

FEDERICO LUISETTI

L'ECOLOGIA POLITICA DI GIACOMO LEOPARDI*

ABSTRACT: Under the influence of Jean-Jacques Rousseau, Giacomo Leopardi meditates through his prose, poems and theoretical reflections on the primal scene of the “state of nature”. I argue that this construction serves both as a philosophical tool and anthropological reference, and that it shapes Leopardi’s original naturalism and critique of European social thought.

KEYWORDS: Giacomo Leopardi, Jean-Jacques Rousseau, state of nature, savages, political anthropology, decolonial thought.

PAROLE-CHIAVE: Giacomo Leopardi, Jean-Jacques Rousseau, stato di natura, selvaggi, antropologia politica, pensiero decoloniale.

1. Stato di natura

Nel corso dell’espansione coloniale il “nuovo mondo” si manifestò allo sguardo europeo come uno stato di natura popolato di selvaggi e foreste, una sorprendente continuazione della condizione originaria dell’umanità. Per i filosofi del contratto sociale, la naturalità dei selvaggi descritta da storici, viaggiatori e missionari servì in seguito come un modello congetturale,¹ un esperimento di pensiero che legittimava il potere dello Stato senza ricorrere a principi teologici e all’autorità ecclesiastica.² Che si trattasse della guerra di «ogni uomo contro ogni uomo» di Thomas Hobbes, o dell’assenza di proprietà privata indicata da John Locke, l’umanità immersa nello stato di natura incarnava un grado zero di razionalità, un terreno informe sul quale poteva erigersi l’autorità statale e «la parte civilizzata dell’umanità».³

Con Jean-Jacques Rousseau questa scena originaria divenne un punto di vista in grado di scuotere le certezze dell’antropologia politica occidentale: la civiltà e con essa la disuguaglianza nascono con l’abbandono dello stato di natura, un evento innescato all’istituzione della proprietà privata e dalla divisione del lavoro, che leggi e sistemi politici non fanno altro che conso-

* Il presente saggio prende spunto da un mio contributo apparso in inglese sulla rivista *ディアファネス -- 芸術と思想 (Diaphanes: Art and Philosophy)*, LUISETTI 2020. p. 29.

1 PALMERI 2016.

2 LANDUCCI 1972.

3 LOCKE 1988, *Essay Two: On Property*,

lidare e perpetuare.⁴ Come riferito già da Bartolomé de Las Casas nella sua *Brevissima relazione della distruzione delle Indie* (1552) e ribadito oggi dal pensiero decoloniale,⁵ ciò che per la cultura europea era uno stato di natura veniva percepito invece come genocidio dagli indigeni e come un'ecologia infernale dai dodici milioni di schiavi deportati dalla tratta atlantica e costretti al lavoro coatto nelle fabbriche di natura della prima modernità, le piantagioni coloniali di canna da zucchero, tabacco, caffè, cacao e cotone.

Anche per Giacomo Leopardi lo stato di natura, nella sua doppia realtà di dispositivo di pensiero e condizione storico-ecologica, è la chiave di volta delle meditazioni sul rapporto tra società e natura. La mia tesi è che il peculiare naturalismo di Leopardi e la molteplicità di temi ecologici rivelati dalla critica⁶ vadano compresi a partire dalla riformulazione leopardiana del paradigma dello stato di natura, alla convergenza tra la denuncia della colonizzazione europea e l'esaltazione della vita naturale dei «Californii».⁷ È per questa sua peculiare ecologia politica, che anticipa sia la critica postcoloniale sia l'ambientalismo postumanistico contemporaneo, che Paul Gilroy scorge in Leopardi un pensiero alternativo al modello dell'Antropocene.⁸ A differenza dell'universalismo apolitico del paradigma antropocenico,⁹ la critica leopardiana della civiltà europea presuppone un'ecologia consapevole della centralità della violenza coloniale e dello «snaturamento».

Il *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* (1824) ci mostra un altro aspetto dello stato di natura leopardiano, la sua dimensione non antropica. Uno gnomo e un folletto, abitanti di un pianeta in cui «gli uomini son tutti morti, e la razza è perduta» (*PP* 508), sbeffeggiano lo specismo umano. Questa visione di un mondo senza uomini non conduce Leopardi ai motivi caratteristici dell'Antropocene: l'incipiente sesta estinzione di massa e la preoccupazione per il futuro dell'*anthropos*.¹⁰ Invece di provare sgomento per le sorti dell'umanità,¹¹ Leopardi gioisce per la sconfitta dell'estrattivismo e per il ritrovato stato di natura planetario, affidando a esseri di terra e aria

4 ROUSSEAU 2013.

5 DE LAS CASAS 2012; FERDINAND 2019.

6 Cfr. VERONESE 2014 e il numero tematico sull'etica animalista e ambientalista di Leopardi di *Appunti leopardiani*, 8, 2, 2014; CERVATO 2015; DI ROSA 2019; CECCAGNOLI - D'INTINO 2019.

