiltà. Quest'ultima è collegata da Leopardi piuttosto al tema pascaliano del *divertissement*, ossia della *distrazione*. La prima, invece, esamina l'uomo in quanto *individuo* nei confronti

² Le citazioni dallo *Zibaldone* sono tratte da G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, ed. critica a cura di G. Pacella, Milano, Garzanti, 1991. D'ora in poi nel testo quest'opera viene indicata con Z con il numero di pagina originale.

³ Sul dibattito settecentesco e dei primi dell'Ottocento sui rapporti fra *physique* e *moral* vedi S. Moravia, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 165 sgg, più in generale sulla scienza dell'uomo: ID., *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari, Laterza, 1970.

dell'*intero* di cui è *parte*, ossia dell'*universo* o anche della *Natura* ed ha il suo fondamento nel conflitto irresolubile fra *parte* e *tutto*, intrinseco alla condizione umana e da questa ineliminabile; conflitto che si manifesta pienamente soprattutto nello stato di civiltà e soprattutto di quella moderna e nel quale si intersecano e vengono, per così dire, a coagulazione cosmologia, storia naturale, antropologia e teoria del piacere:

Ad ogni filosofo - scrive Leopardi il 12 maggio 1825, quindi quasi un anno dopo dalla stesura dell'operetta in questione - ma più di tutto al metafisico è bisogno la solitudine. L'uomo speculativo e riflessivo, vivendo attualmente, o anche solendo vivere nel mondo, si gitta naturalmente a considerare e speculare sopra gli uomini nei loro rapporti scambievoli, e sopra se stesso nei suoi rapporti cogli uomini. Questo è il soggetto che lo interessa sopra ogni altro, e dal quale non sa staccare le sue riflessioni. Così egli viene naturalmente ad avere un campo molto ristretto, e viste in sostanza molto limitate, perché alla fine che cosa è tutto il genere umano (considerato solo nei suoi rapporti con se stesso) appetto alla natura, e nella università delle cose ? Quegli al contrario che ha l'abito della solitudine, pochissimo s'interessa, pochissimo è mosso a curiosità dai rapporti degli uomini tra loro, e se di cogli uomini; ciò gli pare naturalmente un soggetto piccolo frivolo. Al contrario moltissimo l'interessano i suoi rapporti col resto della natura, i quali tengono per lui il primo luogo, come per chi vive nel mondo i più interessanti e quasi soli interessanti rapporti sono quegli cogli uomini; l'interessa la speculazione e cognizion di se stesso come se stesso; degli uomini come parte dell'universo; della natura, del mondo, dell'esistenza, cose per lui (ed effettivamente) ben più gravi che i più profondi soggetti relativi alla società. E in somma si può dire che il filosofo e l'uomo riflessivo coll'abito della vita sociale non può quasi a meno di non essere un filosofo di società (o psicologo, o politico ec.) coll'abito della solitudine riesce necessariamente un metafisico. E se da prima egli era filosofo di società, da poi, contratto l'abito della solitudine, a lungo andare egli si volge insensibilmente alla metafisica e finalm. ne fa il principale oggetto dei suoi pensieri e il più favorito e grato (Z, 4138-4139).

In questo brano, dove si fa allusione anche a un elemento di autobiografia, la questione delle *due filosofie* viene collegata al problema di quale delle due serie di *rapporti* si considera più rilevante: quella del singolo con gli altri uomini oppure con la Natura nel suo complesso. Per Leopardi non vi sono dubbi: è la seconda serie a essere di gran

lunga più importante, in quanto implica il rapporto non di una *parte* con se stessa o con una o più parti *altre*; non lo “speculare sopra gli uomini nei loro rapporti scambievoli, e sopra se stesso nei suoi rapporti cogli uomini”, ma la definizione stessa dell’uomo in generale in relazione colla totalità degli enti naturali, ognuno collocato nella propria e specifica dimensione spaziale e temporale; totalità di cui l’uomo stesso fa parte.

Il processo di astrazione presente nel *Dialogo*, a cui si è fatto riferimento all’inizio, consiste appunto nel progressivo processo di eliminazione di tutte le relazioni *sociali* del soggetto sperimentante – ossia l’Islandese – che trasforma quest’ultimo in una sorta di uomo ‘ideale’, sempre in continuo viaggio, in quanto, appunto, privo di relazioni stabili con gli altri uomini, dai quali – cioè dai mali e dalle sofferenze *sociali* – si era già agli inizi volontariamente isolato. In questo stato di *solitudine*, in un luogo anch’esso privo di presenze umane, in quanto “non mai penetrato da uomo alcuno” (*D*, 117), questo individuo, una sorta di prototipo della sua specie, incontra la Natura, anch’essa nella sua condizione non solo astratta e non modificata dall’arte umana, ma anche nella condizione di espressione della sua massima potenza in quanto collocata in Africa, in un clima caldissimo, che le scienze dell’epoca ritenevano quello più adatto per lo sviluppo di tutte le potenzialità naturali.

In questo modo si crea la condizione sperimentale ideale, dalla quale può prendere avvio il ragionamento metafisico; ossia la condizione dove *parte* (uomo-individuo) e *tutto* (Natura-attività) si confrontano direttamente nello stato della loro massima visibilità e astrattezza.

In questa operetta, come in altre, un significato importante è rivestito dal *viaggio* come mezzo di conoscenza. Cosa relativamente inedita in Leopardi che per l’aspetto metafisico del conoscere ha sempre privilegiato l’ozio, la quiete, il ‘sedere e mirare’. Nel *Dialogo*, in effetti, egli sembra far propri lo stile e le motivazioni del viaggio scientifico in funzione della elaborazione di una scienza dell’uomo, così come si era

venuta configurando alla fine del Settecento e ai primi dell'Ottocento, come vedremo più avanti anche a proposito della teoria del clima⁴.

3. - Individualità e parzialità

La consapevolezza di essere *parte* di un *tutto* grandissimo, senza limiti visibili ma esistenti, - per di più intriso di un dinamismo incessante e ciclico di produzione e distruzione, - è, infatti, uno dei fuochi della riflessione di Leopardi, che egli condivide con molta parte del pensiero dell'epoca moderna; riflessione che si fonda anche sul fatto che ogni parte individuata possiede una sua intrinseca e inevitabile *parzialità* e *relatività*, e di conseguenza parziali e relativi devono essere considerati anche i pensieri che essa elabora. Pensieri assoluti potrebbero aversi solo ponendosi dal punto di vista della totalità, dell'assoluto, ossia, per Leopardi, della Natura: ma ciò per l'uomo è ontologicamente impossibile.

