

# LEOPARDI TRA GLI UOMINI: LA MATERIA DELLA NATURA

## Per un'antropologia filosofica leopardiana

GIACOMO PEZZANO

### 0. *Humana natura e(s)t possibilitas*

0.1. La tesi di fondo e l'idea centrale proposta da questo contributo credo possano essere sintetizzate da alcune penetranti osservazioni di Luporini, che al contempo possono rappresentare il punto di partenza dell'analisi di alcune tra le più importanti annotazioni e riflessioni leopardiane. Luporini afferma che uno dei temi più cari a Leopardi è quello della «condizione umana», ma precisa subito:

non si tratta della «natura propria dell'uomo», concetto che c'è ed è operante in Leopardi, ma di qualcosa di più ampio, che lo presuppone. La «condizione umana» è radicata per un verso nella «struttura del mondo» (è un'espressione di Leopardi che troviamo nello Zibaldone), ma per altro verso è ciò che si rivela, e insieme cambia, nel dispiegarsi della storia, nel procedere di essa: proprio perché la natura umana è caratterizzata, secondo Leopardi, dalla sua plasticità (conformabilità, assuefazione ecc.), a differenza di quella di altri animali, che pur gli sono accostabili per ragioni biologiche. Vediamo che allora qui due grandi temi non sono così separati fra loro come può sembrare a prima vista, perché il riportarsi problematicamente (e criticamente) alla propria epoca è anche un interrogarsi sulla «condizione umana» in essa<sup>1</sup>.

0.2. Luporini ha qui ben colto che la «condizione» umana è espressione e specificazione storica di una paradossale «natura», radicata nella «struttura nel mondo» (nella natura in generale) eppure al contempo separata da essa in ragione della sua capacità di s-radiciarsi da essa: il punto su cui mi concentrerò sarà indagare proprio questa relazione nella separazione e separazione nella relazione, che fa sì che, come prima affermazione programmatica, l'essere radicato dell'uomo nell'insieme dell'ordine naturale consiste nello sradicamento da questo stesso, dalla *potenzialità* di sradicamento. In tal senso, e qui Luporini è stato ancora acuto, per Leopardi la natura umana è legata al concetto di «disposizione», a qualcosa da acquisire e sviluppare in ragione di una «conformabilità e di una «capacità di assuefazione» – anch'esse peraltro a loro volta acquisite, in un senso che preciserò – che rendono l'uomo aperto al mondo, «aperto a tutte le possibilità»: il materialismo leopardiano è in grado di saldare natura e storia attraverso l'uomo, per que-

---

1 C. Luporini, *Leopardi progressivo. Il pensiero di Leopardi. L'officina dello Zibaldone. Naufragio senza spettatore*, Roma, Editori Riuniti, 2006, p. 108.

sto «non ci presenta mai una visione statica dell'uomo, ma l'uomo che muta e si trasforma nella storia»<sup>2</sup>. L'uomo è chiamato ad agire, per questo per lui «l'operare, l'azione è di per sé fonte di felicità, allegria, gioia di vita», per lui il nulla è «il *poter non essere* e il *poter essere altrimenti* di ogni cosa», qualcosa di spaventoso e terrificante ma anche fonte della possibilità e dell'apertura al futuro: infatti, «a differenza di tutti gli altri animali, [...] l'uomo non è soltanto 'disposizione a essere', ma è 'disposizione a poter essere'», di modo che l'antropologia leopardiana si fonda sulla «categoria della 'possibilità'»<sup>3</sup>. Detto da un altro punto di vista, uno dei tratti peculiari dell'antropologia filosofica leopardiana può essere rintracciato nella visione plastica e aperta alle possibilità future dell'uomo:

come ogni specie di vivente l'uomo è prima di tutto desiderio. Ma l'animale-uomo è dotato di immaginazione, componente essenziale della plasticità della sua natura e quindi della sua storicità. (Ciò che noi chiamiamo «ragione», come distinta facoltà della mente, non è per Leopardi qualcosa di originario. Essa è derivata, una capacità acquisita come il linguaggio). Il combinarsi di desiderio vitale [...] e di immaginazione produce una miscela straordinaria e pericolosa: il desiderio di una felicità senza limiti, immensa, infinita, ontologicamente impossibile – la «struttura del mondo» lo esclude – e inconcepibile intellettualmente. Ma indomabile nell'uomo, quando c'è vera vita. La fine della speranza è la disperazione. La fine del desiderio però è la morte nella vita<sup>4</sup>.

0.3. In tal senso, l'uomo è desiderio, «come ogni altro animale, del resto», eppure nell'uomo questo «è impulso a una felicità illimitata, sotto l'agire originario dell'immaginazione, i cui mondi illusori la ragione distrugge senza poter estirpare il desiderio stesso»<sup>5</sup>. Il progresso umano in Leopardi non ha l'impronta platonica della «perfeibilità teologicamente preorientata rispetto a un ideale», vale a dire che «non ha nulla di provvidenziale, non è iscritto in nessuna filosofia della storia già disegnata, non vuole essere utopico [...], è un progresso soltanto possibile, un progresso di scelta» e per questo «l'appello è alla volontà»<sup>6</sup>. Che nell'antropologia leopardiana natura, storia e possibilità formino un intreccio profondamente indissolubile, ancorché paradossale, se non aporetico o persino contraddittorio, è ricordato in maniera sintetica ma efficace anche da Citati:

con il passare del tempo, i rapporti tra la natura e l'uomo cambiarono. L'identità tra progetto della natura e vita umana scomparve. Nacque una distanza, una frattura, talora un abisso. Solamente gli animali divennero come il piano originale li aveva stabiliti, acquistando soltanto le qualità loro destinate. Mentre, nel caso dell'uomo, la realtà si trasformò in possibilità: la natura gli offrì ciò che Leopardi chiama *disposizione a poter essere*. Non c'era più alcuna volontà, o alcun programma disceso dall'alto. L'uomo acquistò molte qualità che non gli erano destinate, contrarie all'intenzione originale; e diventò ciò che non doveva essere, percorrendo una moltitudine di strade imprevedute. Rispetto agli animali l'uomo ricevette una «maggior disposizione ad assuefarsi»: portò in sé «una piccolissima disposizione naturale», come un «grano di senape», che si sviluppò a poco a poco ma con proporzioni sempre crescenti, in modo che a forza di assuefazioni giunse

2 Ivi, pp. 39-66.

3 Ivi, pp. 67, 72 e 122.

4 Ivi, p. 108.

5 Ivi, p. 112.

6 Ivi, p. 119.

a «differenziarsi infinitamente da qualunque animale e dall'intera natura». L'uomo non era il più perfetto tra gli esseri terrestri: era quello che poteva perfezionarsi più degli altri, e dunque corrompersi più degli altri. La perfettibilità fu il dono peggiore che la natura potesse farci: per questo, siamo così infelici. Accaddero due catastrofi. La natura non voleva che certe qualità si sviluppassero nell'uomo: non voleva, per esempio, che egli *conoscesse*, acquistando il senso della sventura e della nullità delle cose. Eppure accadde proprio questo. L'uomo acquistò le qualità odiose della sua stessa madre, *conobbe* e apprese il senso della sventura<sup>7</sup>.

0.4. Cercherò allora di evidenziare come l'uomo leopardiano appaia a tutti gli effetti come «*non predisposto a un mondo specifico*», ma come «*in questa aspecificità*» risieda «*proprio la sua specificità*»:

noi uomini non siamo predisposti *a nessun mondo e a nessuno stile di vita specifici*, ma piuttosto siamo costretti – in ogni epoca, in ogni luogo, se non addirittura quotidianamente – a procurarci o a crearci un mondo e uno stile di vita nuovi; e non facciamo altro che rendere positivo questo difetto antropologico della «*non-predisposizione*» quando ci autodefiniamo «*storici*» e «*liberi*» – autodefinizione alla quale abbiamo certo il nostro buon diritto, vista la variopinta abbondanza di stili di mondo storicamente riusciti e da noi «*liberamente*» improvvisati<sup>8</sup>.

Nei termini più propri di Leopardi, la «*somma conformabilità*» caratteristica dell'uomo, che non lo ancora ad alcuna determinazione specifica ma anzi lo apre potenzialmente al mondo, è la causa e la condizione di possibilità della sua fuoriuscita dallo stato di natura: non solo Leopardi è con ciò riuscito a penetrare le cause biologico-naturali dello sviluppo storico-culturale dell'uomo, ma ha soprattutto saputo cogliere che nell'uomo è proprio il biologico a presentarsi come una paradossale disposizione al culturale, come una peculiare programmazione all'apertura. Potremmo persino giungere a dire che la contraddittorietà spesso riscontrata nel pensiero di Leopardi in particolare rispetto al ruolo giocato dalla natura è legato al riscontro della paradossalità propria della «*natura umana*», che il poeta-filosofo<sup>9</sup> italiano ha saputo lucidamente cogliere e accogliere – seppure a malincuore – in tutta la sua drammatica e insieme stimolante problematicità. Le seguenti pagine cercheranno dunque proprio di mostrare la presenza nel pensiero leopardiano dei temi qui sinteticamente introdotti, prendendo in esame in particolare l'intricata foresta dello *Zibaldone*<sup>10</sup>, per poi giungere in conclusione ad avanzare una prima e solo

7 P. Citati, *Leopardi*, Milano, Mondadori, 2010, p. 160.

8 G. Anders, *Mensch ohne Welt. Schriften für Kunst und Literatur* (1984), trad. it. di A. Aranyossy, *Uomo senza mondo. Scritti sull'arte e la letteratura*, a cura di S. Velotti, Ferrara, Spazio Libri, 1991, p. 11 s.

9 La tensione tra filosofia e poesia in Leopardi è stata mirabilmente interpretata da A. Prete, *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi* (1980), Milano, Feltrinelli, 2006<sup>2</sup>.

10 Farò riferimento all'edizione *Zibaldone o Pensieri di varia filosofia e bella letteratura* (1817-1832), sotto la direzione di L. Felici, premessa di E. Trevi, indici filologici di M. Pondero, indice tematico e analitico di M. Pondero e W. Marra, Roma, Newton Compton, 2005, citata d'ora in poi in corpo testo con l'iniziale dell'opera (Z.) e di seguito il numero di pagina manoscritta; per le *Operette morali* l'edizione di riferimento sarà invece *Operette morali* (1824-1832), a cura di S. Orlando, Milano, BUR, 2002, citata in corpo testo con la sigla OM e il numero di pagina; per i *Canti* cfr. invece *Canti, Operette morali, Memorie e pensieri d'amore*, introduzione di G. Ficara, Roma, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2005, indicato in corpo testo con C e il numero di pagina.

programmatica proposta di ripensamento della questione politica in Leopardi che sappia tenere conto dell'orizzonte antropologico che fa da sfondo all'itinerario speculativo del grande filosofo-poeta<sup>11</sup>.

### 1. *La natura nasconde la sua contraddizione mascherandola con l'uomo*

1.1. Prendo le mosse dai seguenti passaggi, dai quali estrapolerò in particolare quattro elementi, tra loro strettamente collegati e in grado al contempo di aprire e condensare l'insieme del mio percorso:

vita tranquilla delle bestie nelle foreste, paesi deserti e sconosciuti ec. dove il corso della loro vita non si compie meno interamente colle sue vicende, operazioni, morte, successione di generazioni ec. perché nessun uomo ne sia spettatore o disturbatore né sanno nulla de' casi del mondo perché quello che noi crediamo mondo è solamente degli uomini [...]. È chiaro ch'essendo l'ordine animale il primo in questo globo e probabilmente in tutta la natura cioè in tutti i globi, ed egli [*l'uomo*] essendo evidentemente il sommo grado di quest'ordine, viene a essere il primo di tutti gli esseri nel nostro globo [...]. L'istinto si vien perdendo a proporzione che la natura è alterata dall'arte onde è grande nelle bestie e nei fanciulli, piccolo negli uomini fatti, ma ciò non prova che l'uomo sia fatto per l'arte ec. giacché la natura gli aveva dato quegli istinti ch'egli perde poi ec. Si che si potrebbe pensare che la differenza di vita fra le bestie e l'uomo sia nata da circostanze accidentali e dalla diversa conformazione del corpo umano più atta alla società ec. (Z., 55-56).

1.1.1. Leopardi osserva che il mondo è tale solo per l'uomo, ossia che tutti gli eventi, i casi, le circostanze che per l'uomo rappresentano fonte di difficoltà, ostacoli da superare o accidenti con i quali avere a che fare, sono sconosciuti all'animale, che vive tranquillamente e in un rapporto immediatamente armonico con la natura, che non ha così propriamente un mondo ma è chiuso nell'*Umwelt*: solo l'uomo è aperto alla *Welt*, in maniera potenziale e che rende così necessaria l'attiva determinazione e specificazione del

11 Una più ampia tematizzazione e discussione del discorso antropologico-filosofico qui necessariamente richiamato in maniera più sintetica è contenuta, unitamente a più ampi riscontri bibliografici, in alcuni miei contributi, tra cui ricordo perlomeno al proposito *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Pistoia, Petite Plaisance, 2012; *L'antropologia filosofica e le sfide dell'ambientalismo: tra persona e impersonale*, in A. Poli (a cura di), *Il soggetto ecologico nelle filosofie ambientali*, Villasanta (MB), Limina Mentis, 2012, pp. 271-301; *Nati per diventare davvero umani. Humanitas e(s)t philosophia*, Postfazione a C. Preve, *Lettera sull'Umanesimo*, Pistoia, Petite Plaisance, 2012, pp. 193-243; *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, in «Lessico di Etica pubblica», III (1) 2012, pp. 10-55; *Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)*, in «Lessico di Etica pubblica», IV 1 (2013), pp. 1-20; *Del sapere umano*, in A. Mallamo, A. Nizza (a cura di), *Del comune sapere. Il bene della conoscenza e i linguaggi del potere*, introduzione di U. Mattei, Tricase (LE), Youcanprint, 2013, pp. 109-135; *Commisurare è umano. La natura generico-relazionale del desiderio*, in «Dialettica & Filosofia» (2014) (in pubblicazione). Ma rilevanti rispetto agli aspetti qui toccati sono anche A. Monchietto, G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, in «Lessico di Etica pubblica», V, 1 (2014) (in pubblicazione); G. Lingua, G. Pezzano, *Repenser la rationalité économique: de l'homo oeconomicus à l'homo relationalis*, in J. Robelin, F. Fischback, M. Bizziou (dir.), *La rationalité de la science économique*, Paris, Vrin, 2013, pp. 283-302.

mo(n)do in cui vivere. L'uomo è perciò costretto a vivere in funzione di quelle circostanze che continuamente si frappongono fra lui e la determinazione dei suoi modi di vita.

1.1.2. Leopardi afferma esplicitamente che l'uomo è «il primo degli esseri di questo globo»: quest'affermazione è molto importante se letta insieme a quella precedente, poiché, in primo luogo, dire che l'uomo è il primo della 'catena degli esseri' non significa affatto per Leopardi rivendicare la sua superiorità e la legittimità del suo dominio sulla natura<sup>12</sup> e, in secondo luogo, significa che è proprio perché l'uomo è consegnato alla *Weltoffenheit* che egli può essere ritenuto come «sommo grado» all'interno dell'ordine naturale. In altri termini, il fatto che abbia (per natura) la potenzialità di ritagliarsi un mondo fa sì che egli possa essere considerato come il gradino più alto di tutto l'ordine naturale (per quanto, lo ripetiamo, non come suo signore): è così individuato, ancorché da meglio precisare, il tratto distintivo tra l'uomo e l'animale, il posto peculiare che l'uomo occupa all'interno del sistema della natura.

