

DA TEOFRASTO A STRATONE
L'itinerario filosofico
di Giacomo Leopardi

GIROLAMO DE LIGUORI

1. *Un'ipotesi storiografica: Il formarsi dell'immagine del materialismo ateo e il ruolo di Bayle*

Alla base della meditazione del giovane Leopardi sul concetto di materia pensante e, più specificamente, di molte chiose dello *Zibaldone*, ma anche del graduale formarsi dell'impianto concettuale delle *Operette* e finanche della loro sfortuna nella letteratura contemporanea, si profila ormai – individuata qua e là dalla critica storica più avveduta – la vicenda complessa del materialismo moderno, riguardato dall'ottica molto particolare dei controversisti cattolici, gesuiti in modo particolare¹.

1 Premesse indispensabili alla presente ipotesi di lavoro sono alcuni studi dello scrivente ma, soprattutto, d'altri specialisti cui si rimanda per indicazioni critiche e testuali. Sullo stratonismo di Leopardi, rinvio al mio contributo, *Il ritorno di Stratone. Per la collocazione del materialismo di Leopardi nel pensiero ottocentesco*, in M. Biscuso - F. Gallo, *Leopardi antitaliano*, Roma, Manifestolibri, 1999, pp. 71-98 e ancora, per alcuni spunti, a *Il sentiero dei perplessi. Scetticismo, nichilismo e critica della religione in Italia da Nietzsche a Pirandello*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1995, in particolare pp. 194-200. Cfr. soprattutto R. Damiani, *Teofrasto, Bruto e l'impero della ragione. Stratone e la materia eterna* in, *L'impero della ragione. Studi leopardiani*, Ravenna, Longo, 1993, p. 57 e sgg. Sempre fondamentale, per la formazione del pensiero leopardiano, il notissimo S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri Lischi, 1968, in particolare pp. 183-228. Una utile e chiara sintesi dell'argomento in M. De Poli, *L'Illuminismo nella formazione del pensiero di Leopardi*, «Belfagor» 29 (1974), pp. 511-546. In modo più specifico si tengono presenti le numerose ricerche sul Sei-Settecento intorno all'apologetica cattolica, sull'anti-cartesianesimo, su Bayle e sullo scetticismo e materialismo/ateismo che in questi ultimi anni sono andate moltiplicandosi, sia nell'analisi ravvicinata di autori che nella pubblicazione di inediti della tradizione libertina. Darne in questa sede l'elenco sarebbe pretestuoso; ricordo soltanto l'intensa attività del Centro di Studi del Pensiero Filosofico del Cinquecento e del Seicento, già diretto da Mario Dal Pra (che pubblicava i propri lavori, testi e ricerche, presso La Nuova Italia di Firenze), e oggi, passato a Franco Angeli di Milano, è diretto da Guido Canziani. Testi, ricerche, Atti di incontri e singoli contributi specifici verranno richiamati di volta in volta nelle note che seguono. Segnalo qui l'attività del gruppo di studio parigino sulla storia del materialismo, diretto da Olivier Bloch, e, in modo particolare, O. Bloch (éd.), *Le matérialisme au XVIII^e siècle et la littérature clandestine, actes de la table ronde de 6 et 7 juin 1980*, Paris, Vrin, 1982; Id., *Il materialismo*, tr. it. di M. Durst, Milano, Marzorati 1990; e ancora, quella

1.1. *La polemica su Aristotele e il recupero cristiano di Epicuro*

Una tale vicenda (non sempre dalla critica leopardiana messa in relazione con la formazione del pensiero più maturo del poeta), si coglie subito connessa, nella sua genesi e nei suoi sviluppi, alla penetrazione di quei pensatori europei che dai contemporanei ne furono subito denunciati come i propiziatori o i veicoli, quali Spinoza, Bayle, Hobbes, per fare i nomi più ricorrenti².

dell'Unità operativa dell'Università di Roma «Tor Vergata», tra il 1999 e il 2000, con contributi fondamentali di Carlo Borghero, Paolo Quintili, Antonella Del Prete, sul tema *Descartes e l'eredità cartesiana nel pensiero filosofico e scientifico (secoli XVII e XVIII)*. Importanti, ancora, per quanto nel testo ci si riferisce ai confronti storici Cartesio-Spinoza-Bayle, G. Mori, *Bayle e le difficoltà del cartesianesimo. Le obiezioni a Poiret (1679)*, Annali del Dipartimento di Filosofia II, Firenze, Olschki, 1986; S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986; del quale vedi, anche per altri versi interessante, *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2002; e, ancora, M.E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988. Infine, segnalo il Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento dell'Università di Lecce, con la sua attività di studi, ricerche, organizzazione di convegni nazionali ed internazionali, pubblicazioni di testi anche inediti, e con la sua presenza on-line: info@cartesius.net.

- 2 Sul ruolo di tali autori come veicoli d'ateismo, la letteratura, sia di testi che di apporti storico critici, è vastissima. Sulla presenza di Spinoza in Italia, e perciò sulla sua immagine di ateo, oltre i noti saggi di E. Giancotti Boscherini, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 3 (1963), pp. 339-362 e, *Baruch Spinoza*, Roma, Editori Riuniti, 1985, nonché C. Santinelli, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Quattroventi, 1983, cfr. le considerazioni critiche di V.I. Comparato, *Ragione e fede nelle discussioni storiche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Napoli, Istituto Italiani per gli Studi Filosofici, 1968, p. 91 e nota 176 e di G. Ricuperati, *La formazione di Pietro Giannone*, ivi, pp. 104-105. Ad accreditare l'immagine di ateo di Spinoza, fu com'è noto, lo stesso Bayle con la voce omonima del suo *Dictionnaire* (si cita, se non v'è rimando ad altra edizione o antologia, l'edizione 1740 che riproduce quella del 1730, Amsterdam, 4 voll.) il cui non dichiarato ma palese ateismo venne denunciato e accreditato nella tradizione settecentesca successiva da Pierre Jurieu, nel celebre volumetto del 1706, *Le philosophe de Rotterdam accusé, atteint et convaincu* e, dopo di lui ma anche prima e del tutto autonomamente, un certo numero di apologeti e scrittori cattolici gesuiti e no, anche in Italia. Faccio due soli esempi: Giovan Battista de Benedictis (Aletino) e Sant'Alfonso de' Liguori. Sempre importante, P. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971. Per una complessiva valutazione e, in pari tempo, analiticamente approfondita dell'uomo e del pensatore, cfr. *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*, Acte du Colloque du Carla-Bayle, 13-15 sept., Paris, H. Champion, 1996; nonché, G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999. Inoltre, per le connessioni complesse del suo pensiero con lo scetticismo, cfr. i capitoli 6 e 7 di G. Paganini (ed.), *The return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Group, 2003 ed ivi, per il rapporto tra scetticismo e materialismo, cfr., M. Benitez, *Jean Meslier, le doute méthodique e le matérialisme*. Per l'Italia, cfr. L. Bianchi (a cura di), *Pierre Bayle e l'Italia*, Napoli, Liguori, 1996. Su Hobbes, si rimanda a E. Garin, *La fortuna di Hobbes in Italia*, in, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze, Le Lettere, 1993; A. Pacchi, *Introduzione a*

Da una parte la stanca filosofia scolastica dei chiostri e delle scuole manteneva fede ad Aristotele e dall'altra, consule Gassendi, si recuperava Epicuro al cristianesimo. Per tutto il Seicento, tuttavia, da parte cattolica e gesuitica in modo particolare, si tende ad accomunare Cartesio ad Epicuro e a Gassendi ed ad leggerli nei loro sviluppi spinozisti, soprattutto sul piano della fisica, combattendoli come eretici e ateisti. La mediazione e il punto di riferimento di tale operazione vengono segnati da Bayle: sia che se ne condividano dubbi ed analisi sia che, al contrario, se ne diffidi o si operi una netta separazione tra «la funzione oggettiva dei testi bayliani» e i «convincimenti soggettivi» dell'autore del *Dictionnaire*³. In realtà le analisi e le critiche feroci di apologisti, come i gesuiti Gabriel Daniel e Benedetto Aletino, finivano per coincidere nella sostanza con l'intento di Bayle di scristianizzare Epicuro, di riportarlo all'antiprovidenzialismo pagano e, in definitiva, all'ateismo.

Nell'uno l'intento era quello di sostenere che azioni virtuose erano possibili anche al di fuori del cristianesimo dove si era verificata tanta corruzione, negli altri, al contrario, lo scopo era la denuncia dell'empietà e dell'ateismo del pensiero antico e di quello moderno ad esso ispirato. Si rafforza così, proprio attraverso Bayle, l'immagine dell'Epicuro materialista coerente. L'antico filosofo dell'atomismo diventerà il simbolo dell'antifinalismo, antiprovidenzialismo e della concezione della materia increta. «La ragione naturale che muove dalla materia eterna stabilisce infatti l'impossibilità dell'azione divina», della creazione dal niente, come stabilisce invece la Scrittura. Ma una tale filosofia si dissolverebbe come nebbia se si ammettesse, come vuole la fede ortodossa, che «Dieu est le Créateur du Monde». Qualunque sia la ragione dell'atteggiamento bayliano, resta acquisito alla tradizione l'immagine che dell'epicureismo balza dalla sua opera, «come materialismo coerente, in tutto consono alla ragione naturale»⁴.

Hobbes, Roma-Bari, Laterza, 1986, in particolare pp. 125-150. Ma per un aggiornamento e soprattutto per l'affermarsi della prospettiva di una continuità tra naturalismo rinascimentale e materialismo settecentesco, cfr. C. Borghero, *Il ritorno del rimosso. Per un bilancio di dieci anni di studi italiani di storia della filosofia del secolo XVIII*, in, *Un decennio di storiografia italiana sul secolo XVIII*, Atti del convegno della Società italiana di Studi sul sec. XVIII, a cura di A. Postigliola, Napoli, L'Officina Tipografia, 1993, p. 122 e sgg., e ancora, P. Quintili, *Dieci anni di studi italiani sul Settecento filosofico francese. Dalla letteratura clandestina a D'Holbach*, in Atti del I Convegno Nazionale della Società di Storia della Filosofia, Catanzaro, Rubettino, 2003, pp. 185-221.

- 3 Cfr. G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 11 (1968) I, in particolare p. 73. Più di recente, S. Brogi, *Bayle in cerca di materialismo*, «Rivista di Filosofia» 89 (1998), pp. 385-416.
- 4 Così G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento* cit., p. 83. Per i riferimenti a Bayle cfr. *Pensées diverses* 111a; *Continuation*, 215b, in, *Œuvres diverses*, a cura di E. Labrousse, G. Olms, Hildesheim 1964-82, vol. III. Il padre Gabriel Daniel, S. J. è autore di varie opere di impianto apologetico e anticarte-

Alla cristianizzazione, invece, di Epicuro si impegnano in Italia Giuseppe Valletta e gli *Investiganti* e, in Inghilterra, Ralph Cudworth. Tale recupero consentiva alla filosofia moderna, accusata quasi in blocco di eresia ed ateismo dalla ortodossia cattolica, di attingere, da Cartesio fino a Locke, ma sempre con la sola esclusione dell'empio Spinoza, una posizione ortodossa o una patente di legittimità contro gli attacchi dell'intransigenza religiosa, sia cattolica che protestante, quale si esprime non solo in Garasse, Daniel, Aletino ma anche in Heidanus e Amyraut, ad esempio, autori di *De origine erroris*, 1678 e di un *Traité des Religions* del 1631 e che sono ritenuti fonti calviniste di Bayle, proprio in relazione al problema del recupero di Epicuro⁵.