A questa consapevolezza può essere ricondotta, da un certo punto in poi, la teoria leopardiana della *souffrance*, cioè di una forma radicalmente diversa di teoria del piacere rispetto a quella sostenuta prima della stesura delle *Operette morali* e che verrà esposta in maniera dispiegata e con grande esattezza anche in alcuni pensieri dello *Zibaldone*, come quello del 9 aprile 1825, dove è incontrastato il predominio delle relazioni di grandezza spaziali, che ci fa comprendere anche un aspetto decisivo del 'nichilismo' leopardiano. In questo pensiero, come si vedrà, la parte individua non è più solamente il singolo uomo, ma l'insieme solidale degli esseri sensibili (cioè tutti gli animali, uomo compreso) in quanto capaci di sofferenza, o meglio destinati *necessariamente* alla sofferenza da un ordine o da una totalità strutturati secondo determinate relazioni, che trascendono sia i singoli esseri sensibili, sia, appunto, la *famiglia naturale* alla quale questi appartengono. Ordine, per di più, i cui fini sono misteriosi e imperscrutabili, ammesso che esistano:

⁴ S. Moravia, *Il viaggio e la geografia nella cultura tardo-illuministica*, in *ivi*, pp. 533 sgg.

Tutta la Natura è insensibile, fuorché solamente gli animali. E questi solo sono infelici, ed è meglio p. essi il non essere che l'essere, o vogliamo dire il non vivere che il vivere. Infelici però tanto meno quanto meno sono sensibili (ciò dico delle specie e degli individui) e viceversa. La Natura tutta, e l'ordine eterno delle cose non è in alcun modo diretto alla felicità degli esseri sensibili o degli animali. Esso vi è anzi contrario. Non vi è neppur diretta la Natura loro propria e l'ordine eterno del loro essere. Gli enti sensibili sono p. Natura enti *souffrants*, una parte essenzialmente *souffrante* dello universo. Poiché essi esistono e le loro specie si perpetuano, convien dire che essi siano un anello necessario alla grande catena degli esseri, e all'ordine e all'esistenza di questo tale universo, al quale sia utile il loro danno, poiché la loro esistenza è un danno per loro, essendo essenzialmente una *souffrance*. Quindi questa loro necessità è un'imperfezione della natura, e dell'ordine universale, imperfezione essenziale ed eterna, non accidentale. Se però la *souffrance* d'una menoma parte della natura, qual è tutto il genere animale preso insieme, merita di esser chiamata un'imperfezione. Almeno ella è piccoliss. e quasi un menomo neo nella Natura universale nell'ordine ed esistenza del gran tutto. Menomo perché gli animali rispetto alla somma di tutti gli altri esseri, e alla immensità del gran tutto sono un nulla. E se noi li consideriamo come la parte principale delle cose, gli esseri più considerabili, e perciò come una parte non minima, anzi massima, perché grande p. valore se minima per estensione; questo nostro giudizio viene dal nostro modo di considerar le cose, di pesarne i rapporti, di valutarle comparativam., di stimare e riguardare il gran sistema del tutto; modo e giudizio naturale a noi che facciamo parte noi stessi del genere animale e sensibile, ma non vero, né fondato sopra basi indipendenti e assolute, né conveniente con la realtà delle cose, né conforme al giudizio e modo (diciamo così) di pensare della Natura universale, né corrispondente all'andamento del mondo, né al vedere che tutta la natura, fuor di questa sua menoma parte, è insensibile, e che gli esseri sensibili sono p. necessità *souffrants*, e tanto più sempre, quanto più sensibili. Onde anzi si dovrebbe concludere, che essi stessi, o la sensibilità astrattamente, sono una imperfezione della natura, o vero gli ultimi, cioè infimi di grado e di nobiltà e dignità nella serie degli esseri e delle proprietà delle cose (Z, 4133-4134).

In questo brano, quindi, in cui si esprime una posizione radicalmente contraria alle posizioni di molti filosofi della natura (Galilei, Pascal, Buffon, fra gli altri) per i quali l'esistenza del pensiero (e di un pensiero razionale) svolgeva una essenziale funzione antinichilistica, ogni giudizio, ogni forma di sapere sono relativi al

punto di vista dell'osservatore, del soggetto conoscente. Per Leopardi, infatti, - seguendo in ciò una idea presente nell'epistemologia settecentesca, soprattutto in quella di derivazione lockeana - ogni elemento della cultura umana, in quanto *umana*, è frutto di una relazione, di una comparazione.

Ciò riguardava, ovviamente, anche la morale. L'idea che anche in campo morale esistesse uno scarto incolmabile fra il punto di vista umano e quello della Natura, era molto diffusa fra i naturalisti. Georges-Louis Leclerc de Buffon, per esempio, a proposito della 'degenerazione' degli animali, nel volume XIV dell'*Histoire naturelle*, sostiene che le pecore di alcuni paesi avendo subito dei cambiamenti rispetto ad altre di altri paesi,

relativamente a noi, esse si sono perfezionate per certi aspetti e viziate per altri; ma poiché, relativamente alla natura, perfezionarsi o viziarsi è la stessa cosa, dobbiamo [limitarci a] dire che esse si sono, in un caso e nell'altro, snaturate⁵.

Successivamente Jean-Baptiste Lamarck, sia nella parte sesta dell'*Histoire naturelle des animaux sans vertèbres* (1815-1822) che nel *Système analytique des connoissances positives de l'homme* (1820), scrive qualcosa di analogo a quanto affermato nel brano leopardiano sopra citato, cioè che i giudizi di valore da parte dell'uomo derivano dalla parzialità dei suoi interessi rispetto alla totalità alla quale esso appartiene, sebbene tutti gli eventi del mondo debbano essere considerati conformi al fine generale stabilito dal Creatore, fine che può essere anche al di là della portata conoscitiva dell'uomo stesso:

Troveremo nei due oggetti creati, cioè la *materia* e la *natura*, la sorgente del bene e quella del male che pressoché da sempre si è creduto di rilevare negli avvenimenti di questo mondo? Il bene e il male sono soltanto relativi agli oggetti

⁵ G.-L. Leclerc de Buffon, *De la dégénération des animaux*, in *Histoire naturelle générale et particulière*, Paris, vol. XIV, 1766, ed. it. *La degenerazione degli animali*, in G.-L. Leclerc de Buffon, *Teoria della natura*, a cura di G. Barsanti, Roma, Theoria, 1985, p. 136. Su Buffon, e il contesto della storia naturale e la scienza della sua epoca, anche riguardo gli argomenti trattati in seguito vedi J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIème siècle*, Paris, Colin, 1971; ID., *Buffon, un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989.

particolari, che non interessano mai, grazie alla loro esistenza temporanea, il risultato generale previsto, e che nel fine che si è proposto il Creatore, non vi è realmente né bene né male, poiché tutto vi riempie perfettamente il suo oggetto⁶.