1.1.3. Leopardi riconosce che ciò che l'uomo va perdendo uscendo dallo stato di natura è la rigidità dell'istinto che caratterizza l'animale, emblema dell'essere univocamente e specificamente pre-determinato che rappresenta la condizione necessariamente naturale della vita animale: in questo senso Leopardi fa dell'arte il corrispettivo nell'uomo di quello che è l'istinto nell'animale, ossia espressione della più intima propria natura, con la prima (espressione di una natura a-specifica, o, come meglio vedremo, specifica per la non-specificità) che è in certa misura inversamente proporzionale rispetto al secondo (emblema di una natura specifica). Intuizione a cui la biologia contemporanea sta dando piena sistematicità scientifica mostrando come la logica secondo cui nei comportamenti viene assegnata una parte sempre più importante «alle modificazioni dell'individuo o, se si preferisce, all'individuazione» è una «logica di fuga dal puro determinismo genetico», logica di graduale «fuga dalla specializzazione» e di conseguente aumento della «flessibilità di adattamento ambientale» che – si badi – è da considerare essa stessa come «il risultato della selezione naturale, della selezione dunque d'insieme di geni che definiscono delle strategie di sviluppo», dipingendo uno scenario – che non sembra affatto lontano dallo spirito del materialismo leopardiano – in cui l'individuazione è «un processo senza fine, ma anche senza finalità»:

si osservano due strategie d'adattamento completamente differenti. Da un lato, la forma adulta dell'organismo vivente e i suoi comportamenti sono, per così dire, quasi [in quanto «non esiste organismo che sia totalmente codificato»] presenti nella sua struttura genetica, lo sviluppo avendo per funzione soltanto d'eseguire le informazioni contenute in questa struttura. Poco spazio è così lasciato alle improvvisazioni, e le modificazioni risultano, per l'essenziale, da mutazioni del genoma e dalla selezione dei cloni meglio adattati all'ambiente e alle sue variazioni. Il pensiero è in questo caso completamente istintivo [...]. D'altro lato, il nostro, le strategie di sviluppo, benché definiscano un piano costrittivo (una sorta di capitolato d'oneri), lasciano una grande libertà ai dettagli della costruzione, in particolare al livello del cervello, di cui aspetti importanti della struttura

12 Anzi, com'è noto per Leopardi l'uomo si sviluppa a *spese* della Natura, andando a corrompere un ordine armonico che, oltretutto, comporta anche la irrimediabile perdita della propria felicità su questo pianeta; per Leopardi il fatto che l'uomo si ritrovi a essere l'anello principe nella catena degli esseri è più una condanna che uno stato da rivendicare con fierezza.

fine si modificano durante tutta l'esistenza. Per questo motivo, è la storia stessa degli individui che si iscrive nella loro struttura fisica, la seconda evolvendo con la prima, in un processo ininterrotto di individuazione. Ne va dunque della storia degli individui, come di quella della specie: se il passato pesa con tutto il suo carico sul futuro, quest'ultimo è ricco di un numero infinito di possibilità e resta, per l'essenziale, imprevedibile<sup>13</sup>.

La caratteristica che fa sì che l'uomo sia il primo tra gli esseri è dunque quell'assenza di istinto che si esprime nell'artificialità delle creazioni umane, ossia il fatto che la natura nell'uomo si presenta come non rigidamente e specificamente pre-determinata, come programma (ancorché non intenzionalmente orientato, dunque come natura a tutti gli effetti) che non ha però una determinazione che pre-ordina e pre-fissa e che dunque chiama all'azione, all'attiva configurazione e specificazione del proprio mo(n)do tramite tutto ciò che è «arte», ciò che istituisce e occupa una dimensione mediale e non immediata, di per sé non-naturale eppure per l'uomo paradossalmente espressione della propria natura. Se sostituissimo «intelligenza» con «arte», potremmo facilmente pensare che sia stato Leopardi a scrivere «ci sono cose che solo l'intelligenza è in grado di cercare, ma che da sé non troverà mai. Solo l'istinto potrebbe trovarle; ma l'istinto non le cercherà mai»<sup>14</sup>.

1.1.4. Se Leopardi sembra per certi versi non riconoscere completamente che la «natura» umana ha in sé questa componente non immediatamente naturale e dunque artificiale, come quando attribuisce al caso l'emergere progressivo dell'artificio e dunque la fuoriuscita dall'immediatezza semplicemente naturale (cfr. p.e. *Z.*, 835-838, 1570, 1738-1740, 2605-2607 e 2604), allo stesso tempo quando nota che la perdita dell'istinto è qualcosa di graduale, ossia che non è tanto proprio dell'uomo il non avere l'istinto, quanto piuttosto il poterlo progressivamente perdere, sta ponendo al centro dell'attenzione per la comprensione del fenomeno *naturale* umano la dimensione del possibile, del potenziale, della *dynamis*. Con ciò Leopardi ha ben colto come la natura storico-culturale umana è appunto a tutti gli effetti «natura», in quanto è manifestazione ed espressione del movimento d'insieme della natura che nell'uomo si presenta come venuta meno della codifica strettamente genetica (l'«istinto», nel lessico leopardiano), dunque come apertura potenziale al mondo, come esposizione alla possibilità e dunque come abbandono di quella dimensione rigidamente intrascendibile che è l'*Umwelt*.

1.2. La tensione del denso passaggio da cui ho preso le mosse non è tanto dovuta alla non corretta applicazione delle norme della logica formale, quanto piuttosto all'aver vissuto in prima persona la mancanza di sensatezza e di una ragione del e nel tutto, nel senso che Leopardi in questa fase delle sue riflessioni (siamo tra il luglio del 1817 e il dicembre del 1819) è ancora convinto della «benignità» della natura («tutto nella natura è armonia, ma soprattutto niente in essa è contraddizione» affermerà in un pensiero del 31 Agosto del 1821: *Z.*, 1597), giungendo a rifiutare le assurdità «infinite quando non si vuol riconoscere che l'uomo esce perfetto dalle mani della natura, come tutte le altre cose» (*Z.*, 387). Ammettere dunque che sarebbe stata la natura stessa a volere e a fare in modo che l'uomo uscisse dallo stato di natura (che equivarrebbe ad affermare che la na-

13 A. Prochiantz, *Instinct et intelligence* (1998), trad. it. di A. Gualandi, *Istinto e intelligenza*, in «Discipline filosofiche», XIX, 1 (2009), pp. 111-116: 113-116.

14 H. Bergson, *L'Évolution créatrice* (1907), trad. it. a cura di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 127.

tura dell'uomo è di uscire dallo stato di natura) significherebbe per Leopardi ammettere che la natura avrebbe condannato l'uomo – e solo l'uomo – all'infelicità (essendo a suo giudizio la felicità qualcosa che appartiene solo all'ingenua immediatezza dello stato di natura), e significherebbe in ultima istanza ammettere la contraddizione in natura, come drammaticamente esprime il suo domandare:

da altra parte la vita non è fatta che per il piacere, poiché non è fatta se non per la felicità, la quale consiste nel piacere, e senza di esso è imperfetta la vita, perché manca del suo fine, ed è una continua pena, perch'ella è naturalmente e necessariamente un continuo e non mai interrotto desiderio e bisogno di felicità cioè di piacere. Chi mi sa spiegare questa contraddizione in natura? (Z., 4087).

La contraddizione è ribadita e inasprita dal fatto che se la ragione della differenza tra l'uomo e gli altri enti andrebbe materialisticamente ricercata «nella diversa conformazione del corpo umano», in che modo si può pensare di non attribuire alla stessa natura quella conformazione del corpo, che, anche in quanto elemento il cui esercizio e la cui attività sono eminente espressione e indice di «vitalità» (cfr. p.e. Z., 628 e 3179-3182), è il fattore in cui è più possibile rintracciare la presenza e la mano casuale della natura?

1.3. Leopardi giungerà alla radicale affermazione che «la mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e disculpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, o se non altro il lamento, a principio più alto, all'origine vera de' mali de' viventi» (Z., 4428), e sarà così costretto ad ammettere la contraddizione in natura, giungendo persino a negare «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» (Z., 4099; cfr. anche 72, 1341-1342, 1616, 4100-4101; *Dialogo della Natura e di un Islandese*: OM, 151-158), il principio di non-contraddizione: questo significa imputare alla natura stessa, «madre della grandezza e del disordine» (Z., 252), l'uscita dell'uomo dallo stato primordiale, anche perché quando anche la ragione «sembra produrre delle grandi azioni», anche allora «la forza impellente e movente non è della ragione, ma della natura», tanto che tolte «le forze somministrate dalla natura, la ragione sarà sempre inoperosa e impotente» (Z., 333) e «la ragione è debolissima e inattiva, al contrario della natura» (Z., 270). Eppure Leopardi continuerà – quando anche lontano da una concezione della natura come «matrigna» dell'uomo – a cercare di 'discolparla' dall'incivilimento umano, in una tensione che resta irrisolta e che può essere compendiata nel contrasto tra passi come i seguenti (scritti oltretutto entrambi nel 1829 e a distanza di dieci giorni, il 16 e il 26 Febbraio):

dal vedere che da certe disposizioni poste dalla natura in certi esseri, facilmente e frequentemente (o anche sempre) nascono certe qualità; che certe qualità, pur date dalla natura, facilmente e frequentemente ricevono certe modificazioni; che certe cause facilmente e spesso producono certi effetti; dal vedere, dico, queste cose, non si può dedurre che ciò segua naturalmente; che quelle qualità, quelle modificazioni, quegli effetti sieno voluti dalla natura; che la intenzione della natura sia stata che essi avessero luogo, allorché ella pose in quegli esseri quelle disposizioni, qualità o cause [...]. Infiniti sono i disordini nel corso delle cose, non solo possibili, ma facilissimi ad accadere; moltissimi tanto facili, che quasi sono certi ed inevitabili: nondimeno son disordini manifesti, né si possono attribuire ad intenzione della natura [...]. Per quanto il fenomeno dell'incivilimento dell'uomo sia possibile ad accadere; per quanto [...] possa parer facile, inevitabile;

per quanto sia comune; noi non abbiamo il diritto di giudicarlo naturale, voluto intenzionalmente dalla natura (Z., 4461-4462).

e già le destinazioni, le cause finali della natura, in molte anco di quelle cose in cui è manifesta la volontà intenzionale di essa natura come loro autrice, o non si possono indovinare, o sono (se pur veramente vi sono) affatto diverse e lontane da quelle che parrebbero essere (Z., 4467).

1.4. Occorre però comprendere che Leopardi sta qui riscontrando che la natura, essendo d'altronde non retta da alcun principio ordinatore te(le)ologicamente connotato, non può certo essere ritenuta la pianificatrice di ogni ramo e forma dell'incivilimento umano, visto da lui come disordine, ma ciò non toglie il fatto che a suo stesso giudizio la natura – come meglio vedremo – abbia dotato l'uomo di una 'duttilità' che gli permette di modificarsi in svariati, e imprevedibili, modi: anzi, a essere rifiutata è l'idea che la natura possa essere ritenuta responsabile (intenzionalmente o casualmente) di qualsivoglia attività determinata o facoltà specifica dell'uomo, in funzione dell'affermazione che la natura nell'uomo assume una veste estremamente a-specifica e in-determinata, ma per questo potenzialmente connotata. Leopardi riconosce cioè che la natura stessa nell'uomo si presenta nella forma del necessario oltrepassamento dell'immediatezza, fornendo la *dynamis* di agire, la *capacità* di aprirsi alla storia, ossia si presenta come semplice 'disposizione a' e mai come determinazione di una qualche specifica capacità. Ciò mi sembra segnalato peraltro anche dallo slittamento significativo che intercorre tra l'affermare che «non si può dedurre» la cultura dalla natura perché le cause finali della natura sono ignote e il sostenere invece che la natura è senza dubbio matrigna. Forse però la tensione avvertita da Leopardi può essere ancora meglio colta in un pensiero scritto a Bologna il 26 Settembre del 1826, in cui egli in parte ammette la contraddizione, in parte mostra di continuare a volerla negare con un insistito domandare destinato a restare aperto di fronte all'impossibilità che la conoscenza vi fornisca risposta e al dolore e all'infelicità che invece spingono a dare una risposta pessimista che 'incolpa' definitivamente la natura di tutti i mali del mondo e, con essi, anche dell'uscita dell'uomo dallo stato di natura:

contraddizioni innumerabili, evidenti e continue si trovano nella natura considerata non solo metafisicamente e razionalmente, ma anche materialmente. La natura ha dato ai tali animali l'istinto, le arti, le armi da perseguitare e assalire i tali altri, a questi le armi da difendersi, l'istinto di preveder l'attacco, di fuggire, di usar mille diverse astuzie per salvarsi. La natura ha dato agli uni la tendenza a distruggere, agli altri la tendenza a conservarsi [...]. La natura ha creato le pulci e le cimici perché ci succino il sangue, ed a noi ha dato l'istinto di cercarle e di farne strage. L'enumerazione di tali ed analoghe contrarietà si estenderebbe in infinito, ed abbraccerebbe ciascun regno, ciascuno elemento, e tutto il sistema della natura. Io avrò torto senza dubbio, ma la vista di tali fenomeni mi fa ridere. Qual è il fine, qual è il voler sincero e l'intenzione vera della natura? Vuol ella che il tal frutto sia mangiato dagli animali o non sia mangiato? Se sì, perché l'ha difeso con sì dura crosta e tanta cura? Se no, perché ha dato ai tali animali l'istinto e l'appetito e forse anche il bisogno di procacciarselo e mangiarselo? [...] non pensano essi [i naturalisti] che era in potere della natura il non crear queste tali offese? Che essa medesima è l'autrice unica delle difese e delle offese, del male e del rimedio? E qual delle due sia il male e quale il rimedio nel modo di vedere della natura, non si sa [...]. Perché creare i veleni? Perché ordinare le malattie? E se i veleni e i morbi sono



necessari o utili all'economia dell'universo, perché creare gli antidoti? Perché apparecchiare e porre alla mano i rimedi? (Z., 4204-4206).