-
- siano, tra le quali ricordiamo: *Réponse aux lettres provinciales de L. de Montalte, ou Entretien de Cleandro et d'Eudoxe*, Colonia 1694; (una edizione latina dell'*Entretien*, con il titolo, *Cleander et Eudoxus, seu de Provincialibus quas vocant [...]*, Puteolis, MDCXCV, Typis Jacobi Raillard, curò il De Benedictis) *Voyage du Monde de Descartes*, Paris 1690 (tr. ingl., *A Voyage to the World of Cartesius*, T. Bennet, Londra 1694); *Suite du Voyage du monde de Descartes*, Amsterdam, 1696 (cfr. la traduzione italiana, curata sempre dal confratello De Benedictis, *Viaggio per lo mondo di Cartesio*, Genova, Giovambattista Franchelli, 1703; una seconda edizione napoletana, postuma, presso Gennaro Muzio è del 1731). Di Giovambattista De Benedictis (Aletino) ricordiamo: *Philosophia peripatetica, Tomis quinque comprehensa. Tomus primus qui est de Logica*, Neapolis, J. Reillard 1688, in 8°; *Tomus secundus qui est Physicae pars prima*, Napoli, Salvatore Castaldo, 1687, in 8°; *Tomus tertius qui est Physicae pars altera, et quartus qui Methaphisica inscribitur*, Napoli, J. Reillard 1692: (1687-1692[?]), (il quinto tomo non è mai uscito). Altra edizione, Venezia, Tip. Balleoniana, MDCCXXIII; *Lettere Apologetiche in difesa della Teologia scolastica e della filosofia peripatetica dedicate al Sig. Don Carlo Fran. Spinelli, Principe di Tarsia*, Napoli, J. Reillard, 1694: 1) a Luigi Oligoro, pp. 1-49; 2) a Nicolò Marziale, pp. 50-111; 2) a Lionardo di Capoa, pp. 112-188; 3) ad Arrigo Filostasio, pp. 189-254; 4) a Roberto Filadelfo, pp. 255-312. *Ragionamenti di Cleandro e di Eudosso sopra le Lettere al Provinciale recati nell'italiana favella*, del Gesuita Gabriel Daniel, Pozzuoli (ma Napoli, J. Reillard), 1694. *Difesa della scolastica teologia per il p. G.B. De B.*, dedicata a Clemente XI, Roma, A. De Rossi, 1703, in 12°. *Difesa della terza lettera apologetica di B. Al. divisa in tre parti; la prima teologica; l'altra filosofica (su la fil. cartesiana) e la terza critica su d'alcuni fatti in essa contenuti*, Roma, A. De Rossi, 1705, in 8°. Paradossalmente i gesuiti si trovavano, come sostenitori di Aristotele, dalla parte dei libertini che combattevano i platonici: i quali accusavano Aristotele di essere la fonte prima della corruzione del pensiero e della sua degenerazione in materialismo. Ovviamente l'Aristotele dei gesuiti era quello di San Tommaso; quello dei libertini, il maestro di Teofrasto e di Stratone.
- 5 Un tale processo viene del tutto ignorato anche dai più attenti commentatori di Leopardi, i quali sovente confondono stratonismo ed epicureismo, sottovalutando l'esecrazione giovanile di Epicuro, espressa dal poeta nelle *Dissertazioni* giovanili e che, se sarà superata, come è risaputo, negli anni successivi, manterrà sempre Epicuro piuttosto al di fuori delle future e più mature convinzioni ateistiche. Ad esempio, R. Damiani, *Teofrasto, Bruto e l'impero della ragione; Stratone e la materia eterna* cit., pp. 95-96, ritiene che «il ragionamento sugli atomi di Epicuro converge con lo stratonismo leopardiano»; affermazione che, ci pare, viene contraddetta dalla storiografia sulla fortuna di Epicuro e di Bayle: cfr. degli autori richiamati nel testo, R. Cudworth, *The True Intellectual System of the*

Ma tale recupero, intanto, va posto, come storicamente si pose, in relazione stretta con il contemporaneo rifiuto di Aristotele e con la simmetrica, per così dire, rivalutazione del Platone del *Timeo* e di Pitagora. L'operazione è per buona parte opera del napoletano Giuseppe Valletta, che legge l'intero corso della filosofia moderna come una conferma dell'ortodossia mosaica e scritturale, contro le deformazioni scolastiche ed aristoteliche, nonché averroistiche che non soltanto ne avrebbero snaturato l'essenza ma avrebbero aperto la strada alle eresie di Ario, manichei, donatisti, monofisiti, pelagiani, gnostici e tutti gli altri «perfidissimi eretici»⁶.

Anche Ernst Bloch, nel capitolo *Aut logos aut kosmos* del suo notissimo *Ateismo nel cristianesimo*, fa partire il materialismo moderno dalla «sinistra aristotelica». Non richiama né Teofrasto né Stratone, ma indica ugualmente un percorso analogo a quello che stiamo seguendo per configurarci la genesi e l'evolversi del materialismo e dell'ateismo moderni:

Nel concetto di materia Aristotele introdusse il concetto del possibile oggettivamente reale [...] secondo il quale la materia oltre a condizionare meccanicamente le manifestazioni come *kata to dynaton* («secondo la misura del possibile»), rappresenta soprattutto il vero *dynamei on*, l'«essere in possibilità». [...] Ma molto presto si fece strada, attraverso le premesse della dottrina aristotelica della materia, una «sinistra» aristotelica, che strappò al concetto di materia il suo carattere passivo, e ivi inserì l'attivo delle idee che imprimono. La materia del mondo si levò allora nella sua realtà di Materia, di madre autofecondantesi di tutte le cose, come *natura naturans* autarchica e autosufficiente di tutta la *natura naturata* e cioè del mondo. Ciò si deve in particolare agli aristotelici arabi Avicenna ed Averroè ed alla loro tesi di fondo secondo cui lo sviluppo è esclusivamente *eductio formarum ex materia*, e coincide con lo sviluppo di una natura che non è passiva e priva di qualità che presto non avrà più bisogno di un Dio-padre trascendente. A partire da qui venne concepita una sostanza del mondo comple-

Universe, Hildesheim - New York, Georg Olms, 1977 [London, 1678] (sull'autore, letto da Bayle, cfr. L. Simonutti, *Cudworth letto da Bayle e Le Clerc, momenti del dibattito sulla «Natura plastica» nelle riviste olandesi*, «Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland» 4 (1993), pp. 147-165; in particolare pp. 57-58) e G. Valletta, *Opere filosofiche*, a cura di M. Rak, Firenze, Olschki, 1975. Su quest'ultimo autore e sulle sue opere, cfr. le note successive. Ma cfr. ancora G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento* cit., p. 83 e note.

6 E. Garin, *Giuseppe Valletta Storico della filosofia*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 183-196. «Ma stiasi pur colla sua pace Aristotele – avverte Valletta – con quella pace che nel più cupo inferno, ov'ei si giace, dar si può. Siasi stato Aristotele non tanto scelerato, anzi, dirò, più, siasi stato uomo dabbene, avvegnacché gentile ei fosse. Siansi Santi tutti gli Aristotelici i quali hanno avuto e hanno il nome Cristiano. Siasi io dico la lor dottrina ottima e di niun pregiudicio. Non però avrà che far nulla colla nostra Santa Religione né di buono, né di malo» (G. Valletta, *Opere filosofiche* cit., p. 213 [160]).

tamente immanente [...]. Una sostanza che non è per nulla estranea all'uomo e che gli corrisponde nel cosmo [...]. Una sostanza che penetra di forza nella trascendenza eliminata ed attraverso il Pan-teismo partecipa di essa⁷.

Ma l'operazione del Valletta – e, forse, assieme a quella contemporanea del Cudworth in Inghilterra – può venire interpretata anche come la risposta polemica contro le accuse di parte cattolica e controriformistica mosse alla filosofia moderna di Cartesio prima e di Gassendi poi. Soprattutto se la si legge nel contesto napoletano della polemica tra gli *Investiganti* e l'Aletino, seguito al processo contro gli ateisti, accusati di far parte della stessa *coterie* cartesiana del Di Capua, Cornelio, D'Andrea e Grimaldi; dibattito entro il quale tutta la lotta per la *libertas philosophandi* rischiava di passare per atea, eretica, empia, materialistica e miscredente. Valletta, evitando una risposta polemica e limitata, avrebbe allargato la sua esegesi storiografica, riportando tutta la modernità, grazie alla ripresa originale del «mito rinascimentale del ritorno all'antico, elegantemente sfruttato», alla «immagine di una antichissima sapienza italica, pitagorica-eleatica e atomistico-platonica», e presentando le filosofie di Cartesio e di Gassendi come la più avanzata e felice realizzazione, in termini nuovi, dell'antico sapere che fu di Timeo di Locri, di Parmenide di Elea città della nostra Lucania, [...] e Zenone e Leucippo ancor di Elea, Ucello Lucano e Filolao, discepoli di Pitagora, come ancor Archita [...]. Anzi Pitagora stesso comunemente creduto di Samo nella Grecia, è da altri tenuto dall'altra Samo città della nostra Calabria, e da alcuni altri toscano». Insegnata per primo in Italia, «questa filosofia adunque fu propugnata e distesa per tutto il mondo, e seguitata poi da' migliori, e più gravi filosofi di questi tempi, tra' quali vi furono Empedocle, Epicarmo, Hippaso, Eudosso, Archippo [...] e Pitagora stesso», essa fu elevata al sommo grado da Platone che «fu seguace adunque della filosofia di Pitagora, fino a volerla insegnare «col nome di Timeo che fu discepolo di Pitagora», combinandola con l'insegnamento dell'atomista Democrito⁸.

7 E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, tr. it. di F. Coppelotti, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 287-288.

8 Riporto ancora il testo dalla edizione di Michele Rak, cit., pp. 79-87. Il manoscritto originale, databile, secondo Garin, 1697, s'intitolava: *Discorso filosofico in materia di Inquisizione et intorno al correggimento della filosofia di Aristotele*. Stampato a Rovereto, nel 1732 da Antonio Bernio, prese il titolo di *Lettera del sig. G.V. in difesa della moderna filosofia*, ecc. Ma cfr. anche, per i riferimenti nel testo, E. Garin, *Giuseppe Valletta* cit., p. 183 sgg. Delle opere filosofiche del Valletta, come è noto agli studiosi, esistevano cinque esemplari a stampa clandestina. Di un sesto, copiato dall'Abate Gimma entro un suo manoscritto dal titolo *Notizie ed autorità cavate da una lettera di N.N. per li Deputati della Città di Napoli al Papa, intorno al procedimento del Santo Ufficio della detta Città, nella quale si difende la filosofia moderna e si biasima Aristotele*, 1799, simile in gran parte agli altri noti, ho avuto io notizia e consultato presso la Biblioteca «R.

In Italia, allora, è al Valletta e alla tradizione del Platone timaico che risale la valutazione della filosofia moderna sotto l'egida del cristianesimo e del cattolicesimo. Ma sia l'Epicuro scristianizzato di Bayle da un canto e l'Epicuro cristiano teista di Valletta e di Cudworth, dall'altro, non costituiranno l'unica figura di assimilazione tardorinascimentale del pensiero antico. Alla tradizione di Aristotele si legheranno non solo gli scolastici e i gesuiti ma, con intenti opposti e strumentazione più originale, i pensatori libertini che ne privilegeranno gli aspetti naturalistici attraverso Teofrasto e Stratone. Indicativo il testo del *Teofrasto redivivo* (1659) in cui, come ha sottolineato Garin, «avviene la saldatura fra tradizione rinascimentale e scienza e filosofia dei moderni: Pomponazzi, Cardano, Bruno, Campanella, Galileo, Cartesio, Gassendi»⁹. Come la sua attenta esegesi e la storiografia più autorevole ha ormai appurato, non di un *pamphlet* si tratta ma di una articolata opera teorica, basata su di una concezione «naturalistica e immanentistica» che mira nella sua completezza e nei suoi excursus eruditi, né più né meno che alla «confutazione completa ed articolata della concezione religiosa del mondo e dell'uomo»¹⁰.

1.2. Bayle, Stratone e la polemica sull'ateismo in Italia e in Francia

È sulla questione particolare dell'ammissione del vuoto (Epicuro) e della sua negazione che entra in ballo Stratone. Così lo presenta Bayle:

Straton, successeur de Théophraste dans la régence de l'école d'Aristote, ne se piqua point de suivre le pur péripatétisme, il y fit des innovations, il y renversa le dogme de l'existence de Dieu, il ne reconnut d'autre puissance divine que celle de la Nature, et il soû tint que la Nature étoit toute corporelle¹¹.

Attraverso la esecrazione, viva nella controversistica cattolica (di cui si alimenteranno svariate letture di meditazione in Italia tra Settecento e Ottocento),

Bonghi» di Lucera (Manoscritti, n. 17). Per la cortesia dell'allora direttore Antonio Orsitto, ne ho ottenuta copia fotostatica che ho donato al Centro Interdipartimentale di Studi sul Seicento di Lecce. Ne fa cenno G. Belgioso, nella Premessa a G. Gimma, *Sylva rerum notabilium, tomus III*, Lecce, Milella, 1999, pp. 6-7.