La formulazione di giudizi morali, quindi, è una facoltà esclusivamente umana e la Natura, nel suo modo d'azione, deve essere considerata priva di qualsivoglia forma di intenzionalità etica, come viene esplicitamente ribadito anche nel *Dialogo* leopardiano che stiamo esaminando.

4. - *La relazione parte/tutto*

Il percepire la relazione parte/tutto come opposizione inconciliabile, come iato non colmabile, per Leopardi è quindi frutto di una facoltà propria dei viventi, ossia la *sensibilità*. Questo allargamento al resto degli animali della teoria della felicità ci rende avvertiti che non è solo la *ragione* - facoltà esclusivamente umana - a essere causa di sofferenza ma quella facoltà più allargata, propria di ogni animale, di provare sensazioni, di provare sentimenti. In questo modo uomo-individuo, genere umano e mondo vivente nel suo complesso possono essere accomunati in una forma di solidarietà nella *souffrance*; che però - come si è visto - è ripartita a seconda del grado maggiore o minore di sensibilità delle specie e degli individui collocati all'interno della cosiddetta *grande catena degli esseri*⁷. Successivamente Leopardi estenderà questa solidarietà anche alle piante e a tutti gli oggetti naturali in quanto *individui*, grandi o piccoli che essi possano essere considerati.

⁶ J. B. de Lamarck, *Système analytique des connoissances positives de l'homme*, Paris, Belin, 1820, pp. 10-11. Su Lamarck vedi P. Corsi, *Oltre il mito. Lamarck e le scienze naturali del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, 1983. Il tema della Natura posta "al di qua del bene e del male" era stato trattato già da Galileo Galilei colla sua definizione di "Natura inesorabile". Per una analisi di questo concetto che ne mette in luce le implicazioni in un contesto leopardiano vedi il saggio di G. Stabile, *Scienza e disincantamento del mondo: poesia, verità, nulla in Leopardi*, in AA.VV., *Giacomo Leopardi. Il pensiero scientifico*, a cura di G. Stabile, Roma, Fahrenheit 451, 2001, pp. 187 sgg.

⁷ Su questo vedi A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1981, in part. pp. 145 sgg.

Dal punto di vista della teoria del piacere, quindi, per Leopardi è possibile rovesciare completamente – come egli fa nel brano sopra citato – la scala di perfezionamento per gradi crescenti di sensibilità, fino alla ragione degli uomini, presente nella *Histoire naturelle* di Buffon del 1749 e seguenti. In quest'opera, infatti, si esaltano l'*individuo* e la *specie* come i soli enti degni di scienza e si critica l'idea dei classificatori – come Karl von Linné (Linneo) – che avevano elaborato metodi di sistematizzazione degli oggetti naturali come fossero degli autentici ordinamenti naturali. Per Buffon la Natura procede per gradi insensibili e infiniti dal complesso al semplice, all'interno della credenza nell'esistenza, appunto, di una 'grande catena degli esseri'. Secondo questo punto di vista le classificazioni e i giudizi sugli enti naturali sono solo relativi al punto di vista umano, alla utilità che questi enti rivestono per la specie umana. Ma mentre Linneo aveva decisamente collocato l'uomo fra gli animali, Buffon, invece, fa dell'uomo una specie a sé, nettamente distinta dagli altri animali, sebbene animale anch'essa. Così facendo egli si fa sostenitore di una posizione secondo la quale l'uomo si distingue per una distanza infinita dagli altri animali, in quanto dotato di un'anima, identificata col pensiero. Se non fosse stato così, secondo la generale idea continuista di Buffon, in Natura sarebbero dovuti esistere

un certo numero di esseri meno perfetti dell'uomo e più perfetti dell'animale, attraverso i quali si discenderebbe insensibilmente e per sfumature dall'uomo alla scimmia; ma ciò non avviene: si passa d'un colpo dall'essere pensante all'essere materiale...e poiché non c'è via di mezzo tra il positivo e il negativo...è evidente che l'uomo è di una Natura completamente diversa da quella dell'animale⁸.

Quindi, per Buffon, il principio di gradazione, implicito nella idea della catena degli esseri, nel caso del rapporto genere umano-genere animale si interrompe e interviene una discontinuità. Per Leopardi, invece, assumendo come punto di vista la sua teoria del piacere, il più perfetto degli esseri viventi, - e quindi in cima alla scala di quella che

⁸ G.-L. Leclerc de Buffon, *De la nature de l'homme*, in *Histoire naturelle*, cit., vol. II, 1749, ed. it. *La natura dell'uomo*, in *op. cit.*, pp. 102-103.

potremmo definire la *catena eudemonistica degli esseri* - è quello meno sensibile. L'uomo, quindi, dotato in maniera estrema di sentimento e poi di ragione *di necessità*, e per natura sua propria e particolare, deve essere il più infelice. E i più felici - relativamente - fra gli uomini sono quelli meno sensibili, ovvero i più ottusi. La sua particolare teoria del piacere, quindi, serve a Leopardi per fondare una scienza dell'uomo (e del vivente) alternativa a quelle naturalistiche della sua epoca, che, implicitamente ma più spesso esplicitamente, contenevano al loro interno giudizi di valore e anche una teoria morale e del piacere. In conclusione si può sostenere che in Leopardi la linea naturalistica ascendente secondo gradi successivi di perfezionamento, dall'essere bruto a quello razionale, si rovescia nel suo contrario, ossia in una catena di imperfezioni sempre più accentuate.