7 Leopardi costruisce il filosofema dei «Californii» sulla base di una vasta letteratura settecentesca che individua nella California e nei suoi abitanti «selvaggi» la condizione antropologica più prossima a quella naturale; è questo un motivo presente sia in Lodovico Antonio Muratori (*Il cristianesimo felice nel-*

le Missioni dei Padri della compagnia di Gesù nel Paraguai, 1752) che in Johann Gottfried Herder (*Idee per la filosofia della storia dell'umanità, 1784*) e William Robertson (*Storia d'America*, trad. it. 1794). Sui «Californii» di Leopardi cfr. SOZZI 1985.

8 GILROY 2018, p. 8.

9 LUISETTI 2017.

10 KOLBERT 2020.

11 Anche ne *La Ginestra, o Il fiore del deserto* (1836) Leopardi abbraccia una prospettiva non-umana, relativizzando la nicchia ecologica occupata dall'umanità: «Non ha natura al seme | dell'uom più stima o cura |

finalmente liberi dai soprusi degli uomini l'espressione del suo naturalismo, che non assegna all'*Homo sapiens* alcun privilegio evolutivo:

Gnomo. [...] Ora io saprei volentieri quel che direbbero gli uomini della loro presunzione, per la quale, tra l'altre cose che facevano a questo e a quello, s'inabissavano le mille braccia sotterra e ci rapivano per forza la roba nostra, dicendo che ella si apparteneva al genere umano [...] *Folletto* [...] le loro proprie vicende le chiamavano rivoluzioni del mondo [...] Ma ora che ei son tutti spariti, la terra non sente che le manchi nulla, e i fiumi non son stanchi di correre, e il mare, anchorché non abbia più da servire alla navigazione e al traffico, non si vede che si rasciughi» (*PP* 509-10).¹²

Lo stato di natura leopardiano è anche un teatro vegetale, una scena della temporalità profonda e indifferente della natura, come leggiamo in un progetto letterario sui boschi del 1820:

Poema di forma didascalica sulle selve e le foreste, la loro utilità, l'uso per navi, edifici, ogni genere di costruzione, il modo di tenerle e tutti gli altri oggetti reali ed economici e fisici che le riguardano trattati da parecchi autori anche recentissimi in libri a parte. Ma principalmente dovrebbe servirsi della infinita materia poetica che le foreste e le selve somministrano [...] le foreste d'America non mai penetrate da uomo, così quelle d'altre parti del mondo, le loro differenze nei differenti climi, isole ec. gli usi vari massime appresso i popoli lontani, selvaggi, l'immensità delle foreste di questo o quel paese [...] Potrebbe somministrare un bell'episodio fantastico la selva abbattuta, anzi penetrata per la prima volta forse dopo la creazione, in Svizzera questi ultimi anni, di cui vedi la Gazzetta di Milano 10 novembre 1819, nell'appendice, fingervi qualche famiglia umana non mai fatta partecipe del consorzio del mondo, ovvero far uso di quello che ho detto ne' mie Pensieri intorno alla vita degli animali e delle cose indipendente, dall'uomo e da quelli che noi chiamiamo avvenimenti, e che non lo sono se non per la nostra schiatta, e non già per mondo, che non se n'avvede (*PP* 1110).

2. Un animale depravato

«Tout homme qui pense est un animal dépravé», scrive Leopardi nel suo taccuino, il 28 novembre 1823 (*Zib.* 3935). Nel 1819 aveva annotato:

ch'alla formica [...] Così, dell'uomo ignara e dell'etadi | ch'ei chiama antiche, e del seguir che fanno | dopo gli avi i nepoti, | sta natura ognor verde, anzi procede | per sì lungo cam-

mino | che sembra star.» (*PP* 207, vv. 231-2 e 289-94).

¹² Su Leopardi e il motivo dell'estinzione, cfr. SCAFFAI 2011, pp. 121-3.

«Tout homme qui pense est un être corrompu, dice il Rousseau» (*Zib.* 56). Sono citazioni dal *Discorso sull'origine della disuguaglianza* di Jean-Jacques Rousseau (1755), in cui si legge che «lo stato di riflessione è uno stato contro natura [...] l'uomo che medita è un animale degenerato».¹³ Il ripensamento leopardiano dello stato di natura affonda le sue radici in quest'opera di Rousseau (*Zib.* 2434).¹⁴ Leopardi medita insistentemente su Rousseau, concentrandosi dalle prime note dello *Zibaldone* sino all'ultimo periodo della sua vita sulla critica della ragione e della civiltà.¹⁵ Il «vigore corporale» dell'umanità primitiva, le «circostanze accidentali» che secondo il *Discorso sull'origine della disuguaglianza* hanno condotto l'uomo fuori dallo stato di natura, la forza immaginativa dell'uomo naturale, il legame indissolubile tra la ragione e le passioni, sono temi rousseauiani che costituiscono il tratto distintivo del pensiero di Leopardi. Come per Rousseau, anche per Leopardi alla civiltà europea non è concesso di regredire allo stato di natura.¹⁶ Simulacri di questa condizione primordiale possono essere attualizzati solo nella sfera della poesia. Nel suo pensiero sociale, Leopardi elogia così le virtù di una «civiltà media», condizione intermedia tra le origini primitive e la corruzione della civiltà europea.¹⁷