- 9 E. Garin, *Da Campanella a Vico*, «Cultura e Scuola» 25 (1958), pp. 5-17.
 10 G. Paganini, Introduzione a *Theophrastus Redivivus*, testo critico con tr. it. di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia, 1981-1982, I, p. XVII.
 11 Cfr. il testo di Bayle, *Continuazione dei pensieri diversi sulla cometa*, capp. CIX-CX-CXI, in G.P. Brega, *Pensieri sulla Cometa e Dizionario storico critico*, Milano, Feltrinelli, 1957, pp. 139-151. Ma cfr. *Dictionnaire*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari, Laterza, 1976, 2 voll., pp. 366-368, voce *Spinoza*, dove si ricorda il *De natura deorum* di Cicerone: «E non si presti ascolto al suo [di Teofrasto] discepolo Stratone, chiamato il fisico». Ma ivi ancora p. 158, voce *Rorario*, sulla polemica intorno all'anima razionale delle bestie. Per la citazione del passo su Stratone, *Continuation*, 317b, 318a, in *Œuvres diverses* cit., vol. III. Ma cfr. ancora G. Paganini, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro* cit., p. 91 e sgg.

Epicuro e Stratone, mediati argutamente e problematicamente da Bayle, perverranno a Leopardi. La riscoperta del «risorto pensier» non sarà tanto quella di una generica adesione alle *lumières* quanto, più specificamente, la scoperta di un sentiero che, attraverso il sensismo e materialismo settecentesco, riportava al naturalismo ed allo scetticismo greco. Indicativa a tal riguardo la presenza dello scettico Bayle, come si avrà modo in seguito di verificare testualmente.

Bayle mette sempre e in definitiva in dubbio le possibilità razionali di conoscere l'assoluto; per cui apre la strada ad un suo fideismo che mentre mette in crisi i sistemi, finisce per recuperare il naturalismo, l'ateismo e lo scetticismo degli antichi. Stratone, il fisico, sconfigge – a dire di Bayle – tutti i sistemi e solo la fede nella Provvidenza e nella Scrittura riesce a metterlo in imbarazzo. L'argomentare risulta alquanto sospetto, come avranno modo di rilevargli gli apologisti cattolici del Settecento, secondo i quali Dio e la provvidenza, nell'opera di Bayle, fanno una misera figura e quel che in definitiva s'impone e trionfa è soltanto il dubbio e l'incertezza¹².

12 Richiamiamo qui (perché poco frequentato dalla storiografia bayliana) un passo di A. de Liguori, *Verità della fede*, parte II, *Contro i deisti che negano la religione rivelata*, in *Opere Dommatiche*, vol. VIII, Torino, Marietti, 1848, p. 576 sgg., (ricordato, oltre che dal Fabro, su cui vedi nota successiva, da G. Minois, *Storia dell'ateismo*, tr. it. di O. Trabucco e L. La Porta, Roma, Editori Riuniti, 2000, in particolare p. 275) dove il santo dottore coglie con acume le contraddizioni e ambiguità del ragionare di Bayle, usandolo, quasi a dire paradossalmente, come critico e ridimensionatore della ragione umana. Quella scepsi moderna che a R. Popkin, *La storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza*, tr. it. di R. Rini, Roma, Anabasi, 1995 (su cui cfr. la recensione di chi scrive, *Sulla storia dello scetticismo*, «Segni e Comprensione» 26 (1995), pp. 88-99) appare in ogni caso anticamera della fede, qui viene strumentalizzata da Alfonso de Liguori. Può, si chiede, la ragione umana guidarci alla complessa verità? No, essa non basta. «Necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis et pot longum tempus et cum admixione multorum errorum homini perveniret». Non solo Tommaso ma anche Cicerone restano su questo punto d'accordo. Ben venga allora Bayle, «costretto all'evidenza», a confermare la nostra confusione e le nostre perplessità e a dichiarare candidamente: «La ragione fa conoscere all'uomo le sue tenebre, la sua impotenza e la necessità di una rivelazione» (p. 577). Ma il suo errore resta la miscredenza eretta a sistema; il fatto che egli *tutto mette in dubbio e nulla creda*. Errore poi che si riflette nel suo linguaggio e nel metodo [quello della *ritorsione*] che usa nelle sue esposizioni, nelle quali, «seguendo il suo barbaro stile, or di difendere or d'impugnare le stesse cose che scrive, dopo aver egli detto che la stessa ragione fa conoscere all'uomo la necessità della rivelazione, dice altrove, che la ragione umana è dono di Dio, non meno che la fede; come dunque, soggiunge, possiamo esser tenuti a credere misteri di fede, che son contrari alla ragione?» (p. 579). In definitiva, in Bayle confluisce tutta la tradizione atea del pensiero moderno. «L'empio Bayle è quello poi che guarda le spalle a tutti questi scrittori esecrandi; mentre egli raccoglie tutte le loro empietà, ma ora le difende, ed ora le impugna; sicché il suo intento non è altro che mettere le cose in dubbio, così gli errori degli increduli, come le verità della fede, per concludere finalmente che non vi è alcuna cosa certa da credere, né alcuna religione che siam tenuti ad abbracciare» (pp. 537-538). Il Santo collega anche

Tutto il dibattito sull'ateismo moderno, dal Seicento a tutto il Settecento, passa dal *Dictionnaire* e dalla *Continuazione sui pensieri sulla Cometa*. Cattolici e protestanti, cartesiani e anticartesiani, aristotelici e tomisti, propugnatori della *libertas philosophandi* e controversisti o apologisti, tutti coinvolgono Bayle nelle loro polemiche. La voce *Spinoza* del *Dictionnaire* diventa subito la fonte primaria, non solo per l'affermarsi del *topos* ateistico di Spinoza ma anche per l'assunzione, da parte cattolica, dell'immagine empia dello scetticismo bayleiano che si accrediterà per tutto il Settecento. La controversistica cattolica, e i gesuiti in modo particolare, individueranno subito un filone eterodosso che da Cartesio, attraverso Spinoza e Bayle, avrebbe portato ad Hobbes, Locke, Toland fino a Voltaire ed agli illuministi. In tale visione Bayle veniva a porsi come il punto di confluenza delle correnti eterodosse dell'antichità e come il demistificatore della scepsti, sia epicurea che moderna, facendo cadere tutti i tentativi di riportare sia lo scetticismo al fideismo (tesi, questa, che ai nostri giorni, sarà sostenuta autorevolmente da Popkin) che l'epicureismo all'ortodossia cristiana: tentativi questi ultimi, come si è accennato, di Valletta da noi e di Cudworth in Inghilterra.

Si assiste pertanto, da parte dell'apologetica cattolica e dell'ermeneutica gesuitica, ad un allargamento della configurazione dell'ateo, finendo per ricomprendersi sotto tale categoria non soltanto la tendenza al materialismo ma anche ogni manifestazione di *libertas philosophandi*. La critica storica ha solitamente sottovalutato tale operazione, ricomprendendola entro le esagerazioni polemiche e le intransigenze reazionarie di origine controriformista, senza valutare nello specifico, di volta in volta, l'individuazione di un notevole portato di correttezza esegetica. Il pensiero moderno, in realtà, conteneva, oltre i compromessi e le moderazioni sistematiche cui sarebbe sfociato, una carica eversiva di fondo e, soprattutto, una tensione ateistica ed anticristiana non soltanto nella tradizione libertina ma soprattutto nel recupero del pensie-

Spinoza a Bayle sul tema di Dio e dei miracoli; ma tutta l'analisi dei pensatori moderni che vi si conduce (da Rousseau ad Helvetius) merita un'attenzione, anche per una attenta verifica delle fonti, che in questa sede non le si può riservare (cfr. *ivi*, pp. 677; 686-687; 690; ma vedi dello stesso, *Breve dissertazione contra gli errori de' moderni increduli, oggidì nominati materialisti e deisti*, in *Opere* cit., VIII, in particolare pp. 464 sgg.) A. cita testualmente i dubbi e gli interrogativi dello scettico nelle pagine di Bayle che diventa l'antagonista principale del suo argomentare sia contro pirroniani che manichei, stratonici, panteisti ecc. «Se l'uomo [...] è l'opera di un sol principio sovrannaturale buono, santo e potente, come fia che sia esposto ad infermità, a freddo, a caldo, a fame, a sete, a doglie, a malinconie? E come fia che abbia tante inclinazioni malvage, e commetta tanti peccati? La santità sovrana può ella produrre una creatura peccatrice? La sovrana bontà può ella produrre una creatura infelice? La potenza sovrana congiunta ad una bontà infinita, non colmerà anzi di beni la sua fattura?» (*ivi*, p. 649; ma cfr. *Dictionnaire*, in G.P. Brega, *Pensieri sulla Cometa e Dizionario storico critico* cit., note a «Manichei», p. 267).

ro antico di Epicuro e di Stratone. Epicureismo e stratonismo diventano così non semplici fenomeni di ricorsi storici o di nostalgico recupero archeologico di un aspetto minore del pensiero antico, quanto spie di un processo ateistico, individuato acutamente dall'apologetica cattolica, reale e operante entro lo sviluppo di tutto il pensiero moderno, da Cartesio a Diderot¹³.

In Italia, la vera e propria polemica antibayliana si sviluppa, com'è noto, nella prima metà del secolo XVIII, in modo particolare con Spinelli, Gherardo degli Angeli, Alessandro Marini, Piro, Concina e Genovesi; ma non è a dire che tra anticartesiani e antispinoziani e, soprattutto, tra gesuiti e antigianesisti non si fosse già avviata, nella seconda metà del secolo precedente, una opposizione decisa all'autore del *Dizionario* e dei *Pensieri sulla Cometa*, già dal primo apparire della sua imponente opera critica (Amsterdam, 1695-97). Anche Vico lo attacca per l'affermazione che «possano esistere uomini senza lume di Dio»¹⁴. Ma tutto quel che Bayle rappresenta come determinato sbocco di una scepsi fideistica estremamente ambigua, era già stato controbattuto in Francia non solo dal suo antagonista Jurieu ma dagli apologeti e dai gesuiti contemporanei fino al Bergier. L'attacco in Italia ha perciò il suo referente francese ed europeo e non può in alcun modo venire ricompreso in un fenomeno di semplice reazione provinciale.

13 In una tale prospettiva, pur nelle reciproche differenze di percorsi, sembrano convergere le note ricerche di A. Vartanian, *Descartes e Diderot*, tr. it. di G. Garritano, Milano, Feltrinelli, 1956; C. Fabro, *L'ateismo moderno*, Roma, Studium, 1969, in particolare pp. 178-179 e 341-394; A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1970, il quale ritiene l'ateismo moderno «il punto d'arrivo consequenziale ultimo del razionalismo», concordando in ciò con il padre Fabro (in particolare p. 15 n. 6). Sulla questione, non soltanto terminologica, cfr. J.S. Spink, «Pirronien» et «Sceptique» synonymes de «Matérialiste» dans la littérature clandestine, in O. Bloch (éd.) *Le matérialisme au XVIII^e siècle et la littérature clandestine* cit., pp. 143-148 (ma cfr. ivi, gli altri interventi fondamentali di Benitez, Gregory ed altri). In questa sede non interessa la definizione dell'ateismo come dello scetticismo, quanto la loro storica individuazione in alcuni qualificanti momenti della polemica avviata dai controversisti. Dapprima e più propriamente, il termine *ateo* indicava più che altro quanti non avevano il coraggio o la voglia di palesare in pubblico il loro convincimento. Era – come lo ha individuato A. Tenenti – un fenomeno di *Nicomedismo*. Il termine nel suo significato moderno venne usato per la prima volta da Valérand Poullai in una lettera indirizzata a Calvino del 1544. Cfr. A.L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, t. VIII, Ginevra, 1893, p. 229, riportato da A. Tenenti, *Credenze, ideologie, libertinismi tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 265-268. Sul termine *scettico*, sovente dagli apologeti collegato a quello di *ateo*, cfr. G. Paganini, *La scepsi clandestina: Doutes des pyrroniens*, in *Filosofia e religione nella letteratura clandestina nei sec. XVII e XVIII*, a cura di G. Canziani, Milano, F. Angeli, 1994, in particolare p. 83, e, dello stesso, l'ampia analisi storica con antologia di testi, *La scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991.