5. - *Assoluto/relativo*

Il *Dialogo*, tuttavia, in maniera esplicita rappresenta anche la 'messa in scena' di due punti di vista intorno allo statuto teorico della teoria del piacere più in generale: quello parziale e relativo dell'uomo-individuo, rappresentante anche di tutti gli altri individui viventi (animali e vegetali), e quello assoluto della Natura. Per quest'ultima il problema della felicità o della sofferenza umana o del vivente non esiste, poiché essa è indifferente a ciò che l'uomo giudica come benessere o come felicità. La Natura è un "potere cieco" dal punto di vista morale, come aveva scritto Lamarck e come avevano sostenuto molti naturalisti dell'epoca; potere posto - in quanto causa seconda - al di là del bene e del male, come vedremo meglio in seguito. La Natura - secondo le parole del *Dialogo* - è solamente un "perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se in maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimenti in dissoluzione" (*D*, 122-123). La logica della Natura, quindi, è completamente diversa da quella dell'uomo; il suo fine è la *conservazione* del mondo nella sua globalità e ciò richiede anche la

distruzione incessante di ogni tipo di individualità: “Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento” (D, 123). E’ proprio il caso di dire *mors tua vita mea* ! Ma anche l’idea che la morte degli individui sia funzionale alla vita della totalità dell’Universo, o meglio che produzione e distruzione siano operazioni *vitali* da un punto di vista generale, era all’epoca una idea corrente, tanto è vero che l’Islandese risponde alla Natura: “Cotesto odo ragionare a tutti i filosofi” (D, 123) (compresi, ovviamente, i filosofi naturali, che poi sarebbero stati chiamati ‘scienziati’).

6. – *Naturalismo vs eudemonismo. Perché un Islandese? Leopardi.*

Ma il contrasto fra i due punti di vista – quello della Natura e quello dell’Islandese – che nel *Dialogo* come nelle altre operette leopardiane non trova soluzione secondo la epistemologia negativa del suo autore, si fa ancora più radicale, poiché riguarda non tanto o non solo la conservazione del *tutto* a scapito della conservazione della *parte*, ma più profondamente il fatto che il fine principale al quale l’uomo è *costretto* a tendere per la sua natura particolare non è la *conservazione* di se medesimo ma la *felicità*. L’Islandese non protesta solo perché prima o poi sa di dover morire sacrificato alla perpetua giovinezza della Natura, ma soprattutto per la divaricazione dei fini più fondamentale che avverte di possedere riguardo alla totalità di cui pure fa parte, ma non in maniera privilegiata, come gli ricorda in maniera cruda la Natura stessa, nel mentre ribadisce in maniera martellante la sua totale indifferenza in campo morale: “Immaginavi tu forse che il mondo fosse fatto per causa vostra ? Ora sappi che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime, sempre ebbi ed ho l’intenzione a tutt’altro che all’infelicità degli uomini o alla felicità” (D, 121-122).

È la consapevolezza amara della esistenza di questa irrevocabile diversità strutturale dei fini che fa sì che si levino alti l’interrogativo vano e la protesta dell’Islandese: se il fine generale della Natura è la conservazione del mondo, indipendentemente dalla felicità degli individui sensibili che ne fanno parte, “a chi piace, a chi giova cotesta

vita infelicissima dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?" (D,123)

Malgrado il continuo intreccio delle argomentazioni leopardiane con quelle dei filosofi naturali della sua epoca, nel *Dialogo*, tuttavia, si tocca il punto di massima divaricazione fra le due. Divaricazione esplicitata in maniera chiara dallo stesso Leopardi nelle pagine dello *Zibaldone* dell'anno 1825, riferendosi proprio al *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in cui trae conclusioni metafisiche e gnoseologiche di grande portata, culturalmente eversive. In esse, ancora una volta, i punti di vista umano e globale vengono contrapposti in maniera radicale fino a sostenere che l'amore della vita, lo spirito di conservazione, non devono essere considerati naturali (come sostenevano i naturalisti), ma frutto di un giudizio, di un raziocinio: per Leopardi, infatti, l'unica tendenza innata e naturale nell'uomo e nel vivente è l'*amor proprio*, l'amore della propria felicità, del proprio piacere, che in genere i naturalisti subordinavano al principio di conservazione. Quindi, una volta che si è preso atto di questa contraddizione insanabile fra punto di vista della *parte* e quello del *tutto*, secondo Leopardi rovina uno dei fondamenti della razionalità umana, cioè lo stesso principio di contraddizione:

Non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e dell'esistenza universale (v. il mio *Dialogo della Natura e di un Islandese*, massime in fine) che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo la estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi fondamentali della nostra ragione. Per esempio quel principio, estirpato il quale cade ogni nostro discorso e ragionamento ed ogni nostra proposizione, e la facoltà istessa di poterne fare e concepire dei veri, dico quel principio Non può una cosa insieme essere e non essere, pare assolutamente falso quando si considerino le contraddizioni impalpabili che sono in natura. L'essere effettivamente, e il non potere in alcun modo esser felice, e ciò per impotenza innata e inseparabile dall'esistenza, anzi pure il non poter non essere infelice, sono due verità tanto ben dimostrate e certe intorno all'uomo e ad ogni vivente, quanto possa esserlo verità alcuna secondo i nostri principii e la nostra esperienza (Z, 4099).

Così il 2 giugno 1824, a ridosso della stesura dell'operetta. Sullo stesso argomento Leopardi ritorna il 5-6 aprile 1825, criticando le posizioni di Constantin-François Volney, filosofo materialista holbachiano che nella sua opera *De la loi naturelle* (1793) aveva sostenuto la posizione molto diffusa fra i naturalisti che, appunto, la conservazione fosse lo scopo principale del vivente. In questa occasione Leopardi oppone ancora una volta i due tipi di finalità naturali: quella *particolare* dell'uomo o degli animali (ossia la felicità o il sommo bene) e quella *generale* della Natura nel suo complesso (ossia la conservazione della vita dell'Universo), e cita esplicitamente le posizioni espresse nel *Dialogo* e nel *Cantico del Gallo silvestre*. In più enfatizza una idea ben presente nel *Dialogo*, che trasforma la Natura da indifferente in "inimica", e posta alla base della teoria della più tarda teoria *souffrance*: cioè che oltre a non essere vero che ogni ente naturale tende alla propria conservazione, nella realtà delle cose gli aspetti distruttivi, di sofferenza, sopravanzano di gran lunga quelli finalizzati a quello scopo. E anche dal punto di vista della totalità non è vero, - sempre secondo Leopardi, - che sia il principio di conservazione a prevalere, come verrà esemplificato nel terribile affresco finale del *Cantico del gallo silvestre*. Tuttavia una cosa era certa, fra fine particolare e generale resta una dissonanza radicale:

