





La presente tesi è stata prodotta durante la frequenza del corso di dottorato in Studi Filologici e Letterari dell'Università degli Studi di Cagliari, a.a. 2015/2016 - XXVIII ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 - Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività 1.3.1 'Finanziamento di corsi di dottorato finalizzati alla formazione di capitale umano altamente specializzato, in particolare per i settori dell'ICT, delle nanotecnologie e delle biotecnologie, dell'energia e dello sviluppo sostenibile, dell'agroalimentare e dei materiali tradizionali'.

Maria Luisa Pani gratefully acknowledges Sardinia Regional Government for the financial support of her PhD scholarship (P.O.R. Sardegna F.S.E. Operational Programme of the Autonomous Region of Sardinia, European Social Fund 2007-2013 - Axis IV Human Resources, Objective 1.3, Line of Activity 1.3.1.).



Università degli Studi di Cagliari

**DOTTORATO DI RICERCA**

Scuola di Dottorato in Studi Filologici e Letterari  
Ciclo XXVIII

L-FIL-LET/10

**Gli animali nei *Paralipomeni* di Giacomo Leopardi e le  
Scienze Naturali**

Presentata da

Maria Luisa Pani

Coordinatore Dottorato

Prof.ssa Cristina Lavinio

Tutor

Prof.ssa Gonaria Floris

Esame finale anno accademico 2015-2016  
Tesi discussa nella sessione d'esame marzo-aprile 2017

## INDICE

1.	Dalle traduzioni della <i>Batracomiomachia</i> all'invenzione dei <i>Paralipomeni</i>	p. 4
2.	Gli animali tra Filosofia, Storie e Scienze Naturali all'epoca di Leopardi	p. 26
2.1.	Dalla descrizione all'interpretazione della Natura	p. 33
2.2.	I primi grandi trattati scientifici sugli animali	p. 44
3.	Sulle tracce del pensiero e dell'immaginario animale nell'opera leopardiana	p. 75
3.1.	Le <i>Dissertazioni</i> giovanili	p. 75
3.2.	La riflessione sulle bestie nello <i>Zibaldone</i>	p. 115
3.3.	Presenze animali nelle <i>Operette morali</i>	p. 161
4.	I personaggi dei <i>Paralipomeni</i> e le specie animali	p. 176
4.1.	Tratti distintivi dell'individuo e della specie	p. 190
4.2.	Habitat, società e linguaggio	p. 217
4.3.	L'anima delle bestie	p. 265
	Bibliografia	p. 297

## 1. Dalle traduzioni della *Batracomiomachia* all'invenzione dei *Paralipomeni*

In una lettera del 29 Dicembre 1817 Leopardi, in qualità di aspirante scrittore, esprimeva a Giordani la sua maturata convinzione circa il rapporto necessario che lega il comporre al tradurre e viceversa: *mi pare d'essermi accorto che il tradurre così per esercizio vada veramente fatto innanzi al comporre, e o bisogni o giovi assai per divenire insigne scrittore, ma che per divenire insigne traduttore convenga prima aver composto ed essere bravo scrittore*<sup>1</sup>. Traduzione e composizione sono da lui dinamicamente concepite come due attività complementari che sin dal primo insorgere e poi affermarsi dell'una e dell'altra si sostengono e arricchiscono reciprocamente. Anche le sue traduzioni della *Batracomiomachia* sembrerebbero contenere il germe e, in un certo senso, celare un lento processo generativo della successiva invenzione dei *Paralipomeni*.

Tanto per cominciare, nel *Discorso sopra la Batracomiomachia*<sup>2</sup> Leopardi contesta l'attendibilità della tradizionale attribuzione ad Omero dell'operetta e ne sposta la datazione ad un'epoca non anteriore al terzo secolo<sup>3</sup>. Tale 'perduta' paternità non sminuirebbe comunque a suo avviso il valore del testo, tanto esso è divertente e interessante; non a caso, egli lo onorerà di una puntuale ricognizione dell'intera vicenda traduttoria dell'opera, prima di assumerne egli stesso l'impegno elaborandone, lungo

---

<sup>1</sup> Giacomo Leopardi a Pietro Giordani (Recanati 29 Dicembre 1817), dall'*Epistolario*, in *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, a cura di Lucio Felici, Emanuele Trevi, Newton Compton, Roma 2010, pp. 1158-1159. Salvo eccezioni, d'ora in avanti, ogni rinvio agli scritti leopardiani deve intendersi riferito a questa edizione: mi limiterò pertanto a indicare direttamente sulla pagina accanto alla menzione o alla citazione del testo, il titolo dell'opera (abbreviato o meno) e il numero di pagina.

<sup>2</sup> Il *Discorso sopra la Batracomiomachia*, scritto nel 1815, fu pubblicato il 31 Ottobre 1816 nello «Spettatore» di Milano, periodico edito da Antonio Fortunato Stella e diretto da Davide Bertolotti (1814-1818), quale traduzione italiana del parigino «Le Spectateur», curato da Konrad Malte Brun (1814-1815). Alla cessazione dell'omonimo francese lo Stella avviò la propria edizione milanese che in seguito prese il nome di «Il Ricoglitore» (1820-24) e «Il Nuovo Ricoglitore» (1825-1833).

<sup>3</sup> L'originario poemetto burlesco di 303 esametri, parodia dell'epica eroica, specialmente dell'*Iliade*, narra una guerra combattuta in un solo giorno tra topi e rane; fu attribuito anticamente ad Omero ma sarebbe di età posteriore, forse risalente al VI-IV secolo a.C. Cfr. Giacomo Leopardi, *La guerra dei topi e delle rane*, in *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, cit., p. 399; Omero minore *Inni, Batracomiomachia, Epigrammi, Margite*, trad. it. Ettore Romagnoli, Zanichelli, Bologna 1925, pp. 165-166; Massimo Fusillo *Introduzione a Omero, La battaglia delle rane e dei topi. Batrachomyomachia*, a cura di Massimo Fusillo, Guerini, Milano 1988, p. 19.

l'arco di un decennio, ben tre versioni italiane dal greco<sup>4</sup>. *La Batracomiomachia, ossia la Guerra dei topi e delle rane, può veramente dirsi un'opera interessante. La bassezza dell'argomento non può farle perdere nulla del suo pregio (Discorso sopra la Batracomiomachia, p. 394)*. D'altronde, quasi a giustificare la propria intenzione traduttoria già con la libertà e la leggerezza che contraddistinguono il piacere ludico della creazione, Leopardi riprende un passo da *Il riccio rapito* di Pope<sup>5</sup> per sostenere che un *grande autore può qualche volta ricrearsi col comporre uno scritto giocoso, che generalmente gli spiriti più sublimi non sono nemici dello scherzo, e che il talento per la burla accompagna d'ordinario una bella immaginazione, ed è nei grandi ingegni, come sono spesso le vene di mercurio nelle miniere d'oro (Discorso sopra la Batracomiomachia, p. 395)*.

Occorre aver presente che il 1816 è un anno fondamentale del periodo che Leopardi ricorderà come quello della sua *conversione letteraria*, ossia del suo passaggio dall'erudizione alla poesia<sup>6</sup>, per cui i classici non gli apparvero più tanto utili e preziosi ai fini di uno studio filologico quanto soprattutto quali modelli di poesia da conoscere e riproporre.

---

<sup>4</sup> Per una più ampia riflessione di Leopardi sulla traduzione cfr. Agostino Lombardo, *Sul Tradurre in La traduzione poetica nel segno di Giacomo Leopardi*, Atti del I Simposio internazionale (Macerata, 29-30 Novembre 1988) a cura di Rosario Portale, Giardini editori e stampatori, Pisa 1992, pp. 35-43.

<sup>5</sup> Alexander Pope (1688-1744), traendo ispirazione dalla *Batracomiomachia* pseudomerica, scrisse nel 1712 il poema eroicomico in cinque canti *The Rape of the Lock (Il riccio rapito)* che Leopardi possedette nella biblioteca di Recanati in una traduzione bolognese del 1822 di Teresa Carniani Malvezzi, successiva pertanto alla scrittura del *Discorso sopra la Batracomiomachia*. L'opera compare nel quarto *Elenco di Letture* in data Gennaio 1826, anno cioè più vicino alla scrittura dei *Paralipomeni*, per cui si presume che Leopardi l'abbia letta più di una volta: si veda il *Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati, (1847-1899)* a cura di Andrea Campana, Olschki, Firenze 2011, p. 222; Giacomo Leopardi, *Elenco di letture IV*, in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 1119; Raffaele Gaetano, *Giacomo Leopardi e il sublime: archeologia e percorsi di una idea estetica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 215-217.

<sup>6</sup> Francesco De Sanctis, *Giacomo Leopardi*, a cura di Enrico Ghidetti, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 37-41: 'Qui entra nuova materia di studio, l'Episolario, fonte preziosissima di materiali, perché lo scrittore vi è colto ne' più intimi secreti della sua anima [...]. Di questo anno appunto sono le prime lettere. È chiaro che nell'anno 1816 egli si diede alle belle lettere, che prima non curava'; cfr. Sebastiano Timpanaro, *La Filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Bari-Roma, 1978, p.19: 'Nel '15 avviene una svolta. È l'inizio di quella *conversione letteraria* che il Leopardi poi parlando di sé retrospettivamente, collocò all'inizio del '16, ma che in realtà andò gradualmente svolgendo dal '15 al '19'.

Le circostanze mi avevan dato allo studio delle lingue, e della filologia antica. Ciò formava tutto il mio gusto: io disprezzava quindi la poesia. Certo non mancava d'immaginazione, ma non credetti d'esser poeta, se non dopo letti parecchi poeti greci. (Il mio passaggio però dall'erudizione al bello non fu subitaneo, ma gradato, cioè cominciando a notar negli antichi e negli studi miei qualche cosa più di prima ec. Così il passaggio dalla poesia alla prosa, dalle lettere alla filosofia. Sempre assuefazione). (*Zib.*, pp. 1741-1742, 19 Sett.1821, p. 1836)

Sono inoltre anni in cui egli coltiva la conoscenza di grandi scrittori moderni (da Alfieri a Parini a Foscolo a Monti a Goethe, Chateaubriand e Byron) intanto che attende ai lavori di traduzione dei classici (quali il primo libro dell'*Odissea*, il secondo dell'*Eneide*, la *Titanomachia* di Esiodo) o alla loro imitazione: la composizione lirica di *Le rimembranze*, *L'Appressamento della morte*, *l'Inno a Nettuno*, i *Sonetti in persona di ser Pecora fiorentino beccaio*, *l'Elegia I*, *l'Elegia II* e il *Diario del primo amore*.

Nello stesso periodo inizia la corrispondenza con lo scrittore liberale Pietro Giordani, mentre si allontana dalla cultura reazionaria della sua prima formazione di stampo cattolico e comincia la stesura delle notazioni dello *Zibaldone*. Il 18 Luglio del 1816 interviene nella polemica tra classicisti e romantici con la *Lettera* alla 'Biblioteca italiana' in risposta a quella famosa di Madame de Staël. Sebbene lo scritto non gli venga pubblicato, in esso egli contesta l'esortazione della ginevrina a rinnovare la letteratura italiana con la traduzione degli scrittori stranieri.

L'iniziativa di tradurre la *Batracomiomachia* si colloca in tale orizzonte. La prima è del 1815, si intitola *La guerra dei topi e delle rane* ed è composta da quattro canti di sestine in endecasillabi sciolti che vennero pubblicati nello «Spettatore» milanese il 30 Novembre 1816. La seconda traduzione è invece in tre canti, sempre di sestine di endecasillabi sciolti: è datata 1821-22 col titolo *Guerra de' topi e delle rane* e uscì anonima a dispense in tre numeri della rivista bolognese il «Caffè di Petronio»<sup>7</sup>. L'ultima versione risale al 1826, lo stesso anno in cui essa viene pubblicata nella raccolta bolognese

---

<sup>7</sup> Il 7, il 14 e il 21 Maggio 1826: si veda, Alberto Caprioli, *Leopardi e Bologna. Nuovi documenti*, in *Giacomo Leopardi e Bologna: libri, immagini e documenti*, a cura di Cristina Bersani, Valeria Roncuzzi Roversi-Monaco, Pàtron, Bologna 2001, p. 47.

dei *Versi*; ha per titolo *Guerra dei topi e delle rane* e, come la precedente, consta di tre canti di sestine di endecasillabi sciolti<sup>8</sup>.

Valerio Camarotto considera le tre traduzioni come un genere a sé stante dell'intera opera leopardiana e privilegia in particolare la redazione del 1815 quale *modello paradigmatico dell'autore recanatese al problema teorico, e alla correlata attività pratica, del tradurre*; tuttavia egli lamenta la mancanza di studi specifici a riguardo<sup>9</sup>.

Franco D'Intino, dal canto suo, rileva come la poesia greca, rispetto a quella latina, abbia rappresentato per Leopardi la scoperta della semplicità e della naturalezza ideale che non vengono meno neppure nelle opere di traduzione<sup>10</sup>.

L'esercizio della traduzione sembra anticipare e accompagnare i momenti critici della creatività leopardiana, i suoi scatti innovatori; soprattutto in quella fase, all'uscita dall'adolescenza, in cui maturò e prese forma la vocazione poetica: quasi il moderno scrittore, prima di diventare tale, non potesse fare a meno di sprofondare nel tempo, e immergersi nel canto del poeta antico, accordare il proprio strumento al suo, esercitare la lingua latina a contatto e in contrasto con quella nativa. In verità Giacomo aveva sempre tradotto, come fanno abitualmente i ragazzi, per esercitarsi. Ma è solo a partire dall'incontro con la grecoità, e dunque dal 1813-1814, anni dell'apprendimento del greco, che questa attività assume un significato più complesso e profondo. Perché solo a partire da quel momento essa si identifica, o tende confusamente a identificarsi, con la vocazione poetica<sup>11</sup>.

Per lo stesso Leopardi, la pratica traduttoria si conferma ispiratrice di poesia e quindi rivelatrice di vocazione poetica allorchè confessa: *non credetti d'esser poeta se non dopo letti parecchi poeti greci* (*Zib.*, p. 1741, 19 Settembre 1821, p. 1836).

In particolare, nel corso delle tre traduzioni della *Batracomiomachia*, Leopardi inserisce concetti nuovi, apporta modifiche linguistiche e stilistiche che rispondono al proposito da lui espresso nel *Discorso* del 1816: *Cercai d'investirmi dei pensieri del poeta greco, di*

---

<sup>8</sup> Giacomo Leopardi, *La guerra dei topi e delle rane; Guerra de' topi e delle rane; Guerra dei topi e delle rane* in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 399, p. 402, p. 406.