14 G.B. Vico, *Scienza Nuova*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 329.

Scriva Garin, autore da riscontrare accuratamente ad ogni nuova intrapresa storiografica: «L'Italia, come del resto ogni paese d'Europa, e non soltanto d'Europa, si servì largamente del *Dictionnaire* considerandolo un'opera di grande erudizione, ove l'abbondanza delle notizie celava l'insidia delle idee corrosive»¹⁵. Di tali insidie, ovviamente, si accorsero per primi apologisti e gesuiti che lo accomunarono agli atei e qualificarono empia la sua filosofia. Ma lo stesso Vico, come indica Garin, si era prefisso lo scopo di «distruggere, fra le altre, l'opinione del Bayle sulle origini e i fondamenti della società». Del resto, ribadisce lo storico, «Bayle si insinuava dovunque con la sua erudizione; con la erudizione i lettori assorbivano il suo spirito corrosivo»; persino la stessa conoscenza della filosofia spinoziana si basava quasi esclusivamente sulla voce del *Dizionario*. Dal Concina al Moniglia al Duni, discepolo di Vico, fino al Valsecchi e ad Alfonso, Bayle viene usato ed esecrato, in definitiva ricondotto all'ateismo ed all'empietà¹⁶.

15 E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., p. 160.

16 Sugli scrittori cattolici menzionati del testo e per buona parte frequentati da Leopardi, fin dagli anni giovanili, notizie in T. Crivelli (a cura di), *Dissertazioni filosofiche*, Padova, Antenore, 1995, soprattutto Appendice, pp. 349-541. Cfr., in merito alla reazione contro le fonti dell'ateismo, quanto scrive Garin, *ibidem*: «Le tesi vichiane intendevano opporre alla repubblica degli atei la Provvidenza, e lo facevano in forma anche più netta di pensatori decisamente avversi a tutte le posizioni dei moderni». A questo punto, l'antibaylismo si connota come fenomeno tipico della controversistica meridionale, così frequentata dal giovane Leopardi. Garin ricorda il padre Fr. Antonio Piro, il quale venne attaccato, per un suo trattato anti-manicheo, addirittura dal padre Concina che lo ritenne inadatto al compito che il prelado si era assunto. Egli fu dalla parte del padre Gherardo de Angelis, allievo di Vico, ed intendeva attaccare, con il Bayle, sia i nuovi manichei che i giansenisti dei suoi anni. Anche F.M. Spinelli entrò nella polemica ma solo relativamente al tema manicheo, *De origine mali*, 1750; mentre il Concina rimproverava al Piro «il tentativo di una difesa razionale della religione». E un atteggiamento analogo avrà nei suoi confronti anche il Genovesi nel 1751. L'opera del Piro che qui maggiormente interessa è: *Dell'origine del male contra Bayle: Nuovo sistema antimanicheo*, del 1749. Solo con il Moniglia si perverrà, nonostante l'aperta riprovazione della dottrina, ad una sorta di uso del Bayle, delle notizie che riporta e delle relative critiche. E il Valsecchi, nella sua confutazione, riempirà circa mille pagine in quarto della sua opera, *Dei fondamenti della religione* del 1757, che nel 1768 era già alla sua terza edizione. Bayle, ricorda Garin, si presentava ormai come «il profeta di quella gran 'cospirazione anti-cristiana' di cui Barreul doveva esporre le vicende segrete»: e la sua sarebbe diventata, per buona parte della cattolicità, «la grande ombra presente all'empia congiura, e alle misteriose adunanze in cui si svelano i segreti dell'alta magia e i mezzi per entrare in corrispondenza col diavolo» (ivi, p. 171). Cfr. anche E. Pii, *Bayle e la cultura napoletana intorno al 1750*, «Il Pensiero Politico» 30 (1972), pp. 509-16. Del padre domenicano Vincenzo Moniglia – fonte della controversistica di Sant'Alfonso e autore ben noto al Leopardi, anche per la questione dell'anima delle bestie – cfr., *La mente umana. Spirito immateriale non materia pensante, opera del padre P. M. F. Tommaso Moniglia dell'ordine dei Predicatori, pubblico Professore di Sacre Lettere nell'Università di Pisa che contiene vari trattati giovevoli per chi vuole impugnare il materialismo*, Padova, 1766, su cui vedi N. Badaloni, A. Conti, *Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968, in particolare p. 202 sgg., 276-277.

Il recupero della sua scepri da parte del Leopardi ha pertanto un grande significato storico: svela il processo dell'ateismo moderno verso non soltanto la negazione delle mistificazioni delle religioni positive e delle teodicee ma anche delle aberrazioni della ragione, della filosofia sistematica; apre la strada all'unica prospettiva compatibile con tale scetticismo corrosivo: il materialismo legato alle scienze, lo stratonismo, definitivamente liberato da ogni risoluzione fideistica e religiosa, così come storicamente si era andato configurando, ad esempio, nel secolo XVII l'atomismo epicureo. Una tale circostanza è ancora tanto più notevole storicamente in quanto Leopardi ne vive tutto il contorto itinerario: da una giovanile contrapposizione al Bayle ateo della controversistica, entro cui lo scopre e lo combatte, fino al successivo recupero negli scritti successivi. L'immagine dell'ateismo bayliano è presente in lui – attraverso tre fonti principali: *Le Institutiones* di François Jacquier, *I Fondamenti della religione* del Valsecchi e gli *Elementi* del padre Sauri – già nella *Dissertazione sopra gli Attributi e la provvidenza dell'Essere Supremo* del 1811, dove il giovane polemista intende ribattere le obiezioni del reprobato confutando direttamente le sue argomentazioni e servendosi in più della lettera di Mr. Bernard: argomentazioni e testo della lettera che egli riporta integralmente dal padre Valsecchi¹⁷.

17 Cfr. T. Crivelli (a cura di), *Dissertazioni filosofiche* cit., in particolare pp. 343-344. Ma, come ricorda opportunamente R. Damiani, *Teofrasto, Bruto e l'impero della ragione; Stratone e la materia eterna* cit., p. 96, riferimenti a Bayle ed a Stratone erano presenti in un'altra opera, «più volte maneggiata dal Leopardi e menzionata nello *Zibaldone*»: Louis Dutens, *Origine delle scoperte attribuite ai moderni*, tr. it. Venezia, 1789. Ma Bayle è autore particolarmente avversato nella cultura cattolica. A delineare e fissare tale immagine contribuirà la critica di Pierre Jurieu fin dal 1706 che, come è stato ben rilevato, «domina incontrastata – tranne alcune sparute eccezioni – per tutto il Settecento». Cfr. G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 157 e sgg. In particolare nel XVIII secolo l'attacco diventa massiccio: dai più modesti ripetitori di impropri come Rosario Arisi, *De' fondamenti dell'onestà naturale dell'uomo contro gli errori dello stoicismo, pirronismo, spinozismo e deismo, come anche contro i principi di Giovanni Obbes, Collins, Elvezio e Bayle*, Venezia, 1776, fino ad Appiano Buonafede (l'arcade Agatopisto Cromaziano). Cfr. A. Buonafede, *Ritratti poetici, storici e critici di vari moderni uomini di lettere di Appio Anneo de Faba Cromaziano*, VI ed., 2 voll., Venezia, Pasquali, 1796, vol. I, p. 68; ma per un analitico commento della sua critica a Bayle rimandiamo a C. Borghero, *L'Italia in Bayle, Bayle in Italia: una ricerca mancata*, in L. Bianchi (a cura di), *Pierre Bayle e l'Italia* cit., p. 3 e sgg. Ma cfr. ancora, E. Garin, *Per una storia dei rapporti tra Bayle e l'Italia*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 157-172.

2. Il Theophrasto leopardiano e la riscoperta del pensiero antico come antiplatonismo scettico. Il pessimismo degli antichi

È la lettura di Diogene Laerzio, iniziata l'11 novembre 1820, a rivelargli la posizione di Teofrasto nei confronti della filosofia, come demistificatrice delle illusioni e della causa del dolore e nient'affatto consolatoria¹⁸.

La *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte* discute, sotto il riferimento storico ai due grandi protagonisti della politica e della filosofia dell'antichità, di due valori, celebrati dagli antichi e, il primo soprattutto, tenuto in gran conto dal cristianesimo: la virtù e la gloria. Bruto denuncia la prima come «parola nuda», alla mercé della fortuna. Teofrasto si fa «penitente» della gloria ma non arriva a sostenere che, più della virtù, la gloria è schiava della fortuna. Se l'avesse fatto, la sua denuncia non soltanto si sarebbe allineata su quella di Bruto, ma avrebbe contrastato la corrente convinzione dei classici, secondo la quale gloria e virtù vanno insieme congiunte. È qui evidente che Leopardi ha di mira la virtù greca, eroica, sempre accoppiata all'universale riconoscimento, com'è nell'Iliade. E infatti osserva che oggi, tra i moderni, le cose sono di molto cambiate: dacché la scienza e la consapevolezza hanno messo a nudo la realtà e denunciano, non più consolano, l'infelicità della specie umana. Quella che in Teofrasto era apostasia desueta, derivata «dal senso e discernimento della verità» è oggi l'unica funzione della filosofia e del sapere. Né aveva egli cagione di infelicità; perché allora pervenne «al sentimento della vanità della gloria e della vita»? Leopardi ne ricerca le ragioni con una lunga e profonda meditazione sul pensiero e sulla erudizione degli antichi e, in particolare, sulla facoltà di generalizzare e cogliere, con colpo d'occhio intuitivo, più cose che non se ne riescano a cogliere con una analisi ravvicinata¹⁹. Sia pur ricca la letteratura antica di «sentenze dolorosissime», non derivava quel disagio se non da «miseria particolare e accidentale di chi le scriveva», il quale, in ogni caso, non negava in assoluto il perseguimento della felicità che, al contrario, riteneva «possibilissima a conseguire» in altre mutate circostanze. A Teofrasto, invece, la scienza non fu consolatoria, non si limitò «all'immaginativa», come è in Platone, che spiega le cose duplicandole e dipingendole idealmente: tutta ragione ed esperienza, la sua filosofia puntò a denudare il vero. Dopo aver comparato tutto quanto i filosofi avevano raccolto e inteso della natura delle cose e degli uomini, nonché essersi addentrato nella psicologia e nei costumi delle genti (vedi *I caratteri*) Pervenne a quella amara scoperta che solo tanta erudizione e capacità di penetrare nel cuore

18 G. Leopardi, *Zibaldone*, in particolare pp. 316-318. Per i riferimenti alle edizioni di quest'opera, cfr. la successiva nota 37.

19 G. Leopardi, *Zibaldone*, richiamo di Galimberti, nel suo commento alle *Operette morali*, Napoli, Guida, 1986, pp. 456-457, nota 20.

degli uomini può consentire al filosofo: «la nudità e l'infelicità irreparabile della vita». Per questa scoperta egli, per Leopardi, sopravanza tutti gli altri pensatori greci. La sua stessa fortuna sta a dimostrare la verità della sua sentenza: «primieramente non è tenuto dai filosofi moderni in quella stima che dovrebbe», e gli stessi suoi contemporanei proprio per aver egli visto più lontano di tutti loro, «lo vituperarono e maltrattarono e particolarmente quelli, tanto meno sottili quanto più superbi, i quali si compiacevano di affermare e di sostenere che il sapiente è felice per sé»²⁰. Presentarono fiacca quella filosofia perché spietata; e qui l'analogia tra l'antico dissacratore, rimosso dalla coscienza dei contemporanei e Leopardi, viene suggerita dagli stessi riferimenti del poeta («Della qual fantasia non pare che i filosofi siano ancora guariti [...]»²¹). Tali che autorizzano il rinvio alla *Ginestra*: «bench'io sappia che oblio [...]»; «Così ti spiaccque il vero»; «felicità quali il ciel tutto ignora»; «chiami vil chi lui segue, e solo / magnanimo colui / che sé schernendo o gli altri, astuto o folle, / fin sopra gli astri il mortal grado estolle». Inoltre, la consapevolezza della infelicità non portava certo Teofrasto a *distornarla*, a nascondere cioè a se stesso e agli altri tale verità, come fecero in passato e come continuano a fare molti illustri personaggi. Per Leopardi è grandemente indicativo che al tempo di Teofrasto, tempo della *Primavera e delle favole antiche*, dei miti e delle illusioni, un filosofo abbia avuto la forza e il coraggio di denunciare «il basso stato e frale»; cosa che sarebbe stata più agevole al tempo di Bruto e oltre, allor quando la crisi del mondo antico predisponne le coscienze all'avvento del Cristianesimo. Lo spiritualismo moderno, quello «superbo e sciocco», avrebbe trovato nella nuova mitologia razionale un rinnovato strumento di mistificazione del vero nella credenza e nell'aspettativa di un'altra vita.