1.5. In una certa misura dunque Leopardi non ammetterà mai esplicitamente che la diversità dell'uomo rispetto agli altri animali nella forma dell'apertura alla cultura è qualcosa che la natura stessa ha riservato come destino all'uomo, ma questo soprattutto perché ciò che egli rifiuta in maniera netta è l'idea che la natura possa essere concepita in termini teleologici, l'idea cioè che esista una qualche intenzione originaria che abbia deciso che l'uomo fosse (naturalmente) culturale. È qui presente la concezione del materialismo classico di Epicuro prima e di Lucrezio poi, secondo cui quando si parla di mancanza di *culpa* da parte della natura rispetto alla genericità con cui essa si presenta nell'uomo e alle difficoltà che essa sembra riservargli<sup>15</sup>, si richiama l'*atechnia physeos* propria del lessico giuridico, di modo che 'colpa' viene a essere la noncuranza e l'indifferenza della natura, ossia quella responsabilità non colpevole per *dolus*, per colpevolezza volontaria, ma per negligenza in-intenzionale nell'agire<sup>16</sup>. Insomma, la natura è responsabile per negligenza rispetto alle sorti dell'uomo, non per esplicita volontà di ostilità verso l'umanità, è colpevole nel senso che è priva di tecnica, a-tecnica: solamente l'uomo può conoscere la colpa per tecnica, proprio perché è l'essere architettonico che progetta, che vuole e che ottiene ciò che vuole. La natura non può agire cercando di realizzare uno scopo pre-fissatosi, e proprio per questo si consegna solo genericamente all'uomo, riservandogli un'apparente condizione di svantaggio e difficoltà, dalla quale l'uomo può uscire solo grazie alla *techne* stessa, alla cultura e all'azione teleologica in senso ampio. La colpa è qualcosa di unicamente umano, esiste laddove svanisce l'indifferenza, il non sapere ciò che si fa, la non-abilità, la colpa è il non-essere-capaci di chi però può esserlo, di chi *può*, di chi ha potere di de-liberare ed è quindi libero:

la *colpa* non è l'essenza indifferente e ambigua in base alla quale l'atto, effettuato *realmente* alla luce del giorno, potrebbe essere o anche non essere attività del suo Sé – come se all'attività si potesse connettere qualcosa di esteriore e di accidentale che non le appartiene, e grazie a cui, in definitiva, l'attività sarebbe innocente. Al contrario, l'attività è essa stessa questo sdoppiamento del porsi-per-sé e del porre-dinanzi-a-sé una realtà esteriore ed estranea [*das Tun ist selbst diese Entzweiung, sich für sich, und diesem gegenüber eine fremde äußerliche Wirklichkeit zu setzen*]; che vi sia una tale realtà, dipende dall'attività stessa ed è mediante essa. Innocente, perciò, è soltanto la non-attività, cioè l'essere di una pietra, nemmeno quello di un bambino<sup>17</sup>.

Dunque non solo ogni prodotto specifico dell'azione e della cultura umane non è previsto dalla natura ma è legato al caso (verrebbero d'altronde altrimenti anche meno

15 Cfr. p.e. Lucrezio, *La natura delle cose*, V, vv. 195-234 e II, vv. 180-181.

16 Cfr. E. Andreoni Fontecedro, *Sul contrasto ideologico fra il De Re Publica di Cicerone e il poema di Lucrezio. La genesi della società civile*, in G. D'Anna (a cura di), *Studi di poesia latina in onore di Antonio Tartaglia. Tomo I*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, pp. 281-322: 291-296; Id., *La Grande Dea ovvero i volti della Natura. Una lettura di Seneca, Plinio e Lucrezio*, in R. Uglione (a cura di), *L'uomo antico e la natura. Atti del Convegno Nazionale di Studi a cura dell'Associazione Italiana di Cultura Classica*, Torino, 28-30 Aprile 1997, Torino, Celid, 1998, pp. 161-176: 171.

17 G. W. F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes* (1807), trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000, p. 629.

la creatività, la libertà e l'inventività umane), ma anche la *generica disposizione a ritagliarsi attivamente un mondo*, per quanto senza dubbio naturale, va sempre considerata frutto di un'evoluzione 'cieca' e non te(le)logicamente orientata. Proprio in tal senso per Leopardi «niente preesiste alle cose. Né forme, o idee, né necessità, né ragione di essere, e di essere così e così» perché «tutto è posteriore all'esistenza» (cfr. Z., 1597-1623): gli assoluti vengono moltiplicati negando l'idea dell'«antecedenza» e della «ragione o necessità estrinseca», in ultima istanza quella di «qualunque preesistenza» (cfr. Z., 1791-1792). In caso contrario, d'altronde, si rischierebbe di finire con l'ammettere quella forma di signoria umana sul resto della natura che Leopardi rifiuta a più riprese, pur dovendo talora ammettere problematicamente che l'uomo non solo è il primo tra gli esseri ma «anzi il padrone di tutti gli altri e di questo intiero globo» (Z., 40).

1.6. L'uomo per Leopardi si trova a vivere in condizioni diverse rispetto all'animale sin dalla sua origine, ma ne è venuto a conoscenza solo in seguito alla sua corruzione, opera della ragione, anzi la corruzione è proprio nell'atto di conoscenza di tale condizione da parte della ragione umana, nell'aprire cioè gli occhi sul proprio essere nient'altro che una «scimmia nuda»<sup>18</sup>: «giacché l'uomo allora *seppe* quello che prima non sapeva, e non avrebbe dovuto sapere, cioè di esser nudo» (Z., 399), secondo il tema della *Genesi* che dall'antichità alla zoologia contemporanea viene da diverse prospettive riproposto. Qui Leopardi sta conducendo un serrato confronto proprio con il mito biblico del peccato originale, e nell'osservare che «l'uomo fu condannato dopo il peccato a lavorar la terra *maledetta nell'opera di esso*» si domanda «chi non vede che l'uomo corrotto, ossia l'uomo tal qual è oggi ha molto più bisogni degli altri viventi, molto più ostacoli a procurarsi il necessario, e quindi ha mestieri di molto più fatica per la sua conservazione?» (Z., 401). L'uomo, dunque e a differenza degli altri animali, vive una «fatica di stento» – seppur «comandata dalla ragione e dalla necessità, ma ripugnante alla natura» – mentre invece gli altri animali «con poca fatica, e quasi nessuno stento si procacciano il bisognevole; non lavorano la terra, né questa produce loro *spinas et tribulos*, cioè non contrasta ai loro desideri», ma anzi «somministra loro il necessario spontaneamente; ed essi raccolgono e non seminano»: in maniera espressivamente sintetica, «del vestire, l'uomo abbisogna nello stato presente, essi no, ma nascono vestiti dalla natura» (Z., 401-402). Leopardi sostiene così che l'uomo deve lavorare per poter sopravvivere, deve cioè rispondere attivamente a tutto quanto incontra nel rapporto con il mondo in ragione della sua dotazione pulsionale solo genericamente orientata, vista come carente rispetto a quella di tutti gli altri animali, che sono vestiti dalla natura: l'uomo è appunto «nudo» (tanto da rendere la pelle stessa «organo primario di percezione generico e diffuso»<sup>19</sup>), ma questa nudità è essenzialmente la ragione del suo sviluppo, è la forma in cui la natura stessa si presenta e si consegna all'uomo. Il materialismo leopardiano è incentrato sull'affermazione che l'uomo è lavoro, capacità di trasformare, seppure questa sia una condizione che Leopardi imputa alla ragione e alla sua opera corruttrice, per sottolineare però allo stesso tempo che «l'uomo non può tornare indietro senza un miracolo» (Z., 403), che «incominciato ed arrivato fino a un certo segno lo sviluppo dell'animo, è impossibile il farlo tornare indietro, impossibile [...] impedirne il progresso» (Z., 4186), perché anzi, come anche

18 Cfr. p.e. D. Morris, *The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal* (1967), trad. it. di M. Bergami, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale umano*, Milano, Bompiani, 2007.

19 M. Mazzeo, *Tatto e linguaggio. Il corpo delle parole*, Roma, Editori Riuniti, 2003, p. 95.

per Rousseau, «la storia non ci presenta mai l'uomo in questo stato preciso» (Z., 404), ossia non corrotto, semplicemente e immediatamente naturale, al di fuori della storia. «Popolo umano totalmente naturale e incorrotto, non esiste» (Z., 3665), ma questo non significa tanto che non c'è un uomo allo stato di natura, quanto piuttosto – più radicalmente e più problematicamente – che lo stato di originaria e spontanea natura dell'uomo è proprio quello della fuoriuscita dalla natura immediata stessa.

1.7. In questo senso, la «condizione degenerata» dell'uomo è tale solo nel senso che la «denegerazione» stessa è la condizione originaria dell'uomo, ossia egli è paradossalmente per natura e non per «corruzione della natura» lo snaturarsi e il denaturarsi della natura stessa. Detto con termini chiaramente non leopardiani ma che mi sembrano esprimere un'idea che pur percorre, come miro a mostrare, in particolare le pagine dello *Zibaldone*, l'uomo è l'animale *naturalmente artificiale* e *artificialmente naturale*: per natura meta-naturale e in maniera meta-naturale naturale. Come meta-teatrale è il teatro nel teatro, così meta-fisica è la natura nella natura: la *techne* è una *physis* alla seconda potenza, è ciò che nella natura tenta di sostituirvisi cercando di presentarsi essa stessa come natura, imitandola proprio nel momento in cui se ne separa. La sfera culturale è stata considerata sin dall'antichità come *seconda natura* (si pensi alla caratterizzazione dell'*ethos/habitus*) e ciò va inteso nel senso di natura (*alla*) seconda. *Techne* = (*physis*)<sup>2</sup>: questa la radice della metafisica, del potenziamento oltrepassante della natura interno a essa e che al contempo la ri-eleva a un livello superiore. La natura stessa si eleva quasi raccogliendosi in se stessa per potenziarsi e farsi tecnica: la cultura, tutto ciò che è altro dalla *physis*, va pensata – facendo valere l'intreccio dei lessici di Derrida e Nancy – come natura *différente*, *in difféérance*, come uscita fuori di sé della natura o natura che si inverte da sé. Al contempo, *physis* =  $\sqrt{\textit{techne}}$ : alla radice della tecnica ritroviamo sempre proprio quella natura che essa intende superare e lasciarsi alle spalle, la tecnica è sempre e comunque *radicata nella natura*, essendo appunto il movimento di fuoriuscita da sé da parte della natura. L'uomo è così letteralmente l'*esponente* della natura («natura alla seconda», appunto), il suo *Aufheber*, per così dire: esponente di una natura che in questo suo raccogliersi per aprirsi alla mediatezza viene meno nel suo determinare rigidamente e ineluttabilmente, ossia si fa potenziale e solo genericamente determinante, dunque in ultima istanza specificante per l'a-specificità. Come vedremo, se «civiltà», «seconda natura» o «arte» è come Leopardi chiama questa dimensione mediale che ho qui in senso largo definito come *techne*, la natura fattasi solo potenziale e generica viene da lui connotata nella forma della «disposizione», dell'«assuefazione» e della «conformabilità».

1.8. Per questo, pur possedendo uno sguardo nostalgico che emergerà meglio in seguito, Leopardi non può prefigurare come situazione primordiale e naturale quella in cui l'uomo è semplicemente esente da fatiche, ma quella in cui egli è occupato, seppur in prima battuta come gli altri animali:

L'uomo fu dunque veramente condannato alla fatica, e fatica di stento; vi fu condannato a differenza degli altri animali; ed essendovi stato condannato [...], non ne segue che la sua vita innanzi la corruzione dovesse essere inattiva, cioè dovesse contenere meno attività ed occupazione fisica, di quello che ne contenga la vita degli altri animali (Z., 402-403).

Eppure, «l'uomo che a tutto si abitua, non si abitua mai all'inazione», «la nullità, il non fare, il non vivere, la morte, è l'unica cosa di cui l'uomo sia incapace, e alla quale non possa avvezzarsi», tanto che l'uomo più di ogni altro vivente «è nato per fare, e per fare tanto vivamente, quanto egli è capace, vale a dire che l'uomo è nato per l'azione esterna ch'è assai più viva dell'interna» (Z., 1988-1990). Allora, tutto questo a ben vedere equivale a riconoscere che l'uomo allo stato naturale (semplicemente supposto, anzi meramente punto di riferimento mentale) altro non era che un animale come tutti gli altri, in rapporto armonico e immediato con la natura e, dunque, che non era propriamente uomo, se è vero che anche a suo giudizio l'uomo vive (per quanto sciaguratamente) dell'oltrepassamento di ciò che è semplicemente naturale in quanto relazionalmente aperto al mondo:

mediante ciò che si chiama perfezionamento, e io chiamo corruzione, s'è posto in relazione con tutto il mondo, s'è procurata un'infinità di bisogni ec. ec. ha dovuto con infinite difficoltà ridurre tutte le cose a uno stato idoneo al suo servizio; e le stesse cose che la natura avea destinate al suo uso, non essendo più buone a servirlo nel suo nuovo stato, ha dovuto, parte abbandonarle, parte ridurle a una condizione diversissima ed anche opposta alla naturale (Z., 1560).

Qui Leopardi infatti sostiene esplicitamente che l'uomo vive riducendo la natura ai propri scopi, andando quindi contro tanto alla natura considerata come deposito materiale di strumenti a sua disposizione, quanto alla natura tipica delle altre specie, che è quella di non dover considerare la natura come strumento nelle proprie mani e trasformarla perché incapaci a farlo. A sostegno di ciò, poco oltre egli prosegue riconoscendo che «solamente l'uomo in quello stato ch'egli chiama di perfezione, trova la natura renitente, ripugnante, mal disposta a' suoi vantaggi, a' suoi piaceri, a' suoi desideri, a' suoi fini, e gli conviene fabbricarla» (Z., 1561): l'uomo trova di fronte a sé una natura che non gli fornisce le condizioni vantaggiose per sopravvivere, e deve così fabbricarsela, andando alla ricerca di un'arte «necessaria» seppur «difficilissima, infinita, complicatissima, lontanissima dalla natura» (Z., 1560). Da un lato, dunque, l'alterazione della semplice natura è necessaria all'uomo ed è dunque espressione del suo bisogno naturale, della sua conformazione e configurazione naturale; dall'altro lato, va imputata esclusivamente all'uomo l'azione di alterazione della natura che fa sì che, solo in seguito, egli «ha trovato la natura imperfetta per lui» (Z., 1560). In tal senso, è certo vero che solamente dopo «essersi cambiato» l'uomo ha dovuto cambiare e trasformare la natura, trovandosi così in opposizione con essa (cfr. Z., 1561), tanto che «se dunque l'arte è necessaria oggi all'uomo, e se la natura brutta gli è incompatibile, ciò vuol dire ch'egli non è qual dovrebbe, e che il suo vero stato di perfezione è il primitivo, come quello di tutte le altre cose» (Z., 1562). Eppure, al contempo, l'esigenza di cambiarsi per l'uomo nasce dalla sua stessa condizione naturale, che lo obbliga a modificarsi e a aprirsi un mondo per poter vivere e svilupparsi. È proprio per questo che anche Leopardi, naufragando in quella contraddizione che ha dovuto ammettere essere a fondamento dell'intero mondo naturale e dell'intero (non)essere delle cose, deve riconoscere che quello stato primitivo dal quale l'uomo non sarebbe mai dovuto uscire è uno stato in realtà inesistente e anzi mai esistito.