<sup>9</sup> Valerio Camarotto, «Antica lite io canto»: *la traduzione leopardiana della Batracomiomachia (1815) tra parodia e satira*, «La Rassegna della letteratura italiana» CXI(2007)1, p.73.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. XLVI, XLVIII.

<sup>11</sup> Franco D'Intino, *Introduzione* a Giacomo Leopardi, *Poeti greci e latini*, Salerno editrice, Roma 1999, p. X e pp. XIV-XV.



*rendermeli propri e di dar così una traduzione che avesse qualche aspetto di opera originale, e non obbligasse il lettore a ricordarsi ad ogni tratto che il poema che leggeva, era stato scritto in greco molti secoli prima (Discorso sopra la Batracomiomachia, p. 399).*

Pur restando fedele al testo originario<sup>12</sup>, la traduzione doveva godere di una certa autonomia e originalità ovvero, come scrive Sanguineti, *mantenere uno stretto contatto con la lettera e con i pensieri del testo e insieme liberare il lettore quasi dall'ombra molesta dell'importuno fantasma che si cela dietro ogni singola parola, e insiste come a riaffacciarsi*<sup>13</sup>.

È proprio dietro la scelta di *ogni singola parola* che alcuni studiosi hanno rintracciato delle variazioni importanti da una traduzione all'altra, che si ritengono già indicative di un orientamento della parodia letteraria verso la satira sociale, al cui *acme* si colloca l'invenzione dei *Paralipomeni*.

Secondo Camarotto, per esempio, già nella traduzione del 1815 Leopardi si sarebbe allontanato dal modello parodico originario affidandone l'efficacia comica all'insistita enfaticizzazione degli aspetti antropomorfici degli animali protagonisti. Più specificamente, sulla scorta degli *Animali Parlanti* di Giovanni Battista Casti, egli si sarebbe orientato verso la satira del genere umano, magnificando ironicamente eventi di

---

<sup>12</sup> Le tre traduzioni narrano l'avventura del re delle rane Gonfiagote che persuade Rubabriciole, nipote del re dei topi Mangiaprosciuti, ad attraversare lo stagno in groppa alle sue spalle senza aver paura; l'improvvisa comparsa di un serpente d'acqua costringe però la rana ad immergersi, causando la morte del topo e quindi lo scoppio del conflitto tra topi e rane. Gli dei che, come nell'*Iliade*, avevano assistito alla battaglia restando neutrali, in seguito al grande successo dei topi che rischia di compromettere la presenza delle rane nello stagno decidono di intervenire inviando, a sostegno delle medesime, i granchi che mettono in fuga i topi. La favola si conclude senza una morale e il lettore, come sostiene Perle Abbrugiati, si può sentir libero di meditare sulla futilità dei motivi che portano allo scoppio della guerra etc. Perle Abbrugiati, *Prolegomènes aux Paralipomènes*, in Giacomo Leopardi, *Paralipomènes à la Batrachomyomachie. Édition bilingue établie par Perle Abbrugiati*, Pup, Aix-en-Provence 2005, p. 6.

<sup>13</sup> Edoardo Sanguineti, *Per la Storia di un'imitazione*, in Giacomo Leopardi, *La Batracomiomachia*, a cura di Goffredo Binni, Cassa di risparmio della Provincia di Macerata, Macerata 1988, p. XV.

piccola portata oggettiva al fine di avvalersi del contrasto tra il basso tema trattato e il linguaggio adottato<sup>14</sup>.

Camarotto rileva un cambiamento in tal senso già nei due versi di apertura del poemetto, che nel testo originario si incentrano sull'invocazione alle Muse e sulla tradizionale proposizione della materia, con il calco dell'*Iliade* al quarto verso, *bellicosa opera di Ares*. Tale calco scompare nella prima traduzione di Leopardi, che all'eleganza chiastica del primo verso contrappone la bassezza del secondo, mostrando l'ironica sproporzione tra la materia del poema e la solennità con cui essa viene annunciata: *Antica lite io canto, opre lontane / La battaglia dei topi e delle rane* (*La guerra dei topi e delle rane*, 1815, I, 1, v.5, p. 399). L'effetto comico, risultante dall'accostamento fin dai due versi iniziali della materia bassa con uno stile alto, sarebbe inoltre ottenuto attraverso l'incursione dell'elemento umano all'interno del mondo animale; un'invenzione che Camarotto registra nelle espressioni *antica lite* e *opre lontane* e in altri esempi analoghi<sup>15</sup>.

*Che se dabben ritroverotti e umano, / Valicar ti farò questo pantano*, dice il re delle rane rivolgendosi a Rubabriciole [...] Leopardi mette a nudo, attraverso le parole di Gonfiagote, il principio poetico che presiede alla sua scrittura, quello per cui al lettore tutto il mondo animale raffigurato deve sembrare appunto umano<sup>16</sup>.

Pur escludendo la carica ideologica di opere più mature quali le *Operette morali* e i *Paralipomeni*, lo studioso ritiene infatti che già nel 1815 Leopardi riscrisse il poemetto eroicomico alludendo alla vita associata degli uomini con *occhio divertito e con distacco ironico*<sup>17</sup>.

Sulla scia di Camarotto si muove Andrea Penso, secondo il quale l'ultima traduzione del 1826 sancirebbe il vero passaggio del poemetto dalla parodia metaletteraria alla più

---

<sup>14</sup> Valerio Camarotto, *op.cit.*, p. 89.

<sup>15</sup> *Ivi*, 90.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 90.

impegnata satira sociale. L'originalità dell'ultima *Batracomiomachia* leopardiana sarebbe in particolare dimostrabile, a suo avviso, sulla base di un'analisi stilistico-linguistica, che ne evidenzerebbe l'elaborazione in senso espressionistico del testo. Lo studioso registra, ad esempio, come nella terza sestina del primo canto, al verso due, l'autore si rivolga al popolo dei topi non più, come nelle due precedenti versioni, con il termine *razza* ma con quello di *schiatte* (*Guerra dei topi e delle rane*, 1826, I, 3, v.2, p. 406). E poiché si tratta oltretutto dell'unica modifica del verso rispetto alle due prime traduzioni, secondo lo studioso essa acquista un valore non solo stilistico ma anche semantico, di opzione 'umanizzante' dei topi.

Si tratta della sola parola che viene modificata in un verso altrimenti rimasto intatto, e per questa ragione il cambiamento assume rilievo stilistico considerevole: il nuovo lemma testimonia infatti una ricerca lessicale più approfondita e più attenta all'attribuzione di connotati umani ai protagonisti ferini, dal momento che, come è facilmente intuibile, «schiatte» è vocabolo appartenente in maniera esclusiva ai campi semantici della socialità umana, e in nessun caso riferibile agli animali, se non appunto allo scopo di ottenere particolari esiti espressivi tramite lo straniamento. Questa sostituzione puntuale resterebbe senz'altro un dato effimero se Leopardi non dimostrasse anche altrove nel testo la stessa perizia nella scelta dei vocaboli migliori e di volta in volta più adatti a seconda dei contesti e dei propri (nuovi) scopi comunicativi<sup>18</sup>.

Penso registra altre variazioni lessicali a sostegno della tesi che i topi siano il correlativo oggettivo dell'uomo. Nell'ultima versione, alla sestina I, 17, il verso *Montami in su le spalle: abbi giudizio*, sostituisce *Montami sulla schiena: abbi giudizio*, dove il termine *spalle* anche stavolta appare allo studioso molto più umanizzante che il termine *schiena*, usato nelle due precedenti versioni. Lo stesso discorso si ripete per l'uso di termini quali *mani* (I, 18) o *piedi* (I, 24), riferiti ai topi, in ordine appunto a una trasfigurazione animale della natura umana.

---

<sup>18</sup> Andrea Penso, *Guerra dei topi e delle rane*, «Studi storici di letteratura italiana» IX(2014)2, pp. 211-212.

Dal canto suo, Pierpaolo Fornaro sostiene che l'allegoresi dell'animale pertiene, ancor prima che alla letteratura, al deposito immaginario di ogni cultura che ogni antropologia, anche la più arcaica, si fonda per distinzione dalla zoologia. *La filosofia collaborò ed elaborò un imponente deposito, in gran parte lo stesso di cui s'era avvalsa la favola.* Seppure, come vuole il codice favolistico, egli riconosca nei personaggi della favola originaria qualificazioni dell'*homo sapiens*, dell'*homo faber* e, sia pure in minima misura, *politikos*, Fornaro ritiene che l'animale nel poemetto rappresenti *solo se stesso pur attribuendosi qualità e comportamenti impropriamente assai più alti*<sup>19</sup>.

Inutile parlar di satira o di morale anche se la tradizione ci ha provato. Che si possa far satira attraverso gli animali è risaputo, che si possa far satira degli animali è escluso: l'animale di per sé ha motivazioni comportamentali perfettamente autonome e non sanzionabili. Questa favola non è satira assolutamente, può però servire alla satira. Rovesciando gli occhiali le dimensioni si ingrandiscono e diminuiscono [...]. Si può pensare che gli uomini siano animali improvvidi e presuntuosi, come quei topi e quelle rane<sup>20</sup>.

Per Fornaro, in ogni caso, le tre traduzioni non furono uno dei tanti esercizi dal gusto burlesco con i quali Leopardi si era divertito, ma una prova anche espressionistica, rispetto al modello originario, di sperimentalismo traduttorio, che non si limita al livello lessicale e si orienta verso l'ideazione della futura satira<sup>21</sup>.

Anche la composizione metrico-stilistica si modifica, come si è registrato, nel corso delle tre traduzioni leopardiane. Influiscono senz'altro sulla scelta del metro in sestine di endecasillabi sciolti *Gli animali parlanti* di Casti, nel mentre che gli stessi offrono il

---

<sup>19</sup> Pierpaolo Fornaro, *Topi come noi. L'esito satirico e tragico del materialismo leopardiano*, in Pseudo Omero, Giacomo Leopardi, *Batracomyomachia e Paralipomeni*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2007, p. 14.

<sup>20</sup> *Ivi*, p.13.

<sup>21</sup> I *Paralipomeni* sono l'effettiva continuazione narrativa della *Batracomyomachia*, nella cui vicenda Leopardi adombra la storia a lui contemporanea della Restaurazione e in particolare dei moti risorgimentali del 1821 e del 1831, con riferimento soprattutto alle vicende napoletane: i topi, inconcludenti e illusi, alluderebbero ai liberali italiani e al loro tentativo di insurrezione contro la dominazione straniera; i granchi, con la loro forza bruta, agli austriaci reazionari e oppressori che intervengono in nome dei principi della Restaurazione in soccorso delle rane, quasi del tutto assenti nel poemetto, richiamanti i conservatori papalini e i loro interessi: cfr. Lucio Felici, *Premessa ai 'Paralipomeni'*, in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 237.

modello di satira umana *in corpore vili*. L'ingegno di Casti è ammirato da Leopardi fin dal *Discorso sopra la Batracomiomachia*, in cui il poeta ritiene indubitabili i vantaggi che si possono trarre dalle sestine di endecasillabi sciolti dopo *l'uso felicissimo che hanno fatto di loro parecchi poeti, e singolarmente l'Ab. Casti*. La scelta libera dalla rima, osserva Sanguineti, risponde a una concezione che Leopardi bene esprimerà in un pensiero del 1821.

Ne' versi rimati, per quanto la rima paia spontanea, e sia lungi dal parere stiracchiata, possiamo dire per esperienza di chi compone, che il concetto è mezzo del poeta, mezzo della rima, e talvolta un terzo di quello e due di questa, talvolta tutto della sola rima. Ma ben pochi son quelli che appartengono interamente al solo poeta, quantunque non paiono stentati, anzi nati dalla cosa. (*Zib.*, p. 1907, 13 Ottobre 1821, p. 1864).

Eppure il metro deve rispondere ad una esigenza di spontaneità, così come la traduzione tutta deve risultare spontanea e non tradire lo sforzo compiuto. Non perciò si trattava di una scelta solo versificatoria ma di stile e di gusto, nonché di una strategia comunicativa che, a detta di Leopardi, il modello castiano bene aveva espresso nella finalità di *una specie di grande apologo [...] in cui si esponesse un'intera storia politica rilevando i vizi e i difetti dei politici sistemi*<sup>22</sup>.

Quanto ai *Paralipomeni della Batracomiomachia* essi sono una delle opere leopardiane che più a lungo hanno risentito di incomprensioni, essendo stati ritenuti, tra l'altro, una specie di testamento anomalo del poeta, *difficile, in molti punti lontanissimo da noi e pieno di elementi ancora insoluti*<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Giambattista Casti, *Gli animali parlanti. Prefazione dell'autore*, in *Opere complete di Giambattista Casti in un volume*, Libreria Europea di Baudry, Parigi 1838, p. 11.

<sup>23</sup> Marco Antonio Bazzocchi, *Introduzione* a Giacomo Leopardi, *Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di Marco Antonio Bazzocchi, Riccardo Bonavita, Carocci, Roma 2010, p. 7. Salvo eccezioni, d'ora in avanti, ogni rinvio ai *Paralipomeni* deve intendersi riferito a questa edizione: mi limiterò pertanto a indicare direttamente sulla pagina accanto alla menzione o alla citazione del testo, il titolo abbreviato dell'opera, il numero del canto, della stanza, del verso e della pagina tra parentesi tonde.

La datazione dell'opera rimane sicuramente una delle principali, forse la prima delle questioni irrisolte<sup>24</sup>. I più ritengono che l'anno di composizione sia il 1831, basandosi su riferimenti interni al testo<sup>25</sup>; altri, a partire da Liana Cellerino<sup>26</sup>, sono propensi a spostarne la data agli anni che vanno dal 1832 al 1835; altri ancora, come Giuseppe Sangirardi, propendono per posporre alla scrittura de *La ginestra* almeno la composizione degli ultimi due canti del poemetto<sup>27</sup>. In base a quanto Leopardi scrisse all'amico filologo Louis de Sinner in una lettera da Napoli del 3 ottobre 1835, Marco Antonio Bazzocchi è a favore della seconda ipotesi di datazione e in ogni caso egli ci offre un quadro completo dell'intera questione, nell'introdurre l'edizione dei *Paralipomeni* da lui curata con Riccardo Bonavita<sup>28</sup>.