I critici sono stati spesso tratti in inganno dalle connotazioni negative che Leopardi attribuisce alla natura dopo il 1822, interpretandole come un rifiuto del suo precedente naturalismo. Se nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica* (1818) e fino alle pagine dello *Zibaldone* che precedono il 1823, Leopardi sottolinea i tratti paradisiaci della natura, nei suoi scritti successivi, specialmente nelle *Operette morali*, la natura diventa una madre malvagia, fonte di ogni male, mostrando una violenza implacabile e un'indifferenza spietata, e il pessimismo di Leopardi sembra abbandonare ogni traccia di felicità naturale. Mentre nell'*Inno ai patriarchi, o de' principii del genere umano* (1822) Leopardi celebra la «razza felice», «beata prole» nata «fra le vaste californie selve» (vv. 104-5), le *Operette morali* si soffermano anche sulla brutalità dell'umanità non civilizzata.

13 ROUSSEAU 2013, p. 34.

14 Leopardi ha letto l'opera di Rousseau in una traduzione italiana pubblicata a Venezia nel 1797. Il libro è presente nel catalogo della sua biblioteca di famiglia.

15 POLIZZI 2011, p. 55.

16 «La perfezion de la ragione consiste a richiamar l'uomo quanto è possibile al suo stato naturale; ritorno ch'essendo fatto mediante quella ragione stessa che ha corrotto l'uomo, ed avendo il suo fondamento in questa medesima corruttrice, non può più equi-

valere allo stato naturale, nè per conseguenza alla nostra perfezion primitiva, nè quindi procurarci quella felicità che ci era destinata» (*Zib.* 407).

17 Come Machiavelli, Leopardi assegna alla religione, in questo contesto di rinaturalizzazione, una funzione civile e repubblicana: «Ed è che la Religione favorisce infinitamente la natura, come ho detto in parecchi altri luoghi, stabilisce moltissime di quelle qualità ch'erano proprie degli uomini antichi o più vicini alla natura» (*Zib.* 408).

Ne *La scommessa di Prometeo*, Prometeo scommette con Momo che la migliore invenzione sia l'umanità e viaggia sulla Terra per dimostrare che «l'uomo è la creatura più perfetta del mondo». Il primo incontro avviene nella zona settentrionale del paese di Popaian (nel sud-ovest della Colombia), dove Prometeo e Momo incontrano un gruppo di antropofagi seduti intorno a un grande fuoco, intenti a divorare degli schiavi catturati nel vicino villaggio. L'incontro successivo è ad Agra, in India. Qui Prometeo e Momo assistono ad un altro atto di violenza barbarica: una «donna giovane, coperta di vesti sontuosissime» è pronta ad immolarsi «volontariamente per la sua patria [...] perché questo si usava di fare dalle donne vedove della sua setta» (PP 523).

La critica ha spesso interpretato questo passaggio da una natura benevola a una spietata, dai beati Californii ai brutali selvaggi e barbari, come un'indicazione dell'abbandono da parte di Leopardi del suo naturalismo edenico. Per Cesare Luporini, il vitalismo giovanile lascia il posto a un più maturo «nichilismo esistenziale» e materialismo civile;¹⁸ e per Gaspare Polizzi, le strofe dell'*Inno ai patriarchi* che ritraggono la felicità primordiale dei Californii rappresentano l'ultimo residuo di un mito naturalistico superato dalle successive meditazioni di Leopardi, che elaborano sotto l'influsso di nuove letture e meditazioni un'«antropologia negativa» e un disincanto speculativo.¹⁹

Tali letture presuppongono un indebolimento della funzione dello stato di natura²⁰ e reprimono il potere scandaloso del naturalismo leopardiano. Anche ne *La scommessa di Prometeo* Momo argomenta in modo sarcastico contro l'antropocentrismo di Prometeo: «io non mi persuado che l'essere naturalmente imperfettissimo nel proprio genere, come pare che sia l'uomo, s'abbia a tenere in conto di perfezione maggiore di tutte le altre» (PP 523). Dopo il 1822, Leopardi non abbandona la sua filosofia naturale ma aggiunge nuove dimensioni al dispositivo estetico-politico dello stato di natura. Come in Rousseau, la ragione e la civiltà sono per Leopardi esiti fortuiti e infelici, «per beneficio massimamente del caso» (PP 523). Ma in maniera più radicale rispetto a Rousseau, Leopardi insiste sull'inversione della «grande alleanza degli esseri intelligenti contro la natura e contro tutto ciò che è privo di intelligenza» (Zib. 4280) ed esclude la finzione del contratto sociale e della legge naturale.