2.1. *Il duplice rapporto con la filosofia antica*

Teofrasto perciò diventa il simbolo di una meditazione e di un sapere anti-consolatorio, tale che guarda la realtà in faccia (*La man che flaggellando si colora...*). Contro la tendenza contemporanea di filosofi («della qual fantasia») che ritengono «ci debba menare alla felicità questa filosofia presente», Teofrasto si erge come un demistificatore²².

Il rapporto con la filosofia antica si sviluppa perciò in Leopardi in due momenti: in un primo momento, come vaniloquio intorno a presunte certezze, tutte superate dalla verità rivelata (secondo l'educazione tradizionale e religiosa ricevuta); in un secondo come demistificazione degli artifici razionali, ma in chiave antiplatonica: quasi nella messa a punto di uno strumento

20 Ivi, p. 460.

21 Cfr. il rimando a Cicerone, *Tusc.*, V 25 e III 21.

22 *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte*, nel commento di C. Galimberti a G. Leopardi, *Operette morali* cit., p. 460.

distruttivo contro la filosofia stessa, in quanto arte della consolazione e della razionalizzazione delle contraddizioni. Platone stesso diviene l'antagonista principale o se si vuole, «il contrappunto teorico in negativo, lo sfondo polemico»²³. Anzi le letture platoniche gli consentiranno di avvicinarsi meglio allo scetticismo e al pessimismo degli antichi (il neo platonismo lo aveva studiato al tempo della *Vita di Plotino* di Porfirio); come quando, leggendo il *Gorgia*, trova le argomentazioni del sofista Callicle più probanti di quelle di Socrate-Platone. Platone gli svela o gli permette di approfondire il valore della scepsti greca. Leopardi, infatti, incontrerà Bayle e il punto che abbiamo chiamato di confluenza della scepsti antica, proprio su questo terreno della capacità distruttiva della ragione, come, del resto, hanno bene individuato gli studiosi della fortuna di Bayle e dello stratonismo in Italia come il Badaloni. Perciò, se la *Comparazione* non contiene espliciti riferimenti a Stratone e, comunque, non ha per tema specifico la concezione materialistica dell'universo – come è nel *Frammento* – va ugualmente collocata nel processo di recupero da parte di Leopardi dell'aspetto distruttivo (scettico) e materialistico (antiplatonico) del pensiero antico. Del resto lo stratonismo era fenomeno diffuso nella cultura filosofica sei-settecentesca e arrivava a toccare gli autori più significativi dell'illuminismo, coi quali Leopardi avrà grande consuetudine. E ancora, una lettura molto frequentata dal Leopardi, durante la stesura delle *Operette*, fu proprio Diogene Laerzio da cui, come ricorda Timpanaro, «trasse spunti non solo di pessimismo in senso stretto, ma di materialismo e di osservazione disincantata della realtà»²⁴.

Si libera egli del mito della felicità degli antichi e si prepara ad una visione materialistica e scettica a un tempo. Solo la filosofia, del resto, può dir male della filosofia: filosofia contro «mezza filosofia», quella che non arriva a combattere del tutto le illusioni²⁵. E su questo punto egli è certo in perfetto accordo con Bayle. Ma la cultura illuministica, della quale Leopardi si nutre, aveva proceduto alla demistificazione della boria della ragione ma anche dei miti antichi, in particolare con autori, come Nicolas Fréret, la cui opera non mancava nella biblioteca di Recanati. Tale autore del resto aveva a lungo meditato l'opera bayleiana nei lunghi mesi passati alla Bastiglia²⁶.

23 Sulla lettura antiplatonica o lettura «rovesciata» di Platone, cfr. l'*Introduzione* di A. Prete, *Operette morali*, Milano, Feltrinelli, 1976, p. 13; e, soprattutto, S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., p. 208 e sgg., sulle letture platoniche di Leopardi, particolarmente nell'anno 1823.

24 Ivi, p. 207; ma cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, 660 e 661, «dell'influenza del corpo sull'animo»; ma anche 1691-1694 sull'importanza del corpo rispetto alle cose morali.

25 S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., p. 196, ma cfr. G. Leopardi, *Zibaldone*, 520-522.

26 Cfr. L.F.A. Maury, *L'ancienne Académie*, Paris, 1864, p. 160. Su Fréret, (*Œuvres*, Paris,

L'itinerario leopardiano alla filosofia fu tuttavia singolare ma, pei suoi tempi, consueto per chi veniva indirizzato alla carriera ecclesiastica. La metafisica faceva parte dell'istruzione ma veniva impartita in prevalenza attraverso manuali o Istituzioni di filosofia, quale era stato il cartesiano Pourchot per Sant'Alfonso (*Institutio philosophica ad faciliorem veterum et recensiorum philosophorum lectionem comparata*). Il Leopardi si valse del testo di François Jacquier, come ci attesta l'analisi delle fonti, e pertanto la sua prima conoscenza dei filosofi antichi e moderni venne attraverso tale canale. Non mancarono gli apologisti, dai più scontati, come l'abate Sauri ai più dotti e informati come Antonino Valsecchi o ai più raffinati come il Roberti, preso a modello nelle giovanili esercitazioni dell'11 e del '12²⁷. La prima notizia che egli ebbe, non solo di Voltaire e di Diderot, di Helvetius e di D'Holbach, ma anche di Platone ed Aristotele, di Epicuro e Lucrezio, fu proprio mediata da quella pia formazione (1811-1813). E, di conseguenza, l'immagine della filosofia che domina quella prima produzione del giovane poeta risulta del tutto negativa e, di conseguenza, tutta la speculazione filosofica nel suo complesso – quale sforzo umano di cogliere il vero – ne esce con un verdetto di risoluta condanna. I giudizi del Leopardi ricalcano quelli della corrente apologetica, come ci attesta proprio quello su Epicuro: «Epicuro filosofo, il di cui solo nome è bastate per iscreditare qualsivoglia ipotesi, afferma che la felicità non consiste che nel piacere»²⁸.

Ma la filologia doveva soccorrere la sua ancora carente preparazione filosofica. La sua conoscenza del greco lo porterà ben presto alla lettura diretta dei classici, anche attraverso i dossografi e, per primo, il già ricordato

Bastien, 1792) critico dei miti e delle favole antiche, cfr. G. Cantelli, *N. Fréret tradizione religiosa e allegoria nell'interpretazione storica dei miti pagani*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 29 (1974), pp. 264-283 e numero successivo pp. 387 e sgg.; ma soprattutto, per *l'Examen critique des Apologistes*, C. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna, Il Mulino, 1966, pp. 143, 146, 149, per le confutazioni del Valsecchi e d'altri apologisti; e sulla sua conoscenza da parte del Leopardi, cfr. S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., p. 145, ma relativamente al *Thrasiboule et Leucippe*.

27 Cfr. S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., pp. 183-185. Lesse anche G. Andres, *Dell'origine, progresso e stato attuale d'ogni letteratura*, Parma 1794, 22 voll. ma non, così pare, la parte ivi dedicata alla filosofia e, in particolare, al recupero cristiano di Epicuro, del quale, del resto, scarse sono le citazioni nello *Zibaldone*. Leopardi conosceva bene, oltre le opere del Valsecchi, anche quelle di Giovambattista Roberti (lo ricorda, tra l'altro, nel *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato «Analisi delle idee ad uso della gioventù»*) e di Alfonso, presenti nella biblioteca di Recanati, se citava quest'ultimo (il *Ligorio*), assieme a Feo Belcari e a Giambattista Scaramelli, come esempi di scrittori pii ma di vaglia. Cfr. Lettera del 30 aprile, 1817, a Pietro Giordani, in *Opere*, ed. Binni, I, p. 1028. In particolare del padre Roberti, cfr.: *Lezioni sulla fine del mondo (1719-1786)*, Bassano, Remondini, 1792 e su di lui, cfr. P. Pelosi, *Una lettura leopardiana: G.B. Roberti*, Salerno, Edisud, 1987.

28 Cfr. *Manoscritto* p. 7, riportato da S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., p. 186.

Diogene Laerzio. Dalla *Vita di Plotino* di Porfirio alla scoperta di Teofrasto, il pensiero classico non verrà più riguardato come un fallimento speculativo ed una serie interminabile di errori da evitare (come si denunciava nei padri e nell'apologetica e come continuavano a sostenere con più raffinate analisi i gesuiti), dalla quale si salvavano solo i filosofi spiritualisti o ritenuti tali come Platone, Pitagora ed Aristotele, rivisto da San Tommaso; bensì l'unico strumento conoscitivo non mistificante a disposizione della infelice umanità – e, in quanto tale, di una sia pur temporanea forza consolatoria.

2.2. *Il mito di Teofrasto nel pensiero libertino*

Inoltre, la stessa scoperta di Teofrasto da parte del Leopardi non è immune dal *mito* del Teofrasto stesso. Tale mito si sviluppa negli ambienti tardo rinascimentali e perviene alla controversistica, al libertinismo ed alla cultura illuministica poi. La Bruyère, Montaigne, Bodin, Campanella, Mersenne, Cardano e Bayle costituiscono in un certo senso l'eredità che il noto manoscritto clandestino utilizzerà con grande libertà²⁹.

Tra gli altri elementi o componenti della successiva formazione filosofica leopardiana, infatti, andranno anche enumerate alcune fonti indirette per così dire, quali quelle dei manoscritti clandestini e della letteratura libertina. Tale letteratura, dal Seicento al Settecento, era presente non solo tra gli scrittori moderni e i romanzieri, da Cyrano a Charles Sorel, quanto anche, come bersaglio polemico privilegiato, negli stessi apologeti cattolici e protestanti, nei teologi e nei controversisti cui aveva attinto, come si è già detto, lo stesso Leopardi fanciullo per le sue prime dissertazioni filosofiche e teologiche. Va, pertanto, quanto meno ricordato, il testo, cui la storiografia va prestando una attenzione addirittura puntigliosa, del *Theophrastus redivivus* del quale richiameremo i tratti salienti. Tale manoscritto, a detta dei suoi più autorevoli commentatori (Spink, lo scopritore, Gregory, Paganini e Canziani, i commentatori e gli editori italiani), nonostante le sue decise scelte di campo, non si chiude in sistema materialistico; resta in prevalenza scettico, aperto e combatte la religione non in quanto tale, ma come una delle più importanti fonti di mistificazione. Le ragioni della lotta non sembrano tuttavia politiche (come saranno in prevalenza nella cultura dell'Illuminismo francese e, in Italia, nel Giannone) ma soprattutto intellettuali, razionali, si direbbe. Domina la scepsi, alla maniera degli antichi, in favore della ragione empirica. Si contrappone la spontaneità della natura all'artefazione dell'intelletto; cui si contesta «la manipolazione astrattiva e combinatoria dei dati empirici». Gli avversari da abbattere: *le chimere, i fingimenta, le opinionones*. Natura contro

29 Cfr. J. Vercruyse, *Le Theophrastus redivivus au XVIII^e siècle: mythe et réalité*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 297 e sgg.

convenzione, ma non contro ragione *tout-court*. Si delinea pertanto la teoria dell'origine della seconda natura, quella convenzionale, già individuata dalla sofistica greca nella contrapposizione che le fu familiare di *nòmos* e *physis*. E tale seconda natura non resta appannaggio dei dotti, ma viene pacificamente instillata nel *consensum omnium*. Dotti e popolo formano, così, non una classe ma l'ostacolo alla ratio scettica. Da qui il rifiuto del sapere che, guarda caso, Leopardi avrebbe concepito proprio come critica alla vanità del sapere, contenuta nell'ultima sentenza di Teofrasto (*Comparazione delle sentenze*), scoperto come pensatore scettico e pessimista in Diogene Laerzio, dossografo, a sua volta, molto familiare all'autore del manoscritto libertino. Tale filosofia pratica che viene piuttosto semplicisticamente bollata di aristocraticismo, ha un suo sviluppo complesso proprio entro la storia dello scetticismo.