Molti studi dedicati al poemetto riproducono la celebre definizione datane da Vincenzo Gioberti ne *Il gesuita moderno: I popoli italiani sono forse educati alle grandi imprese? Il Leopardi, verso la fine della sua vita, scrisse un libro terribile, nel quale deride i desideri, i sogni, i tentativi politici degli Italiani con un'ironia amara, che squarcia il*

---

<sup>24</sup> Questo poemetto eroicomico in otto canti, scritto in ottave e il cui titolo è derivabile dal greco *παράλειπο* 'omettere, tralasciare' e *βάτραχος* 'rana', *μῦθος* 'topo' e *μάχη* 'battaglia', apparve per la prima volta nel 1842 a Parigi presso la Libreria europea di Baudry, grazie ad Eugenio Aroux che fu sollecitato da Antonio Ranieri. I *Paralipomeni* infatti, come alcuni degli ultimi componimenti di Leopardi, dalla *Ginestra* ai *Nuovi credenti*, sono tramandati da apocrifi di Ranieri e solo il relativo primo canto è autografo. Del poemetto furono stampate 500 copie, pronte verso la metà di settembre 1842 e ne andarono vendute pochissime. Cfr. Angela Gigliola Drago, *Introduzione a Il poeta nell'Ade. Commento ai Canti VII e VIII dei 'Paralipomeni della Batracomiomachia' di Giacomo Leopardi*, Giardini, Pisa-Roma 2004, p.14 e cfr. Marco Antonio Bazzocchi, Riccardo Bonavita, *Storia del testo*, in Giacomo Leopardi, *Paralipomeni*, cit., p. 255.

<sup>25</sup> Lucio Felici, *Premessa ai 'Paralipomeni della Batracomiomachia'*, in Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 237: 'fu iniziato intorno al 1831: il termine *a quo* lo si deduce dall'acceso alla sconfitta dei Belgi a Lovanio del 12 agosto 1831 (I, 4) e da quello della morte del Niebhur, avvenuta il 2 gennaio 1831 (VII, 2). Interrotto negli anni successivi, il poeta lo riprese e continuò a Napoli fino agli ultimi giorni della sua vita, senza riuscire a rifinirlo'.

<sup>26</sup> Liana Cellerino, *L'io del topo. Pensieri e letture dell'ultimo Leopardi*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997, p. 129.

<sup>27</sup> Giuseppe Sangirardi, *Sui contatti tematici e linguistici fra La Ginestra e Paralipomeni, VII (con qualche ipotesi di cronologia relativa)*, «Annali della scuola normale superiore di Pisa, classe di Lettere e filosofia» III(1991)2, pp. 737-755.

<sup>28</sup> Marco Antonio Bazzocchi, *op.cit.*, p.7: 'Leopardi è a Napoli dall'ottobre del 1833 ed esattamente due anni dopo scrive ad un amico francese, il filologo Louis de Sinner, che l'aria della città 'veramente salutare' gli ha fatto recuperare le forze, tanto da esser riuscito 'nell'inverno passato' (cioè l'inverno del '34) a leggere, comporre e scrivere qualche cosa. Ed ora – aggiunge – spero di riprendere ancora in qualche parte gli studi, e condurre ancora innanzi qualche cosa durante l'inverno: questa mi sembra essere la notizia più probabile del lavoro nuovo a cui Leopardi sta attendendo'.

*cuore, ma che è giustissima*<sup>29</sup>. Tale tendenza interpretativa si è particolarmente diffusa e nella maggioranza dei casi ha alimentato l'interesse a reperire nel testo riferimenti alla storia ad esso contemporanea o a focalizzare le considerazioni polemiche intorno a codesti riferimenti. Si tratta di una lettura ideologicamente orientata che portò persino amici del poeta (non tutti, per esempio Giordani ebbe una reazione entusiasta) a giudicare sconcertante la riduzione a batracomiomachia del moto risorgimentale italiano e quindi a disprezzare come ingenerosa la *vis* satirica e derisoria riservata da Leopardi a vicende storiche che gli italiani dell'epoca avevano vissuto con un diverso, se non opposto, *ethos* politico<sup>30</sup>.

Ci si è interrogati inoltre sul perché la tanto decantata profondità poetico-creativa di Leopardi si fosse 'ridotta' nei suoi ultimi anni di vita, a una forma 'bassa' di satira. Queste e altre considerazioni, unite a letture spesso riduttive, cursorie e rapsodiche, hanno precluso per lungo tempo un chiaro intendimento dei *Paralipomeni della Batracomiomachia*. In questo sostrato sono da ricercare le radici di un'errata prospettiva critica nei confronti dell'opera, osserva Gennaro Savarese, il quale, in un lavoro specifico e sistematico sul poemetto, ne fornisce anche un'essenziale storia della critica<sup>31</sup>. A questa è stata impressa una svolta rilevante in primo luogo da *La Nuova poetica leopardiana*, di Walter Binni<sup>32</sup> e successivamente dalla *Storia del riso leopardiano* di Giulio Marzot<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Vincenzo Gioberti, *Il gesuita moderno*, vol. III, Bonamici, Losanna 1847, p. 484. Il volume esce solo quattro anni dopo la prima pubblicazione clandestina dell'opera, cfr. Salvatore Laneri, *I 'Paralipomeni della Batracomiomachia', una rassegna bibliografica*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Palermo, Scuola delle Scienze umane e del Patrimonio Culturale, A.A. 2012-2013, p. 5: 'Con questo spietato giudizio può avere inizio la storia della critica sui *Paralipomeni della Batracomiomachia*. Giudizio non lusinghiero, è chiaro, ma spia evidente del disagio provocato da un'opera anomala se paragonata alle aspettative che già nutrivano i numerosi lettori di Leopardi'.

<sup>30</sup> Nel 1850 il poemetto ha rischiato di finire nell'*Index librorum prohibitorum* perché nei granchi si erano intravisti, oltre i soliti riferimenti agli italiani retrogradi, le figure dei preti. Sulla vicenda si rimanda a Giacomo Leopardi, *Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di Marco Antonio Bazzocchi, Riccardo Bonavita, cit., pp. 276-277.

<sup>31</sup> Gennaro Savarese, *Tra lettori e critici del poemetto*, in *L'eremita osservatore. Saggio sui 'Paralipomeni e altri studi leopardiani'*, Liviana, Padova 1987, pp. 30-45.

<sup>32</sup> Walter Binni, *La Nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze 1947<sup>1</sup>.

<sup>33</sup> Giulio Marzot, *Storia del riso leopardiano*, D'Anna, Firenze-Messina 1966.

Il saggio di Binni, edito più volte, è stato in effetti il vero responsabile del rinnovato interesse verso i *Paralipomeni* poiché, togliendoli dal limbo dei giudizi incerti e passivi in cui erano a lungo rimasti, ha impedito anzitutto che essi cadessero nel dimenticatoio<sup>34</sup>. Lo studioso ha interpretato la poetica del testo come nuova in quanto antiidillica e ‘eroica’ per la fermezza polemica con la quale Leopardi è presente a se stesso nel prospettare come guida, a fronte di un mondo sciocco, il proprio mondo interiore. A partire dalla demolizione del giudizio di Croce, sostanzialmente riduttivo nei confronti dell’ultima produzione leopardiana, Binni individua la svolta dell’impegno della nuova poetica del recanatese, sempre più attenta alla società contemporanea e ai suoi mali, per cui nei *Paralipomeni*, come ne *La Ginestra*, ne *I nuovi credenti* e nella *Palinodia* egli elabora una poesia diversa dalla precedente, per motivi, stile e contesto, indirizzando una precisa polemica nei confronti dell’omologazione e dell’inerzia delle masse della civiltà moderna.

Marzot si è rivolto dal canto suo alla ricostruzione di tutta la produzione ironico-satirica leopardiana. In particolare nei *Paralipomeni* il critico individua il passaggio da una allegoresi meramente politica a una più generale allegoresi circa la vita e la storia umana che coinvolge la morale e la filosofia: un modo ingegnoso di far passare una storia di animali per una storia umana, per quanto *un modo di immischiare troppe cose*<sup>35</sup>.

I due studi indicano le due principali direttive lungo le quali si sono sviluppate le ricerche successive, che non mettono più in discussione il valore del poemetto ma anzi gli assegnano un’importanza e un posto specifico all’interno di tutta la produzione leopardiana.

---

<sup>34</sup> Cfr. Walter Binni, *La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze 1973 e *Pensiero e poesia dell’ultimo Leopardi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989.

<sup>35</sup> Giulio Marzot, *Storia del riso leopardiano*, cit., p. 36.



Il resto è storia recente, storia in cui non pare più in discussione il valore del poemetto, che ha potuto contare sui contributi di studiosi come Brillì (per una prima analisi delle strutture narrative dell'opera), Savarese (per i riferimenti culturali illuministi e ai teorici della Restaurazione), Cellerino (per l'agguerrita indagine sull'attualità culturale leopardiana, tra Napoli, Firenze e Parigi), Brioschi (per il fondamentale problema del rapporto con la questione 'romantica' dei generi letterari)<sup>36</sup>.

Ci si domanda ora quali siano i più recenti orientamenti di studio sui *Paralipomeni*.

Innanzitutto è da rilevare che, rispetto al passato, le ricerche a riguardo si sono moltiplicate sia attraverso monografie o studi specifici, sia attraverso lavori più generali sull'intera produzione leopardiana o su quella dell'ultimo periodo e suoi specifici aspetti<sup>37</sup>. I risultati sono intanto apprezzabili per via di alcune scoperte intorno al pensiero e alla formazione del poeta, ovvero per la vastità degli interessi a cui essi si aprono, dalla filologia alla linguistica, dalla stilistica all'antropologia, etc.

Dal punto di vista stilistico i *Paralipomeni* sono infatti l'esempio di un'interessante commistione di generi, che coniuga elementi tipici dell'epica omerica e della sua evoluzione cavalleresca alla favola zoomorfa e zoepica, al genere eroicomico e al racconto fantastico; una commistione che Perle Abbrugiati ha definito un 'millefoglie' di strati interpretabili in senso orizzontale, verticale e trasversale.

*L'Iliade est le pré-texte de la Batrachomyomachie, qui est bien sûr le pré-texte de ses traductions italiennes, lesquelles sont un pré-texte aux traductions de Leopardi [...] la dernière fournissant le pré-texte aux Paralipomènes; en leur sein, la Batrachomyomachie est [...] prolongement diégétique qui est un prétexte à une satire politique laquelle est le prétexte à une réflexion philosophique. Fable, épopée, pastiche, satire, récit initiatique, poème symbolique, fresque fantastique, parodie, aporie*<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Angela Gigliola Drago, *op. cit.*, pp. 17-18. Cfr. Attilio Brillì, *Satira e mito nei Paralipomeni leopardiani*, Argalìa, Urbino 1968; Franco Brioschi, *Misanthropia, satira, sarcasmo nei Paralipomeni della Batracomiomachia*, in *Il riso leopardiano, comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani, (Recanati 18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia, Olschki, Firenze 1998, pp. 541-551; Gennaro Savarese, *op. cit.*, Liana Cellerino, *op. cit.*; e *Tecniche ed etica del paradosso, studio sui 'Paralipomeni' di Leopardi*, Cosenza, Lerici, 1980.

<sup>37</sup> Cfr. Angiola Ferraris, *L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica 1830-1837*, Einaudi, Torino 1987; Mario Marti, *I tempi dell'ultimo Leopardi (con una giunta su Leopardi e Virgilio)*, Congedo, Galatina 1988; Ernesto Giuseppe Caserta, *L'ultimo Leopardi: pensiero e poesia*, Bonacci, Roma 1980; Paolo Possiedi, *L'ultimo autoritratto di Leopardi*, «Lettere italiane» XLVII(1995), pp. 445-460.

<sup>38</sup> Perle Abbrugiati, *Un Texte infernal: le millefeuilles de modèles de Paralipomènes léopardiens*, «Arzanà, Cahiers de littérature médiévale italienne» X(2004), pp. 151-152.

Studi più o meno recenti si sono dedicati ai riferimenti storici contenuti nell'opera<sup>39</sup>, secondo il costante rimando alla *Storia del reame di Napoli* di Pietro Colletta<sup>40</sup>. Per Giuseppe Savoca, addirittura, *la prima idea dell'opera sembra essere venuta a Leopardi a Firenze, dalla frequentazione del Colletta e dalla lettura della sua Storia*<sup>41</sup>. Notizie sulla relativa lettura da parte di Leopardi si rintracciano in una lettera che da Recanati, nel Marzo 1829, egli scrive al Colletta che stava a Firenze: *Nella vostra Storia non veggio che servigi io vi potessi prestare, altro che pedanteschi. In questo genere vi servirei volentierissimo [...] voi con un solo, non disegno, ma libro, anderete alla posterità*<sup>42</sup>. Molte sono le ricerche sviluppatesi nel campo dell'intertestualità per rintracciare fonti e modelli letterari ed extraletterari dell'opera<sup>43</sup>. Si ricordano in proposito i citati studi di Attilio Brilli e Liana Cellerino, la quale intravede nel poemetto la sacrilega parodia della

<sup>39</sup> Cfr. Antonio Giuliano, *Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, Accademia di archeologia, lettere e belle arti, Napoli 1994.

<sup>40</sup> *La Storia del reame di Napoli dal 1734 sino al 1825* di Pietro Colletta è stata pubblicata postuma da Gino Capponi nel 1834; in essa l'autore espresse la condanna e la protesta del ceto dirigente napoletano contro la dinastia borbonica.

<sup>41</sup> Giuseppe Savoca, *Concordanze dei Paralipomeni di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 2008, p. XI; Cfr. Giulio Augusto Levi, *Capponi, Colletta, e i Paralipomeni della Batracomiomachia*, «La cultura» IX(1930), pp. 597-607; Giacomo Leopardi, *Carteggio Leopardi-Colletta: rivisto sugli autografi con tre lettere inedite di Giacomo Leopardi*, a cura di Elisabetta Benucci, Le lettere, Firenze 2003. Si nota come i contatti epistolari tra Leopardi e Colletta avvengano in anni vicini e di poco precedenti alla composizione dei *Paralipomeni*. Si legga, ad esempio, la lettera inviata a Firenze a Pietro Colletta in cui Leopardi scrive: 'Non rifiuto già d'aver debito con voi; anzi protesto che, e per tanti vostri favori passati, e per questa offerta cordialissima e liberalissima, vi ho ed avrò debito ed obbligo perpetuo [...]. Oltre il bisognevole per l'abitazione e il vitto, pochi altri danari (tre o quattro monete il mese) potrebbero bastarmi': Giacomo Leopardi, a Pietro Colletta (Recanati, 26 Aprile 1829), dall'*Epistolario*, in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 1385.

<sup>42</sup> Giacomo Leopardi, a Pietro Colletta (Recanati ...Marzo 1829), dall'*Epistolario*, in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 1382.