18 LUPORINI 1993.

19 POLIZZI 2011. Polizzi è fedele a una tradizione critica inaugurata da Sebastiano Timpanaro, che assegna alla progressiva familiarità di Leopardi con il pessimismo antico il definitivo superamento del mito dell'«antichità felice»: il «pessimismo cosmico» di Leopardi attribuisce l'infelicità alla natura stessa, non

risparmiando né gli antichi né i selvaggi; cfr. TIMPANARO 1988. A mio avviso, il pensiero di Leopardi non può venire ridotto a uno sviluppo lineare e una visione schematica: il pessimismo antico non sostituisce il dispositivo dello stato di natura ma aggiunge ulteriori connotazioni al suo naturalismo anti-moderno.

20 Cfr. anche BALZANO 2008.

In una nota del 1824 all'*Inno ai Patriarchi*, i Californii sostengono un'anti-pedagogia²¹ incentrata sullo stato di natura:

Non occorre avvertire che la California sta nell'ultimo termine occidentale del continente. La nazione de' Californii, per ciò che ne riferiscono i viaggiatori, vive con maggior naturalezza quello ch'a noi paia, non dirò credibile, ma possibile nella specie umana. Certi che s'affaticano di ridurre la detta gente alla vita sociale, non è dubbio che in processo di tempo verranno a capo di quest'impresa; ma si tiene per fermo che nessun'altra nazione dimostrasse di voler fare così poca riuscita nella scuola degli Europei (PP 218).

L'ispirazione anticoloniale dell'*Inno ai Patriarchi*, originariamente concepito come inno religioso, è rafforzata dalla sua conclusione. Qui il progetto originale lascia il posto a una celebrazione dei Californii, immediatamente seguita da un'amara denuncia dell'espansione europea:

Tal fra le vaste californie selve | nasce beata prole, a cui non sugge | pallida cura il petto, a cui le membra | fera tabe non doma; e vitto il bosco, | nidi l'intima rupe, onde ministra | l'irrigua valle, inopinato il giorno | dell'atra morte incombe. Oh, contra il nostro | scellerato ardimento inermi regni | della saggia natura! I lidi e gli antri | e le quiete selve apre l'invitto | nostro furor; le violate genti al peregrino affanno, agl'ignorati | desiri edúca; e la fugace, ignuda | felicità per l'imo sole incalza (PP 108).

In una bozza in prosa del 1821, Leopardi ritorna ai Californii per formulare una condanna durissima della civiltà europea:

Tale anche oggidì nelle Californie selve, e nelle rupi, e fra torrenti ec. Vive una gente ignara del nome di civiltà, e restia (come osservano i viaggiatori) sopra qualunque altra a quella misera corruzione che noi chiamiamo coltura. Gente felice a cui le radici e l'erbe e gli animali raggiunti col corso, e domi non da altro che dal proprio braccio, son cibo e l'acqua de' torrenti bevanda, e tetto gli alberi e le spelonche contro le piogge e gli uragani e le tempeste. Dall'alto delle loro montagne contemplan liberamente senza né desideri né timori la volta e l'ampiezza de' cieli, e l'aperta campagna non ingombra di città né di torri ec. [...] L'uniformità della vita loro non gli attedia: tante risorse ha la natura in se stessa, s'ella fosse ubbidita e seguita.

²¹ Nei *Paralipomeni della Batracomiomachia* l'apprendimento è descritto come un processo di de-scolarizzazione: «Ed impara cred'io che le più volte | altro non sia, se ben vi si guardasse, | che un avvedersi di credenze

stolte | che per lungo portar l'alma contrasse | e del fanciullo racquistar con molte | cure il saper ch'a noi l'età sottrasse» (IV, 19; PP 255). Sull'«antipedagogia» di Leopardi, cfr. ZEDDA 2012.

Perché invidiamo noi loro la felicità di cui godono, che non hanno conquistata coi delitti, non mantengono coll'infelicità e oppressione de' loro simili, che fu donata loro gratuitamente dalla natura, madre comune; a cui hanno pieno diritto in virtù non solo dell'innocenza loro, ma della medesima esistenza? Che gran bene, che gran felicità, che grandi virtù partorisce questa civiltà della quale vogliamo farli partecipi, della quale ci doliamo che non siano a parte? Siamo noi sì felici che dobbiamo compatire allo stato loro, s'è diverso dal nostro? O perché abbiamo perduta per nostra colpa la felicità destinata a noi né più né meno dalla natura, saremo noi così barbari che la vorremmo torre anche a quelli che la conservano, e farli partecipi delle nostre conosciute e troppo sperimentate miserie? Che diritto n'abbiamo? E qual cura, qual erinni ci spinge e ci sollecita a scacciare la felicità da tutto il genere umano, a snidarla dagli ultimi suoi recessi, da quei piccoli avanzi del nostro seme ai quali ell'è ancora concessa: a scancellare insomma per sempre il nome di felicità umana? Non basta alla nostra ragione di averla perseguitata ed estinta in eterno in così gran parte della stirpe nostra? Ec. Ec.