Bisogna distinguere tra il fine della Natura generale e quello della umana, il fine dell'esistenza universale, e quello della esistenza umana, o p. meglio dire, il fine naturale dell'uomo, e quello della sua esistenza. Il fine naturale dell'uomo e di ogni vivente, in ogni momento della sua esistenza sentita, non è né può essere altro che la felicità, e quindi il piacere, suo proprio; e questo è anche il fine unico del vivente in quanto a tutta la somma della sua vita, azione, pensiero... Dunque la natura, la esistenza non ha in niun modo per fine il piacere né la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* p. necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità, e così ciascuna specie presa insieme, e così la università dei viventi. Contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo dell'esistenza, contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera: 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 esse et non esse*... Poiché, dato ancora che è falsissimo, che la propria conservazione sia

l'oggetto immediato e necessario della natura dell'animale, certo essa non lo è della Natura universale, né di quella degli altri animali rispetto a ciascuno di loro...Anzi il fine della Natura universale è la vita dell'universo, la quale consiste ugualm. in produz. conservaz. e distruz. dei suoi componenti, e quindi la distruzione di ogni animale entra nel fine della detta Natura almen tanto quanto la conservazione di esso, ma anche assai più che la conservazione, in quanto si vede che sono più assai quelle cose che cospirano alla distruzione di ciascuno animale che non quelle che favoriscono la sua conservazione (Z, 4128-4129).

In un pensiero dell'11 marzo 1826 Leopardi radicalizza ancora le sue posizioni presenti nel *Dialogo*: la felicità, il sommo bene cercato *necessariamente* dall'uomo non esiste, esso è un "ente di ragione"; anzi, l'uomo che lo ha per fine principale non sa nemmeno cosa sia, quale ne sia il suo reale contenuto e significato: solo che è costretto per le caratteristiche intrinseche alla sua natura particolare a ricercarlo, sebbene esso non appartenga alla Natura in generale, poiché questa, come si è detto, è moralmente indifferente, ma non perché lo voglia essere, ma per il fatto che il problema morale le è estraneo. Di qui la conclusione, per molti aspetti drammatica, che

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 conclusione 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 degli individui; la qual felicità non esiste neppur punto al mondo, né per gli individui, né per le specie (Z, 4169),

e che

Il fine della natura dell'uomo esisterà forse in natura. Ma bisogna ben distinguerlo dal fine cercato dalla natura dell'uomo. Questo fine non esiste in

natura, e non può esistere per natura. E questo discorso debba estendersi al sommo bene di tutti gli animali e viventi (Z, 4168- 4169).

Nel *Dialogo* il contrasto fra modalità di esistenza della Natura e quella dell'uomo, cioè fra conservazione (che però asintoticamente è piuttosto una distruzione) che genera una *souffrance* generalizzata negli individui e amore del piacere di cui questi sono singolarmente dotati viene enunciato dopo un elenco esattissimo e dettagliatissimo, da protocollo sperimentale appunto, di mali inevitabili e *naturali* che l'Islandese ha incontrato nel suo peregrinare per il mondo. Ancora una volta la conclusione leopardiana è la constatazione della esistenza di contraddizioni non superabili collocate al cuore della condizione umana, come quella ulteriore fra amore del piacere e nocività fisica dei tentativi di soddisfarlo⁹:

Io soglio prendere non piccola ammirazione considerando come tu ci abbi infuso tanta e sì ferma e insaziabile avidità del piacere; disgiunta dal quale la nostra vita, come priva di ciò che ella desidera naturalmente, è cosa imperfetta: e da altra parte abbi ordinato che l'uso di esso piacere sia quasi di tutte le cose umane la più nociva alle forze e alla sanità del corpo, la più calamitosa negli effetti in quanto a ciascheduna persona, e la più contraria alla durabilità della stessa vita (D, 120).

Quanto detto finora mi sembra spieghi bene il finale così 'strano' dell'operetta, aperto a più soluzioni, senza fornire risposte al lancinante interrogativo dell'Islandese: la Natura non risponde esplicitamente perché non possiede intrinsecamente la possibilità stessa di interlocuzione sul terreno problematico scelto dall'Islandese. Essa, semplicemente, *si manifesta* in due modi diversi ma convergenti alla distruzione dell'individuo. Non fa che ribadire *de facto* quanto aveva sostenuto poco prima: "Sempre ebbi ed ho l'intenzione a tutt'altro che all'infelicità degli uomini o alla felicità" (D, 121-122).

⁹ L'idea della soddisfazione del piacere come nocivo alla sanità del corpo e al prolungamento della vita era diffuso nella medicina e nella fisiologia settecentesche. Su questo vedi M. Conforti, *Leopardi e la medicina: prolungamento della vita e concetto di morte*, in AA.VV., *Giacomo Leopardi. Il pensiero scientifico*, a cura di G. Stabile, Roma, Fahrenheit 451, 2001, pp. 121 sgg.

Queste riflessioni leopardiane, come altre che vedremo in seguito, molto radicali dal punto di vista metafisico e gnoseologico, si collocano nell'universo di pensiero del complesso delle *Operette morali*, nelle quali l'attitudine falsificazionista di Leopardi, esercitata dal punto di vista della sua teoria del piacere, viene dichiarata esplicitamente sin dalla *Storia del genere umano*, che potrebbe ritradursi in *Storia eudemonistica del genere umano*, ma in particolare nel *Cantico del gallo silvestre* e nel *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, che col *Dialogo della Natura e di un Islandese*, formano una sorta di trilogia di tipo cosmogonico e cosmologico. Nel *Dialogo* tale attitudine falsificazionista si ripropone in riferimento a una teoria scientifica di origine antica, ma che era molto diffusa in epoca moderna, e diversamente enunciata soprattutto da Buffon in campo naturalistico e da Charles-Louis de Montesquieu in campo storico, nell'*Esprit des lois* del 1748. Si tratta della *teoria dei climi* che diventerà uno dei centri del ragionamento dell'*Islandese* nel primo lungo discorso rivolto alla Natura, e nel quale egli presenta se stesso:

Mi posi a cangiar luoghi e climi, per vedere se in alcuna parte della terra potessi non offendendo non essere offeso, e non godendo non patire. E a questa deliberazione fui mosso anche da un pensiero che mi nacque, che forse tu [la Natura] non avessi destinato al genere umano se non un clima della terra (come tu hai fatto a ciascuno degli altri generi degli animali, e di quei delle piante), e certi tali luoghi; fuori dei quali gli uomini non potessero prosperare né vivere senza difficoltà e miseria; da dover essere imputate non a te, ma solo a essi medesimi, quando eglino avessero disprezzati e trapassati i termini che fossero prescritti per le tue leggi alle abitazioni umane (*D*, 119).