<sup>43</sup> Cfr. Grazia Distaso, *Il Morgante nei Paralipomeni leopardiani*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari» XXIII(1980), pp. 263-272; Gennaro Savarese, *op.cit.*; Paolo Possiedi, *Di rane, di topi, di granchi e della poesia narrativa leopardiana* «Forum Italicum» II(1991)25, pp. 245-261; Glenn Warren Most, *Il poeta nell'Ade. Catabasi epica e teoria dell'epos tra Omero e Virgilio*, «Studi italiani di filologia classica» III(1992)10, pp. 1014-1026. A questi si aggiungono studi più recenti fra i quali: Perle Abbrugiati, *Quêtes, enquêtes et conquêtes: les voyages des Paralipomeni della Batracomiomachia de Leopardi*, «Italies» I(1997)1, pp. 27-45; Clotilde Bertoni, *Percorsi europei dell'eroicomico*, Nistri-Lischi Editori, Pisa 1997; Cesare Galimberti, *Sull'inferno dei Paralipomeni*, «Rivista internazionale di Studi leopardiani» I(1999), pp. 19-24; Gilda Policastro, *La morte e l'aldilà. Parodia e autoparodia nell'ultimo Leopardi*, «Allegoria» XVI(2004)46, pp. 25-51; Angela Gigliola Drago, *op.cit.*; Gilberto Lonardi, *L'oro di Omero. L'Iliade, Saffo: antichissimi di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2005; Andrea Penso, *Tradizione eroica e tradizione eroicomico, nei Paralipomeni di Leopardi. Saggio di raffronti*, «Il capitale culturale» XIII(2016), pp. 299-319.

*Divina Commedia*<sup>44</sup>, mentre Bonaventura Zumbini vi aveva individuato una prima parte iliadica legata alla guerra tra topi e granchi e una seconda odissiaca, relativa al viaggio di Leccafondi<sup>45</sup>. Sono stati rinvenuti rimandi importanti al sesto canto dell'*Eneide*, per il *topos* della discesa nell'Ade; al *Morgante* di Luigi Pulci e all'*Orlando Furioso*, per la parodia dei poemi cavallereschi; alla *Secchia Rapita* di Alessandro Tassoni, per la nascita del nuovo poema eroicomico moderno; agli *Animali Parlanti* di Casti, o al *Beppo* e al *Don Juan* di Byron, come constata Lucio Felici: *Il modello letterario più vicino ai Paralipomeni sono Gli animali parlanti (1802) di Giambattista Casti, ma è stato anche ravvisato un probabile influsso del Byron satirico di Beppo e Don Juan (1819-1824)*<sup>46</sup>. Similmente, la componente più propriamente zoomorfa del poemetto si fa risalire a tutta una tradizione letteraria che parte dalle favole antiche e, attraverso i miti e i bestiari, giunge appunto fino a Casti.

L'altra importante direzione impressa agli studi sui *Paralipomeni* segue il lascito del lavoro di Marzot, interessandosi alla vena satirica dell'opera, agli aspetti grotteschi e a tutti quegli elementi atti a provocare una specie di riso amaro. Secondo Silvio Ramat e il suo saggio del 1967, *Vitalità dei Paralipomeni*, per la prima volta la satira di questi si concilia con la lirica dei *Canti*, in una forma espressiva che fonde in sé la nostalgia evocativa con la notazione ironica, la polemica corrosiva di talune operette (La scommessa di Prometeo, il Dialogo di un folletto e di uno gnomo) con quel profondo senso del vero conquistato sui vent'anni e mai più abbandonato<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Liana Cellerino, *Tecniche ed etica del paradosso*, cit., p. 267.

<sup>45</sup> Bonaventura Zumbini, *Studi sul Leopardi*, Barbera, Firenze 1904, p. 267.

<sup>46</sup> Lucio Felici, *op.cit.*, p. 236.

<sup>47</sup> Silvio Ramat, *Vitalità dei Paralipomeni*, in *La pianta della poesia*, Vallecchi, Firenze 1972, pp. 66-73 e specie p. 67.

La satira si unisce alla filosofia: è questo l'elemento più rilevante che sembra emergere da tutti gli ultimi studi dedicati all'argomento<sup>48</sup>.

Molte delle recenti ricerche si sono rivolte infatti alle questioni più filosofiche emergenti dal poemetto. Altre analizzano solo alcune parti o specifici motivi o argomenti, in particolare gli ultimi canti e l'inferno dei topi<sup>49</sup>.

Anche sul fronte linguistico e semantico le indagini sono state molteplici e si sono rivolte ad aspetti particolari, a partire da alcune scelte lessicali fino ai contatti tematici con altre opere mature dell'autore e con esiti interessanti, ad esempio, sul fronte dell'onomastica dei personaggi del poemetto<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Attilio Brilli, *op.cit.*; Guido Gugliemi, *Il Leopardi satirico*, in *Ironia e negazione*, Einaudi, Torino 1974, pp. 47- 65; Ernesto Circeo, *La poesia satirico-politica del Leopardi*, Ateneo, Roma 1978; Ugo Dotti, *La missione dell'ironia in Giacomo Leopardi*, «Belfagor» XXXIX(1984)3, pp. 337-396; Perle Abbrugiati, 'Il pelo ardir promette'. *Une caricature des révolutionnaires dans la poésie satirique de Leopardi* (Paralipomeni, Palinodia), «Prismi» II(1998), pp. 139-162; Carlo Ferdinando Russo, *Gli animali parlanti del Leopardi*; Gennaro Savarese, *Leopardi e la caricatura*, in *Il riso leopardiano: comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati-18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia, Olschki, Firenze 1998, pp. 605-629; pp. 123-138; *Leopardi tra Napoli e Firenze, tra satira e politica (a proposito dei 'Paralipomeni')* «Il lettore di provincia» XXXIX(2008)130, pp.129-144.

<sup>49</sup> Perle Abbrugiati, *Fuite, impasse, inachèvement dans les Paralipomeni della Batracomiomachia: le dessin animé de l'inaccomplissement de l'Histoire*, Actes du colloque, *L'Histoire mise en oeuvre. Fresque, collage, trompe l'oeil: des modalités de fictionnalisation de l'Histoire* (Saint- Étienne, 2-3 mai 2000), Publications de l'Université de Saint- Étienne 2000, pp. 197-215; *Quelques savants leopardiens: le physicien, Ruysch, Copernic et les autres*, «Croniques italiennes» III(2000)4, pp. 321- 346; Angela Gigliola Drago, *Giacomo Leopardi, L'aldilà dei topi (da 'Paralipomeni della Batracomiomachia', canto VIII, stanze 1-6 e 16-25)*, «Allegoria» XIII(2001)38, pp.113-128; Chiara Fenoglio, «Cela n'est pas clair»: *l'Aldilà dei 'Paralipomeni'*, «Rivista internazionale di studi leopardiani» V(2005), pp. 1-13; Cosetta Veronese, 'Misanthropo di se stesso'? *self-love, self-exclusion, self-sacrifice, and compassion in Giacomo Leopardi*, «The Modern Language Review» CIV(2009)4, pp. 992-1007; Chiara Fenoglio, 'Orba fantasia' e 'Alta pietade'. *L'aldilà nella rilettura leopardiana*, in *Classico/ Moderno. Percorsi di creazione e di formazione*, a cura di Maria Teresa Giaveri, Luigi Marfé, Vincenzo Salerno, Mesogea, Palermo 2011, pp. 185-196.

<sup>50</sup> Cfr. Giuseppe Sangirardi, *Sui contatti tematici e linguistici fra La Ginestra e i Paralipomeni*, VII (con qualche ipotesi di cronologia relativa), «Annali della scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia» III-XXI(1991)2, pp. 737-735. Luca Danzi, *Osservazioni sul testo dei Paralipomeni*, da *Per Cesare Bozzetti, Studi di letteratura e filologia italiana*, a cura di Simone Albonico, Andrea Comboni, Giorgio Panizza, Claudio Vela, Mondadori, Milano 1996, pp. 615-636; Paolo Paolini, *Osservazioni sull'uso dei vocaboli collegati al campo semantico del riso e della derisione nei Canti leopardiani*, in *Il riso leopardiano, comico, satira parodia*, cit., pp. 157-195. Giuseppe Savoca, *op.cit.*; Floriana Di Ruzza, *Onomastica leopardiana. Studio sui nomi propri nei Canti e nei Paralipomeni*, Nuova Cultura, Roma 2010.

Una carenza di ricerche sui *Paralipomeni* riguarda invece un importante aspetto meglio studiato in relazione ad altre opere leopardiane, qual è l'influsso della scienza<sup>51</sup>.

Molti di questi studi si concentrano sulla famosa *Storia dell'Astronomia, dalla sua origine all'anno MDCCCXI*<sup>52</sup>. Testimoniano quanto l'interesse di Leopardi per le diverse scienze fosse costante e non circoscritto ai primi anni di *studio matto e disperatissimo* anche i numerosi contatti diretti che egli ebbe nell'arco della vita con scienziati della sua epoca. Con loro egli instaurò rapporti d'amicizia, proponendoli a Vieusseux come collaboratori all'*Antologia*: dal clinico Giacomo Antonio Tommasini (1768-1846) al chimico Domenico Morichini (1773-1836) al medico Francesco Puccinotti (1794-1872), etc<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Colui che più organicamente si è dedicato a tale tipo di indagine è Gaspare Polizzi, di cui si segnala l'ultimo volume in proposito, Gaspare Polizzi, *Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015; si vedano inoltre *Leopardi e le 'ragioni della verità'. Scienze e filosofia della natura in Giacomo Leopardi*, Carocci, Roma 2003; «...Per le forze eterne della materia» *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Franco Angeli, Milano 2008.

<sup>52</sup> La cui fonte principale fu sicuramente la *Storia dell'astronomia* di Jean Sylvain di M. Bailly (1736-1793), *ridotta in compendio dal signor Francesco Milizia* (1791), terminante con la scoperta di Urano da parte di William Herschel nel marzo 1781 a Bath. Maria Teresa Borgato, Luigi Pepe, *Leopardi e le scienze matematiche*, «Bollettino Unione matematica italiana», VIII(1998) 1, p. 40: 'Con quest'opera che è *non solo una Storia ma anche una Biblioteca*, Leopardi oltre a ripercorrere le tappe della storia della scienza astronomica, documenta il lettore attraverso un enorme repertorio bio-bibliografico che vanta un numero superiore a duemila riferimenti bibliografici'. Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie*, cit., p. 748: 'L'autografo della *Storia dell'Astronomia* è conservato a Recanati e risale al 1813, ma un secondo testimone manoscritto dell'opera è quasi certamente dell'anno precedente. La prima edizione fu curata da Giuseppe Cugnoni nelle *Opere inedite di Giacomo Leopardi* (Niemeyer, Halle 1878-1880), con l'eccezione del capitolo V che fu reintegrato da Flora («Nuova Antologia» del 1 Marzo 1940)'. Per ulteriori approfondimenti si rimanda agli studi di Pasquale Tuscano, *La civiltà dei lumi e la 'Storia dell'astronomia'*, in *Leopardi e la cultura europea*, Atti del Convegno internazionale dell'Università di Lovanio (10-12 dicembre 1987), a cura di Franco Musarra, Serge Valvonsen, Rosalia Guglielmo Lambertini, University Press/ Bulzoni, Leuven/ Roma 1989, pp. 31-48; Laura Zampieri, *Osservazioni sulla 'Storia dell'Astronomia' di Giacomo Leopardi*, in *Casa Leopardi, Giacomo e la scienza. Il poeta si interroga sull'universo, gli scritti autografi, gli antichi volumi, gli strumenti d'epoca* (Recanati, Palazzo Leopardi, 21 Luglio-30 Ottobre 1996), a cura di Anna e Vanni Leopardi di San Leopardo, Società editoriale Libreria, Trieste 1996, pp. XLVII-XLVIII; Giacomo Leopardi, *Storia dell'astronomia*, a cura di Franco Piperno, Centro editoriale e Librario, Rende 2001; Giacomo Leopardi, Margherita Hack, *Storia dell'astronomia. Dalle origini ai giorni nostri*, Edizioni dell'Altana, Roma 2011.

<sup>53</sup> Giovanni Carsaniga, *Ai margini della 'Palinodia'*. *Scienza, tecnologia e natura in Leopardi*, «Rivista di Studi Italiani» XVI(1998)2, pp. 125-126: 'Il Vieusseux, che aveva pubblicato nell'*Antologia* tre delle *Operette morali* [...] nel 1826 avrebbe voluto assicurarsi Leopardi come collaboratore d'indirizzo sociologico [...]. Nel dicembre del 1831 Vieusseux lo pregò di suggerirgli collaboratori nel campo della scienze. Leopardi fece i nomi di Domenico Morichini; di Vincenzo Valorani, professore di medicina pratica all'università di Bologna; di Michele Medici, professore di fisiologia nella stessa Università [...] del conte Domenico Paoli, autore di un sostanzioso volume di *Ricerche sul moto molecolare dei solidi*; di Marchese Petrucci [...] nonché del caro amico Francesco Puccinotti.

Riprendendo i dubbi di Franco Foschi ci si potrebbe chiedere come mai Leopardi, in una lettera a Pietro Giordani del 1828, critichi l'«Antologia» per l'eccessivo spazio dato alle scienze. Se la critica ha tratto da questa lettera il pretesto per presentare un Leopardi *antiscientifico*, Foschi risponde che *in realtà egli non era né pro né contro il progresso scientifico e tecnologico*<sup>54</sup>. Anzi, il 13 Luglio 1826, in un passo dello *Zibaldone* che schedò nel suo indice significativamente sotto la voce *Felicità*, Leopardi considera il suo sistema 'fondamentalmente favorevole' allo spirito di progresso, ma egli era comunque *contrario a quell'approccio ideologico dell'idea di progresso per cui 'dopo' significhi nella storia sempre 'meglio' e la sua preoccupazione era tesa a creare la sintesi tra nuova scienza, filosofia e poesia*<sup>55</sup>. In ogni caso, in una lettera al Vieusseux del 2 Febbraio 1824, egli dichiara di non essere molto d'accordo con il programma di un giornale che annuncia quello che si fa e non insegna quello che si deve fare, non condividendo così l'entusiasmo dell'«Antologia» per qualsiasi scienza, senza distinzione morale, economica, politica o matematica. Come Foschi, anche Carsaniga, insieme ad altri studiosi<sup>56</sup>, fa notare come molti brani delle *Lettere*, dello *Zibaldone* o della *Palinodia* siano stati usati a pretesto per

<sup>54</sup> Franco Foschi, *Leopardi: dalla cultura scientifica alla poesia*, in *Casa Leopardi*, cit., p. XI.

<sup>55</sup> *Ibidem*. Cfr. *Zib.*, pp. 4186-4187 (13 Luglio 1826), pp. 2311-2312.