(I Missionari sono occupatissimi presentemente a civilizzare la California. Non vi riescono da gran tempo. Adoprano la forza e costringono i Californii a radunarsi, non so se ogni giorno, a far certe preghiere ec. Alcuni ne tengono presso di loro, e procurano d'istruirli e civilizzarli. Ma questi dimagrano in breve visibilmente, perdono il colore, l'occhio diviene smorto, ed alla prima occasione rifuggono ai boschi e alle montagne, dove ritornano sani e giocondi. Non credo che abbiano alcuna lingua, se non di gesti, o poco più) (PP 471).

Come mostra questa invettiva, l'etnografia speculativa di Leopardi non è un'immatura articolazione del rapporto tra natura e civiltà; la ricostruzione poetica della vita dei Californii vale come un piccolo residuo della contentezza ancora concessa alla nostra specie; è un'allucinazione naturalistica, il punto di ancoraggio della critica di Leopardi alla modernità europea e alla matrice coloniale del potere.

3. La felicità naturale

Il paradigma della felicità naturale non viene abbandonato dopo il 1822, sostituito da un materialismo stoico e da un'ontologia tragica. Il pensiero di Leopardi procede su molti piani e non per superamenti dialettici: la felicità e la disperazione, come la gioia e la tristezza in Spinoza, sono le disposizioni affettive proprie del rapporto del soggetto con la natura; di contro, stato di natura e civiltà sono i limiti strutturali dell'esperienza bioculturale dell'umanità. Nei *Paralipomeni della Batracomiomachia*, una delle sue ultime opere,

Leopardi dedica il quarto canto alla confutazione dei tentativi di cristianizzare e umanizzare lo stato naturale:

Resta che il viver zotico e ferino | Corruzion si creda e non natura, | E
che ingiuria facendo al suo destino | Caggia quivi il mortal da grande
altura; | Dico dal civil grado, ove il divino | Senno avea di locarlo avu-
to cura: | Perché se al ciel non vogliam fare oltraggio, | Civile ei nasce,
e poi divien selvaggio (*PP* 254, IV, 9).

Difendendo la genealogia critica della civiltà di Rousseau contro i ritorni controrivoluzionari alla tesi aristotelica della socievolezza naturale,²² Leopardi rivendica le radici materialistiche del suo naturalismo, che oppone allo spiritualismo e all'umanesimo della filosofia post-kantiana:

Questa conclusion che, ancor che bella, | Parravvi alquanto inusitata e
strana, | Non d'altronde provien se non da quella | Forma di ragionar
diritta e sana | Ch'a priori in iscola ancora s'appella, | Appo cui
ciascun'altra oggi par vana, | La qual per certo alcun principio pone,
| E tutto l'altro a quel piega e compone (*PP* 254, IV, 10).

In opposizione ai topi liberali e alle rane della Restaurazione, Leopardi dispiega un'articolata strategia di rinaturalizzazione: le connotazioni idilliache del suo primitivismo (*Zib.* 393) scompaiono, rimpiazzate da un tono gnomico di disperazione materialistica; rendere «la natura colpevole di tutto e perdonare completamente gli uomini» (*Zib.* 4428) non significa lasciarsi alle spalle l'ipotesi di uno stato di natura originario ma contestare l'autonomia ontologica della civiltà per riscoprire al suo interno la matrice, e dunque l'innocenza naturale dell'umanità.

È da questa prospettiva che il disincanto materialistico per la *souffrance* della natura, la legge di distruzione, morte e patimento che Leopardi espone programmaticamente nel pensiero sul giardino-ospedale dell'aprile 1826 (*Zib.* 4174-4177)²³ non vanno interpretati come una confutazione del privilegio dello stato naturale dell'umanità. La sofferenza in natura è senza redenzione, come ben sapevano gli antichi e meglio ancora di essi i "selvaggi", che non si nascondono la malvagità della natura:

produzione e distruzione ec. per uccider partorisce ec. sistema del
mondo, tutto patimen. Natura è come un bambino che disfa subito

22 DE MAISTRE 1996.

23 «[...] Certamente queste piante vivono; alcune perchè le loro infermità non sono mortali, altre perchè ancora con malattie mortali, le piante, e gli animali altresì, possono durare a vivere qualche poco di tempo. Lo spettacolo di tanta copia di vita all'entrare in questo giardino

ci rallegra l'anima, e di qui è che questo ci pare essere un soggiorno di gioia. Ma in verità questa vita è trista e infelice, ogni giardino è quasi un vasto ospedale (luogo ben più deplorabile che un cimitero), e se questi esseri sentono, o vogliamo dire, sentissero, certo è che il non essere sarebbe per loro assai meglio che l'essere» (*Zib.* 4177).

il fatto [...]. I selvaggi e i primitivi, sotto diverse forme, non riconoscevano che te. [...] Invidia degli antichi attribuita agli dèi verso gli uomini. Animali destinati in cibo. [...] Perché, dio del male, hai posto tu nella vita qualche apparenza di piacere? (*Ad Arimane*, PP 472).