Per quanto il *Theophrastus alter redivivus* non fosse ovviamente noto direttamente al Leopardi, non si può escludere che note gli fossero le fonti a cui l'opera clandestina attingeva. Il Teofrasto storico ebbe, del resto, una sua fortuna nell'età moderna della quale la critica è andata alla ricerca. La ripresa della tradizione dell'aristotelismo naturalistico e «certa metodologia empiristica», congiunte alla «connotazione biologica e naturalistica della morale teofrastea», vengono individuate come elementi fondamentali della fama e del mito dello scolarca nel Seicento e nel Settecento. Giovanni Pico, Agrippa, Montaigne, Bodin lo prendono ad esempio di antidogmatismo: come un pensatore che ritiene molto problematico il sapere metafisico, e si rifugia nella cautela scettico-empiristica. Anche Campanella lo pone accanto a Alessandro, Temistio, Simplicio ed Averroè:

Tra coloro che hanno data l'interpretazione più veritiera della filosofia peripatetica mettendone in evidenza il carattere «pagano» ed immanentistico, perciò inconciliabile con i dati della rivelazione cristiana; [...] Th. viene così a collocarsi sulla stessa linea ideale, che da Aristotele conduce ai suoi epigoni moderni più lontani dalle esigenze teoretiche della filosofia «cristiana»³⁰.

Perfino in Mersenne, nel suo trattato sulla *impiété des déistes, athées et libertins*, viene citato un testo, dal Minimo ritenuto empio, in cui la filosofia teofrastea è confutata assieme alla epicurea ed alla democritea (Nicholas Hill, 1601). Infine in Cardano vengono svolte considerazioni che si ritrovano analoghe nelle prime pagine del trattato in questione, sulla visione ciclica della conoscenza. Il medico milanese, come ha sottolineato il Paganini, dopo aver ricordato alcuni titoli di opere di lui perdute, si duole per la sorte dei suoi scritti: «lamenta che essi siano stati trattati con una certa 'negligenza', malgrado l'apprezzamento

30 Cfr. il commento di G. Paganini, nota 7 a p. 4-5 vol. I, in *Theophrastus redivivus*, edizione prima critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1981.

generale degli antichi: *non minus Ciceronis et Galeni testimonio subspiciebatur Theophrastus Aristotele*». L'autore anonimo del *Theophrastus alter* non faceva allora che riprendere l'istanza e l'immagine, ancor viva, dell'antico peripatetico nella cultura filosofica moderna: quella stessa immagine che, attraverso i percorsi che si sono ipotizzati, sarebbe pervenuta al nostro Leopardi.

Contro tale conclusione, scettica e materialistica del manoscritto clandestino – ma presente, s'è visto, nella filosofia seicentesca – si impose la coalizione dei filosofi e dei poeti con la creazione sistematica dei miti filosofici o sistemi metafisici, sostituiti a quelli religiosi. Troviamo in un autore italiano, rimosso e riscoperto ai nostri giorni, assiduo lettore degli scettici greci e di Leopardi sottile interprete, il pieno e consapevole riconoscimento di tale condizione: Giuseppe Renzi. Risulta facile, del resto, cercare nell'itinerario renziano verso la scepsi matrici che portano alle stesse fonti del *Theophrastus*, per la dimestichezza che egli ebbe con i testi degli scettici antichi (Sesto, soprattutto), da lui ritrovati puntualmente in Leopardi, attraverso dossografi come Diogene Laerzio, Dione Cassio e Stobeo. In tali matrici del pensiero di Renzi, Platone ed Aristotele restano i poli dialettici della mitizzazione del vero e, sia pure in forme differenti, concorrono alla costruzione dell'artificio ingannatore. Ugualmente, nel manoscritto clandestino:

La natura sofisticata e cavillatoria della filosofia speculativa, tutta protesa, secondo *Theophrastus*, a ricercare una sorta di fabula del tutto astratta e disincantata, appare particolarmente evidente nel caso della metafisica, con la sua presunzione di avere ad oggetto la realtà incorporea³¹.

Leopardi diventa, per Renzi, il punto di confluenza di una tale consapevolezza e della riconduzione dello spirito alla materia:

«Materia, materiale», non ha altro significato che questo: suscettibile per sua natura, di rivelarsi alla sensibilità [...]. È questo il concetto di materia luminosamente fissato dal potente pensiero di Leopardi [...]. «L'idea e il nome di materia abbraccia tutto quello che cade o può cadere sotto i sensi, tutto quello che noi conosciamo e che possiamo concepire e conoscere; ed essa idea ed esso nome non si può veramente definire che in questo modo, o almeno questa è la definizione che più gli conviene». E da ciò il Leopardi ricavava la conseguenza, a cui quanto dianzi si stabilì è del tutto conforme, che ciò che non è materia, e quindi lo spirito, è nulla e l'asserirlo esistente è «delirio», «follia», «idea chimerica»³².

Entro un analogo quadro di contraffazione dell'oggettività della natura (le ombre contro le cose, della *Comparazione*) si colloca il fenomeno religioso,

31 *Theophrastus Redivivus*, I cit. p. XXVII.

32 G. Renzi, *Apologia dello scetticismo*, Modena, Formiggini, 1926, pp. 75-76. Ma cfr. di chi scrive, *Il sentiero dei perplessi* cit., p. 196.

anche per il manoscritto libertino. Siamo alla diagnosi della «civiltà non naturale», della *lex* o imposizione. È la «superbia» della cultura rispetto alla natura, che Leopardi denuncerà come «forsennato orgoglio» dello spirito contro l'umiltà della ginestra, «tanto più saggia dell'uomo», nella sua naturalità disarmata di fiore del deserto. Tutto l'universo razionale costruito dalla filosofia si riduce ad *histrionia*: pura e semplice «attitudine affabulatoria», come sintetizza Paganini. La religione viene allora interpretata criticamente e spiegata in due modi: come tentativo di razionalizzare la istintiva paura nei dogmi, essa sarebbe invenzione culturale; restando invece allo stato di natura, non sarebbe altro che istinto primitivo. Dio, il grande protagonista, sarebbe soltanto «indicibile»; la teologia che ne vuole essere la scienza, sottoposta a critica sulla scorta di Sesto, non può che constatare che Dio è *ens rationis*, frutto cioè di pura elaborazione intellettuale e quindi privo di realtà cosale. E il colpo più duro è assestato, perciò, alla Bibbia che è arrivata a prescindere del tutto da un principio materiale, sostituendolo con la creazione *ex nihilo*.

2.3. *L'antiplatonismo scettico del Leopardi*

Per quel che concerne ancora Leopardi, Teofrasto resta un momento nodale per la funzione che egli attribuirà alla filosofia. Che il ritratto ch'egli si formò del filosofo peripatico, risponda o no alla realtà storica, interessa noi meno di quel che interessò a suo tempo Felice Tocco che arrivò a qualificarlo «un Teofrasto di fantasia». Certamente fu «ritratto ideale, colorito di autobiografismo», ma fortemente significativo³³. Tra Bruto e Teofrasto la differenza sta nel fatto che il pessimismo dell'uno è per gran parte legato alla drammaticità del momento, quello del peripatetico è più sereno e meditato, più «ragionativo e filosofico» appunto, come lo definisce Timpanaro. Ma proprio attraverso quella immagine Leopardi recuperava la filosofia come arma distruttiva, come mezza filosofia e come scepsi, arrivando a contrapporre, contro il Cicerone del *De finibus*, del *De natura deorum* ecc., Socrate, i sofisti, Epicuro, Stratone e Lucrezio alle pretese sistematiche di Platone e di tanta parte della filosofia moderna. Né va sottovalutata la circostanza che qui Leopardi fa salvo anche l'Aristotele eretico, per così dire, respinto da Gassendi e da tutta la tradizione moderna neoplatonica da Cambridge a Vico. Anzi, persino le antiche letture bibliche e dei commentatori e apologisti cattolici, in prevalenza aristotelici, fatte dal giovanissimo poeta filosofo, vengo-

33 Di Felice Tocco vanno ricordati gli studi leopardiani: *Leopardi e Stratone da Lampasaco*, «Atene e Roma» 59 (1903), pp. 321-332; e il precedente, *Leopardi e Teofrasto*, «Atene e Roma», 1899; *Il dialogo leopardiano di Plotino e di Porfirio*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 8 (1900), p. 497 e sgg., e, infine, *Il carattere della filosofia leopardiana*, in *Dai tempi antichi ai tempi moderni: da Dante al Leopardi*, Milano, s.d., [1904], p. 571 e sgg. Cfr. S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano* cit., pp. 199-200.

no recuperate successivamente ad un più alto livello di meditazione: il dolore che trabocca da Giobbe nell'*Ecclesiaste*, la diagnosi tragica e pessimistica dell'umana ragione che domina l'apologetica cattolica e la letteratura di pietà, si aggiungono al *Florilegio* di Stobeo e finiscono per incontrarsi con le inquietanti riflessioni scettiche di Bayle e le critiche libertine e materialistiche dei sensisti moderni. Tale circostanza, per così dire, esclude del tutto che Leopardi finisse per mantenere nel suo pensiero consistenti motivi platonici, come da parte della più recente critica – ed anche, per altri versi, avveduta – s'è andato caparbiamente sostenendo³⁴.

La ricerca critica degli eventuali modelli era stata compiuta al tempo della *Crestomazia* e, in particolare nelle sezioni dedicate alla *Filosofia speculativa* e alla *Filosofia pratica*, come ben riconosce Galimberti che individua in quelle scelte antologiche di scrittori italiani di cose filosofiche «una ricerca se non di fonti, di premesse, di risponderne nel passato a situazioni, quadri, spunti delle *Operette morali*». Sempre nel rifiuto drastico di ogni filosofia come costruzione astratta di sistemi, puramente e orgogliosamente razionalistici, come avrebbe stigmatizzato, nel *libro terribile*, coi versi famosi che non sfuggirono al Rensi³⁵:

Non è filosofia se non un'arte
la qual di ciò che l'uomo è risoluto
di creder circa a qualsivoglia parte,
come meglio alla fin gli è concesso,
le ragioni assegnando, empie le carte.
(*Paralipom.*, IV, 14).

In conclusione, quanto Rigoni vuol contrapporre a tali corrette e testuali notazioni, adducendo testi comprovanti l'esistenza di un platonismo effettivamente operante nell'opera leopardiana, mi sembra francamente solo il fraintendimento di una complessa presenza, che certamente nessuno nega, ma che gioca soltanto il ruolo di una antitesi nella dominante tragica visione cosmica e stratonica della materia leopardiana: un universo oggettivamente inidoneo alla preesistenza degli archetipi, nel quale addirittura, *sub specie aeternitatis*, l'essere, in quanto infinito, coincide con il Nulla, come nell'ultima conclusione del *Cantico del gallo silvestre*: «parlando filosoficamente, l'esistenza che non è mai cominciata, non avrà mai fine».

Nasce e si consolida su tali basi la filosofia di Leopardi che trova la sua gestazione dolorosa e frammentaria nelle chiose dello *Zibaldone*, si distende

34 M.A. Rigoni, *Il pensiero di Leopardi*, Milano, Bompiani, 1977, pp. 60-76 (anche p. 145, nota 3 su Rensi). Ma cfr. anche quanto da me sostenuto altrove, *Il discepolo di Stratone*, in M. Biscuso - F. Gallo (a cura di), *Leopardi antitaliano* cit., pp. 77-84.

35 G. Rensi, *Filosofia dell'assurdo*, Milano, Adelphi, 1991, p. 41 (Corbaccio, 1937).

e chiarisce nelle *Operette* tutte, in particolare nel *Frammento* e nella *Comparazione*, per innalzarsi, come pinnacolo di luce sinistra, nei versi del *Bruto minore*, del *Tramonto della luna*, nella spigolosa *Palinodia* e, infine, nella sconvolgente *Ginestra*.

3. *Lo stratonismo del Leopardi e il rapporto con D'Holbach.*

Il Frammento apocrifo e la materia pensante dello Zibaldone

Il *Frammento*, composto nell'autunno del 1825, apparve postumo nel 1845 e, incastonato come Leopardi voleva nelle *Operette*, costituisce un dittico con il *Cantico del gallo silvestre*³⁶.