<sup>56</sup> Andrea Battistini, *Letteratura e Scienza*, Zanichelli, Bologna 1977; Graziella Corsinovi, *Note per un'analisi del rapporto tra Leopardi e la scienza*; Antonino Sole, *Note sul valore della scienza in Leopardi*, in *Letteratura e scienza nella storia della cultura italiana*, Atti del IX Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana (Palermo-Messina-Catania 21-25 Aprile 1976), a cura di Vittore Branca, Manfredi, Palermo 1978, pp. 655-662; pp. 663-675; pp. 676- 698; Alberto Frattini, *Letteratura e scienza in Leopardi e altri studi leopardiani*, Marzorati, Milano 1978; Giovanni Carsaniga, *Was Leopardi a Scientist?* in *Altro Polo, a volume of Italian Studies*, edited by Silvio Trambaiolo, Nerida Newbiggin, University of Sydney, Frederick May Foundation for Italian Studies, Sydney 1978, pp. 61-78; Mauro De Zan, *La possibile influenza di Francesco Maria Zanotti nelle riflessioni filosofiche di Leopardi sul valore della conoscenza scientifica*, «Rivista di storia della filosofia» LI(1996)2, pp. 271-310; Flavio Vetrano, *Giacomo Leopardi e la scienza*, «Giornale di Fisica» XXXIX(1998)1, pp. 39-44; Paolo Zellini, *Leopardi, il pensiero matematico e il linguaggio dell'infinito*, «Lettere Italiane» IV(1998), pp. 606-615; Sandro Modeo, *La scienza nel pensiero di Leopardi*, «Le Scienze» (1998)357, pp. 82-99; Emilio Ambrisi, *Giacomo Leopardi: il genio, la matematica e la poesia*, «Periodico di Matematiche» VII(1998)5/4, pp.82-99; Maria Teresa Borgato, Luigi Pepe, *op. cit.*, pp. 31-57; Giorgio Stabile, *Giacomo Leopardi e il pensiero scientifico*, Fahrenheit, Roma 2001; Simon Verhulst, *Leopardi e la prosa scientifica di Francesco Maria Zanotti*, «Rivista di Storia della Filosofia» LVI(2001)3, pp. 393-413; Annalisa Reggi, *Leopardi e la matematica dei Greci*, «Jcom» I(2002), pp.1-10; Andrea Campana, *Leopardi e le metafore scientifiche*, Bononia, Bologna 2008; Antonio Catalfamo, *Leopardi e il materialismo filosofico-scientifico*, in *I confini della letteratura, filosofia e scienza nell'opera letteraria. Da Dante a Leopardi*, Solfanelli, Chieti 2014, pp. 227-258.

presentare un Leopardi avverso alla scienza: *operazione ideologicamente simile alla confezione di un Leopardi reazionario, incapace d'intendere il progresso, attardato in un illuminismo settecentesco, chiuso nella sua poetica idillica*<sup>57</sup>. In realtà, specie in alcuni passi dello *Zibaldone*, Leopardi mostra di non essere affatto contrario all'avanzamento delle scienze, compresi gli aspetti più spiccatamente tecnologici. Carsaniga cita per esempio un passo del 21 Marzo 1826 dallo *Zibaldone*<sup>58</sup> in cui Leopardi precisa che *la civiltà moderna non deve esser considerata come una semplice continuazione dell'antica, come un progresso della medesima*. Lo studioso dà conto inoltre degli studi di storia naturale di Antoni van Leeuwenhoek (1623-1723) di cui Leopardi risulta a conoscenza, alla luce, per esempio, del *Dialogo di un fisico e di un metafisico*: *Perciò, non solo io non mi curo dell'immortalità, e sono contento di lasciarla a' pesci; ai quali la dona il Leeuwenhoek*<sup>59</sup>.

Se ne deduce che oltre all'astronomia, alla matematica, alla chimica, alla medicina etc; anche le Storie Naturali ebbero un ruolo di rilievo nella formazione di Leopardi e nella sua creazione letteraria.

Il famoso *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi* del 1815 dedica ampio spazio alle favole naturalistiche. In particolare, gli ultimi tre capitoli prendono in considerazione esseri mostruosi quali i centauri, i ciclopi, gli arimaspi, i cinecefali, il mito della fenice e le peculiarità della lince, una rassegna di teriomorfismi utile a Leopardi anche per riflettere sulla loro funzione mitopoietica: *Conveniva associare alla natura umana quella dei bruti, unir questa e quella in un solo essere vivente, e immaginare alcuni mostri, il*

---

<sup>57</sup> Giovanni Carsaniga, *Ai margini della 'Palinodia'*, cit. pp. 127-128.

<sup>58</sup> *Zib.*, pp. 4171- 4172 (21 marzo 1826), p. 2307.

<sup>59</sup> Giacomo Leopardi, 'Canti', *con una scelta da le 'Operette morali', i 'Pensieri', gli 'Appunti', lo 'Zibaldone'*, a cura di Francesco Flora, Mondadori, Milano 1959 p. 106: 'il riferimento deriva (come dichiara una nota marginale dell'autografo) da Buffon, che, a proposito della grande longevità dei pesci, commenta: *Non dirò col Leeuwenhoek, che i pesci sieno immortali, o per lo meno che non possano morir di vecchiezza* (t. III, p. 374). Antoni van Leeuwenhoek fu un celebre naturalista olandese (1623-1723), che per primo identificò al microscopio gli spermatozoi'. Cfr. Giovanni Carsaniga, *Ai margini della 'Palinodia'*, cit., p. 128; Antonio Di Meo, *Leopardi copernicano*, Demos, Palermo 1998, p. 37.

*corpo dei quali somigliasse perfettamente allo spirito della maggior parte degli uomini*<sup>60</sup>. Alla tendenza propria degli antichi di inventare favole e miti, in cui gli uomini possedevano alcuni tratti o connotati animaleschi o, viceversa, gli animali possedevano caratteristiche umane, Leopardi ascrive non a caso l'opera di un protonaturalista quale Plinio, la cui *Naturalis Historia* annoverava anche creature mostruose in realtà inesistenti: *frattanto conviene osservare che i Centauri non ebbero lo stesso applauso che i pigmei, e che il numero dei saggi, derisori di questa favola, controbilanciò almeno quello dei dotti che la sostenevano*. Risale a questa tendenza tutta una tradizione letteraria che, muovendo dai *Bestiari* (dove si raccoglievano brevi descrizioni di animali reali e immaginari, accompagnate a spiegazioni moralizzanti con riferimenti tratti dalla *Bibbia*), passa per il genere favolistico (in cui attraverso l'allegorismo i personaggi animali erano usati per rivolgersi agli uomini) e giunge fino alla satira<sup>61</sup>; se non fosse che questa, pur avendo sempre come pietra di paragone l'uomo, osserva una prospettiva ribaltata rispetto ai *Bestiari*, dal momento che l'animale mostra una saggezza superiore a quella umana ed è ridotto a creatura degenerare da schernire.

In un contesto similmente erudito si era prospettato il progetto leopardiano del 1819-1820 relativo a un *Poema in forma didascalica sulle selve e le foreste*. Il progetto traspare anche dallo *Zibaldone*, pagina 56, a cui rimanda il *Disegno letterario del Poema: Vita tranquilla delle bestie nelle foreste, paesi deserti e sconosciuti ec. dove il corso della loro vita non si compie meno interamente colle sue vicende, operazioni, morte, successione di generazioni ec. perché quello che noi crediamo del mondo è solo degli uomini*. Nel brano è evidente quanto l'azione della natura e il corso della vita proseguano indipendentemente

---

<sup>60</sup> Cfr. Giacomo Leopardi, *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in *Tutte le poesie*, cit., p. 923.

<sup>61</sup> Attilio Brilli, *Dalla satira alla caricatura, storia, tecniche e ideologie della rappresentazione*, Dedalo, Bari 1985, p. 24: 'Se da un lato il satirico agisce nel solco della tradizione che ricorre agli animali quali simboli o allegorie dei vizi bestiali dell'uomo, spesso tale procedura viene ribaltata. L'animale diventa allora il simbolo della creatura che, nella fissità immemore della propria saggezza, resta fedele alla norma cosmica o naturale e ne diventa la ferma immagine speculare di contro alla quale scorre la degenerazione della razza umana'.



dall'uomo e ciò che l'uomo conosce sia limitato a se stesso. Pertanto si può concordare con Polizzi e individuare nel progetto del poema una prima visione anti-anthropocentrica che Leopardi svilupperà in opere successive con il passaggio dall'ipotesi di un mondo primitivo senza uomini a uno futuro in cui gli uomini sono scomparsi<sup>62</sup>.

Tra gli scritti appena abbozzati, Polizzi annovera anche i *Ricordi di infanzia e d'adolescenza* del 1819, appunti per un progetto di romanzo autobiografico, in cui è forte, ad esempio, la partecipazione commossa per l'uccisione di una lucciola, osservata dalla finestra di un palazzo. Per la prima volta l'interesse verso il mondo animale, osserva Polizzi, coinvolge in prima persona l'autore in una forma letteraria nuova. Ma già nel *Discorso di un Italiano intorno alla poesia romantica* (1818) lo studioso sottolinea che le osservazioni relativistiche e disincantate del poeta si fanno esplicite, accennando alla rilevanza della dimensione animale nell'elaborazione dell'immaginario artistico e poetico, insieme al ricordo della fantasia animalista *ne' fanciulli, che si fingono le bestie ragionevoli e intellettive, e discorrono e conversano seco loro non altrimenti che colle pecore*<sup>63</sup>.

Mentre ne coltiva l'interesse letterario, allegorico o scientifico, proprio come un vero naturalista, Leopardi approfitta anche per osservare in diretta il mondo animale<sup>64</sup>.

Ma quand'anche la presenza degli animali nell'opera leopardiana sia stata ricondotta ad uno specifico sapere scientifico dagli studiosi, i *Paralipomeni*, che pure hanno gli animali per protagonisti, risultano spesso messi in ombra, se non del tutto ignorati. Sono ancora pochi, per esempio, gli studi che, da un punto di vista scientifico, si siano dedicati agli

---

<sup>62</sup> Gaspare Polizzi, «...Per le forze eterne della materia», cit., p. 215.

<sup>63</sup> Giacomo Leopardi, *Discorso di un Italiano intorno alla poesia romantica*, in *Tutte le poesie*, cit., p. 991.

<sup>64</sup> Attraverso un breve *excursus*, Paolo Paolini mette in rilievo il riuso che in questo senso opera Leopardi delle sue conoscenze letterarie e scientifiche nella creazione di nuovi personaggi, componimenti, etc., in cui il confronto implicito o esplicito con l'uomo e la sua condizione non manca mai. Paolo Paolini, *Gli animali nell'opera leopardiana*, in *Leopardi e lo spettacolo della natura*, Atti del convegno internazionale (Napoli 17-19 dicembre 1998), a cura di Vincenzo Placella, L'orientale, Napoli 2000, pp. 283-288 e p. 299.

animali nel poemetto<sup>65</sup>. Dal canto suo, Gaspare Polizzi offre un quadro complessivo e dettagliato sull'influenza che la Scienza ha avuto in tutta la produzione leopardiana, ma non ritiene rilevante la presenza delle Storie Naturali nei *Paralipomeni* di cui tuttavia è possibile lamentare la carenza di studi specifici in proposito e l'investigazione del poemetto sotto tale profilo.

Le ricerche sui *Paralipomeni della Batracomiomachia* e sul periodo napoletano della produzione di Leopardi si sono infittite negli ultimi anni [...]. Bisogna dire che tale libro [...] è ricchissimo di riflessioni filosofiche, politiche, sociali, attinenti all'ideologia e alla cultura dell'età della restaurazione, ma particolarmente carente sul piano delle cognizioni legate alle scienze naturali (con parziali eccezioni per le scienze biologiche). La mia indagine sarà di conseguenza limitata [...]<sup>66</sup>.

Resta incontrovertibile la presenza dell'intera mole dei trentasei volumi dell'*Histoire Naturelle* di Georges Louis Leclerc de Buffon nella biblioteca Leopardi e l'ipotesi che egli abbia inoltre potuto conoscere il *Traité des Animaux* di Condillac. Ci si domanda, allora, quale influenza queste moderne testimonianze della Storia e della Filosofia naturale – oltre alla fondamentale tradizione aristotelica circa la natura e la generazione degli animali – abbiano potuto esercitare nell'ideazione stessa ed elaborazione dei *Paralipomeni*, specie quanto alla rappresentazione dei personaggi animaleschi. Benché, infatti, si tratti degli stessi animali dell'antica *Batracomiomachia* pseudomerica, tanto intensamente compulsata dall'autore nel corso delle sue tre traduzioni, le loro caratteristiche potrebbero pur sempre rinviare o trovar riscontro nelle storie e nei manuali zoologici studiati in gioventù da Leopardi o dei quali comunque essi potrebbero mostrar memoria.

---

<sup>65</sup> Gli studi che hanno affrontato in generale tale aspetto, dedicandosi per accenni o in parte anche ai *Paralipomeni* sono quelli, ad esempio, di Antonio Prete, *La traccia animale*, in *Il pensiero poetante, saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 162-177; Antonio Di Meo, *Leopardi copernicano*, Demos, Palermo 1998; Alessandro Ottaviani 'Forse s'avessi io l'ale': *la questione delle bestie nel pensiero leopardiano*, tesi di laurea specialistica in Letterature e civiltà moderne, Università degli Studi di Genova 2006, e del succitato Paolo Paolini.

<sup>66</sup> Gaspare Polizzi, *La Scienza nei Paralipomeni*, in *Leopardi e le 'ragioni della verità'*.cit., p. 140.

## 2. Gli animali tra Filosofia, Storie e Scienze Naturali all'epoca di Leopardi

Oggi le cosiddette scienze naturali si distinguono da quelle umane e sociali perché studiano gli aspetti fisici, chimici e biologici della Terra, dell'Universo e delle forme di vita, attraverso il metodo scientifico, ossia attraverso la formulazione di ipotesi basate sull'analisi rigorosa dei dati raccolti, da cui discendono la creazione e la verifica di modelli sperimentali<sup>67</sup>. In passato, tale differenza non esisteva poiché ancora non erano stati tracciati dei confini così netti tra i diversi saperi. Anticamente lo scienziato era al contempo un magistrato, un filosofo, un poeta o comunque un uomo dotto e abiente, il cosiddetto sapiente. *L'astrologo di corte era molto spesso anche il medico di corte. I primi scienziati furono considerati anche come dei maghi, dei conoscitori di malefici d'ogni sorta, e questo atteggiamento si perpetuò fino alla tarda età classica*<sup>68</sup>.