L'esistenza è meno preferibile del nulla (*Zib.* 2672) ma, una volta in vita, all'umanità non resta che mantenersi quanto più possibile prossima al suo stato naturale, consapevole della sua condizione di minore corruzione antropologica.

Come Rousseau, Leopardi attribuisce la genesi delle società politiche a un accidente della natura: «L'uomo si allontana dalla natura, e quindi dalla felicità, quando a forza di esperienze di ogni genere, ch'egli non doveva fare, e che la natura aveva provveduto che non facesse [...] la sua ragione comincia ad acquistare altri dati, comincia a confrontare, e finalmente a dedurre altre conseguenze sia dai dati naturali, sia da quelli che non doveva avere» (*Zib.* 446). È il passaggio dall'uso naturale a quello artificiale della ragione a condannare l'uomo allo snaturamento, non il salto dalla vita istintiva a quella razionale.²⁴ Leopardi distingue nello *Zibaldone* i bisogni propri della natura dai bisogni artificiali prodotti dalla civiltà. La civiltà è da biasimare per il suo cinico sfruttamento delle esigenze artificiali. Al contrario dei civilizzati alcuni viventi, ad esempio gli uccelli protagonisti dell'*Elogio degli uccelli*, sono in grado di far corrispondere forma e capacità di agire, sentimento e movimento. Il loro uso della ragione è naturale e perciò la loro immaginazione è sana e vivace, «ricca, varia, leggera, instabile e fanciullesca» come la loro anatomia aerea e mobile.

Fedele al proprio naturalismo,²⁵ Leopardi assegna a meccanismi interni alla natura sia il corso aberrante della civiltà umana che la riforma della modernità: «La politica non deve considerare solamente la ragione, ma la natura, dico la natura vera e non artefatta nè alterata» (*Zib.* 194).²⁶ Poiché la forma di vita europea si è discostata dall'uso naturale della ragione, è necessario ricercare dei correttivi prima e lontano da essa, per arrestare e reindirizzare il «secolo degli stolti». È in questo contesto che Leopardi considera la vita animale come il più efficace antidoto al distacco della civiltà dalla sua sorgente. All'alleanza tra ideologie socio-tecnologiche e antropocentrismo cristiano-umanistico, Leopardi oppone un'ecopolitica di de-antropizzazione.²⁷ L'animale vive in uno stato di natura che rivela la costituzione biologica dell'uomo e può interrompere la continua sottomissione del corpo allo

24 «Chi non conosce la natura, non sa nulla, e non può ragionare, per ragionevole ch'egli sia» (*Zib.* 1835).

25 «Che cos'è dunque il mondo fuorchè NATURA? Ho detto che l'intelletto umano è

materiale in tutte le sue operazioni e concezioni» (*Zib.* 1694).

26 Sulla critica di Leopardi alla modernità, cfr. CARRERA 2011.

27 Cfr. LEOPARDI 1999.

spirito. Come osserva Roberto Esposito, «l'animale non è altri che quella parte di sé che l'uomo ha rimosso nella folle pretesa di porsi al di sopra della propria componente naturale».²⁸

Anche la teoria del piacere di Leopardi, pietra angolare del suo pensiero, presuppone l'epistemologia dello stato di natura. Esposta inizialmente nello *Zibaldone* nello stesso contesto delle riflessioni sulla civiltà media, la teoria del piacere attribuisce l'infelicità dei civilizzati a una causa «molto semplice e materiale» (*Zib.* 165): l'indebolimento dell'immaginazione e delle illusioni socio-politiche, che Leopardi concepisce come gli unici antidoti possibili all'intensificarsi degli imperativi utilitaristici. Come conseguenza di «cause accidentali», la natura umana si trova imprigionata in una nicchia biologica, governata dall'«infinità materiale» di un desiderio illimitato di piacere e felicità, condizione che non ha alcuna implicazione spirituale o teologica (*Zib.* 180) e che è un mero sottoprodotto di una vitalità squilibrata e del bisogno di autoconservazione dell'uomo. Nello stato selvaggio e «medio» della vita sociale, che sopravvive solo nei bambini e nelle fantasie poetiche, il correttivo naturale dell'immaginazione fornisce compensazioni fittizie, permette di «concepire cose che non esistono, in un modo in cui le cose reali non sono» (*Zib.* 167).