La teoria dei climi era stata più volte citata da Leopardi a partire dalla *Storia dell'astronomia* del 1813 e in molti luoghi dello *Zibaldone* intrecciandosi con la teoria estetica, con quella dell'"assuefazione" e della "seconda natura", e così via. A partire dal 1823 egli vi fa riferimento, sempre nello *Zibaldone*, in maniera ampia e diffusa, in una sorta di ragionamento che prelude ai temi del *Dialogo*, ma in una prospettiva molto diversa da quella dell'operetta e dove sono chiari anche i riferimenti alle posizioni di Buffon.

Il naturalista francese, infatti, aveva sostenuto l'esistenza di un autentico legame di filiazione fra clima e specie animale (o vegetale): ciascun animale aveva la sua "patria naturale", la sua "patria d'origine", nella quale era trattenuto da una necessità di tipo naturale e doveva essere considerato figlio del territorio da esso abitato. In questo senso ogni animale era considerato 'originario' di un determinato clima, al di fuori del quale esso "degenerava", cioè mutava di genere, modificava il suo "tipo" originario, legato ad un determinato clima. Il clima, comunque, non era l'unico fattore che produceva la "degenerazione": contribuiva ad essa il nutrimento, la riproduzione (che dava luogo alle varietà), la maniera di vivere, le malattie, e così via. Il nutrimento e la riproduzione potevano anche accelerare il processo inverso di ricostituzione del tipo originario, poiché esclusivamente attraverso il mutamento di clima nel quale si trovavano gli individui 'degenerati' tale ricostituzione avrebbe richiesto tempi lunghissimi. Per Buffon il prototipo della specie umana esisteva nel clima meglio temperato che era la "patria d'origine" degli uomini più belli e meglio fatti, dotati del vero colore naturale dell'uomo, che ovviamente era quello 'bianco'. Tutte le altre varietà, presenti negli altri climi, erano 'degenerazioni' del prototipo dovute appunto al mutare della collocazione climatica degli uomini. Una delle differenze notevoli fra l'uomo e gli altri animali e i vegetali consisteva nel fatto che questi secondi due erano confinati nel proprio territorio, nel proprio clima, mentre il primo era presente sull'intera superficie terrestre, nelle condizioni climatiche più estreme. Ciò, secondo Buffon, aveva prodotto le diverse varietà umane ed era la dimostrazione lampante della superiorità anche fisica dell'uomo rispetto agli animali. Ma la propagazione globale della specie umana era di tipo particolare. Infatti Buffon sosterrà una tesi che Leopardi a suo modo condividerà: ossia che la diffusione della specie umana in tutti i climi nei quali era suddivisibile la Terra non era il risultato di un processo naturale, ma era dovuto a un dato 'spirituale'; cioè essa era dovuta più alle proprietà dell'anima che a quelle del corpo; anzi l'anima era stata necessaria a

sopperire alle debolezze del corpo, ovvero l' uomo aveva "compensato con lo spirito tutte le facoltà che manca[va]no alla materia"¹⁰. Un caso esemplare, secondo Buffon, era quello della scoperta e dell'uso del fuoco, che non esisteva spontaneamente sulla superficie della Terra.

Proprio a proposito di quest'ultimo argomento iniziano, nel 1823, le riflessioni leopardiane sulla universalità della presenza e della diffusione della specie umana sul pianeta. Esse, secondo il loro autore, non sono dovute alla Natura ma all'uomo già socializzato, in quanto favorite, rese possibili, da due elementi eminentemente sociali: l'uso del fuoco, appunto, e la navigazione, entrambe pratiche assolutamente non derivabili direttamente da un qualche primitivo stato di natura.

Per quanto riguarda il fuoco è molto probabile che il testo di riferimento di Leopardi sia l'opera *Della origine delle leggi, delle arti e delle scienze, e dei loro progressi presso gli antichi popoli* di Antoine-Yves Goguet¹¹, poiché in effetti vi si esaminano problemi di storia sociale e culturale del genere umano proprio in relazione all'idea che la sua presenza nei differenti climi è un prodotto della civiltà piuttosto che della Natura. Ma in Leopardi sono presenti importantissimi riferimenti alla storia *naturale* del genere umano, cioè allo stesso campo problematico delle teorie e delle idee di Buffon, delle quali però rovescia alcuni dei significati più apologetici e ottimistici, pur nell'ambito di considerazioni che pur alludendo fortemente alle tematiche poi presenti nelle successive *Operette morali*, tuttavia si inquadrano ancora all'interno della sua prima teoria del piacere, secondo la quale l'infelicità dell'uomo deriva da un suo allontanamento dai dettami della Natura. Un esempio di tale allontanamento era appunto la constatazione della sua diffusione su tutti i climi della Terra e la *degenerazione* che ne era derivata rispetto al tipo originario naturale, ma anche, soprattutto, rispetto al primitivo originario genere umano già socializzato, dove ad una unità del patrimonio di conoscenze - appunto l'uso del fuoco e della navigazione

¹⁰ G.-L. Leclerc de Buffon, *La degenerazione degli animali*, cit., p. 132.

¹¹ A.-Y. Goguet, *Della origine delle leggi, delle arti e delle scienze, e dei loro progressi presso gli antichi popoli*, Lucca, 1761, 3 voll. Vedi la nota di G. Pacella in G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., vol. III, p. 89.

- corrispondeva anche una unità di tipo linguistico. Un aspetto del discorso leopardiano, di tipo metodologico, consiste nella necessità di stabilire una distinzione fra dato di *fatto* empiricamente constatabile e finalità della Natura. In questo caso il *fatto* della diffusione della specie umana in tutta la superficie terrestre per Leopardi non vuole assolutamente dire che essa specie vi sia *destinata per natura*. Ciò sembrerebbe qualcosa di allusivo alla posizione di Buffon, che viene peraltro citata più esplicitamente in qualche passaggio e della quale si utilizzano alcune categorie più fondamentali.