Eppure, l'esistenza delle varie discipline scientifiche, anche se non sempre riconosciute come tali, risulta accertata e costante nella vita dell'uomo, insieme ad altre branche del sapere e delle attività pratiche. Storicamente, per esempio, si può dire che sia nata per prima la matematica, poi l'astronomia, la meccanica, la fisica, la chimica, la biologia, e così via. La loro invenzione o scoperta scaturiva spesso da altre precedenti con cui si intrecciavano.

---

<sup>67</sup> È solo dopo Galileo, Cartesio e Newton che, grazie al conseguente sviluppo di un'indagine della natura autonoma, sperimentale e matematica, la denominazione 'scienza' si afferma, indicando proprio questo tipo di investigazione sistematica regolata da un metodo i cui prodromi risalgono a tempi remotissimi. Cfr. Umberto Forti, *Storia della Scienza nei suoi rapporti con la filosofia, le religioni, la società*, Dell'Oglio, Milano 1968-1969; John Desmond Bernal, *Storia della Scienza, I*, Editori Riuniti, Roma 1956, pp. 22-23 e pp. 27-30: 'Il metodo scientifico e la sua influenza sul pensiero risalgono ai greci, se non addirittura a età più antiche. Il tramandarsi delle conoscenze di padre in figlio, dall'artigiano all'apprendista, è la radice reale della scienza, una radice che ascende alla più remota antichità [...]. Il metodo scientifico [...] è un processo di sviluppo, e può essere compreso solo se si pone in evidenza il suo nesso intimo [...] con il carattere di classe della scienza. Di conseguenza, il metodo scientifico, al pari della scienza stessa, elude qualunque definizione. Esso consiste in un complesso di operazioni mentali, materiali e manuali, che in passato si è dimostrato utile per giungere alla formulazione, alla scoperta, alla verifica di alcune questioni generali. I metodi usati dagli scienziati discendono dalla pratica [...] dei mestieri, da cui si sono in seguito staccati per evolversi in modo indipendente'.

<sup>68</sup> John Desmond Bernal, *op.cit.*, p. 24 e p.44.

Babilonia, l'Egitto e l'India furono la culla della scienza antica. La Grecia ereditò la loro cultura ed elaborò per prima i principi razionali della scienza quali noi li conosciamo. A Roma e nei regni barbarici dell'Europa occidentale vi fu poco posto per la scienza. L'eredità greca ritornò all'Oriente [...]. In Siria, Persia, India e nella lontana Cina, maturarono fermenti nuovi che trovarono una sintesi brillante nella civiltà dell'Islam. Attraverso l'Islam la scienza e le tecniche penetrarono nell'Europa medievale, ove conobbero un'evoluzione che, pur lenta agli inizi, approdò a quella grande esplosione di attività creatrice, da cui nacque la scienza moderna. Una tradizione attiva e ininterrotta ci ricollega alla scienza rivoluzionaria del Rinascimento, anche se possiamo distinguere in essa quattro fasi evolutive. Nella prima [...] in Italia, furono rinnovate la meccanica, l'anatomia e l'astronomia per opera di Leonardo, Vesalio e Copernico, i quali demolirono l'autorità degli antichi, attaccando le loro concezioni dell'uomo e del mondo. La seconda fase, sviluppatasi nei Paesi Bassi, in Francia e in Gran Bretagna, ebbe inizio con Bacon, Galileo, Cartesio e si concluse con Newton: ne derivò una nuova visione matematico-meccanica del mondo [...]. La terza fase che ebbe il suo centro nell'Inghilterra industriale e nella Parigi rivoluzionaria, schiuse alla scienza campi di attività [...] (si pensi alla elettricità) [...]. La quarta fase, la più importante per ampiezza e risultati [...] è la rivoluzione scientifica del nostro tempo [...]. Ovviamente, ciascuna di queste grandi fasi della scienza corrisponde a un periodo di trasformazioni sociali ed economiche [...]. Il lungo intervallo del medioevo è caratterizzato dalla nascita e dall'instabilità dell'economia feudale e dal ristagnare della scienza. Solo quando la giovane borghesia riesce a spezzare le catene del sistema feudale, la scienza si rimette in cammino. Il periodo (1450-1690) che vide l'evolversi del capitalismo, come modo di produzione dominante, conobbe lo sviluppo dell'esperimento e del calcolo come nuovo metodo delle scienze naturali. Per comprendere il reale processo di creazione della nuova scienza è opportuno suddividere l'epoca della rivoluzione scientifica in tre fasi: Rinascimento (1440-1540); fase delle guerre di religione (1540-1650); Restaurazione (1650-1690). Lo sviluppo delle scienze è nella prima fase una sfida lanciata alla concezione del mondo che il medioevo ha ereditato dal mondo classico [...] che si esprime nettamente nella demolizione del cosmo geocentrico di Aristotele per opera di Copernico e nella sua sostituzione con un sistema solare visto dalla terra, che è un pianeta come gli altri. Nella seconda fase la sfida viene ripresa, di contro a una vigorosa opposizione, da Keplero e da Galileo, ed estesa al corpo umano da Harvey. Si applicano ormai nuovi metodi sperimentali, ma i profeti della nuova era scientifica sono Bacon e Cartesio. La terza fase segna il trionfo della scienza moderna, la sua rapida evoluzione ed espansione in nuovi campi, l'organizzazione degli scienziati in associazioni. Il lavoro manuale e intellettuale di molti uomini trova la sua sintesi nei *Principi matematici di filosofia naturale* di Newton, che sono una base ben solida su cui edificare la scienza<sup>69</sup>.

Nel corso del tempo, la pratica scientifica rimase via via collegata a una serie di trasformazioni sociali, economiche e tecniche che interessarono anche altri ambiti<sup>70</sup>, ma il lemma *scienza*, pur definendo da sempre l'attività speculativa volta alla descrizione e

---

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 279-284.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 45-47: 'La più antica scienza formale, quella greca, non fu altro che mitologia razionalizzata. I periodi più fecondi e decisivi del progresso scientifico si ebbero quando le barriere di classe vennero parzialmente abbattute e i pratici e i teorici si posero su un piano di parità. Queste condizioni si ebbero nel primo Rinascimento italiano, nella Francia della grande rivoluzione, in America alla fine del XIX secolo'.

alla spiegazione dei fenomeni fisici naturali, subì storicamente una progressiva concentrazione semantica.

Se per la scolastica medioevale *scienze* erano i vari rami del sapere filosofico, appannaggio del clero e dei suoi fini religiosi (volti a giustificare la verità del cristianesimo e indicare quale fosse il fine ultimo dell'uomo sulla Terra) dopo la rivoluzione galileiana il termine ha progressivamente assunto l'accezione di conoscenza derivata da conservazione e esperimento e soggetta, soprattutto nella fisica, a riduzione matematica. Solamente all'inizio dell'Ottocento si assisterà alla definitiva separazione dei termini *filosofia* e *scienza*, il primo demandato alla speculazione teologica e metafisica, il secondo all'indagine delle leggi fisiche e sociali. Il diciottesimo secolo si apre dal canto suo con la netta separazione istituzionale e epistemologica fra il discorso letterario e quello scientifico. La Royal Society, la più antica società scientifica inglese, fondata a Londra (Gresham College) nel 1660, *nelle parole dello storico Thomas Sprat si era già espressa a favore di una precisa distinzione fra letteratura e scienza, fra linguaggio metaforico e linguaggio denotativo-scientifico*<sup>71</sup>.

Se, dunque, in origine l'insieme di nozioni relative alla descrizione della realtà oggettiva e fenomenologica poteva essere indicato genericamente come il *sapere* o la *conoscenza* (trasmesso inizialmente per via orale e successivamente per iscritto)<sup>72</sup> in epoca post-rinascimentale si diffonde anche il termine di *Filosofia naturale*. Tali attestazioni

---

<sup>71</sup> Pierpaolo Antonello, *Scienza, Scienziato* in *Dizionario dei temi letterari*, 3 voll. (P-Z) a cura di Remo Ceserani, Mario Domenichelli, Pino Fasano, Utet, Torino 2007, pp. 2187-2192. Thomas Sprat (1635-1713) scrisse la *Storia della Royal Society*, nella quale elaborò i fini scientifici di questa accademia che egli contribuì a fondare. Per ulteriori informazioni sulla biografia dell'autore si rimanda al *Complete Dictionary of Scientific Biography* scaricabile dal sito [www.encyclopedia.com](http://www.encyclopedia.com) o al sito <https://www.britannica.com/biography/Thomas-Sprat>. Per notizie specifiche sulla Royal Society si rimanda invece al sito <https://royalsociety.org/about-us/history/>.

<sup>72</sup> Nicola Abbagnano, *Sapere* in *Dizionario di Filosofia* di Nicola Abbagnano, a cura di Giovanni Fornero, Utet, Torino 2001, p. 953: 'Questo verbo sostantivato viene usato in due significati principali. 1. Come conoscenza in generale e in questo caso designa ogni tecnica ritenuta adatta a dare informazioni intorno a un oggetto; o un insieme di tali tecniche; o l'insieme più o meno organizzato dei loro risultati. 2. Come scienza, cioè come conoscenza in qualche modo garantita nella sua verità'.

rimarranno in uso fino a metà Ottocento, allorché si assiste all'istituzionalizzazione accademica e professionale della *scienza*<sup>73</sup>. In realtà, anche la filosofia della natura o *philosophia naturalis* era antichissima e consisteva nella riflessione filosofica applicata allo studio della natura<sup>74</sup>. L'attenzione verso il Creato concepito come insieme di entità fisiche che interagiscono tra loro è un aspetto della riflessione filosofica già presente in epoca altomedievale, che si addensa in modo particolare nella lettura biblica del *Genesi* e del *Timeo* platonico. Nel Medioevo con la denominazione *filosofia naturale* o *filosofia della natura* si indicava una partizione della filosofia teoretica che prende in esame la realtà fisica degli enti del mondo creaturale al di là delle connessioni con la divinità. Il filosofo naturale cerca di spiegare gli eventi relativi alle trasformazioni dei corpi senza operare costantemente rimandi all'intervento divino, poiché presuppone che sussistano leggi che governano i processi naturali. In tal modo, nel XII secolo, rispetto all'idea di filosofia quale *sapientia christiana* che continuava a sussistere soprattutto negli ambienti monastici, lo studio della natura diventa sempre più indipendente e si sviluppa all'interno di una concezione della filosofia quale ricerca propriamente razionale. Nella metà del secolo cominciò anche l'opera di traduzione del *corpus* naturale aristotelico che per il medioevo rappresentò un sapere organicamente articolato circa l'intera struttura della realtà fisica del mondo e che, colmando il silenzio dei testi sacri, fermi al momento iniziale della Creazione, costituì insieme una minaccia per l'intera cultura cristiana. Secondo il modello aristotelico, la *filosofia naturale* viene detta anche *fisica*<sup>75</sup> ed è intesa

---

<sup>73</sup> John Desmond Bernal, *op.cit.*, p. 23: 'neologismo coniato nel 1834 dal filosofo e storico della scienza William Whewell nella *Filosofia delle scienze induttive*. Solo nel secolo XX la professione di scienziato è venuta acquisendo il prestigio delle più antiche professioni del sacerdote e del magistrato'.

<sup>74</sup> Cfr. Christian Wildberg, *Scienza greco-romana. Filosofia della Natura nella Tarda Antichità*. [www.enciclopediatreccani.it](http://www.enciclopediatreccani.it).

<sup>75</sup> Cfr. *La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale, (Passo della Mendola, Trento, 31 agosto-5 settembre 1964), a cura di Bruno Nardi, Vita e pensiero, Milano 1966; Anneliese Maier, *Scienza e filosofia nel Medioevo: saggi sui secoli 13° e 14°*, Jaca book, Milano 1984; Paola Bernardini, *Filosofia della natura, Manuale di Filosofia medievale on-line*, [www3.unisi.it](http://www3.unisi.it).

come una suddivisione della filosofia speculativa. Nel XIV secolo invece, anche grazie agli sviluppi della logica e della teologia, alcuni elementi della filosofia aristotelica vengono messi in discussione onde difendere l'onnipotenza divina.

Aristotele definisce la Filosofia come *la scienza della verità* (*Met.*, II, 1, 993 b 20) nel senso che essa comprende tutte le scienze teoretiche, cioè la filosofia prima, la matematica e la fisica, e lascia fuori [...] soltanto l'attività pratica: ma anche questa deve ricorrere alla filosofia per essere in chiaro della propria natura e dei propri fondamenti. Questa concezione, che identifica l'intero sapere con la filosofia e si rifiuta di riconoscere che ci sia o possa esserci un sapere autentico fuori di essa, è sopravvissuta anche alla costituzione delle scienze particolari in discipline autonome e s'è conservata sostanzialmente immutata, in certe correnti filosofiche, sino ai giorni nostri. L'intero illuminismo condivise il concetto della filosofia come conoscenza scientifica. E lo stesso Wolff ammetteva, accanto alle scienze 'razionali' in cui divideva la filosofia, corrispondenti scienze empiriche, dotate di un metodo autonomo, che è quello sperimentale. Nell'ambito di questo significato, il positivismo sottolineò la funzione propria della filosofia di riunire e coordinare i risultati delle scienze singole, in modo da realizzare una conoscenza unificata e generalissima. Questo fu il compito che alla Filosofia assegnarono Comte e Spenser. I limiti delle capacità umane sono da Locke chiaramente riassunti nel terzo capitolo del libro IV del *Saggio*. Ma ancor più chiaramente, per ciò che riguarda la filosofia, tali limiti risultano dall'ultimo capitolo dell'opera dedicato alla divisione delle scienze. Si distinguono in esse tre scienze principali: la filosofia naturale o fisica il cui compito è 'la conoscenza delle cose, quali sono nel loro essere proprio, e la loro costituzione, le loro proprietà e operazioni'; la filosofia pratica o etica che è 'l'arte di ben dirigere i nostri poteri e i nostri atti al raggiungimento di cose buone e utili'; e la dottrina dei segni o semiotica o logica il cui compito è di 'considerare la natura dei segni di cui fa uso lo spirito per l'intendimento delle cose e per trasmettere ad altri la sua conoscenza' (*Ibidem* IV, 21, 2-4). In questa divisione delle scienze manca la filosofia; il che vuol dire che la filosofia per Locke non è una scienza nel senso in cui la fisica, l'etica o la logica lo sono, cioè come conoscenze di oggetti, ma è giudizio sulla scienza stessa cioè critica<sup>76</sup>.

Non potendo seguire al dettaglio l'evoluzione della *filosofia naturale* nel corso del tempo, è importante dire che in generale essa si occupava dell'analisi e della sintesi delle esperienze e delle argomentazioni riguardanti la descrizione e la comprensione della natura<sup>77</sup>. Si può pertanto affermare che le scienze odierne siano sorte dall'antica *Filosofia Naturale* che studiava la natura sia da un punto di vista empirico-scientifico e sia da un punto di vista metafisico.