La civiltà ha reciso le radici della specie umana, che affondavano nello stato di natura.²⁹ Da qui lo «snaturamento senza limiti» e la possibile estinzione dell'animale uomo: «A riparlarci di qui a cent'anni. Non abbiamo ancora esempio nelle passate età, dei progressi di un incivilimento smisurato, e di uno snaturamento senza limiti. Ma se non torneremo indietro, i nostri discendenti lasceranno questo esempio ai loro posteri, se avranno posteri» (*Zib.* 217). Per invertire questa corruzione antropologica, Leopardi suggerisce un ritorno alla natura guidato dalla sua «ultrafilosofia», la decostruzione della modernità europea dal punto di vista di una civiltà media e rinaturalizzata: «La civiltà delle nazioni consiste in un temperamento della natura colla ragione, dove quella cioè la natura abbia la maggior parte.

28 Cfr. ESPOSITO 2010. Secondo Esposito, il ripiegamento di Leopardi sulla vita animale va distinto dal pensiero dello stato di natura. Leopardi non seguirebbe Rousseau su questo punto: «per il poeta non esiste uno stato di natura accessibile all'uomo. La natura non si è mai concessa, nella sua trasparenza, al nostro sguardo» (p. 116). La mia interpretazione del dispositivo dello stato di natura di Leopardi diverge da questa lettura: il distacco dallo stato di natura è un evento storico e materiale, un 'accidente' che Leopardi ritiene irreversibile ma non mitologico o congetturale. Il fatto che sia impossibile ritornare a uno stato di natura originario non significa che l'uomo non lo abbia sperimentato

in passato; testimonianza di questa origine è la residua affinità anche dell'uomo civilizzato con il mondo animale.

29 «Tanto è possibile che l'uomo viva staccato affatto dalla natura, dalla quale sempre più ci andiamo allontanando, quanto che un albero tagliato dalla radice fiorisca e fruttifichi» (*Zib.* 217).

30 Cfr. BINI 1997. Il termine «ultrafilosofia» compare una volta sola nell'opera di Leopardi, in questo passo dello *Zibaldone* del 7 giugno 1820 (*Zib.* 115) dedicato alle virtù naturali coltivate dalle nazioni antiche: illusioni, entusiasmo, vigore del corpo. È interessante notare come sia Daniela Bini che la maggior parte

[...] un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo [...] la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura» (*Zib.* 115).³⁰

L'obiettivo espresso dal *Manuale di filosofia pratica*³¹ è di riattivare in senso estetico, etico e politico «lo stato a cui l'uomo tende naturalmente, cioè quello a cui la natura l'aveva ordinato, e la felicità e perfezione ch'essa gli avea destinate» (*Zib.* 3084). La vita degli animali e delle cose indipendenti dall'uomo dev'essere a tal fine riconosciuta come fonte e norma della realtà sociale.³² I cosiddetti «progressi della civiltà» accompagnano la degenerazione fisiologica ed ecologica dell'umanità,³³ la colonizzazione e «distruzione di una parte della specie», la moltiplicazione di mestieri «contro natura» – in cui consiste la vita «stimata civilissima», che è in realtà barbarie (*Zib.* 838). Da una prospettiva decoloniale, possiamo riconoscere nel pensiero di Leopardi un paradigma alternativo alle teorie sociali e agli ambientalisti neoliberali,³⁴ un'ecologia politica in cui convergono la critica della civiltà occidentale e un naturalismo ecocentrico.³⁵

BIBLIOGRAFIA

BALZANO 2008 = BALZANO Marco, *Il confine del sole. Leopardi e il nuovo mondo*, Venezia, Marsilio, 2008.

BINI 1997 = BINI Daniela, «Giacomo Leopardi's Ultrafilosofia», in *Italica*, 74, 1, 1997, pp. 52-66.

CECCAGNOLI – D'INTINO 2009 = CECCAGNOLI Patrizio – D'INTINO Franco (a cura di), «Eco-Leopardi. Visioni apocalittiche e critica dell'umano nel poeta della natura», in *Rivista Costellazioni*, X, 2019.

delle interpretazioni umanistiche di Leopardi contraddicano il contesto discorsivo di questo termine, ricostruendo il possibile significato dell'«ultrafilosofia» a partire da teorie metafisiche di taglio nichilistico ed esistenziale. Questa impostazione ermeneutica confuta il naturalismo di Leopardi e relega a una ingenua fase iniziale della sua formazione l'influenza di Rousseau: «At this point, Leopardi still thought of it as an intellectual tool that could help man return closer to nature. The dichotomy between nature and reason was, at this date, a fundamental feature of Leopardi's philosophy still in its Rousseauistic phase – the phase that attributes to reason the cause of man's alienation from nature, thus, of man's unhappiness. The return to nature, therefore, was seen as possible only through the rejection

of reason» (BINI 1997, p. 52).

31 Il *Manuale di filosofia pratica* è una delle sequenze tematiche di testi dello *Zibaldone* indicata dalle polizze «non richiamate».

32 «La religion Cristiana fra tutte le antiche e le moderne è la sola che o implicitamente o esplicitamente, ma certo per essenza, istituto, carattere e spirito suo, faccia considerare e consideri come male quello che naturalmente è, fu, e sarà sempre bene (anche negli animali)» (*Zib.* 2456).