1.9. Per esempio, egli annota: «fuoco – Il suo uso è indispensabile necessità ad una vita comoda e civile, anzi pure ai primissimi comodi» (Z., 3643), vale a dire che senza

oltrepasamento della natura non c'è civiltà, secondo il motivo prometeico di ascendenza classica che vede nel fuoco il primo tra i ritrovati della tecnica scoperti dall'uomo in grado di mutarne la vita sul pianeta («gli antichi favoleggiavano che il fuoco fosse stato rapito al cielo e portato di lassù in terra»: Z., 3644), il cui uso non è stato insegnato all'uomo dalla natura, che anzi «lo ha fatto eziandio formidabile, e pericolosissimo il suo uso» (Z., 3644). Questo «ardire contro natura» sarebbe «colpevole della corruzione e snaturamento e indebolimento ec. della specie umana», *tuttavia* «il fuoco è necessario all'uomo anche non sociale, ed alla vita umana semplicemente» (Z., 3646), e questa necessità è a tutti gli effetti espressione di un bisogno e di una configurazione *naturali*: il fuoco (che altro non è se non il simbolo della fuoriuscita dell'uomo dallo stato di natura armonica e immediata, l'allontanamento dell'uomo dalla condizione animale) non solo è necessario per poter dar vita a una società («le scoperte ec. *difficili* [...] [sono] necessarissime alla vita civile, [...] tali che senza di esse la civiltà non sarebbe mai potuta crescere»: Z., 3667), ma anche solo «alla vita umana semplicemente», che si estende a occupare tutta la terra (cfr. Z., 3652), facendo «tante cose evidentemente non pur diverse ma contrarie alla natura e propria ed universale» (Z., 3652). Se Leopardi allora polemizza con chi ritiene che «l'ardore, il gelo; l'estrema umidità, l'estrema secchezza; la terra affatto sterile, la sommamente feconda; il cielo sempre sereno, il sempre piovoso; tutte queste cose sieno state dalla natura rendute affatto indifferenti al bene perfetto e felice proprio essere della specie umana» (Z., 3653), è solo perché rifiuta l'idea che la natura avrebbe destinato all'uomo tutto il frutto del suo operato e finanche se stessa, ma ciò nulla toglie al fatto che è proprio la natura ad aver dotato l'uomo delle capacità di «nascere e vivere e prosperare indiffertemente in tante e così immense diversità di climi e di qualità di paesi»<sup>20</sup> (Z., 3653), cioè della *potenzialità* di sviluppare delle capacità specifiche, potenzialità che non è pura possibilità indeterminata, nel senso che se resta sempre indeterminato il *contenuto specifico* e la *direzione determinata* dello sviluppo, non altrettanto accade per il fatto che l'uomo possa e debba sviluppare delle abilità, che è la sua natura più propria e determinata (il che per Leopardi significa, come vedremo, possedere delle semplici disposizioni, e nemmeno delle disposizioni a qualcosa di specifico, quanto la generica «disponibilità», da intendere come abilità-di/a-disporre-di).

20 Come avevano peraltro evidenziato anche pochi anni prima Herder e Kant e come ribadirà successivamente e all'interno di una visione più sistematica l'antropologia filosofica contemporanea, sottolineando come l'uomo di natura è un puro fittizio mentale: «l'apertura al mondo significa che egli *difetta* dell'adattamento animale a un particolare ambiente. [...] L'uomo è aperto al mondo, vale a dire incapace di vivere *naturalmente* in alcun particolare ambiente *determinato* [...]. Non esiste 'uomo allo stato di natura' in senso stretto [...]. La cultura 'innaturale' è il *prodotto* di un essere unico al mondo, lui stesso 'innaturale' [...]. Nell'uomo, alla non specializzazione della sua costituzione corrisponde la sua apertura al mondo [...]. È questo del resto il motivo se a differenza di quasi tutte le specie animali l'uomo non ha spazi vitali geograficamente naturali e intrasgressibili. Quasi ogni specie animale è adattata a un suo *milieu* climaticamente, ecologicamente, eccetera costante; solo l'uomo è capace di vivere in ogni punto della Terra, al polo e all'equatore, sull'acqua e sulla terraferma, nelle foreste e nelle paludi, sulle montagne e nelle steppe. [...] La distinzione tra 'uomo civile' e 'uomo allo stato di natura' è una distinzione equivoca» (A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, introduzione di K.-S. Rehberg, a cura di V. Rasini, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 73-76). Da altra prospettiva cfr. anche p.e. J. Diamond, *Guns, Germs and Steel: A short history of everybody for the last 13,000 years* (2005), trad. it. di L. Civalieri, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi diecimila anni*, Torino, Einaudi, 2006; G. Manzi, A. Vienna, *Uomini e ambienti. Il colore della pelle e altre storie*, Bologna, il Mulino, 2009.

1.10. Se, alla luce di quanto sin qui visto, per Leopardi, da un lato, l'uomo «non doveva propagarsi più che tanto» (Z., 3658) e «contro natura si moltiplicò e propagò strabocchevolmente [...]»; moltiplicazione che [...] ebbe origine dal soverchio e innaturale progresso» (Z., 3655), tuttavia, dall'altro lato, l'uomo fa cose non tanto semplicemente «contro natura», quanto diverse da essa, ossia diverse dal modo in cui la natura si presenta in tutte le altre sue forme non-umane: questo proprio perché la natura (genericamente) specifica dell'uomo – dunque non quella di qualsiasi altro vivente – è tale che egli deve spingersi oltre i limiti (cfr. p.e. Z., 653, 938, 3657 e 3667), ossia oltre la natura intesa nella sua forma non-umana, *immediata*, che è il solo senso in cui viene per lo più intesa la natura. La condizione unica del genere umano può essere colta in un passo in cui Leopardi parla degli enti di natura (senza riferimento all'uomo), il quale, unito, per esempio, a considerazioni come quella che è la natura ad aver «lasciato sfornitissimo» e senza «soccorsi contro gli elementi» l'uomo (Z., 4069) o che «non si dà *selvatichezza* in natura», «bensì per noi» (Z., 1699), mette in luce l'impossibilità per l'uomo, e solo per l'uomo, di non essere per natura oltre la natura:

milioni di semi (animali o vegetali) si posano, milioni di piante o d'animali nascono in luoghi dove non hanno di che nutrirsi, non possono vivere. Ma questi periscono ignorati; gli altri, e non so se sieno i più, giungono a perfezione, sussistono, e vengono a cognizione nostra. Sicché quel che vi è di vero si è, che i soli animali ec. che si conservino, si maturino, e che *noi conosciamo*, sono quelli che capitano in luoghi dove possan vivere ec. Ovvero, che gli animali che non capitano, ec. non vivono ec. (Z., 4510).

Sto in ultima istanza affermando che per Leopardi posto che l'uomo è tristemente ma inevitabilmente oltre-natura, questa inevitabilità è espressione di un radicamento nella stessa natura umana, vale a dire che paradossalmente la corruzione dello stato naturale è opera inintenzionale della stessa natura: tale affermazione può sembrare una forzatura ermeneutica che si avvale delle contraddizioni delle note leopardiane, ma credo che possa essere supportata dalla ricostruzione di quella che per il filosofo-poeta italiano è la facoltà che in maniera *genericamente specifica* caratterizza la natura umana, la «conformabilità».

## 2. *Naturalmente conformabili, naturalmente innaturali: essere «disposti a» diventare umani*

2.1. In alcune delle sue annotazioni, per spiegare la socievolezza che in maniera diversa sembra coinvolgere anche specie animali diverse da quella umana, Leopardi ricorre al principio della «diversità dell'organizzazione», spiegando:

in noi è tale che ci dà somma facilità di sperimentare, e quindi conoscere, e quindi alterare il nostro primo stato: giacché l'esperienza è la sola madre della cognizione e del sapere, come anche delle immaginazioni determinate [...]. Da questa spiegazione si potrebbe concludere che l'uomo dunque, in vece d'essere il primo degli enti nell'ordine delle cose terrestri, è anzi l'infimo, perch'è il più facile a perdere la sua felicità, ossia la perfezione; e quasi impossibilitato a conservarla (Z., 417-418).

Questo brano consente almeno due sottolineature: i) anziché fare dell'uomo un ente di ordine superiore, la capacità umana di sperimentare e conoscere rende l'uomo «l'infimo»

mo» tra gli enti, e questa ‘sfortuna’ è espressione di una «quasi» impossibilità a conservare la condizione iniziale; ii) la natura propria dell’uomo lo qualifica come l’animale più in grado di imparare con e dall’esperienza, come quell’animale cioè che solo tramite l’esperienza può apprendere qualsiasi specifica capacità e far propria qualsivoglia determinata abilità.

2.1.1. Lo spazio che occupa questo enigmatico e problematico «quasi» è lo spazio che ancora permette a Leopardi di «discolpare» la Natura, «madre benignissima del tutto» (Z., 1530), ritenendola non avversa all’uomo e alle altre creature perché essa anzi «aveva congegnata e ordinata ogni cosa alla più felice condizione dell’uomo» (Z., 358; cfr. anche 364, dove si cerca disperatamente di scongiurare «assurdità e contraddizione sostanziale e capitale nel sistema della natura»), ma è uno spazio troppo esiguo per cancellare quell’«impossibilitato» che fa della natura stessa la causa della condizione ‘(a)privilegiata’ dell’uomo. Altrove, lo stesso «quasi» è ancora più incerto e appare per negare la completa ma non parziale anzi larga imputabilità della corruzione alla natura: «il mio sistema intorno alle cose ed agli uomini, e l’attribuir ch’io fo tutto o quasi tutto alla natura, e pochissimo o nulla alla ragione, ossia all’opera dell’uomo o della creatura, non si oppone al Cristianesimo» (Z., 393). Leopardi stesso avverte la tensione della contraddizione che deriva dal sostenere che la natura ha destinato ogni ente – compreso l’uomo – alla perfezione e dal riscontrare insieme che questa stessa natura sembra aver destinato proprio l’uomo all’imperfezione e a una vita di ‘civile corruzione’, ma al contempo non intende rinunciare (soprattutto nei primi anni del suo ‘calvario’ speculativo) ad attribuire al caso l’insorgere e lo sviluppo delle umane vicende e soprattutto a guardare con occhio languido e malinconico quella condizione naturale originariamente armonica mai esistita eppure così attraente e seducente, quasi ‘divina’ e ‘perfetta’ nel suo essere manifestazione di placida indifferenza e tranquilla autosufficienza. È quel sentimento mirabilmente espresso da alcuni tra i più celebri e intensi versi del filosofo-poeta italiano, che anche Nietzsche ha voluto a più riprese ricordare ma il cui sentimento di fondo è stato ribadito anche dall’antropologia filosofica contemporanea:

nasce l’uomo a fatica / ed è rischio di morte il nascimento. / Prova pena e tormento / per prima cosa; e in sul principio stesso / la madre e il genitore / il prende a consolar dell’esser nato. / Poi che crescendo viene, / l’uno e l’altro il sostiene, e via pur sempre / con atti e con parole / studiasi fargli core, / e consolarlo dell’umano stato: / altro ufficio più grato / non si fa da parenti alla lor prole. / Ma perché dare al sole, / perché reggere in vita / chi poi di quella consolar convenga? / Se la vita è sventura, / perché da noi si dura? / [...] Oh greggia mia che posi, oh te beata, / che la miseria tua, credo, non sai! / Quanta invidia ti porto! / Non sol perché d’affanno / quasi libera vai; / ch’ogni stento, ogni danno, / ogni estremo timor subito scordi; / ma più perché giammai tedio non provi. / Quanto tu siedì all’ombra, sovra l’erbe, / tu se’ queta e contenta; / e gran parte dell’anno / senza noia consumi in quello stato. / Ed io pur seggo sovra l’erbe, all’ombra, / e un fastidio m’ingombra / la mente, ed uno spron quasi mi punge / sì che, sedendo, più che mai son lunge / da trovar pace o loco. / E pur nulla non bramo, / e non ho fino a qui cagion di pianto. / Quel che tu goda o quanto, / non so già dir; ma fortunata sei. / Ed io godo ancora poco, / o greggia mia, né di ciò sol mi lagno. / Se tu parlar sapessi, io chiederei: / dimmi: perché giacendo / a bell’agio, ozioso, / s’appaga ogni animale; / me, s’io giaccio in riposo, il tedio assale? (*Canto notturno di un pastore errante dell’Asia*, vv. 39-56 e 105-132: C: 184-187).

Il gregge ci pascola innanzi: esso non ha alcuna percezione del passato, salta, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, brevemente legato con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piolo dell'istante: perciò l'uomo a quella vista è costretto a sospirare e vorrebbe rivolgersi al gregge come Giacomo Leopardi nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*: «Quanta invidia ti porto! / Non sol perché d'affanno / quasi libera vai; / ch'ogni stento, ogni danno, / ogni estremo timor subito scordi; / ma più perché giammai tedio non provi». Noi invece sospiriamo pensando a noi stessi, perché non possiamo liberarci del passato: mentre ci pare che l'animale debba essere felice perché non prova tedio, subito dimentica e vede continuamente l'istante appena vissuto dileguarsi nella nebbia e nella notte. Così esso si risolve nel presente, come un numero in un altro numero, senza resto, e appare in tutto e per tutto ciò che è, in ogni momento, senza bisogno di dover recitare o dissimulare intenzionalmente. Noi invece soffriamo tutti per ciò che di oscuro e di insolubile resta del passato, e siamo qualcosa d'altro da come si appare, perciò proviamo un senso di commozione nel vedere il gregge, o, in più familiare vicinanza, il bambino che, ancora privo di questa sofferenza, in una cecità troppo beata e troppo breve, gioca fra le soglie del passato e del futuro, gioca o forse sembra solo giocare; noi abbiamo timore di turbare quel gioco e di risvegliarlo dal suo oblio – perché sappiamo che con la parola 'c'era' ha inizio la sofferenza e la lotta e viene inaugurata la vita come qualcosa di infinitamente imperfetto<sup>21</sup>.