L'operetta è divisa in due parti: *Della origine del mondo* e *Della fine del mondo*. Protagonisti della eterna vicenda, da un canto, la materia, immutabile e sempre identica a se stessa, impassibile come una sfinge e, dall'altro, i fenomeni, vari, in apparenza infiniti, cosmici e microscopici. La definizione di *materia* Leopardi ce l'ha data in vari passi dello *Zibaldone* (4251-4252; 4253); ma già in precedenza (4206-4208) aveva provato a definire il suo contrario, lo *spirito*: «sostanza che non è materia». L'11 luglio del 1824, avrebbe annotato (4111): «quando noi diciamo che l'anima è spirito, non diciamo altro se non che ella non è materia». Il Galimberti, commentando il *Frammento*, ritiene il Leopardi arrivi a trasformare in materia quello che nelle sue fonti privilegiate (Cicerone, Lattanzio, Plutarco, Seneca, lo stesso Stratone, ecc.) è individuato come *natura*, per un residuo in lui della forma mentale teistica; e che, inoltre, «nella prosa delle *Operette*, la materia si viene configurando, attraverso una serrata sequenza di negazioni, come una entità ineffabile» (nota 6, p. 335). In realtà, tale identificazione della natura con la materia, aveva il suo storico precedente nella trasfigurazione materialistica dell'atomismo epicureo e della sua fusione con lo spinozismo stratonico di Bayle, così come lo abbiamo individuato in precedenza. Un tale esito del naturalismo antico – contrapposto alle interpretazioni edificanti del Valletta e del platonismo inglese (nonché di G. Andres) – entro il pensiero moderno, viene recepito dagli apologisti cattolici e da loro stessi confermato per venire confutato come pensiero empio ed eterodosso. Quanto all'entità *ineffabile*, è vero il contrario: la materia, e la materia pensante, è per Leopardi un fatto, conoscibile; mentre ineffabile è lo spirito perché inconoscibile. Leopardi sa bene che «materia» è idea «anch'essa astratta» e di cui, scetticamente, ignoriamo l'esistenza in assoluto; ma non ignoriamo il fatto che «essa abbraccia tutto quel che cade sotto i nostri sensi». Pertanto, solo convenzionalmente, la chiama-

36 Leopardi doveva inserirlo nella edizione Starita di Napoli, che venne interrotta; ma uscì soltanto nell'edizione Le Monnier del 1845, curata dal Ranieri.

mo sostanza materiale (materia), in quanto è l'unica sostanza che conosciamo e che ci permette di definire lo spirito come sostanza che non conosciamo. Siamo di fronte alla vanificazione storica del dualismo cartesiano che si rovescia, come, del resto, era ben pacifico per gli apologisti del Seicento e per tutti gli anticartesiani agguerriti, in spinozismo. Della materia sappiamo molto, se non tutto (l'assoluto); dello spirito possiamo dire che è tutto ciò che non sappiamo della materia. La materia può ritenersi una «entità ineffabile», (*àgnostos Theòs*) solo a patto che lo spirito venga ricondotto ad essa come epifenomeno. Per Leopardi la materia è soprattutto «un fatto», spiegabile o meno; perciò la sua eventuale ineffabilità riguarderà la sua essenza (sostanza) non la sua realtà empirica. Lo stesso passo, richiamato da Galimberti, dell'8 novembre del 1821 (2073-2074) dimostra proprio quanto affermiamo. E infatti: anche se vogliamo ammettere Dio, non possiamo negargli l'unica sostanza di cui abbiamo conoscenza sicura, la materia. Se gliela neghiamo, è allora che egli diventa ineffabile e scompare. Le frasi «esistenza completa», «incapace di esistere materialmente», «incompleto nella essenza» in quanto privo di materia, risultano rivelatrici della idea spinoziana di Dio, ormai accreditata nella controversistica cattolica alla quale Leopardi doveva la prima scoperta dell'empia filosofia moderna (anche se in *Zibaldone* la *materia* è definita «modo d'essere della sostanza», e in *Frammento* «sostanza»).

Per tornare allora a *Zibaldone*, 4206-4207, dove è la definizione di materia che pensa, Pacella rimanda a un passo in cui Leopardi contesta i leibniziani (1635-1636) e ad un altro (il 4111) da cui abbiamo di sopra riportata la definizione dell'anima come non-materia³⁷. In quest'ultimo testo Leopardi definisce lo spirito «parola senza idea»: dove è evidente che idea è presa nella accezione lockiana di prodotto dell'esperienza. Se applichiamo tale concezione dell'idea all'idea di Dio, ne ricaviamo che l'idea spirituale di Dio è solo un assurdo. Infatti i leibniziani, che vogliono procedere dalla materia allo spirito, per salire dall'infinitamente piccolo (dall'atomo che resta sempre materiale) alla monade spirituale, non fanno che un vano tentativo di dare dimensione ontologica al nulla. «Affinate quanto volete l'idea di materia, non oltrepasserete mai la materia [...]». Gli è che nei pensieri più vicini, in ordine di tempo, al *Frammento*, il Leopardi si è accostato ormai direttamente ai filosofi moderni e, comunque, si è andato ancor più liberando delle antiche mediazioni teologiche, dalle quali ancora dipendeva nel novembre del 1821. Lì il poeta ragionava su Dio e ne scopriva le aporie proprio nella individuazione della sua essenza. Qui parla decisa-

37 Cfr. l'edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, Milano, Garzanti, 1991, 3 voll., numeri citati tra parentesi nel testo. Qui, in particolare per *Zibaldone*, teniamo presenti, oltre alla edizione del Pacella, quelle di R. Damiani, *Zibaldone*, Milano, Mondadori, 1997, 3 voll., e di W. Binni e E. Ghidetti, Firenze, Sansoni, 1969, 2 voll. Le citazioni dello *Zibaldone* si fanno sempre con riferimento alla numerazione originale nelle pagine del manoscritto.

mente, sotto le spoglie di Stratone, soltanto e unicamente di materia. Ma anche in quel testo, se definiva la materia «un modo d'essere» [di Dio], subito dopo precisava trattarsi dell'«unico modo [d'essere] reale che noi possiamo effettivamente conoscere». Il concetto di Dio, in definitiva, appare, in quel contesto, come chiamato in causa per motivi strumentali e, quasi a dire, per giocarvi il ruolo dell'argomento *ad absurdum* e solo per dimostrare non la sua esistenza bensì l'unica sostanzialità reale e conoscibile della materia universale.

Nella I parte del *Frammento* Leopardi distingue «modi d'essere della materia» dalla materia in sé o «materia universalmente», la quale non solo non comincia ma non richiede causa di cominciamento (così come la esistenza, in senso filosofico, che vuol dire essere, cioè sostanza materiale la quale, com'è nella nota finale al *Cantico del gallo silvestre* «come non è mai cominciata non avrà mai fine»). Pertanto, l'affermarsi cosmico all'infinito della materia produce di conseguenza la morte e il dissolvimento dei suoi infiniti «modi di essere». Non è la pura e semplice vita delle specie che si afferma a danno degli individui; per cui la morte di questi è l'immortalità delle specie, come si ritiene nel teleologismo naturalistico e consolante del pampsichismo che perviene anche al romanticismo schellinghiano. Anche gli «infiniti mondi nello spazio infinito dell'eternità [...] finalmente sono venuti meno»; la materia continua sì la sua vicenda, ma finiscono e si dissolvono non soltanto i fragili individui ma anche mondi e specie, «que' suoi tali modi di essere», che noi chiamiamo vita, universo o galassie o terra, sole o pianeti. Quanto noi possiamo affermare, con l'unico strumento che è a nostra disposizione, cioè la ragione sensistica o lockiana, è che l'unica sostanza eterna che conosciamo e di cui non possiamo cogliere se non i suoi effetti, e soltanto in generale, senza riuscire mai a intenderne l'essenza e il programma, è la materia – la quale, in tale determinazione generica, coincide con il nulla: il pensiero che tenti penetrarla, vi si annega; vi può solo naufragare (*Infinito*).

Nella II parte è appunto affermato il significato particolare dell'essere della materia, in relazione ai suoi modi d'essere. È intanto caduto ogni ordine biblico circa l'origine e la fine del nostro mondo, nonché ogni provvidenzialismo. Dal nostro limitato sentire, l'ordine appare immutabile e addirittura a-temporale; in realtà Leopardi prospetta un diverso ordine del tempo: un tempo inaccessibile ai nostri criteri, tale che solo potrebbe darci la misura della «durazione eterna della materia». Inoltre tutta la nostra galassia è destinata a rovina, anche se non riusciamo a coglierne i sintomi. A guardar bene, la forza di gravità finirà per far precipitare il nostro pianeta sul sole o su qualche altra stella o pianeta; e ciò avverrà per tutti gli altri corpi celesti che soggiacciono alla stessa legge. Del resto, quella stessa forza che li compose li scomporrà; infatti:

Il moto circolare delle sfere mondane, il quale è principalissima parte dei presenti ordini naturali, e quasi principio e fonte della conservazione di questo universo, sarà causa altresì della distruzione di esso universo e dei detti ordini.

E non resterà che materia, per intendere la quale, nella sua essenza e nei suoi engrammi o programmi, iscritti nel suo codice genetico, noi dovremmo salire alla spinoziana altezza gnoseologica, all'*amor dei intellectualis*, che solo permetterebbe la conoscenza assoluta, *sub specie aeternitatis*, delle forze eterne della materia e di un nuovo possibile mondo. Ma questo non è per Leopardi che pura congettura: «[...] le qualità di questo e di quelli, siccome eziandio degli innumerabili che già furono o degli altri infiniti che poi saranno, non possiamo noi neppur solamente congetturare». Infatti, finito il finito, terrà l'infinito, l'inintelligibile che coincide con l'essere del nulla (*agnostos theòs*, ovvero: *physis aiei sozoméne*, essere che permane di sotto. Essere salvo dal Nulla, proprio secondo Aristotele).

Dire che Stratone è semplicemente un pretesto, o concludere che il *Frammento* ha poco a che fare con il poco che di lui ci tramandano Diogene e Cicerone, è non soltanto troppo facile – come ha osservato Timpanaro – ma soprattutto significa sottovalutare il peso e il valore di quella presenza nel pensiero di Leopardi. Proprio il sottinteso *Système de la nature* di D'Holbach richiama ivi la componente dello spinozismo stratonico nella cultura materialistica francese del secolo XVIII; chiama in causa Bayle e la questione della esclusione di Epicuro e di Democrito nella operetta leopardiana. Stratone è presente in Gassendi e nel processo di recupero dell'atomismo democriteo ed epicureo nella filosofia moderna, tra coloro «*qui Deum praesertim habuerint ut formam Mundi aliquam*» (*Syntagma*, pp. 119b-297a); in Le Clerc, come in Cudworth, anche se come «ateo ilozoista», e perciò come sostanziale momento della ricezione dello spinozismo in Europa. L'unico commentatore delle *Operette* che si è posto seriamente il problema delle fonti del materialismo del *Frammento*, Cesare Galimberti, l'ha fatto tuttavia in maniera generica, non ricordando Bayle quale punto di confluenza cui direttamente e indirettamente Leopardi attinse per il suo Stratone³⁸. E ancora: da Fubini allo stesso Galimberti, i maggiori commentatori, forse sulla scorta dello Zingarelli, lasciano credere che la dottrina stratonica esposta nell'operetta non sia in definitiva che un ricalco del *Système de la nature* del barone d'Holbach³⁹. In realtà, una lettura diretta del *Système* da parte di Leopardi è tutta da dimostrare, anche se, proprio sulla riflessione leopardiana intorno alla materia pensante, il riferimento al barone è d'obbligo: più al *Buon senso* però (che

38 G. Leopardi, *Operette morali* cit., in particolare le note 6, 9 e 29.

39 Cfr. ivi, p. 334, nota 3; ma cfr. soprattutto il commento di M. Fubini, Torino, Loescher, 1966, p. 234, note 41-42, dove richiama, proprio sulla scorta dello Zingarelli, d'Holbach, senza rilevarne la presenza spinozista con la mediazione bayleana che le è storicamente implicita; concludendo erroneamente sul suo materialismo «che egli accolse passivamente dai suoi autori» (p. 233). Sul *Frammento*, si ricordi anche B. Biral, *Le due facce del «Sistema di Stratone»*, in *La condizione storica di Giacomo Leopardi*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 124-145.