33 «Vediamo infatti quanto poche e blande sieno le malattie spontanee degli altri animali, massime salvatici, cioè non corrotti da noi; e similmente de' selvaggi, e massime de' più naturali, come i Californii» (*Zib.* 3179).

34 Cfr. LUISETTI 2019.

35 Cfr. MEZZADRA – NEILSON 2021; HARAWAY 2019.

CERVATO 2015 = CERVATO Emanuela, «Ending the Ancient Covenant: Leopardi and Molecular Biology», in CAMILLETTI Fabio – CORI Paola (a cura di), *Ten Steps: Critical Inquiries on Leopardi*, Oxford, Peter Lang, 2015, pp. 229-54.

DE LAS CASAS 2012 = DE LAS CASAS Bartolomé, *Brevissima relazione della distruzione delle Indie*, Venezia, Marsilio, 2012.

DE MAISTRE 1996 = DE MAISTRE Joseph Marie, *Against Rousseau «On the State of Nature» and «On the Sovereignty of the People»*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1996.

DI ROSA 2019 = DI ROSA Rossella, «From Nature to Matter: Leopardi's Anti-Anthropocentrism and Inchoate Proto-Ecological Thinking», in CERVATO Emanuela *et al.* (a cura di), *Mapping Leopardi. Poetic and Philosophical Intersections*, Newcastle Upon Tyne, Cambridge Scholars, 2019.

ESPOSITO 2010 = ESPOSITO Roberto, *Pensiero vivente origine e attualità della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 2010.

FERDINAND 2019 = FERDINAND Malcolm, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Seuil, 2019.

GILROY 2018 = GILROY Paul, «'Where Every Breeze Speaks of Courage and Liberty': Offshore Humanism and Marine Xenology, or, Racism and the Problem of Critique at Sea Level», in *Antipode*, 50, 1, 2018, pp. 3-22.

HARAWAY 2019 = HARAWAY Donna J., *Chthulucene: sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma, Nero, 2019.

KOLBERT 2020 = KOLBERT Elizabeth, *La sesta estinzione: una storia innaturale*, Vicenza, Beat, 2020.

LANDUCCI 1792 = LANDUCCI Sergio, *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972.

LEOPARDI 1999 = LEOPARDI Giacomo, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti selvaggi*, Padova, Isonomia, 1999.

LOCKE 1988 = LOCKE John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

LUISETTI 2017 = LUISETTI Federico, «Dopo il Leviatano: Gaia, Cthulhu e i mostri dell'Antropocene», in LISCIANI-PETRINI Enrica – STRUMMIELLO Giusi, *Effetto Italian Thought*, Macerata, Quodlibet, 2017.

LUISETTI 2019 = LUISETTI Federico, «Geopower: On the States of Nature of Late Capitalism», in *European Journal of Social Theory*, 22, 3, 2019, pp. 342-63.

LUISETTI 1993 = LUISETTI Federico, «"On the Life of Animals and Independent Things". Giacomo Leopardi's Ecophilosophy», in

ディアファネース -- 芸術と思想 *Diaphanes: Art and Philosophy*, 7, 2020, pp. 7-19.

LUPORINI 1993 = LUPORINI Cesare, *Leopardi progressivo*, Roma, Ed. Riuniti, 1993.

MEZZADRA – NEILSON 2021 = MEZZADRA Sandro – NEILSON Brett, *Operazioni del capitale. Capitalismo contemporaneo tra sfruttamento ed estrazione*, Roma, Manifestolibri, 2021.

PALMERI 2016 = PALMERI Frank, *State of Nature, Stages of Society: Enlightenment Conjectural History and Modern Social Discourse*, New York, Columbia University Press, 2016.

POLIZZI 2011 = POLIZZI Gaspare, *Giacomo Leopardi: la concezione dell'umano, tra utopia e disincanto*, Milano, Mimesis, 2011.

ROUSSEAU 2013 = ROUSSEAU Jean-Jacques, *Origine della disuguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2013.

SCAFFAI 2017 = SCAFFAI Niccolò, *Letteratura e ecologia: forme e temi di una relazione narrativa*, Roma, Carocci, 2017.

SOZZI 1985 = SOZZI Lionello, «Le californie selve: un'utopia leopardiana», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 15, 1, 1985, pp. 187-232.

TIMPANARO 1988 = TIMPANARO Sebastiano, «Il Leopardi e i filosofi antichi», in ID., *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi 1988, pp. 183-228.

VERONESE 2014 = VERONESE Cosetta, «Etica animalista ed ecologica in Giacomo Leopardi», in *Appunti leopardiani*, 8, 2, 2014.

ZEDDA 2012 = ZEDDA Michele, «Note sull'antipedagogia in Leopardi», in *Studi sulla formazione*, 15, 2, 2012, pp. 121-38.