Osserva il gregge che pascola dinnanzi a te: non sa che cosa sia ieri, che cosa sia oggi; salta intorno, mangia, riposa, digerisce, salta di nuovo, e così dal mattino alla sera e giorno dopo giorno, legato brevemente con il suo piacere e con la sua pena al piuolo, per così dire, dell'attimo, e perciò né triste né annoiato. Vedere tutto ciò è molto triste per l'uomo poiché egli si vanta, di fronte all'animale, della sua umanità e tuttavia guarda con invidia la felicità di quello – giacché egli vuole soltanto vivere come l'animale né tediato né addolorato, ma lo vuole invano, perché non lo vuole come l'animale. L'uomo chiese una volta all'animale: perché mi guardi soltanto, senza parlarmi della tua felicità? L'animale voleva rispondere e dire: la ragione di ciò è che dimentico subito quello che volevo dire – ma dimenticò subito anche questa risposta e tacque: così l'uomo se ne meravigliò. Ma egli si meravigliò anche di se stesso, di non poter imparare a dimenticare e di essere sempre attaccato al passato: per quanto lontano egli corra e per quanto velocemente, la catena lo accompagna. È un prodigio: l'attimo, in un lampo, è presente, in un lampo è passato, prima un niente, dopo un niente, ma tuttavia torna come fantasma e turba la pace di un istante successivo. Continuamente si stacca un foglio dal rotolo del tempo, cade, vola via – e improvvisamente rivola indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice 'mi ricordo' e invidia la bestia che dimentica subito e vede ogni attimo morire realmente, sprofondare nella nebbia e nella notte e spegnersi per sempre. Così l'animale vive in modo *non storico*: perché esso nel presente è come un numero, senza che ne resti una strana frazione, non sa fingere, non nasconde nulla e appare in ogni momento esattamente come ciò che è, non può quindi essere altro che sincero. L'uomo, invece, si oppone al peso sempre più grande del passato: questo l'opprime e lo piega da parte, rende più greve il suo cammino come un fardello invisibile e oscuro che egli può apparentemente rinnegare e che nei rapporti con i suoi simili rinnega perfino troppo volentieri, per suscitare la loro invidia. Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, vedere il gregge che pascola o, in più intima vicinanza, il bambino che non ha ancora niente di passato da rinnegare e gioca in beatissima cecità tra i recinti del passato e del futuro. E tuttavia egli si deve disturbare

21 F. W. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, trad. it. a cura di M. Carpitella e F. Gerratana, *Frammenti postumi. IV: Estate-autunno 1873 – Fine 1874*, a cura di G. Colli, C. Colli Staude, G. Camponi, Milano, Adelphi, 2005, pp.82-84; cfr. anche pp. 141-143.



il gioco: solo troppo presto viene richiamato dal suo oblio. Impara allora a comprendere la parola 'c'era', quella parola d'ordine con cui la lotta, la sofferenza e il tedio si avvicinano all'uomo per ricordargli che cos'è in fondo la sua esistenza – qualcosa di imperfetto e mai perfettibile. [...] Se ciò che mantiene in vita il vivente e che continua a spingerlo a vivere è, in un certo senso, una felicità, cercare una nuova felicità, forse nessun filosofo ha più ragione del Cinico, poiché la felicità dell'animale, come perfetto Cinico, è la prova vivente del diritto del cinismo<sup>22</sup>.

Nell'animale l'uomo ammira una modalità di esistenza imperturbata, imperturbabile, che a lui *non* è data, una modalità dunque della 'potenza': una perfezione non umana e interpretata dalla sua immaginazione come sovrumana. In altri termini: tutta la disarmonia e tutto il peso costituzionali dell'umana esistenza – la sovrabbondanza di pulsioni, la necessità di autocondursi, la necessità del lavoro, l'inquietudine che si accompagna alla previsione e il perpetuo spettacolo della morte – tutte queste rischiose complicazioni della vita non compaiono nell'agevole, sicura, quieta vitalità dell'animale appunto, e in ciò l'uomo, proprio perché uomo, si distingue dall'animale, il quale è 'divino' sotto il riguardo della forza composta e segreta della sua esistenza<sup>23</sup>.

2.1.2. Mettere l'accento sulla capacità dell'uomo di apprendere in modo superiore grazie all'esperienza consente di chiarire meglio in cosa risiede la differenza tra l'uomo e l'animale: secondo Leopardi, ciò che distingue l'uomo dagli altri animali è la *capacità* di «assuefazione», intimamente collegata alla sua «conformabilità». La prima ricorrenza del termine «assuefazione» la troviamo nello *Zibaldone* laddove essa viene esplicitamente identificata con una «seconda natura» che «s'introduce quasi insensibilmente, e porta o distrugge delle qualità innumerabili», le quali «acquistate o perdute, ci persuadiamo ben presto di non potere avere, o di non poter non avere, e ascriviamo a leggi eterne e immutabili, a sistema naturale, a Provvidenza ec. l'opera del caso e delle circostanze accidentali e arbitrarie» (Z., 208). Dunque l'assuefazione viene a coincidere con la capacità di acquisire determinate qualità, di sviluppare delle caratteristiche di per sé nuovamente dovute al caso ma che noi riteniamo dovute a un qualche disegno superiore o finalistico. Il legame tra esperienza e assuefazione si delinea con l'affermazione che «l'imparare non è altro che assuefarsi» (Z., 1255), e che «la facoltà imitativa è una delle principali parti dell'ingegno umano. L'imparare in gran parte non è che imitare» (Z., 1364) – come peraltro a sua volta «l'insegnare non è quasi altro che assuefare» (Z., 1727). Emerge così un rapporto stretto tra esperienza, assuefazione e imitazione: l'uomo (secondo Leopardi solo secondo una differenza di grado rispetto agli altri animali, ma è una differenza che lo rende allo stesso tempo «unico» rispetto a essi) apprende per assuefazione e per imitazione (che, da Aristotele alle neuroscienze contemporanee e passando per l'antropologia culturale, viene descritta come quella paradossale attività naturale che consegna alla relazione e all'azione, venendo così posta alla base della possibilità culturale di acquisire abiti e virtù sociali e individuali)<sup>24</sup>. Pertanto, tutto quanto l'uomo pensa, progetta, compie

22 Id., *Unzeitgemäße Betrachtungen. II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), trad. it. a cura di S. Moravia, *Considerazioni inattuali. II: Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in Id., *Opere. I: 1870-1881*, a cura di F. Desideri, Roma, Newton&Compton, 1993, pp. 321-384: 339 s.

23 A. Gehlen, *L'uomo* cit., p. 391.

24 Tanto che in senso stretto si può giungere ad affermare che «Nachahmung ist ein Monopol des Menschen» (H. Plessner, *Der imitatorische Akt* (1961), in Id., *Gesammelte Schriften VII. Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, pp. 447-457: 449).

e così via non è mai frutto di immediatezza ma di un processo di adattamento, fatto di tentativi, di riprese, di errori, di riuscite e di esiti convenienti raggiunti, esperienze che possono anche essere vissute attraverso le azioni altrui, ossia – per esempio – anche semplicemente osservando un uomo che tenta di accendere il fuoco un altro uomo è in grado di apprendere come fare, senza necessariamente bisogno di percorrere personalmente tutti i passi (al contempo dunque l'uomo è «animale imitativo e d'esempio», e tale resta anche se diventa filosofo, se si emancipa, se è duro e inflessibile)<sup>25</sup>. Ciò che resta è comunque il fatto che l'uomo deve imparare ad accendere il fuoco, e non semplicemente, come è il caso degli altri animali, può eventualmente giungere a impararlo in determinate e decisamente circoscritte circostanze (anche ammettendo che sia davvero possibile).

2.2. Leopardi è alquanto esplicito su questo punto, poiché afferma a più riprese che «tutto nell'uomo è assuefazione» (Z., 1372) e che «non solamente tutte le facoltà dell'uomo sono una facoltà di assuefarsi, ma la stessa facoltà di assuefarsi dipende dall'assuefazione» (Z., 1370): l'uomo, quindi, è questa *capacità di assuefarsi*, è costantemente aperto all'assuefazione (persino «la stessa nostra ragione è una facoltà acquisita»: Z., 1680), la stessa assuefazione non è qualcosa che l'uomo ha per natura come un possesso stabile e definito una volta per tutte, ma è frutto nuovamente dell'assuefazione, vale a dire che se non esercitasse la sua *generica disposizione ad apprendere* tramite degli apprendimenti specifici e determinati, allora la perderebbe, perderebbe cioè la capacità di acquisire nuove specifiche abilità e nuove determinate capacità. Detto in altri termini, Leopardi riconosce che non solo l'uomo deve imparare tramite esperienza e dunque relazione (questa è un'equivalenza fondamentale da tenere presente per le osservazioni conclusive di questo lavoro) ogni contenuto specifico e ogni abilità determinata, ma che deve più radicalmente in certa misura *imparare a imparare*, ossia tenere sempre aperta tramite l'esercizio la capacità di apprendere e di «assuefarsi». In questo processo di graduale apprendimento, un ruolo centrale è giocato dalla memoria, perché «l'apprendere, quanto alla memoria, non è che assuefarsi, ma esercitando la memoria, si acquista la facilità di questa assuefazione, cioè d'imparare a memoria» (Z., 1371): ancor più, Leopardi identifica in più frangenti la memoria con la facoltà di assuefarsi, ossia con «l'assuefazione ad assuefarsi» (Z., 1524) e con la «virtù imitativa» (Z., 1383), vale a dire che senza memoria non può esservi assuefazione, ossia apprendimento. L'uomo «niente sapendo per natura ec. tanto sa, quanto si ricorda, cioè quanto ha imparato mediante le esperienze», tanto che «si può dire che la memoria sia l'unica fonte del sapere [...] e che senza memoria l'uomo non saprebbe far nulla» (Z., 1676): essa «contiene tutte le assuefazioni, ed è il fondamento di tutte», anzi le stesse assuefazioni sono «quasi memorie proprie de' rispettivi organi che si assuefanno» (Z., 1676). La memoria è così descritta come «la generale conservatrice delle abitudini», anzi essa stessa «in quanto facoltà, è una pura abitudine, così ciascun'altra abitudine è una memoria», la quale permette da ultimo all'uomo «di *acquistare* qualunque facoltà»: insomma, la memoria «è da principio una disposizione, poi una facoltà di assuefarsi che ha l'intelletto umano; l'assuefabilità, e le assuefazioni delle altre parti dell'uomo, sono disposizioni e facoltà di ricordarsi, di ritenere» (Z., 2047-2048).

25 G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani* (1824), a cura di M. Moncagatta, introduzione di S. Veca, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 52 s.

2.3. La natura propria dell'uomo appare dunque come il possesso di una peculiare capacità (generica) di contrarre qualsivoglia capacità (specifica), come la potenzialità (assuefabilità) di far propria qualsivoglia determinata possibilità (assuefazione): la centralità della memoria, deposito «generale» (generico) e mobile di esperienze e punto di raccordo tra l'appreso e l'ancora-da-apprendere, esprime la natura temporale dell'esistenza umana, che si esplica lungo il cammino storico proprio perché sin a partire dalla specificazione delle capacità di base richiede tempo ed esperienza. Dunque è vero che per Leopardi il superamento della natura non può essere imputato a una qualche decisione te(le)ologicamente connotata della natura, ma è altrettanto vero che questa *disposizione generica a contrarre disposizioni specifiche* è il modo in cui la natura si esprime nell'uomo, è a pieno titolo la natura umana, è ciò che differenzia l'uomo dalle altre specie animali ed è proprio ciò che rende necessaria la dimensione della mediazione, che rende cioè impossibile per l'uomo una vita al di fuori della mediazione e della non-naturalità.

2.4. Tutto ciò che nell'uomo è ingegno pertanto, ossia capacità di trasformazione e di creazione in senso ampio, «è facilità di assuefarsi»<sup>26</sup> e «questa facilità include quella di mutare assuefazioni, di contrarne delle nuove in pregiudizio delle passate», dal che deriva che «i grandi ingegni denno ordinariamente esser mutabilissimi [...] per la facilità di assuefarsi, e quindi di far progressi» (Z., 1450-1451). Leopardi riconosce dunque che la dotazione biologica dell'uomo è tale da renderlo 'modellabile' e 'plastico', tanto da affermare che «ciascun uomo è come una pasta molle, suscettiva d'ogni possibile figura, impronta ec.» e aggiungere che «questa è la differenza caratteristica che distingue l'uomo dagli altri viventi», in quanto in generale «la maggiore o minore *conformabilità* primitiva, è la principal differenza di natura fra le diverse specie di animali» (Z., 1452). La conformabilità – considerata da Leopardi non solo l'elemento essenziale affinché si possa sviluppare qualsiasi capacità, intraprendere qualunque attività o compiere qualunque azione, ma più radicalmente ciò che contraddistingue biologicamente l'uomo rispetto agli altri animali – viene così a coincidere con quella plasticità che, per esempio, viene oggi messa al centro delle ricerche delle neuroscienze in particolare rispetto alla configurazione e alla struttura della corteccia cerebrale umana, capace di rinnovare le connessioni sinaptiche e di modificare la forma della rete delle connessioni neurali ed emblema della conseguente plasticità motoria. In tal senso, nelle riflessioni leopardiane si fa strada «l'equazione tra conformazione psicofisica e pratica dell'assuefazione: la conformazione umana, in tutti i suoi aspetti, è frutto acquisito dell'assuefazione generale; il sistema della macchina umana, strutturalmente semplicissimo, risulta aperto a infiniti effetti, subordinati alle circostanze»<sup>27</sup>.

2.5. Quanto affermato può apparire una forzatura o una conclusione arbitraria, o perlomeno risultare in parte anacronistico, ma ci sono affermazioni leopardiane che sembrano scongiurare un tale rischio, passaggi cioè in cui a essere il soggetto della dotazione specifica umana è proprio la natura (come se il «quasi» precedentemente incontrato fosse svanito):

26 «L'ingegno umano, non è che abitudine, le facoltà umane pure abitudini, acquistabili tutte da tutti, benché più o meno facilmente, con più lunga o più corta assuefazione» (Z., 2163).

27 G. Polizzi, *Leopardi e «le ragioni della verità»*. Scienze e filosofia della natura negli scritti leopardiani, prefazione di R. Bodei, Roma, Carocci, 2003, p. 81.

la natura ha lasciato più da fare per la loro vita, a quegli esseri ai quali ha dato maggiore conformabilità, cioè qualità e facoltà più modificabili, diversificabili, e variamente sviluppabili, e capaci di produrre più molteplici e diversi effetti, quantunque lasciate quali sono naturalmente, non li producano. Tale è soprattutto l'uomo (Z., 1453).

In questo passo, ma anche nella pagina prima dove parla di «principal differenza di natura» (Z., 1452), Leopardi individua dunque nella stessa natura la causa della conformabilità presente tra i vari esseri: quando egli osserva «che cosa è l'uomo? Un animale più assuefabile degli altri» (Z., 1456), sta proprio dicendo che l'uomo occupa tale posto nel mondo proprio in ragione dell'azione – dinamicamente evolutiva e non te(le)ologicamente intenzionale – della natura stessa. Certo, Leopardi sostiene che l'uomo è più conformabile rispetto agli altri esseri e non tanto che egli è l'unico a possedere tale caratteristica: «che la natura infatti abbia lasciato da fare all'uomo *più* che agli altri animali, e ch'egli anche naturalmente sia *più* sviluppabile, e *più* destinato a crescere moralmente, si fa chiaro in certo modo anche per l'incremento fisico del suo corpo» (Z., 1538 – corsivi miei). Ciononostante, in primo luogo, Leopardi scrive «naturalmente» e «destinato»: il ruolo e il posto dell'uomo appaiono come qualcosa di particolare che la natura ha lasciato – sempre in maniera dinamicamente evolutiva e giammai te(le)ologicamente intenzionale, lo si tenga sempre presente – aperto all'uomo, e lasciandoglielo aperto ben più rispetto a quanto non accada per gli altri animali, ha fatto in modo che solamente all'uomo sia concesso di (ossia: solamente l'uomo sia costretto ad) agire e modificare continuamente questo stesso agire nel e sul mondo.