---

<sup>76</sup> Giovanni Fornero, *Filosofia in Dizionario di Filosofia* di Nicola Abbagnano, cit., pp. 478-481.

<sup>77</sup> Cfr. Luigi Pelloux, *Scienza e filosofia della natura*, Studium, Roma 1953; Bernard Van Hagens, *Filosofia della natura*, Urbaniana University Press, Roma, 1988; Lorella Congiunti, *Lineamenti di Filosofia della natura*, Urbaniana University Press, Roma 2010.

A cavallo tra il XVIII e il XIX secolo in Germania si sviluppò il movimento della *Naturphilosophie*, per la cui formazione risultano di primaria importanza i *Primi principi metafisici della scienza della Natura* (1786) di Immanuel Kant, i quali promuovono la separazione tra *filosofia della natura* e *scienza*. Kant, infatti, indica nella ‘filosofia della natura’ una delle due partizioni fondamentali della filosofia (l’altra è la ‘filosofia morale’) ossia la disciplina che, studiando i principi *a priori* fondati sulla conoscenza della natura, si distingue dalla fisica quale scienza che ricerca nella natura le leggi. L’espressione ‘filosofia della natura’ venne ripresa dagli idealisti postkantiani Fichte e Schelling e soprattutto da Hegel, il quale designa con essa una delle tre partizioni fondamentali in cui si articola il suo sistema filosofico; le altre due sono la logica e la filosofia dello spirito. La scienza quale indagine sperimentale verrà da loro distinta dalla filosofia della natura, che deduce *a priori* le manifestazioni naturali dall’idea di una natura in generale, e mostra come la natura si risolva nello spirito<sup>78</sup>. I *Naturphilosophen* tedeschi hanno tentato cioè di comprendere la natura nella sua totalità e nello sviluppare le loro teorie si sono ispirati alla filosofia naturale degli antichi filosofi ionici. Più precisamente, nella *Naturphilosophie* di ispirazione romantica, che dominò il campo naturalistico tedesco alla fine del Settecento e nei primi decenni dell’Ottocento, erano confluiti vari elementi, quali, ad esempio, certi atteggiamenti gnostici derivati da Paracelso (1493-1541), aspetti filosofici di origine leibniziana e nozioni biologiche derivate da Robinet, da Erasmus Darwin, e soprattutto da Goethe. La *Naturphilosophie* nutriva la convinzione che nello spirito dell’uomo si trovassero già pronti i paradigmi per interpretare e comprendere la realtà, e che la natura si svelasse spontaneamente attraverso processi di intuizione o rivelazione, con conseguente disprezzo per la ricerca analitica e il lavoro descrittivo. Al filosofo della natura stava a cuore non il particolare della natura ma l’intuizione del tutto,

---

<sup>78</sup> Felice Mondella, *La scienza nel periodo romantico e la Naturphilosophie*, in Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico. L’Ottocento* (IV), Garzanti, Milano 1971, pp. 264-303.



non gli organi ma l'organismo completo. Molte delle nozioni della *Naturphilosophie* erano di stampo evoluzionistico, in perfetto accordo con la visione storicizzante del periodo, mentre il suo linguaggio si caratterizzava soprattutto per un certo ermetismo<sup>79</sup>. Coniugando inizialmente l'indagine filosofica con l'osservazione sperimentale, la *Naturphilosophie* rappresentò di fatto l'anticipazione dell'indagine scientifica. Prima cioè dell'avvento della scienza moderna essa è stata storicamente identificata con la *fisica* o, dai positivisti, come la precorritrice dell'attuale *scienza naturale*. Non è un caso che nelle università più antiche, alcune delle attuali cattedre di fisica appartennero in passato a filosofi della natura.

La *Filosofia della Natura* si inserisce a sua volta nella macro branca della *Filosofia della Scienza*, che oggi studia i fondamenti, le implicazioni, gli assunti della scienza sia riguardo alla logica, sia riguardo alle scienze naturali (quali la fisica, la chimica, la biochimica, la biologia) sia riguardo alle scienze sociali (la sociologia, la psicologia, l'economia). Legata alla filosofia della conoscenza e all'epistemologia, la *Filosofia della Scienza* cerca di spiegare la natura dei concetti o delle asserzioni scientifiche e i modi in cui vengono prodotti; essa cioè corrisponde a un'indagine sulle modalità della conoscenza scientifica mentre la sua origine risale agli scritti sulla conoscenza e sulla maieutica di Platone, alle opere di Logica e di Metafisica di Aristotele e a quelle dei filosofi stoici<sup>80</sup>. Fatti i dovuti distinguo, rimane certo che l'interdisciplinarietà del sapere scientifico mira e mirasse da sempre a un tipo di verità oggettiva che, in quanto tale, si oppone a quella arbitraria e soggettiva che pertiene all'arte e alla religione. La sua stessa tradizione, infatti, in particolar modo quella delle scienze naturali, può essere verificata direttamente con esperimenti ripetibili materialmente.

---

<sup>79</sup> Pietro Omodeo, *Introduzione a Opere di Jean Baptiste Lamarck*, a cura di Pietro Omodeo, Utet, Torino 1969, pp. 31-32.

<sup>80</sup> Giovanni Fornero, *Scienza, Filosofia della* in *Dizionario di Filosofia* di Nicola Abbagnano cit., pp. 965-967.

Si può allora convenire con Bacon quando sostiene che la verità scientifica *può esser controllata mediante la sua applicazione a sistemi materiali inanimati (scienze fisiche), a organismi viventi (scienze biologiche), alla società umana (scienze sociali)*<sup>81</sup>.

## 2.1. Dalla descrizione all'interpretazione della Natura

Com'è noto, negli anni 1808-1810, Leopardi studiò la retorica, la geometria e l'aritmetica, poi, nel triennio 1810-1812, con la chimica e la filosofia, studiò anche la *Storia Naturale*, la quale era all'epoca una disciplina che si interessava di alcuni specifici ambiti moderni delle Scienze naturali, come la zoologia, la botanica, la biologia, la mineralogia, la paleontologia e la geologia. Occupandosi di questioni quali l'origine e la natura dei fossili, i modi di riproduzione dei viventi, la tassonomia, la diversità dei popoli non civilizzati, etc., essa permetteva ai rispettivi ambiti di restare interdipendenti. Si trattava dunque di una sorta di scienza pluridisciplinare perché riguardava tutti gli esseri e tutti gli oggetti presenti in natura (piante, animali e minerali) che generalmente venivano analizzati mediante l'osservazione più che con gli esperimenti. Tali indagini, infatti, venivano svolte tramite la ricerca diretta, lo studio e la descrizione degli elementi vitali e della struttura sociale delle varie specie.

Il 13 Ottobre 1826, alle pagine 4215-4216 dello *Zibaldone* (p. 2321), Leopardi stesso definisce l'*Istoria Naturale*:

La così chiamata istoria naturale è una vera scienza, perocchè ella definisce, distingue in classi, ha principi e risultati. Se la si dovesse chiamare storia perchè ella narra le proprietà degli animali, delle piante ec., il medesimo nome si dovrebbe dare alla chimica, alla fisica, all'astronomia, a tutte le scienze non astratte. Tutte queste scienze narrano, cioè insegnano quello che si apprende dall'osservazione, la quale è il loro soggetto, come altresì dalla istoria naturale. Solo le arti possono dispensarsi dal narrare, bastando loro il dar precetti. Anche l'ideologia narra, benchè scienza astratta. Oltre che il nome di storia, secondo la sua generale accezione, significa racconto di avvenimenti successivi e susseguentisi gli uni agli altri, non di quel che sempre accadde e accadde ad un modo. Questo racconto appartiene alla scienza.

---

<sup>81</sup> Cfr. John Desmond Bernal, *op.cit.*, p. 37.

Esso è insegnamento. Or tale è il raccontar che fa la storia naturale. Perchè dunque si dà a questa scienza il nome di storia? Perchè essa fu fondata da Aristotele: il quale la chiamò *istoria*, perché questo nome in greco viene da *istor* (conoscente, intendente dotto), verbale fatto dal verbo *isémi* (scio) e vale conoscenza, notizia, erudizione, sapere, dottrina, scienza [...] notizia della natura. E *istoria* equivale in certo modo in greco a filosofia, e spesso si prende per questa, specialmente da' più antichi, o da' sofisti-arcaisti. Quindi Aristotele intitolò anche *istoria degli animali* altra sua opera di zoologia, Teofrasto *istoria delle piante* ec. Plinio *Istoria naturale* opera enciclopedica e non ristretta nei termini della Scienza così nominata. Ma noi che annettiamo tutt'altra idea al nome *istoria*, avremmo dovuto tradurlo, massime trattandosi del nome di una scienza; chè se nelle scienze ogni termine dev'esser preciso e non dar luogo ad equivoco, molto più il nome suo stesso. Nondimeno l'abbiamo adottato tal quale; e per effetto di questa disparatissima causa, il nome di questa scienza, nome che le è stato e sarà sempre e universalmente fisso e inseparabile, produce in tutti un'idea equivoca, che mescola le nozioni di storia e quella di scienza; che fa dare ai cultori e scrittori di questa il nome di storici della natura, il quale niun pensò mai di dare a Lavoisier, nè a Volta, né di chiamar Cassini o Galileo storici degli astri o del cielo. Confusione e imprecisione di idea, da cui niuno si potrà difendere finchè sarà conservato della scienza il detto nome, che non le potrà essere mai tolto presso nazione alcuna sino all'estinzione della presente civiltà e al sorgimento di un'altra che non derivi da questa.

Tale definizione mette in evidenza un equivoco importante che Leopardi tiene a chiarire: la Storia Naturale è una vera scienza oggettiva, un sapere che si basa sull'osservazione diretta della natura che la prima racconta e classifica; non è da confondere, cioè, con la Storia quale esposizione ordinata di fatti e avvenimenti del passato. *Istoria*, egli sottolinea, equivale a Filosofia, a quell'antico sapere che si occupa d'indagare la natura nelle sue diverse manifestazioni. Gaspare Polizzi, nel contestualizzare il profilo di Leopardi pensatore rispetto all'ambito filosofico-scientifico del suo tempo, parte proprio da una precisa definizione di *filosofia naturale*: *espressione che designa tecnicamente un settore della filosofia e della scienza che indagava sulle leggi della natura e cercava di rintracciarne i principi 'metafisici'*<sup>82</sup>. Così, nel primo Ottocento la *filosofia naturale* designa l'intero sapere sulla natura, fatto di principi speculativi e di leggi positive, come durante il Settecento la figura del *philosophus naturalis* indicava l'intellettuale che si occupava di scienza e di metafisica. Secondo lo studioso, pertanto, la filosofia della natura

---

<sup>82</sup> Gaspare Polizzi, *Nel laboratorio di Giacomo Leopardi 'filosofo naturale'*, «il cannocchiale, rivista di studi filosofici» I/II(2009), p. 102.

di Leopardi costituisce il *trait-d'union* tra la filosofia speculativa e la filosofia pratica, grazie alla quale, per esempio, è stato possibile produrre le figure paesaggistiche e idilliche dei *Canti* e delle *Operette* o concepire il problema della felicità umana nello *Zibaldone*<sup>83</sup>.

La Storia Naturale faceva parte dunque di un'importante tradizione del sapere europeo che non coincideva con una storia della natura. Essa cioè non prendeva in considerazione la temporalizzazione o l'evoluzione storica – concetti che riguarderanno pienamente la scienza un po' più tardi – ma l'osservazione e la trasmissione dei dati o risultati raggiunti, facendone semmai anche derivare racconti e insegnamenti.

L'idea di una storia della natura è, per la storia naturale classica, inconcepibile; il termine di storia si usa qui senza che *si pensi con questo a un'evoluzione*, come si legge ancora nel vocabolario dei fratelli Grimm. Nel caso della storia naturale si tratta, secondo Adelung, di *un elenco e della descrizione dei corpi appartenenti al regno della natura*. Questa descrizione avviene solo abbastanza tardi *secondo natura*; per molto tempo, nella storia naturale, si parafrasano prevalentemente i testi degli antichi autori classici<sup>84</sup>.

Come afferma lo stesso Leopardi, l'origine della materia si fa risalire ad Aristotele, riconosciuto come il primo biologo o un suo antesignano che, insieme ad altri filosofi antichi, avviò l'analisi della diversità del mondo naturale.

Lo studio e la descrizione dei componenti della natura rimase disciplina statica fino al Medioevo, quando l'opera aristotelica venne adottata dalla filosofia cristiana e, grazie a Tommaso D'Aquino, divenne la base per la Teologia naturale. Furono poi gli umanisti del Rinascimento a riprendere l'osservazione diretta di piante e animali, tanto che molti studiosi divennero veri e propri collezionisti di esemplari esotici e di mostri insoliti. Di conseguenza, nacque anche l'esigenza di classificare e organizzare le nuove specie in

---

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>84</sup> Wolf Lepenies, *La fine della storia naturale. La trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 42.

gruppi tassonomici, il cui culmine sarà modernamente rappresentato dal sistema classificatorio di Linneo.