Leopardi lesse nell'anno della composizione del *Frammento*: 1825) che non al *Sistema*⁴⁰. Va richiamata perciò, a questo punto, l'analisi che di tale materialismo ha fatto il Badaloni, il quale non solo ha inserito il pensiero leopardiano, e in particolare il suo materialismo stratonico, nel più ampio contesto della contraddizione storica tra ragione e natura, ma si è soffermato ad individuare la particolare mediazione operata da Bayle sia entro la cultura italiana sei-settecentesca che all'interno dell'opera leopardiana. Una volta individuata la nuova consapevolezza cui il poeta filosofo è pervenuto – secondo la quale «l'esistenza non è per l'esistente» (tanto è vero che, dal punto di vista rigorosamente filosofico, «l'esistenza, come non è mai cominciata, non avrà mai fine», *Canto del gallo silvestre*) per cui l'unico compito della filosofia è rendere chiara questa verità – lo storico si chiede quali siano «gli strumenti teorici facendo leva sui quali Leopardi giunge a questo approdo». Primo di tali strumenti, si configura lo spinozismo: non proprio come diretta scoperta di Leopardi, né tanto meno come generico pampsichismo di derivazione rinascimentale, ma quale modello indirettamente pervenuto alla sua meditazione attraverso lo stratonismo di Bayle. Badaloni scrive:

La figura bayleiana dello stratonismo rappresenta infatti la natura come animata al suo interno da proprie esigenze conservatrici che non hanno nulla a che fare con la vita dei singoli esseri, e neppure con la conservazione delle specie, ma solo con la costanza del tutto⁴¹.

Tale precisazione calza perfettamente con quanto Leopardi sostiene nella seconda parte del *Frammento*, dove, alla caducità degli individui, fa seguire quella dei generi e del mondo intero, determinata dalla stessa forza di gravità che lo crea. Proprio attraverso tale modello Leopardi arriva ad eliminare

tutti i temi finalistici che erano in qualche modo connessi con la prima discussione con gli ideologi, ed a [ritornare] ad una filosofia dell'ordine a sfondo materialistico, modellato sullo Stratone di Bayle, come figura rappresentativa di un certo modo di intendimento dello spinozismo⁴².

Nessuna meraviglia, perciò, che egli scegliesse Stratone al posto dei tanto più noti Democrito o Epicuro. Non si trattava pertanto di scegliere un «prestan-

40 Cfr. anche G. Savarese, *Saggio sui Paralipomeni*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 145-147, per la presenza di D'Holbach, soprattutto per il *bon sens*. Ma cfr. soprattutto la nuova edizione, *L'eremita osservatore. Saggio sui «Paralipomeni» e altri studi su Leopardi*, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 173-174. Cfr. la prefazione di S. Timpanaro a D'Holbach, *Il buon senso*, tr. it. di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 1985, in particolare p. LXIII e sgg., che ricorda come Leopardi conoscesse la paternità holbachiana del *bon sens*, letto nel maggio del '25, ai suoi anni ancora attribuito al J. Meslier.

41 N. Badaloni, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, 1974, in particolare p. 920.

42 *Ibidem*.

me» (come lo chiama, tuttavia senza restringerlo a tale, Timpanaro, [p. 224]) o, come fanno intendere i commentatori, di fare un esercizio di puro virtuosismo filologico, attribuendo una dottrina a un pensatore quasi del tutto ignorato. Al contrario, Stratone e lo stratonismo avevano rappresentato, tra Sei e Settecento, la tradizione bayleana del materialismo spinoziano: l'approdo più rigoroso dell'antifinalismo naturalistico a un atomismo decisamente materialistico che aveva del tutto escluso, contro Epicuro, il vuoto. Per giunta, era stato bersaglio ben individuato dei gesuiti e dell'apologetica cattolica, entro la quale giocava il ruolo dell'empietà e della più rigorosa ed esecranda teorizzazione della miscredenza. In quella letteratura zelante e pia il giovane Leopardi lo aveva scoperto per primo, assieme ai mistificatori ed empi filosofi moderni.

Nella voce «Manichei» Bayle, infatti, aveva dichiarato senza mezzi termini che la ragione «è un principio di distruzione non di edificazione» e che «non serve ad altro che a far conoscere all'uomo le sue tenebre»⁴³; opportune perciò le osservazioni svolte a riguardo dal Cantelli su quella sfacciataggine della ragione distruttiva, che resta la dimostrazione ulteriore sia dello scetticismo irreversibile bayleiano che di quella assoluta inidoneità sua, che viene ben colta, come si avrà modo di ribadire testualmente, dall'apologetica cattolica, a sostenere in qualche modo la fede nelle scritture⁴⁴.

Ci suggerisce allora Badaloni: «che Leopardi conoscesse Bayle e che da lui avesse ricevuto molti suggerimenti è noto». Lo *Zibaldone* ci testimonia però come il riferimento a Bayle è fatto soprattutto in quanto distruttore della ambizione della ragione: «in metafisica e in morale, la ragione non può edificare ma solo distruggere», confessava all'editore Stella, che gli comunicava giudizi negativi del Tommaseo sulle sue *Operette* (1827). Leopardi perciò presenta Bayle

come il teorizzatore della ragione come strumento di distruzione piuttosto che di costruzione, in perfetta armonia coi caratteri della filosofia dal rinascimento in poi, in quanto tesa non alla «scoperta di verità positive, ma negative in sostanza, ossia, in altri termini», a «conoscere la falsità di quello che per lo passato, da più o meno tempo addietro, si era tenuto per fermo».

Giustamente, a questo punto, Badaloni, con puntuali riferimenti a passi dello *Zibaldone* (in particolare 4510), ricorda come tali giudizi sul Bayle non possano andare disgiunti dalle

43 Per comodità lo leggo in G.P. Brega, *Pensieri sulla Cometa e Dizionario storico critico* cit., pp. 270-271: da confrontare con *Zibaldone*, 4192. Ma, sulla materia pensante, che per Bayle resterebbe un paradosso, vedi, *Zibaldone*, 4288.

44 Cfr. G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di P. Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 225.

menzioni sempre più frequenti di Stratone di Lampsaco che viene presentato in modo perfettamente conforme alla figura dello Stratone di Bayle, come il filosofo sostenitore di una struttura di ordine della natura del tutto impersonale e legata alla capacità della natura di autodirigersi [grazie alla quale] cadono [...] le pretese meraviglie del sistema della natura, *appresso a poco secondo le idee di Stratone di Lampsaco*.

Da qui l'uso scettico, pirroniano, di Stratone, proprio come in Bayle; per cui Badaloni precisa:

Che lo Stratone di cui qui si parla (come nella celebre *Operetta morale*) sia lo Stratone del Bayle non risulta direttamente, ma certamente in modo indiretto ed assai probabile dalla conoscenza che Leopardi dimostra del quadro teorico di fondo attraverso cui Bayle dà rilievo al suo Stratone, e cioè il tema della materia pensante.

Anche se andrebbe qui richiamata la scoperta di Teofrasto che Leopardi collega a quella di Stratone: la sfiducia nella ragione nell'uno è premessa al materialismo dell'altro, che sostituisce ai sistemi filosofici, sia platonici che epicurei, le constatazioni fondate sulla semplice osservazione scientifica, come si è già accennato⁴⁵.

È noto come Bayle ironizzi, a proposito delle obiezioni da muovere al materialista Stratone, sull'idea creazionistica che sola consentirebbe di mettere in imbarazzo l'antico discepolo di Teofrasto. È probabile che qui entri in gioco il nicodemismo per cui l'improbabile discepolo di Stratone se ne va deriso dalla cristianità la quale, ammettendo la creazione *ex nihilo*, trova «facile combattere il sistema di quell'ateo»⁴⁶.

Comunque, un tale quadro della materia stratonica (pensante) è inattuabile, secondo Bayle, perché tale materia è increata, come per l'appunto ritenevano, tutti concordemente, i pagani. Ma col cristianesimo, le cose sono cambiate.

Se gli antichi filosofi avessero creduto alla creazione della materia avrebbero potuto attaccare Stratone [...] ricordandogli cioè che una natura la quale esiste di per se stessa deve avere ogni sorta di perfezione e quindi anche l'intelligenza. Ma quei filosofi non potevano certo fargli questa obiezione, essi che credevano che la materia esistesse per se stessa pur non avendo tutte le perfezioni divine. [Le cose stanno diversamente dopo il cristianesimo]. La maggioranza dei cristiani non avrebbe nulla da temere da un discepolo di Stratone [...], perché essi non riconoscono nulla di increato che non sia anche assolutamente perfetto. Per noi dunque, molto più che per i filosofi pagani, è facile combattere il sistema di quell'ateo⁴⁷.

45 Cfr. N. Badaloni, *La cultura* cit., p. 921.

46 Cfr. *Continuazione*, CX, in G.P. Brega, *Pensieri sulla Cometa e Dizionario storico critico* cit., in particolare p. 145. Ma cfr. voce «Pirrone», nota (B), dove Bayle annota: «il pirronismo è detestato, e giustamente, nelle scuole di teologia».

47 P. Bayle, *Continuazione dei pensieri diversi*, 1704, tr. it. in G.P. Brega, *Pensieri sulla*

Ora possiamo ipotizzare con buona dose di ragioni che quel «discepolo di Stratone» è proprio Leopardi, il quale in questa *Operetta* viene a contemperare l'eternità della materia con la distruzione degli esseri individuali, dopo il cristianesimo appunto; ed a rispondere egli stesso alla domanda, formulata ai nostri giorni da Del Noce, sulla base delle precedenti osservazioni del suo maestro Faggi: perché aveva egli scelto Stratone e non il più noto e prestigioso atomista della tradizione, Epicuro⁴⁸. La risposta è ora facile, quasi ovvia: 1) perché Epicuro e, parzialmente, Democrito erano stati cristianizzati dalla tradizione antiaristotelica moderna, da Gassendi in poi; 2) perché, attraverso Bayle, il materialismo antico si coniugava felicemente con lo scetticismo, cui Leopardi connetteva la sua critica della ragione fondativa; 3) perché egli viene a porsi storicamente al posto di quell'ipotizzato (da Bayle) «discepolo di Stratone», che, dopo il creazionismo cristiano, riporta il pensiero sull'itinerario corretto («il risorto cammin segnato innanzi»): la prospettiva cioè («il verace saper»), non mistificata, della natura increta e pensante. Una natura capace di contenere quanto di infinito e di eternità la razionalità contorta degli spiritualisti (platonici) aveva alienato nell'essere trascendente («con forsennato orgoglio inver le stelle»⁴⁹).

Cometa e Dizionario storico critico cit., p. 145. Già ricordato da N. Badaloni, *La cultura* cit., p. 921 e sgg. Cfr. *Continuation*, in *Œuvres Diverses*, La Haye 1737, t. III, p. 340, su cui anche G. Cantelli, *Teologia e ateismo* cit., p. 258 e nota 26 a p. 451. Ma cfr. sempre l'accurata analisi testuale di G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione* cit., pp. 209-303 in particolare; e anche pp. 15, 16; 107-108; 126-128; 189 ecc.

48 Cfr. A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal. Ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in *Atti della giornata renziana* (30 aprile 1966), a cura di M.F. Sciacca, Milano, Marzorati, 1967, pp. 60-140. Del Noce ricorda la tesi leopardiana del suo maestro Adolfo Faggi (sensibile a temi e propensioni leopardiane che furono di Arturo Graf) che, a sua volta, fu discepolo diletto del Tocco, cfr. A. Faggi, *Leopardi e Stratone di Lamspaco*, in *Studi filosofici e letterari*, Torino, V. Bona, 1938, pp. 317-321.

49 Per altre considerazioni sul rapporto col D'Holbach, cfr. C. Stancati, *Lecture di D'Holbach in Italia nel sec. XIX*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 1 (1979), pp. 279-85 e le considerazioni di chi scrive in, *Il ritorno di Stratone*, in M. Biscuso e F. Gallo, *Leopardi antitaliano* cit. pp. 88-89 ed ivi, i riferimenti a Timpanaro nella introduzione e commento alla sua traduzione del *Bon sens*, in particolare p. LXXVI e sgg. Più di recente, P. Villani, *Il d'Holbach dell'ultimo Leopardi. Tra materialismo e pessimismo*, Napoli, La Città del Sole, 1996: studio complessivamente interessante e meritevole che, prendendo spunto da premesse timpanariane, perviene in definitiva ad una analisi della presenza del *Système* priva tuttavia di quelle mediazioni che altri studiosi hanno provato ad individuare.