2.6. Detto con altre parole, è sì vero che Leopardi parla sempre di differenza di grado tra uomo e animale, ma allo stesso tempo quando parla di perfezionamento («che io chiamo corruzione»: Z., 1559, perché «ben altro è la conformabilità, che la perfettibilità»: Z., 1569) parla esclusivamente di perfezionamento umano e mai animale: se per Leopardi il «fatto stesso, il puro fatto dell'esistenza è la ragione ultima, perché altrimenti tale ragione dovrebbe collocarsi al di fuori dell'esistenza»<sup>28</sup>, questa attesta materialisticamente proprio questa specificità umana, senza che venga con ciò ricondotta a una gerarchica specialità<sup>29</sup>. Prendiamo, per esempio, il seguente brano:

qual è dunque la nostra superiorità sugli animali fuorché un maggior grado di assuefabilità e conformabilità, come fra le diverse specie di animali altre hanno queste qualità in maggiore altre in minor grado; alcune, come le scimmie, poco meno dell'uomo? [...] Solamente varia nella specie, ovvero nel grado delle qualità, come pur variano in questo i diversi animi delle diverse specie di bruti. Il bruto è più tenace e servo dell'assuefazione. Ciò viene appunto da minore assuefabilità della nostra, perché questa, quanto è maggiore per natura, e resa maggiore per esercizio, tanto più rende facile il cangiare, deporre, variare, modificare assuefazione [...]. Gli animali sono tanto più servi dell'assuefazione quanto meno sono assuefabili (Z., 1761-1762).

28 E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1997, p. 107; cfr. anche Z., 1613-1625.

29 Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza, 2013; F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 2007; J.-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007; M. Wild, *Tierphilosophie*, Hamburg, Junius, 2008.

Leopardi sostiene qui che in qualche modo gli altri animali sono *più assuefatti perché meno assuefabili*, ma ciò significa che l'animale non-umano è rigidamente e univocamente determinato, mentre quello umano no, o, meglio, è *determinato all'indeterminatezza*, è *programmato all'apertura*, è *specificato per l'a-specificità*. È oltretutto significativo che gli esempi che Leopardi adduce a sostegno del fatto che anche l'animale può essere addomesticato sono esempi in cui è sempre e comunque l'uomo ad ammaestrare l'animale per i propri scopi<sup>30</sup>, e non è l'animale ad apprendere comportamenti senza i quali altrimenti non sopravviverebbe, e questo perché l'animale non deve per natura costruire il suo agire per conservarsi e bene vivere, ma trova già il suo agire pre-determinato dagli istinti e dalla natura in generale (in questo senso è assuefatto): solo all'uomo la natura ha dato non il fine – ossia la felicità – ma «non altro che il mezzo di ottenerla» (Z., 2394), vale a dire la capacità *generica* e di procurarsi *indefinitamente* i mezzi di sussistenza e di contrarre *liberamente* le più svariate capacità.

2.7. Leopardi ritiene l'uomo come l'unico animale per così dire per natura 'aperto (d)all'imperfezione', perché è tale per via di caratteristiche naturali che possiede a un grado supremo, nel senso che è la sua «*suprema conformabilità e organizzazione [...]*, che lo rende il più mutabile e quindi il più corruttibile di tutti gli esseri terrestri», conformabilità umana la quale è «la più d'ogni altra disposta e facile a poter perdere il suo primitivo stato, uso, operazioni, applicazioni e simili» (Z., 2901-2902). Questo significa che Leopardi percepisce la paradossalmente naturale specificità per a-specificità dell'uomo, visto come una macchina compitissima e perfettissima (cfr. Z., 2903 e 2567-68), la cui delicatezza ne rende anche più facile lo snaturamento e l'esser guastata:

stante la *somma conformabilità e organizzazione* dell'uomo [...], diremo che l'uomo è il più imperfetto degli esseri terrestri, anche per natura, in quanto però solamente ella è *naturale* in lui una *disposizione* maggiore che in qualunque altro essere a perdere il suo stato e la sua perfezione naturale [...]. In natura e per natura egli è il più perfetto degli esseri: ma in natura e per natura egli è più di tutti disposto a divenire imperfetto (Z., 2902-2903).

L'affermazione porta con sé in maniera come mai esplicita quella contraddizione che ho cercato già sopra di evidenziare, e deve essere considerata il più grande manifesto drammatico e lucido del materialismo leopardiano: l'uomo possiede delle caratteristiche *naturali* che lo mettono nelle condizioni di uscire dallo stato in cui altrimenti si troverebbe *per natura*, caratteristiche in comune con gli altri animali, ma che nell'uomo si trova-

30 Cfr. p.e.: «gli ammaestramenti che si danno ordinariamente agli animali che ci servono [...] dimostrano che la suscettibilità ed assuefabilità *a cose non naturali*, non è propria esclusivamente dell'uomo, ma solo in maggior grado» (Z., 1630); «il cavallo, il cane avvezzo a ubbidire a una certa voce» (Z., 1764); «un animale domestico contrae più facilmente e presto di un salvatico della stessa specie» (Z., 1786); «di quante incredibili abilità vediamo noi col fatto che moltissimi animali [...] sono capaci [...] chi dirà che tali abilità le quali accrescono le facoltà di quelli animali ec. fossero per ciò destinate dalla natura o generale, o loro particolare ec. giovino alla loro felicità ec. e che le loro rispettive specie sarebbero più perfette o meno imperfette, se tali abilità fossero in esse più comuni, o universali ec.? [...] se non chi stima che tutto il mondo [...] sia fatta di natura sua per servizio dell'uomo, e tenda a questo come a suo fine, e non abbia la perfezione fuor di questo, onde sia destinata e disposta naturalmente all'acquisto di quelle facoltà e qualità che si richiedono o convengono e giovano a tal servizio» (Z., 3974-3975).

no a un grado *sommo* («somma conformabilità dell'uomo ec. Tutto in natura, e massime nell'uomo è disposizione»: Z., 3824) che ne determina l'*unicità* rispetto agli altri esseri («il più»). Certamente, con Leibniz, «*nihil in natura fieri per saltum*» (Z., 1658), «la natura non va a salti» (*Dialogo di Tristano e di un amico*: OM: 298), ma al contempo quella differenza «minima» tra uomo e animale, una volta sviluppatasi le facoltà e le attività umane, diventa una differenza «massima», persino «infinita», che segue come una «progressione geometrica», convinzione che l'autore stesso descrive altrove come «pensiero importantissimo» (cfr. Z., 1767; nonché 4279-4280):

notate. L'uomo in assoluto stato di natura, il bambino, non differisce dagli animali [...], se non per un menomo grado ch'egli ha di maggior disposizione ad assuefarsi. La differenza è dunque veramente menoma, e perfettamente gradata [...]. Ma di menoma, diventa somma, coll'esser coltivata, cioè col porre in atto e in esercizio quella alquanto maggiore disposizione che l'uomo ha ad assuefarsi. Un'assuefazione ch'egli può acquistare, e l'animale no, perché alquanto meno disposto, ne facilita un'altra. Due assuefazioni [...] già acquistate, mediante quel piccolissimo mezzo di più, che la natura ha dato all'uomo, gliene facilitano altre sei o otto, ed accrescono nella stessa proporzione la facilità di acquistarle. Ecco che l'uomo viene acquistando mediante le sole assuefazioni la facilità di assuefarsi. La quale da una piccolissima disposizione naturale, quasi dal grano di senapa, cresce sempre gradatamente [...] in modo che l'uomo arriva a differenziarsi infinitamente da qualunque animale e dall'intera natura [...]. L'andamento [...] dello spirito umano rassomiglia interamente alla progressione geometrica che dal menomo termine, con proporzione crescente arriva all'infinito [...]. Arriva ad una interminabile differenza dagli altri animali. E non è dubbio che quella che si chiama perfettibilità dell'uomo è suscettibile di aumento in infinito come la progressione geometrica, e di aumento sempre proporzionalmente maggiore (Z., 1923-1925).

2.8. Come visto anche sopra, addirittura «la stessa adattabilità e conformabilità [...] non è propriamente innata ma acquisita» (Z., 1682), ma più in generale la mente umana stessa è una «semplice disposizione»:

in origine non ha altro che maggiore o minor delicatezza e suscettibilità di organi, cioè facilità di essere in diversi modi affettata, capacità, e adattabilità, o a tutti o a qualche determinato genere di apprensioni, di assuefazioni, concezioni, attenzioni [...]. Nella mente nostra non esiste originariamente nessuna facoltà, neppur quella di ricordarsi. Bensì ell'è disposta in maniera che le acquista, alcune più presto, alcune più tardi, mediante l'esercizio (Z., 1662).

Proprio perciò «l'assuefazione deriva dall'assuefazione» e «la facoltà di assuefarsi, dall'essersi assuefatto» (Z., 1683), e per quanto riguarda sia gli organi intellettuali che quelli esteriori essi «portano solamente la disposizione o possibilità» (Z., 2585) di conseguire la capacità di compiere qualsivoglia operazione, tanto che per esempio il piede, sfruttando quella che oggi verrebbe definita «iperconnettività diffusa» che secondo i neuroscienziati contemporanei permette alle aree sensoriali e motorie umane di stabilire relazioni sinestetiche e metaforiche flessibili e indisponibili agli altri animali, può compiere «le operazioni tutte delle mani, anche le più difficili», perché «tanta facoltà naturale risiede nelle mani quanta nei piedi, cioè nessuna in nessuno dei due», di modo che «l'assuefazione sola e le circostanze la procurano alle une, e la possono procurare agli altri» (Z., 2269). Il corpo umano, per sua stessa configurazione naturale, si rivela

ciò che «si rende capace di agire, di soffrire ec. a forza di fare, di agire, di soffrire» (Z., 1726), si rivela come ciò che può essere esercitato e «rende capaci o meglio disposti alle facoltà particolari» e «generali» sfruttando quella che prima non è «che la disposizione» (*ibidem*):

chi ha acquistate più assuefazioni o facoltà, o chi ha acquistata questa o quella in maggior grado, chi ha insomma più o meglio assuefatto ed esercitato il corpo, acquista più facilmente e con meno esercizio le altre assuefazioni e facoltà, anche quelle che prima sembravano affatto aliene o difficilissime alla sua *natura* (Z., 1727).

Ciò è tanto vero che «gli uomini dediti alle varie professioni materiali», nota Leopardi, «ricevono dall'esercizio di quelle professioni certe differenze di forme, ciascuno secondo la qualità del mestiere ch'esercita e secondo le parti del corpo che in esso mestiere più s'adopra o più restano inopere», a tal punto «notabili che l'attento osservatore, e in molti casi senza grande osservazione, può facilmente riconoscere il mestiere di una tal persona sconosciuta ch'ei vegga per la prima volta, solamente notando certe particolarità delle sue forme» (Z., 3091). Ecco allora che sorge la domanda «qual è dunque la vera forma umana?», «come si può determinare esattamente essa forma?», e la risposta è in fondo che «essendo diversissime e in parte contrarissime le qualità che di essa si osservano», essa non può essere univocamente e specificamente determinata («non potendosi determinare la forma umana regolare e perfetta»), perché essa piuttosto, soltanto potenzialmente e genericamente caratterizzata, «si diversifica» (Z., 3091-3092). Che altrove egli argomenti polemicamente contro gli entusiasti sostenitori di una perfettibilità vista come opposizione alla natura, affermando per esempio «il dico all'uomo il quale asserisce d'essere perfettibile, e di potersi, anzi doversi perfezionare da se: perfeziona il tuo corpo, la tua notomia, la tua costruzione organica, o almeno qualche parte di lei» (Z., 371), segnala non tanto dunque una presunta incapacità umana di dar forma al proprio corpo e a sé, quanto il fatto che la capacità che in maniera specifica connota genericamente l'uomo va colta a tutti gli effetti come sua natura, come espressione e opera cioè di «sapienza», «mastria» e «potenza di fare» della natura (cfr. *ibidem*). È cioè solo all'interno di «un piano così magistrale, così minuto, così strettamente legato insieme e corrispondente, così perfetto in ogni menomissima parte, come quello che vediamo eseguito dalla natura» (*ibidem*) che è possibile pensare la specificità umana, vale a dire non bisogna cogliere la disponibilità umana come una semplice mancanza di natura, quanto come la particolare modalità tramite cui la natura si manifesta nell'uomo e per lui. Anzi: è proprio laddove la natura opera, come si esprime Leopardi, in modo maggiormente «squisito», «completo» e «conveniente», ossia si fa estremamente complessa e organizzata, che diventa, per così dire, possibile la possibilità, ossia la venuta meno del comportamento rigidamente codificato dalla natura immediata (l'istinto per Leopardi, il genoma per noi contemporanei). Pertanto, è la conformazione naturalmente generica del corpo umano che Leopardi sfida a modificare in maniera polemica, provocando a creare un corpo altrettanto perfetto da poter essere (ri)configurato nei più svariati e imprevedibili modi (sfida che forse l'ingegneria genetica sta però cercando addirittura di accettare), e non tanto uno di questi modi appunto, assolutamente e creativamente modificabili. 'Corpo' è per l'uomo «one of those words whose meaning changes according to context»<sup>31</sup>,

31 F. Huxley, *The Body and the Play within the Play*, in J. Blacking (ed.), *The Anthropology of the Body*, London, Academic Press, 1977, pp. 29-38: 29.

nel senso che «an action, as opposed to a physical movement, can be understood only in terms of a *context*», in quanto «the same physical movement may count as an indefinite number of actions, according to different contexts»<sup>32</sup>: «the human being ‘begins’ life endowed with a body genetically pre-coded, genetically pre-programmed, for movement»<sup>33</sup>, ossia paradossalmente programmato alla libertà motoria, determinato alla *determinabilità*, all’*articolabilità*, a un’*articolazione* che non può cioè essere compresa tramite un concetto univocamente determinato, non essendoci per l’uomo un’unica determinate sfera di movimento precostituita<sup>34</sup>. «We should not be so impressed by *neuroplasticity* that we forget *bodily plasticity*»<sup>35</sup>, e se dunque «non sappiamo cosa può un corpo»<sup>36</sup>, è perché non sappiamo che cosa può un uomo, e questo nel senso che «we do not *know* what our nature permits us to be, [...] ‘our nature’ does not answer the question of what it means to be a human being, or dictate what it is that we should become»<sup>37</sup>: «l’*antropogenesi* non è un evento che si possa considerare compiuto una volta per tutte; essa è sempre in corso, poiché l’*homo sapiens* non cessa mai di diventare uomo»<sup>38</sup>. Potremmo allora dire che l’uomo altro non è che una pura disposizione, un’apertura alla possibilità di aprirsi un mondo tramite il proprio agire, ma non bisogna cogliere in questo una semplice ‘assenza di natura’ o una sorta di ‘incompletezza naturale’, quanto riconoscere che è proprio l’intricata e complessa configurazione della (genericamente) specifica natura umana a determinare l’uomo a tale potenzialità, a determinarlo cioè a quell’*indeterminazione* intesa come assenza di un’univoca determinazione specifica che sola consente la *determinabilità*.

32 D. Best, *Philosophy and Human Movement*, London, George Allen & Unwin, 1978, p. 79.

33 D. M. Levin, *The Body’s Recollection of Being. Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*, London, Routledge, 1985, p. 100.

34 Cfr. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796-1797), trad. it. a cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 70-75.

35 R. Tallis, *Aping Mankind. Neuromania, Darwinists and the Misrepresentation of Humanity*, Durham, Acumen, 2011, p. 255.