Ma il contesto leopardiano è assolutamente critico rispetto al grande naturalista francese, soprattutto per quanto riguarda l'idea - apologetica - della superiorità dell'uomo rispetto agli altri animali, di cui si è detto. Per Leopardi fra specie umana e le altre specie animali vi sono sì distinzioni, ma anche forti e decisive continuità, quindi la *degenerazione*, e i danni della specie, non sono colpa della Natura ma dello sviluppo sociale dell'uomo a partire dalla società primitiva originaria. Una volta stabilito che la specie umana possiede delle analogie evidenti (e anche delle differenze) con gli altri animali, e da essi non separabile e non collocabile, come invece sosteneva Buffon, "fuor d'ogni proporzione e gradazione" (Z, 3648); una volta stabilito che gli oggetti viventi e non della Terra non sono destinati espressamente ed unicamente all'uomo, per servire ai suoi bisogni (e anche qui è forse possibile intravedere una critica a Buffon), si arriva alla conclusione che il genere umano non è stato destinato *per natura* ad abitare tutti i climi. Ovvero che la diffusione universale della specie umana non può essere giustificata mediante il punto di vista apologetico che in questo modo tutti gli oggetti naturali potevano essere considerati a disposizione di questa specie. Conclusioni diverse da queste, che enfatizzano il carattere eccezionale dell'uomo rispetto agli altri viventi, a parere di Leopardi entrano in contrasto con uno dei fondamenti del giusto modo di ragionare, mai revocato in dubbio dal nostro autore, cioè con il metodo dell'*analogia*¹²:

¹² Ho già messo in rilievo l'importanza del metodo analogico nel pensiero di Leopardi in A. Di Meo, *Leopardi e la "questione della pluralità de' mondi"*, in AA.VV., *Giacomo Leopardi. Il pensiero scientifico*, a cura di G. Stabile, Roma, Farenheit 451, 2001, pp. 79 sgg.

Che all'uomo in società giovi la moltiplicazione e diffusione della sua specie, o per meglio dire che alla società giovi la moltiplicazione e propagazione della specie umana, e tanto più quanto è maggiore, questo è altro discorso, e certo s'inganna assai chi lo nega. Ma che la Natura med. abbia destinato la specie umana a tutti i climi e paesi, e tutti i climi e paesi alla specie umana, questo è ciò che né si può provare, e secondo l'analogia, che sarà sempre un fortissimo, e forse il più forte argomento di cognizione concesso all'uomo, si dimostra per falsissimo...Mentre pertanto non si può dubitare che la natura, quanto a se, ha limitato ciascuna specie di animali, di vegetabili ec. a certi paesi e non più; nel tempo stesso, al modo che nelle altre cose non si vuol riconoscere alcuna proporzione e analogia tra la specie umana e l'altre specie di esseri terrestri o mondani, così si pretende che la Natura non abbia limitato la specie umana a niun paese, a niuna qualità di paesi; e a differenza di tutte le altre specie terrestri, a ciascuna delle quali la Natura ha destinato sol piccolissima parte del globo, si vuol ch'ella abbia destinato alla specie umana tutta quanta la terra" (Z, 3649, 3651,3652).

Di qui la convinta conclusione che la specie umana, se avesse voluto conservare il suo benessere, non avrebbe dovuto propagarsi al di là dei limiti 'climatici' che ad essa ha destinato la Natura. Propagazione geografica e processo di incivilimento della specie umana sono dunque due facce della stessa medaglia: l'una è causa e conseguenza dell'altra, anche se inizialmente il punto di partenza è rappresentato da una eccedente costituzione in società della specie medesima (Z, 3654-3672). Così come era esistito un popolo originario, depositario di un vasto patrimonio di conoscenze utili poi trasmesso a tutte le nazioni da esso derivate, per Leopardi - questa volta sulla scia di Buffon - era esistito un clima ottimale, naturale, originario, nel quale la specie umana avrebbe potuto "conservare il suo ben essere": e questo era il clima temperato o quello caldo (Z, 3659-3660). Ancora l'8 aprile 1824 Leopardi scriverà - a proposito del rapporto fra pienezza di vita, felicità e clima, e sviluppando ancora le sue idee sul rapporto fra fisico e morale nell'uomo - che "considerando queste condizioni fisiche della vita p. rapporto al morale, si può ragionevolmente affermare che la sorte di quelli che vivono ne' paesi assai caldi è preferibile quanto alla felicità a quella degli altri popoli" (Z, 4063). Clima e storia potevano essere poi collegati in maniera diretta, in quanto lo stato di vitalità

degli “antichi”, secondo Leopardi, era paragonabile a quello corrispondente a un clima caldo, mentre lo stato dei “moderni” a un clima freddo, quindi non tanto la durata di una vita doveva ritenersi significativa - secondo la leopardiana teoria della felicità - quanto la sua pienezza: gli “antichi” avevano generalmente una vita più breve, ma più felice di quella dei “moderni”, in quanto più attiva, più vivace (Z, 4063-4064).

Quando nel 1824 entra in crisi questo sistema della Natura¹³, la prospettiva leopardiana sul rapporto fra clima, vita e felicità, cambia drasticamente. Il *Dialogo*, come si è già detto, diventa quindi anche il resoconto esattissimo del processo di falsificazione della teoria dei climi sostenuta in precedenza dallo stesso Leopardi nel modo che abbiamo appena visto; teoria scientifica e morale insieme. Da questo momento in poi l’infelicità, la sofferenza, è considerata generale sotto qualunque clima, anche in quello prima ritenuto ottimale, cioè il temperato o il caldo: “Quasi tutto il mondo ho cercato, e fatta esperienza di quasi tutti i paesi” - afferma l’Islandese - “Ma io sono stato arso dal caldo fra i tropici, rappreso dal freddo verso i poli, afflitto nei climi temperati dall’incostanza dell’aria, infestato dalle commozioni degli elementi in ogni dove” (D, 119-120).

Del resto lo stesso confronto fra la Natura e l’Islandese sembra essere fra rappresentanti di due climi diversi: l’Islandese di quello freddo, appartenente a un popolo che più di ogni altro si era allontanato dal clima ‘ideale’; mentre la Natura nel suo stato primitivo e più vitale è collocata proprio in questo clima caldo ideale. Il girovagare dell’Islandese per i climi di tutto il mondo finisce proprio nel luogo che la teoria corrente dei climi riteneva più adatto al suo benessere; il risultato finale, come è noto, è drammatico come del resto la stessa Natura aveva preannunciato paragonando se stessa al serpente a sonagli rispetto all’Islandese paragonato a un coniglio. Per quanto si è appena detto l’Islandese sembrerebbe essere dunque il prototipo dell’uomo ‘moderno’ (clima freddo) che incontra e si confronta direttamente con un precedente stato, originario e antico (clima caldo),

¹³ Vedi già in W. Binni, *La crisi del sistema della natura*, in *La protesta di Leopardi*, Firenze, Sansoni, 1977, pp. 85 sgg.

fra i quali però non vi è più possibilità di conciliazione e nemmeno di confronto. Anzi, per certi aspetti, l'operetta sembrerebbe mettere in scena l'impossibilità di un ritorno positivo e pacificante a un primitivo 'stato di natura' da parte dell'uomo moderno, non solo perché tale ritorno è ormai *storicamente* impossibile ma anche perché esso è *strutturalmente* impossibile, proprio per le cose sopra dette sul rapporto generale fra uomo e Natura.