36 Cfr. perlomeno G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II* (1980), trad. it. di G. Passerone, *Mille piani, Capitalismo e schizofrenia II*, prefazione di M. Carboni, introduzione di M. Guareschi, Roma, Castelvecchi, 2010, pp. 205-222. Ciò è vero al punto che si possono riscontrare «individual differences in breathing», in quanto «how people breathe is of course an empirical question»: certo, «respiration consist of two phases, inspiration and expiration, but it may be brought about in different ways in different individuals, and it could be changed, with specific techniques» (B. Christiansen, *Thus Speaks the Body. Attempts toward a Personology from the Point of View of Respiration and Postures*, New York, Arno Press, 1972, pp. 26-30). O, più in generale, si può affermare che «the attitude or the posture is movement involving the whole body», e dunque «our posture talks of us through the secret language of our movement, so that it can be understood by others», nel senso che «each posture profile is unique to the individual, and expresses itself in a meaningful way» (W. Lamb, E. Watson, *Body Code. The Meaning in Movement*, drawings by C. Jarrett, London, Routledge, 1979, pp. 23-41). Molto significative in merito alla duttilità aperta del corpo umano anche le considerazioni di F. Cimatti, *La vita che verrà. Biopolitica per Homo Sapiens*, Verona, Ombre Corte, 2011, pp. 43-71.

37 N. Kompridis, *Technology’s challenge to democracy: what of the human?*, in «Parrhesia» 8 (2009), pp. 20-33: 20.

38 G. Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento (Homo sacer II, 3)*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 16. Ma tale tematica della ‘seconda nascita’ è uno dei nuclei più fecondi e sviluppati da parte dell’*antropologia culturale*: cfr. perlomeno F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell’antropo-poiesi*, Roma-Bari, Laterza, 2013.



2.9. Leopardi è d'altronde esplicito nell'affermare che tutto ciò che l'uomo è non è natura, seppure – come notato – abbia origine dalla sua naturale capacità di acquisire una seconda natura:

come l'uomo sia quasi tutto opera delle circostanze e degli accidenti: quanto poco abbia fatto in lui la natura: quante di quelle medesime qualità che in lui più naturali si credono [...] non sieno in effetto che acquisite, e tali che l'uomo posto in diverse circostanze, non mai si sarebbero sviluppate, né sarebbero comparse, né per niun modo esistite: come la natura non ponga quasi nell'uomo altro che disposizioni, ond'egli possa essere tale o tale, ma niuna o quasi niuna qualità ponga in lui; di modo che l'individuo non sia mai tale quale egli è, per natura, ma solo per natura possa esser tale, e ciò ben sovente in maniera che, secondo natura, tale ei non dovrebbe essere, anzi pur tutto l'opposto: come insomma l'individuo divenga (e non nasca) quasi tutto ciò ch'egli è, qualunque egli sia, cioè sia divenuto (Z., 3301-3302).

La natura per Leopardi, come già visto, non è tanto da considerare la 'causa casuale' o il 'caso causale' delle specifiche modalità e degli effetti concreti e determinati dello sviluppo delle potenzialità umane (della generica *dynamis* che è l'uomo declinata di volta in volta in maniera diversa e imprevedibile), quanto piuttosto della presenza stessa di possibilità, e nemmeno dunque della presenza di *determinate* possibilità, perché piuttosto la natura è l'origine della *pura potenzialità* di sviluppare *qualsiasi* possibilità<sup>39</sup>: proprio ciò è quanto viene espresso tramite il concetto di «disposizione», secondo il quale «infinite sono e comunissime e giornaliere quelle facoltà umane, delle quali l'uomo non deve alla natura, altro che la purissima *possibilità* di acquistarle, e contrarle» (Z., 2152). Se, come prima ricordato, «la stessa assuefabilità deriva in gran parte dall'assuefazione» (Z., 1828), e se l'uomo «si assuefa ad assuefarsi, ed impara ad imparare [...], vale a dire che nessuna facoltà esiste primitivamente nell'uomo; neppure quella di imparare, che anch'essa bisogna acquistarsi» (Z., 2028), se tutto questo è vero, allora anche «l'assue-

39 Quella che con Agamben potremmo chiamare «pura fatticità», «passione della fatticità», all'interno di pagine importanti dedicate proprio al concetto di assuefazione, caratterizzato alla stregua del *dynamis echein*: ciò che «può» è tale, ossia potenza, in quanto «ha» un potere, ossia è capace di tenersi in questo potere, di mantenerlo in sé senza portarlo a compimento (ossia in certa misura con-tenendosi). Tale mantenere si manifesta come quel peculiare modo dell'essere (della natura) che è il mantenere in sé mantenendosi però insieme un aperti-per: l'esser potente della potenza (l'aver potenza, l'essere potenziali espresso dall'uomo, espressione della natura umana) è il trattenersi in sé, presso di sé, della potenza, un trattenersi che trova effettività nell'essere in esercizio, senza però ridursi alla semplice effettualità intesa come l'essersi fatto efficace una volta per tutte, ossia l'essersi definitivamente e univocamente compiuto. In tale contesto, l'as-sue-farsi viene descritto come un attivo farsi, come un attivo costituire il *proprium*, ciò che per l'uomo è il *suus*, tramite prima di tutto l'*habitus* che va a costituire la *consuetudine* e dunque configura e determina in svariati modi una natura solo potenziale (cfr. in particolare G. Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 163-190, 273-319, 358-363 e 392-404; lo stesso autore mostra di aver ben presente che un tale concetto di «assuefazione» è centrale nelle riflessioni leopardiane: cfr. p.e. Id., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (1982), nuova edizione accresciuta, Torino, Einaudi, 2008, p. 100). Vale la pena di ricordare ancora che Deleuze e Guattari hanno posto come caratteristica del cervello una pura disposizione a contrarre e conservare le vibrazioni e le sensazioni, una «passione pura», una contemplazione contraente passiva, in grado dunque di contrarre ciò che la compone e di comporsi con altre contrazioni a sua volta contratte da essa (cfr. G. Deleuze, F. Guattari *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Torino, Einaudi, 2002, p. 215).

fabilità non è che disposizione» (Z., 1828), ma è disposizione nel senso che è l'unica facoltà naturale che «abbia qualunque vivente», cioè è il tratto distintivo della natura, dell'intera natura. Riemerge qui la contraddizione sopra affrontata, tanto più che Leopardi vede nella somma conformabilità «una qualità essenziale della natura», quando scrive che «la natura è infinitamente e diversamente conformabile tutta quanta» (Z., 1957) o che «non crediamo già che le bestie non sieno capaci anch'esse di corruzione», piuttosto solo «non tanto quanto l'uomo perché meno conformabili» (Z., 1960).

2.10. D'altro canto, è proprio nello sviluppo dei due frammenti appena citati che egli definisce la specificità e la peculiarità del genere umano e dei suoi comportamenti: infatti, il primo passaggio prosegue sostenendo che «l'uomo facendo evidentissimamente violenza alla natura, e vincendo infiniti ostacoli naturali, è giunto a conformare e se stesso, e quella parte di natura che da lui dipendeva naturalmente, e quella molto maggiore che n'è venuta a dipendere in sola virtù della di lui alterazione» (Z., 1958), mentre il secondo dichiara esplicitamente che «quella stessa natura che le fa [le bestie] tanto meno conformabili dell'uomo, dà loro tanto minore influenza sulle cose, influenza il cui sommo grado deriva nell'uomo dalla di lui somma conformabilità che nel sistema della natura, tutta conformabile, costituisce la superiorità dell'uomo fra tutti gli esseri» (Z., 1960). Un'osservazione ancora più decisiva è però contenuta in un'annotazione lunga diverse pagine, dove il filosofo-poeta, partendo dall'osservazione che «la natura non ingenera nell'uomo quasi altro che disposizioni» (Z., 3374) si interroga sulla natura delle disposizioni stesse, sino a tracciare il netto confine che separa l'uomo dall'animale, poiché il secondo è pressoché ridotto a «essere», mentre il primo non tanto semplicemente «può essere», perché piuttosto esprime proprio il «poter essere» qualsiasi cosa, in modo che il secondo è più vicino al solo «esistere», mentre è piuttosto il primo a raggiungere pienamente il «vivere»:

altre sono disposizioni a poter essere, altre ad essere. Per quelle l'uomo *può divenir tale o tale*; può, dico, e non più. Per queste l'uomo, naturalmente vivendo, e tenendosi lontano dall'arte, indubitanamente diviene quale la natura ha voluto ch'ei sia, *bench'ella* non l'abbia fatto, ma *disposto solamente a divenir tale*. In queste si deve considerare l'intenzione della natura: in quelle no [...]. La natura per quelle disposizioni non ha fatto altro che lasciare *all'uomo la possibilità di divenir tale o tale*; né quelle sono *altro che possibilità* [...]. In quanto ella è disposizione a poter essere, l'uomo influito da varie circostanze non naturali, siano intrinseche o estrinseche, acquista molte qualità non destinategli dalla natura [...]. Egli però non divien tale per natura, *benché* questa disposizione sia *naturale*: perocché essa disposizione non era ordinata a questo ch'ei divenisse tale, ma era ordinata ad altre qualità [...]. *L'uomo non inferma per natura; bensì può per natura infermare* [...]. Negli altri animali, le disposizioni ingenite sono più ad essere che a poter essere; il che vuol dire che gli animali sono naturalmente meno conformabili dell'uomo; che essi per le loro naturali disposizioni, *non solo non debbono* acquistare altre qualità che le destinate loro dalla natura, il che è proprio anche dell'uomo, *ma non possono* acquistarne molto diverse da queste, *come l'uomo può*; non possono acquistarne tante e così varie qualità, come l'uomo può, *per essere sommamente conformabile* [...]. *Il che vuol dire ch'ei si mantengono nello stato naturale* [...], cioè divenir tali quali la natura ha inteso [...]. [Nell'uomo] troveremo che la natura non ha posto di sua mano quasi veruna qualità determinata, se non pochissime, e queste, semplicissime: tutto il resto disposizioni, non solo ad essere, ma a poter essere tante cose, ed acquistare tanto varie qualità, *quanto niun altro genere di enti a noi noti* [...]. Nel quale [uomo] è *maggior la vita* che negli altri viventi; e la vita si può, secondo le fin qui dette considerazioni, definire una maggiore o minore conforma-

bilità, un numero e valore di disposizioni naturali prevalente in certo modo (più o meno) a quello delle ingenite qualità [...]. Le cose che *meno partecipano della vita* sono quelle che per natura hanno meno di qualità e più di disposizione, cioè le *meno conformabili naturalmente*. E se v'ha cosa che non sia punto conformabile naturalmente, quella niente partecipa della vita, *ma solo esiste* (Z., 3374-3382 – corsivi miei).

Tale intenso passo mette in piena luce quanto Leopardi è riuscito lucidamente a cogliere, ossia che l'uomo e solo l'uomo è il «poter essere», è la «capacità di» modellare e modellarsi, di trasformare e trasformarsi per dar forma ed espressione però alla propria natura che si presenta come solo genericamente connotata e determinate/determinante (non in maniera genetica, non in maniera degenerare). Solo l'uomo propriamente «vive», è in grado di progettarsi e progettare, non è l'esito esclusivo della pre-determinatezza rigida univoca della propria natura, ma è il proprio agire, e la radice di tale peculiarità è quella «conformabilità» che lo rende «sommamente adattabile», che anzi lo costringe a costruirsi i propri adattamenti nel mondo, a costruirsi un mondo (senza certo poter mai costruire il mondo in quanto tale)<sup>40</sup>, giacché poter essere significa essere potenzialmente infinitamente aperti al mondo e nemmeno semplicemente essere dotati di specifiche attitudini che sono lì pronte a disposizione e solo da esercitare o quantomeno da sviluppare.

2.11. Leopardi, nel mantenere molto stretto il rapporto uomo/animale non può quindi evitare di sottolineare la radicale diversità tra il primo e tutte le altre specie, perché questo, «essendo di gran lunga più conformabile e modificabile d'ogni altro animale, facilissimamente e presto si adatta alle assuefazioni, per innaturali ch'esse sieno, e se le converte in seconda natura» (Z., 3805). La «seconda natura» è frutto della capacità di adattarsi «facilissimamente», che compete esclusivamente all'uomo e non agli altri animali, poiché se è vero che egli è «di gran lunga più conformabile d'ogni altro animale, e quindi più modificabile» (Z., 3807), è altrettanto vero che solo nell'uomo «dal poco diverso nasce in lui il diversissimo, stante la sua somma modificabilità estremamente molteplice, e la somma delicatezza e quindi suscettibilità della sua natura rispetto agli altri animali», di modo che «la specie umana è divenuta, per la sua conformabilità, più diversa da tutte l'altre specie animali e da ciascuna di loro, che non è veruna di queste rispetto ad altra veruna di esse» (Z., 3807)<sup>41</sup>. Alla luce di quanto sin qui detto, all'interno del materialismo leopardiano l'uomo è «diversissimo», «sommamente» ed «estrema-

40 «L'uomo non può fare il mondo. Non però il farlo richiede una potenza infinita, ma solo maggiore assai dell'umana» (Z., 4142): una potenza infinita «nessuna cosa ce la può né provare, né darcela a congetturare probabilmente» (Z., 4174). Con un'espressione sintetica, infinita potenzialità e infinito potere non vanno mai confusi – o, nei termini spinoziani risignificati da Deleuze, *potentia* e *potestas* non vanno sovrapposte, la seconda anzi si alimenta del tentativo di soffocare la prima.

41 Possiamo ancora aggiungere, per esempio, che dopo aver sottolineato che «tutto nell'uomo ha bisogno di formarsi; anche il palato» e che «la conformabilità non è altro che maggiore o minore delicatezza di organi e di costruzione», Leopardi scrive che «l'uomo è di tutti gli animali il più abituabile, e il più conformabile nel fisico: però [perciò] il genere umano vive in tutti i climi, e uno individuo in vari climi ec. a differenza degli altri animali, piante ec.» (Z., 2597-2599). L'uomo, come sopra già ricordato, vive in tutti i climi – osservazione che ricorre anche altrove, con l'aggiunta che «la propagazione di molte specie di animali, di piante ec. devesi in gran parte non alla natura, ma all'uomo stesso [...]. Ciò è contro natura, come lo è lo stabilimento della specie umana medesima in quei luoghi che a lei non convengono» (Z., 3650) – e questo è per Leopardi testimonianza della diversità tra uomini e animali che sebbene inizialmente solo di grado si traduce poi in trasformazioni e abiti comportamentali irriducibili tra di loro.

mente» distinto dagli altri animali, in grado di rendersi più diverso rispetto a «qualsiasi» altra specie animale (l'adattabilità è «singolare nell'uomo»: Z., 1682), e questa radicale differenza risiede nella sua conformabilità, modificabilità e flessibilità, ossia nella sua plasticità che come sopra ricordato viene oggi anche a diverso titolo tematizzata dalle scienze contemporanee. In tal senso, persino nella sottolineatura della rilevanza della combinazione chimica per la comprensione delle stesse azioni umane (cfr. Z., 808) si può rintracciare «una vaga intuizione della complessità e plasticità cerebrale oggi messa in luce dalle neuroscienze»<sup>42</sup>. Nella 'grande catena' degli esseri naturali leopardiana, pertanto, l'essere più perfetto è anche quello meno perfettibile, e se l'uomo è davvero «il più perfettibile», allora egli dev'essere il meno perfetto perché quello meno rigidamente e specificamente determinato una volta per tutte:

ma paragonando pur l'uomo colle altre specie di questo mondo [...], come non si dovrà sostenere che l'uomo è per natura la più imperfetta di tutte le cose? Perocché tutte le altre cose hanno da natura la perfezione che loro si conviene, e però sono tutte naturalmente così perfette, come debbono essere, che è quanto dire perfettissime. Solo l'uomo [...] è per natura così lontano dallo stato che gli conviene, che più, quasi, non potrebb'essere, e quindi laddove tutte l'altre cose sono in natura perfettissime, l'uomo è in natura imperfettissimo. Pertanto la specie umana lungi da esser la prima in natura, è anzi l'ultima di tutte le specie conosciute (Z., 2898-2899).

2.12. Stante quanto sin qui ricostruito, sembra plausibile affermare che Leopardi si è costantemente, e in modo sofferto e tormentato (ma allo stesso tempo straordinariamente lucido) interrogato sulla duplicità e sulla paradossale ambivalenza della natura umana, sul fatto che l'uomo sembra possedere una natura 'stratificata' in cui la ragione ha quasi coperto e vestito – dato letteralmente un *habitus* tramite l'abitudine – la condizione originaria e veramente naturale dell'uomo, che però si rivela come irrecuperabile, anzi mai abitata: l'uomo è a tutti gli effetti chiamato a costruirsi per natura una seconda natura «governata e diretta nella maggior parte dalla ragione», nel senso che «quella natura primitiva degli uomini antichi, e delle genti selvagge e incolte, non è più la natura nostra: ma l'assuefazione e la ragione hanno fatto in noi un'altra natura; la quale noi abbiamo, ed avremo sempre, in luogo di quella prima» (*Dialogo di Plotino e Porfirio*: OM: 282). Il tratto davvero attuale e peculiare del domandare e ricercare leopardiano non sta tanto nell'aver sottolineato la presenza di una seconda natura nell'uomo, giacché questo è in modi diversi parte del senso comune filosofico e non sin dall'antichità<sup>43</sup>, quanto piuttosto

42 G. Polizzi, *Leopardi e le «ragioni della verità»* cit., p. 79.

43 Basti pensare all'aforisma eracliteo secondo cui «*physis kryptesthai philei*» (Eraclito, B113), laddove se la *physis* viene pensata come 'seconda natura' esprime proprio il fatto che l'uomo si riveste con tutto ciò che è *habitus* – per questo «*ethos anthropoi daimon*» (Eraclito, B119) – sino a rivestire il rivestimento stesso: l'arte umana imita la natura, e la migliore imitazione è quella tanto perfetta da far dimenticare di essere stata tale, di esser stata legata ad apprendimento e sforzo, tanto perfetta da presentarsi cioè come mera spontaneità 'naturale' e dunque immediata (nel senso in cui diciamo che è 'naturale' tutto ciò che 'ci viene spontaneo' ma che è sempre e comunque frutto di un processo di mediazione, di un'esperienza). Va però aggiunto che è possibile, anzi è una lettura forse più fedele all'insieme della visione che emerge dai frammenti di Eraclito, pensare tale *physis* come 'prima natura', il che verrebbe a indicare proprio quanto è al centro di questo contributo, ossia l'idea che la natura nella sua immediatezza si presenta all'uomo nella forma della 'presenza', della venuta meno che apre al mondo e chiama all'azione e all'attiva configurazione del proprio mo(n)do di vita – ossia si presenta come 'immediata mediatezza'.

nella consapevolezza portata ai suoi estremi aporetici di una frattura tra le due nature, vale a dire nell'aver colto, anzi sentito, la tensione tra una 'prima' natura incolpevole se non benigna e armonicamente connotata e una 'seconda' natura corrotta e corruttrice che però si rivela la figlia della prima, la più compiuta espressione del compito cui la prima ha consegnato. Di qui il conflitto insanabile che tanto ha tormentato Leopardi tra la civiltà come perdita e non progresso e l'impossibilità non solo di tornare indietro da esso, ma anche solo di pensare e immaginare un'origine non corrotta e pienamente naturale dell'uomo; di qui lo spettro che Leopardi ci lascia come tormentosa eredità, vale a dire che il progresso, qualora inteso come la più grande causa dell'infelicità dell'uomo anche se si presenta come promessa di felicità, profila l'impossibilità di superare l'infelicità, di ripristinare una condizione di idilliaca, armonica, immediata e (perché) naturale felicità per il genere umano, in quanto questa non è mai esistita.

2.13. In altri termini, Leopardi ha mirabilmente non solo avvertito coscientemente ma ancor più sentitamente vissuto la lacerazione e la separazione tra una supposta natura immediata e l'esistenza mediata dell'uomo, vivendole come una perdita di ingenuità da leggere quasi come perdita dell'umanità e, con essa, della possibilità di felicità, ma cogliendo anche che è paradossalmente proprio a partire da questa perdita che è possibile l'esistenza dell'essere umano, che è proprio questa lacerazione a segnare l'apertura potenziale al mondo costitutiva dell'umano. Ecco perché non si può che ammettere la contraddizione in natura, la contraddizione come (in)essenza dell'intera natura:

non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale [...] 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 palpabili che sono in natura [...]. L'essere dei viventi è in contraddizione naturale essenziale e necessaria con se medesimo [...]. Del resto e in generale è certissimo che nella natura delle cose si scoprono mille contraddizioni in mille generi e di mille qualità, non delle apparenti, ma delle dimostrate con tutti i lumi e l'esattezza più geometrica della metafisica e della logica; e tanto evidenti per noi quanto lo è la verità della proposizione *Non può una cosa a un tempo essere e non essere*. Onde ci bisogna rinunciare alla credenza o di questa o di quelle. E in ambo i modi rinunzieremo alla nostra ragione (Z., 4099-4101).

2.14. Che l'uomo debba in qualche modo sfuggire alle incomodità e ai tormenti della natura (cfr. *Dialogo della Natura e di un Islandese*: OM: 152-156), significa che il dolore e l'infelicità cui la natura sembrerebbe aver destinato e costretto l'uomo non sono tanto da vedere come l'impossibilità di soddisfare il proprio desiderio, ma anzi come il fatto che l'uomo, letteralmente nudo per natura di fronte al resto della natura, non può che soddisfare il proprio desiderio in maniera mediata e non-naturale, ossia nel lessico leopardiano deve (per natura) civilizzarsi per tentare di sfuggire alle intemperie e alle catastrofi (alla natura). L'uomo è esemplificato dall'Islandese che fugge dalla Natura nella sua immediatezza (un'immediatezza per nulla armonica ed edenica) sotto la pressione della Natura stessa, tenta di allontanarsene costruendosene un'altra questa volta però mediata, tentativo di costruzione che è in ultima istanza peraltro nelle stesse mani del

circolo di produzione e distruzione della Natura (che è la Natura), che sembra invitare l'uomo nella sua maestosa e ricca villa quasi per torturarlo e costringerlo però così a ribellarsi facendo comunque inevitabilmente affidamento delle forze che questa gli ha messo a disposizione. Ossia: sembra essere proprio la natura a imporre all'uomo di allontanarsi da essa, e in questo senso è certo vero che per l'uomo è impossibile soddisfare naturalmente il proprio desiderio se con 'naturalmente' si intende 'immediatamente', ma allo stesso tempo se si intende 'naturalmente', come è nel caso dell'uomo, come 'in maniera immediatamente mediata', va riconosciuto che è la natura stessa a richiedere tale forma di soddisfacimento del desiderio. Ma soprattutto: è ricorrendo alle facoltà naturali, alla *generica facoltà di* che è la natura dell'uomo, che egli può aprirsi alla 'civiltà', al superamento dell'immediatezza naturale.

### 3. Conclusioni: divenire umani insieme

3.1. Ho prima sottolineato, seppur di sfuggita, come parlare di assuefazione e disposizione in senso potenziale significa affermare che l'uomo è tale solo se impara, che non c'è nulla di quanto l'uomo fa, è o ha che non sia frutto di apprendimento e come – in ultima battuta – non ci possa essere apprendimento se non nella forma del rapporto, della relazione con l'esterno, dell'esposizione al fuori. Ciò equivale a riconoscere che è impossibile diventare umani da soli, che lo è proprio in ragione dei tratti antropologici fondamentali della sua natura, del fatto cioè che l'uomo non trova tutto dentro di sé (non è rigidamente codificato geneticamente, non è tutto 'istinto' e dunque rapporto immediato e armonico con la natura) ma deve rivolgersi al di fuori di sé, senza che ciò voglia semplicemente dire che l'uomo può trovare tutto all'esterno, perché per comprendere la peculiarità della condizione potenziale umana è importante proprio tenere presente questo paradossale e – con Leopardi – contraddittorio intreccio tra un dentro che richiede e si costituisce in rapporto a un fuori e un fuori che è tale sempre e soltanto in quanto in relazione a un dentro. Anche in termini più strettamente fisici, d'altronde, il materialismo leopardiano vede la natura come «una macchina vastissima e composta di infinite parti» (Z., 1079-1082): se – con Spinoza – «gli atomi sono parti di materia, indivisibili per loro natura» e la materia è «per sua natura divisibile, per piccola che sia», allora ogni sua porzione «per quanto piccola, è per sua natura divisibile, cioè non esistono atomi, ossia parti di materia per loro natura indivisibili». Ecco che allora parlare di suddivisione all'infinito della materia significa affermare che ogni componente non è chiusa in se stessa ma è relata, aperta al proprio fuori, significa cioè ribadire l'assunto spinoziano secondo cui «non esistono atomi»<sup>44</sup>.

44 B. Spinoza, *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae. Pars I et II* (1663), trad. it. a cura di E. de Angelis, *Principi della filosofia cartesiana*, in Id., *Trattato sull'emendazione dell'intelletto; Principi della filosofia cartesiana; Pensieri metafisici*, prefazione di L. Meyer, Milano, SE, 2009, pp. 51-151: 109 s. Si apre qui la questione del 'transindividuale', che rappresenta, a partire dagli straordinari lavori di Gilbert Simondon e dalla lettura 'spinozista' datane da Deleuze, uno dei temi più discussi nella scena contemporanea filosofica: si vedano perlomeno, con più stretta attinenza alla connessione tra antropologia filosofica e critica sociale, gli interventi in E. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

3.2. Per questo poi, tornando a un punto di vista più strettamente etico-politico, Leopardi si mostrerà convinto che «l'individuo non è mai virtuoso» (cfr. Z., 1563-1566) e una società fatta di individui, cioè in cui quell'egoismo che rappresenta «la più brutta modificazione dell'amor proprio» (Z., 1100), ossia «un amor proprio mal diretto, male impiegato, rivolto ai propri vantaggi reali», è diventato «intero», «non esiste se non di nome» (Z., 670), è barbara e dunque «contro natura» (Z., 356): «l'egoismo è sempre stata la peste della società e quanto è stato maggiore tanto peggiore è stata la condizione della società» (Z., 671), «ogni così detta società dominata dall'egoismo individuale, è barbara, e barbara della maggior barbarie» (Z., 674), perché «quanto più si trova nell'individuo il *se stesso*, tanto meno esiste veramente la società» (Z., 670). O, meglio, vengono a esistere tante società quante individui, con fini distinti e irrelati tra di loro, che possono al più comporre un paradossale equilibrio negativo:

il mondo, o la società umana nello stato di egoismo (cioè di quella modificazione dell'amor proprio così chiamata) [...], si può rassomigliare al sistema dell'aria, le cui colonne (come le chiamano i fisici) si premono le une l'altre, ciascuna a tutto potere, e per tutti i versi. Ma essendo le forze uguali, e uguale l'uso delle medesime in ciascuna colonna, ne risulta l'equilibrio, e il sistema si mantiene mediante una legge che par distruttiva, cioè una legge di inimicizia scambievolmente esercitata da ciascuna colonna contro tutte e da tutte contro ciascuna (Z., 2436).

3.3. Una tale situazione è quella in cui «si superano tutti i riguardi, l'uno toglie la preda dalla bocca e dalle unghie dell'altro» e gli individui «sono ciascuno in guerra più o meno aperta con ciascun altro, e con tutti insieme», in cui «il più forte sotto qualunque riguardo, la vince; il cedere agli altri qualsivoglia cosa o per creanza, o per virtù, onore ec. è inutile, dannoso e pazzo», in quanto «gli altri non ti son grati, non ti rendono nulla, e di quanto tu cedi loro o di quella minore resistenza che opponi loro, profittano in loro vantaggio solamente, e quindi in danno tuo» (Z., 671-672; cfr. anche 463-465). Quello stato di *bellum omnium contra omnes* considerato sin dagli albori della modernità come lo stato di natura dell'uomo, nel quale gli uomini non sono altro che funghi che crescono isolati per poi riunirsi in vista della sicurezza<sup>45</sup>, viene riconosciuto da Leopardi come uno stato invece completamente contro natura in cui «l'uomo, in quanto allo scopo, è tornato alla solitudine primitiva» (Z., 876) e dunque non-umana, in quanto segue «principii distruttivi per natura» (Z., 2437), negando il tratto di necessaria – perché naturale e irrinunciabile – relazione con tutto quanto è altro da sé.

3.4. Per concludere, nel 'materialismo relazionale' leopardiano non c'è dunque individuo se non all'interno di un mondo di relazioni, l'individuo è quasi il punto di intersezione tra diverse relazioni: un individuo non è dunque qualcosa di as-soluto, ma non per questo non esiste o va negato, essendo piuttosto una relazione tra 'interiorità' ed 'esteriorità', intese come dimensioni che trovano esistenza e parziale autonomia solo all'interno del rapporto stesso. La centralità riservata dal cosiddetto 'ultimo' Leopardi al «comun fato», all'«umana compagnia» e alla «social catena» (cfr. *La Ginestra*, vv. 111-

45 Cfr. T. Hobbes, *De cive* (1649), trad. it. a cura di T. Magri, *Elementi filosofici sul cittadino*, Roma, Editori Riuniti, 2005, pp. 99; nonché l'impianto teorico di J. Locke, *Two Treatises of Government* (1690), trad. it. a cura di L. Pareyson, *Due trattati sul governo*, Torino, UTET, 1982.

135: C: 266 s.)<sup>46</sup>, spesso letta come espressione di una sorta di problematica tarda ‘svolta comunitario-sociale’ del filosofo-poeta, è allora da cogliere piuttosto come l’estrema e coerente conseguenza della tensione interna all’intera natura che trova espressione nella innaturale natura umana, come manifestazione eminente cioè del fatto che quella stessa natura che sembra non avere riguardo alcuno nei nostri confronti, è la ragione stessa della *possibilità* di vivere e affrontare assieme le difficoltà che ogni giorno incontriamo, espulsi per sempre da un Paradiso edenico mai abitato, ‘espulsione per assenza’ che è la condizione (naturale) di possibilità della nostra paradossale, ambigua e drammaticamente problematica libertà.

---

46 Vedi anche A. Negri, *Lenta Ginestra. Saggio sull’ontologia di Giacomo Leopardi*, Milano, Sugarco, 1987.