Ci si può chiedere se, oltre ai motivi appena visti, la scelta di un Islandese non celi altre motivazioni. Nella letteratura scientifica allora corrente, quando si volevano descrivere due popolazioni collocate in due climi opposti, in genere si faceva ricorso ai Lapponi e agli Ottentotti. Queste due popolazioni sono citate più volte dallo stesso Leopardi. I Lapponi sono considerati ottusi, "d'ingegno grossissimo" (Z, 3201) e contemporaneamente, in quanto tali, più felici di altri popoli (Z, 3848). Trattando di questioni di estetica, sulla relatività dell'idea del bello a seconda dei popoli e dei climi, Leopardi già nel 1822 aveva sostenuto che i Lapponi "forse nascono e vivono in un clima non destinato dalla Natura alla specie umana" (Z, 2559). Esclusivamente in questo stesso contesto estetico e relativistico tratta anche degli Ottentotti (Z, 1593, 1957, 2559). Evidentemente, stante queste premesse, dovendo scegliere un rappresentante di un clima freddo ed estremo per il suo *Dialogo* Leopardi non può scegliere un Lappone. Il popolo islandese, sebbene assai isolato dal resto dei popoli, era tuttavia già altamente civilizzato sin dalle più remote antichità. Ad esso si faceva risalire l'elaborazione dei più antichi miti nordici, tramandati attraverso opere come l'*Edda*, la saga del popolo vichingo e delle sue divinità. Un Islandese, quindi, era già in grado di porsi le questioni che affronta nel confronto con la Natura dell'operetta leopardiana. L'isola d'Islanda, del resto, possiede essa stessa una natura vigorosa ed estrema, fra vulcani e ghiacciai, acque calde e gelide, mari procellosi e tempi atmosferici molto variabili. Un'ampia descrizione geografica e storica dell'isola è contenuta nella voce *Islande* (1765) dell'*Encyclopédie*, una delle probabili fonti di conoscenza dell'isola da parte di Leopardi.

Questa voce, come moltissime altre - soprattutto di chimica, geologia e mineralogia - era stata scritta da Paul-Henri Thiry d'Holbach, il *baron*

materialista autore nel 1770 anche di un *Système de la nature* nel quale è possibile rintracciare molti dei temi trattati nell'operetta leopardiana. Ma in questa vi è un radicale ribaltamento globale di senso rispetto alle idee presenti in d'Holbach e in gran parte della cultura illuministica di una possibile felicità umana come conseguenza di una qualche forma di *razionale* sintonia dell'uomo con la Natura di cui pure esso è parte¹⁴. Se nell'Islandese del *Dialogo* è ipotizzabile una qualche allusione all'autore della voce *Islande*, mi pare che essa contenga una feroce ironia nei confronti di chi si era riproposto nella introduzione alla sua opera maggiore di "ramener l'homme à la Nature"¹⁵.

7. - La Natura

La Natura presenta se stessa più volte nel corso del *Dialogo*. Una delle autodefinizioni è quella già vista di "perpetuo circuito di produzione e distruzione", considerato come "vita di quest'universo". È innanzitutto significativo che in questo caso si distingue fra *Natura* e *Universo*, essendo la prima la *vita* del secondo, cioè il lato attivo e in perpetuo movimento del secondo. Distinzione non sempre netta nella letteratura scientifica sette-ottocentesca (e nelle opere dello stesso Leopardi) ma tuttavia diffusa. In molti autori essa rivela la presenza di una concezione dualistica: l'universo è l'insieme degli oggetti materiali esistenti; la Natura, invece, la forza o l'energia o il movimento che ne causa l'incessante cambiamento, l'incessante metamorfosi, la vita, appunto. L'universo è di per sé passivo, inerte; la Natura, invece, è un principio d'azione generalmente considerato esterno alla materia strutturata o elementare in perenne metamorfosi, ma può essere anche considerato essenziale alla materia. In questo caso ci si trova di fronte a una possibile interpretazione materialistica della realtà. L'universo e la Natura possono essere considerati esistenti da sempre oppure creati dalla volontà divina *ex nihilo* secondo un fine che può essere e rimanere

¹⁴ Su questo cfr. B. Biral, *Le due facce del "sistema di Stratone"*, in *La posizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1997, in particolare p. 148.

¹⁵ P.-H. Thiry d'Holbach, *Système de la nature*, Londres, 1775, p. 13.

ignoto. Perciò, secondo molti autori, la Natura deve essere considerata una generale, - la più generale possibile - *causa seconda* che agisce sulla totalità dei corpi, ma essa non possiede una propria e intrinseca finalità: i fini, spesso indecifrabili, sono appannaggio casomai della *causa prima*. In quanto causa seconda la Natura non *crea* i corpi, ma li *produce*, essendo la creazione appannaggio della divinità e un'operazione, come si è detto, *ex nihilo* e che riguarda gli enti semplici e generali come appunto la materia e la Natura. Così come non è in grado di creare, la Natura, per le stesse ragioni, non può nemmeno annichilire, nel senso proprio di questo termine. Il suo operare, la sua attività continua, quindi, hanno dei limiti, cioè, come si è detto, non sono altro che un *mutamento di forme*, una distruzione e produzione incessante di *individui*. Molti naturalisti, compresi quelli che abbiamo menzionato, hanno sostenuto apertamente posizioni del genere.

Leopardi nel *Dialogo* utilizza i termini correnti di *produzione* e di *distruzione* non perché aderisca all'idea della necessità di una distinzione fra cause prime e seconde, ma perché ritiene ormai non esservi stata e non esservi nessuna creazione e quindi nessun possibile annichilimento, nella realtà considerata nel suo complesso. Mettendo in relazione il *Dialogo* col successivo *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* (1825) la cosa risulta evidente: all'epoca della stesura delle *Operette morali* per Leopardi la materia elementare di cui tutti gli oggetti sono costituiti è eterna, così come eterne sono le forze (cioè la Natura) che la agitano e che antidualisticamente sono ad essa essenziali. Bandita ogni creazione e ogni annichilimento provenienti da una volontà esterna alla realtà delle cose- idea questa che spesso era a fondamento di un tentativo di dare un qualche senso ultimo a questa stessa realtà-, rimane per Leopardi il dramma dell'impossibilità di una risposta all'interrogativo finale dell'Islandese già evocato.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente [in dirizzo](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net) (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.