Fino al XVIII secolo la storia naturale è caratterizzata dal concetto di *catena degli esseri*: Dio ha creato tutto ciò che poteva; nella natura regna un *horror vacui*; siccome non ci sono interruzioni, tutte le cose sono collegate tra loro in modo continuo. Suddivisioni come quella in classi, generi e specie servono a fornirci un compendio della illimitata pienezza [...] degli esseri creati da Dio. Essendoci un legame continuo fra tutte le creature, troviamo degli elementi intermedi (*productions moyennes*) che si sottraggono alla nostra classificazione: così il polipo sta fra il mondo vegetale e quello animale [...]. Le classificazioni e le tassonomie sono sistemi artificiali [...]. Tutti gli esseri sono stati una volta creati da Dio, sulla terra si evolvono soltanto, non possono più nascere altri esseri. Fino all'ultimo quarto del XVIII secolo, questa concezione ha nella storia dello spirito e delle scienze un ruolo determinante simile a quello avuto nel XIX secolo dalla teoria dell'evoluzione. Che il concetto spaziale della catena degli esseri (*chaîne des êtres*) finisca per dissolversi nel processo di temporalizzazione, risulta da un'affermazione di Lamennais, secondo cui l'intensificazione del XIX secolo non permette più la concatenazione delle cose (Cfr. François de Lamennais, *Pensées diverses*, in *Oeuvres complètes*, VI, Cailleux, Paris 1836-37). Nel corso del XVIII secolo, il concetto di infinita *catena degli esseri* si scontra con tutta una serie di difficoltà. In un primo momento di carattere religioso e morale: l'idea che Dio abbia creato tutto e che quindi nulla di nuovo sarebbe potuto accadere porta a una forma paradossale di ottimismo – un ottimismo senza speranza che contrasta [...] con le idee di progresso che vanno diffondendosi. Dei dati empirici, soprattutto i reperti paleontologici, rafforzano l'ipotesi di un concetto modificato dell'universo, che non fu creato immutabile ma che sembra anzi progredire costantemente. Tuttavia si continua a lungo a far riferimento ad argomenti sempre nuovi che preservano la storia naturale tradizionale da una temporalizzazione delle sue premesse. La formazione dei fossili non viene fatta risalire a un'era antediluviana [...] ma al momento della creazione stessa, per evitare l'ipotesi di un processo creativo. Nominato membro della commissione incaricata di tradurre la Bibbia in svedese, Linneo scrisse che avrebbe voluto dare alla terra un'età maggiore di quella attribuita dagli stessi cinesi, che erano arrivati ad un calcolo approssimativo di 19 milioni di anni, se solo la Sacra Scrittura glielo avesse permesso. Buffon incontrò subito difficoltà quando sostenne che l'età della terra era molto maggiore di quella ammessa dalla Chiesa. Tuttavia era stato abbastanza cauto nel tenere distinta la valutazione ufficiale, che si aggirava intorno ai 168.000 anni, da quella privata, che superava il mezzo milione di anni. Nel manoscritto delle *Epoques de la nature*, Buffon scrisse di aver ipotizzato il tempo più breve possibile per la formazione della terra. Propose inoltre di interpretare la Genesi in chiave metaforica: intendendo i sette giorni come sette epoche e stabilendo per ciascuna di esse un periodo sufficientemente lungo, la Genesi sarebbe senz'altro compatibile con i dati della geologia<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 55-57 e pp. 61-69: 'il regno delle piante e quello degli animali sono paragonabili ai ceti sociali perché anche in questi si trovano gradi intermedi. Con i titoli di *Oeconomia naturae* e di *Politia naturae*, Linneo presentò un ordinamento sociale del mondo delle piante [...] *se le piante non vengono ordinate in una certa maniera e suddivise nelle loro classi come un esercito, ogni conoscenza rimane per forza incerta*. Nel caso di Linneo si può [...] osservare molto chiaramente il passaggio dal collezionismo alla sistematizzazione. La proliferazione di metodi e sistemi mostra che all'aumento di informazione non corrisponde un miglioramento delle tecniche di elaborazione [...]. Da Bahuin a Linneo, nella botanica, venticinque metodi di classificazione differenti si fanno concorrenza; fra il 1647 e il 1775, in mineralogia esistono ventisette sistemi diversi. Di fronte al compito della storia naturale di registrare i dati esistenti, la messa a punto di metodi che esponevano i principi della registrazione era secondario'.

All'interno di tale processo, un particolare punto di vista assume Voltaire nel criticare l'idea gerarchica della gradazione degli esseri dai minori a quelli più complessi (distinzione originariamente proposta da Platone) sia perché riconosce delle specie estinte o in via di estinzione tra le piante e gli animali, sia perché evidenzia l'esistenza di rotture in questa catena, come tra la scimmia e l'uomo, e sia ancora perché crede improbabile e un'imposizione della fede l'ipotesi di esseri mediatori tra Dio e l'uomo. Il successo di tale concezione era a suo avviso dovuto al fatto che essa rifletteva le gerarchie presenti nella società di allora; il che non gli impedì di respingere alcune scoperte geologiche tendenti a rafforzare una teoria della storia terrestre<sup>86</sup>.

Un altro modo di eludere la temporalizzazione riguardo alla storia naturale fu di ipotizzare un progresso 'antistorico', termine che Schelling utilizza nel suo *Systeme des transzendentalen Idealismus* per quanto riguarda la storia dell'arte e della scienza; né si parlerà più di catena degli esseri ma di *scala rerum* con un numero infinito di gradini.

L'evoluzione, tuttavia, era un concetto estraneo alla storia naturale del secolo XVIII, per cui non si pensava, ad esempio, che alcune parti del corpo animale fossero nate prima di altre, casomai, gli anticipatori degli evoluzionisti in quel secolo sostennero la preformazione in un germe, ma mai macroevoluzioni<sup>87</sup>.

Un fenomeno bensì importante nella società dell'epoca fu l'insorgere dei gabinetti di scienze naturali dovuti alla mania di allestire ricche raccolte e alla sete di novità. Così, fra il XVIII e il XIX secolo, la denominazione di Storia Naturale venne in genere impiegata per tutti gli aspetti prettamente descrittivi della natura, mentre alla Filosofia Naturale, come si è visto, era affidato lo studio analitico della medesima. Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon, in particolare, indica come obiettivo della storia naturale *la descrizione*

---

<sup>86</sup> Ivi, pp. 61-63; François-Marie Arouet, detto Voltaire, *Catena degli esseri creati* in *Dizionario filosofico*, a cura di Patrizio Sanasi, <http://www.ousia.it>, pp. 36-37.

<sup>87</sup> Wolf Lepenies, *op.cit.*, p. 59.

esatta e la storia fedele di ogni cosa, la storia deve seguire la descrizione ed è quindi ad essa subordinata<sup>88</sup>. I principi strutturali della storia naturale di Buffon si fondano infatti sull'osservazione e sull'esperienza quotidiana. Più in generale la Storia Naturale non si interessa mai alle cause della natura, ne descrive soltanto e classifica le forme: per questo, pur essendo stata a lungo la madre di tutte le scienze, con scopi perlopiù enciclopedici, durante l'illuminismo essa si distingue dalla Fisiologia per obiettivi e metodi. L'*Encyclopédie* infatti la colloca sotto la facoltà della memoria, distinguendola dalla Fisica (sommamente zoologia, botanica, medicina) che invece appartiene alla facoltà della ragione<sup>89</sup>. Così quando nel 1699 si riorganizzò l'Accademia delle Scienze di Parigi, si distinse la sezione delle scienze descrittive, di botanica e di anatomia (che si occupavano degli esseri viventi) da quella della fisica che si interessava alla fisiologia sperimentale. Non a caso, le Storie naturali raccontavano spesso di viaggi mai avvenuti o di leggende trasmesse nel tempo, a partire da Plinio che fu ripreso da molti autori successivi. La realtà che si descriveva, infatti, non era sempre ripresa dal vivo o corrispondente alla realtà:

Né Buffon, né Louis Daubenton avevano visto un elefante quando ne fecero una descrizione nell'*Histoire naturelle*, il che indusse Cuvier a dichiarare lapidariamente che la loro esposizione era meno esatta di quella di Aristotele; i due utilizzavano il racconto di Claude

---

<sup>88</sup> Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, *De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle* in *Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roy, I*, 1749, pp. 3-64, in <http://www.buffon.cnrs.fr/>. Salvo eccezioni, d'ora in avanti, ogni rinvio all'*Histoire Naturelle* di Buffon deve intendersi riferito a questa edizione: mi limiterò pertanto a indicare direttamente sulla pagina, accanto alla menzione o alla citazione del testo, il titolo del capitolo, il titolo abbreviato dell'opera, il volume, l'anno e il numero di pagina.

<sup>89</sup> Wolf Lepenies, *op.cit.*, pp. 46-49: 'Conoscere i nomi e ricordarli è un presupposto del pensiero storico-naturale – *nomina si nescis, perit et cognitio rerum* – si legge nel paragrafo 211 della *Philosophia botanica* di Linneo. Nel *Fragment d'un traité du vide* (1647) Pascal non include la storia [...] nel campo del *raisonnement*; essa si basa esclusivamente sulla *mémoire*, mentre il perfezionamento delle scienze naturali dipende dal tempo e dalla fatica [...]. Nel *Prospectus* dell'*Encyclopédie*, Diderot mette in evidenza il fatto che dobbiamo la storia unicamente alla memoria [...]. In primo luogo, la storia naturale è una tecnica descrittiva, poi è soprattutto sistematica e logica – *la storia naturale è la migliore logica* – (Charles Bonnet, *Oeuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, Neuchâtel, Fauche, 1781). La rappresentazione delle cose della natura deve rispecchiare non tanto le loro relazioni interne, bensì deve facilitarne la ricapitolazione. Perciò la teoria del linguaggio è così importante per la storia naturale [...]. Gli stessi principi dell'ordinamento sono, rispetto a ciò, secondari. Lo si vede con molta chiarezza nell'ordine alfabetico a cui i lavori sulla storia naturale restano fedeli fino a tutto il XVIII secolo'.

Perrault che aveva avuto l'opportunità di sezionare un elefante. Il suo scheletro era conservato al Cabinet du Roi. Fino a Rousseau, la storia naturale accademica viene quindi considerata dai suoi critici contraffatta e artificiale; nelle *Confessions*, Rousseau cita come esempio il medico di Luigi XIV, Guy Crescent Fagon, che conosceva tutte le piante del Jardin Royal e le sapeva denominare, ma una volta in campagna non sapeva riconoscerne neppure una<sup>90</sup>.

Nel Settecento, dopo un iniziale predominio della medicina sulla Storia Naturale (dovuto al fatto che solo i medici allora studiavano gli esseri viventi) l'autonomia di altre discipline, prime fra tutte la botanica, si fece via via più importante. Ed è proprio alla fine di questo secolo che la Storia Naturale inizia ad essere sostituita dalla Biologia, con la quale ha molto in comune, ma da cui la separa un cambiamento concettuale importante. Con essa si passa infatti dallo studio degli esseri viventi allo studio della vita, dalla Storia naturale alla Storia della Natura, facendo entrare in gioco cioè il fattore temporale e la variazione delle forme di vita nel tempo<sup>91</sup>. Se la Storia Naturale era una scienza descrittiva, la Biologia è una scienza che si occupa piuttosto di interpretare la vita degli esseri viventi a partire dalle cause fino ai suoi sviluppi.

La nascita della biologia quale scienza autonoma si colloca canonicamente ai primordi del secolo XIX, quando il concetto appare prima in *Propädeutik der gesammten HeilKunde* (1800) di Karl Friedrich Burdach, poi in *Biologie ou considérations sur la nature, les facultés, les développements et l'origine des corps vivans* (1800-1801) di Jean-Baptiste de Lamarck e infine nel trattato in sei volumi di Gottfried Reinhold Treviranus (1776-1837), *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur* (1802-1822)<sup>92</sup>. In particolare, in *Philosophie zoologique* (1809) Lamarck elabora la prima teoria dell'evoluzione degli organismi viventi che egli basa sull'adattamento e sull'ereditarietà

---

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 43 e p. 37: 'A Buffon viene comunque riconosciuto il merito di avviare l'emancipazione della storia naturale nei confronti della favola'.

<sup>91</sup> Cfr. Giulio Barsanti, *Dalla storia naturale alla storia della natura, saggio su Lamarck*, Feltrinelli, Milano 1979. Thomas Leroy Hankins, *Science and the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

<sup>92</sup> Gustavo Brunelli, *Biologia*, [www.treccani.it](http://www.treccani.it).



dei caratteri acquisiti per giungere alla conclusione che gli organismi, così come si presentano, siano il risultato di un processo graduale di modificazione che avviene sotto la pressione delle condizioni ambientali. In quest'opera, la teoria evoluzionistica si fonda essenzialmente su tre idee. La prima è la 'varietà dei viventi', secondo cui solo poche specie sono rimaste immutate nel tempo; la seconda prende in considerazione l'uso o meno degli organi: secondo il naturalista, infatti, le specie sviluppano col tempo organi del loro corpo che permettono loro di sopravvivere adattandosi all'ambiente; per converso, il non-uso di determinati organi porta alla loro perdita. Infine, per Lamarck, in virtù dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti per uso e disuso, le specie trasmettono ai discendenti i caratteri assunti col tempo<sup>93</sup>.

Come Buffon, anche Lamarck critica il concetto linneano di specie, secondo cui essa deve stare in equilibrio con l'ambiente in cui vive; ma se l'ambiente varia, varia anche la specie, pena l'estinzione di questa. Del resto, tale idea era già stata professata da filosofi quali Diderot, D'Holbach e Rousseau, da matematici quali Maupertius e Cordoncet e da naturalisti, oltre Buffon, quali Fortis e Lacépède<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> E siccome l'evoluzione cambierebbe nel tempo, Lamarck ipotizza anche due teorie evoluzionistiche. La prima riguarda gli organismi più semplici e prevede che qualsiasi modificazione ambientale determini cambiamenti fisiologici e poi anatomici; essa si ottiene passivamente perché i discendenti ricevono dalla nascita le modificazioni acquisite dai genitori. La seconda si riferisce agli organismi più complessi (a partire dalla pulce) e sostiene che qualsiasi modificazione ambientale provochi un cambiamento dei bisogni vitali, a partire dall'alimentazione sino al comportamento. Nel *Discours de l'an XI*, Lamarck tratta di mammiferi, uccelli, pesci, crostacei etc. per documentare la *dégradation de l'organisation* delle categorie animali e precisa che le loro modificazioni avvengono in base alle necessità dettate da circostanze in ragione delle quali la riproduzione provvede a fissare le sue novità. Quest'ultimo aspetto veniva a corroborare la teoria di Buffon sulla riproduzione e sulla ereditarietà.

<sup>94</sup> La conclusione che esistano individui e non specie è la stessa a cui giunge Buffon, anche se questi fornì una buona definizione di specie in termini poco diversi da quelli oggi accettati, mentre Lamarck descrisse migliaia di specie anche spiegando in modo nuovo come esse avessero origine. I due partivano da presupposti diversi. Buffon di fatto voleva andar contro Linneo, mentre Lamarck aveva abbandonato la definizione di specie perché al Museo Nazionale di Storia Naturale andavano accumulandosi materiali che Napoleone predava ai paesi soggiogati e siccome gli individui di una singola specie presentavano caratteristiche difformi, mentre quelle che venivano considerate specie diverse sfumavano l'una nell'altra, tutto ciò consentiva di documentare su scala geografica il fenomeno della trasformazione postulato su scala cronologica. Per notizie su Jean Baptiste Lamarck e le sue opere si veda Pietro Omodeo, *Introduzione a Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet de Lamarck, Opere di Jean Baptiste Lamarck*, Utet, Torino 1969, pp. 30-31.

Tra i 70 e i 78 anni Lamarck, quasi cieco, pubblica inoltre l'*Histoire naturelle des Animaux sans vertèbres* a cui il suo rivale Cuvier risponde con i quattro volumi di *Le règne animal distribué d'après son organisation* (1817), redatti in collaborazione con Pierre-André Latrille. Il trattato per lo studio degli invertebrati, ad esclusione degli insetti, ebbe un successo immediato e longevo, se si pensa che Darwin se lo porterà nel viaggio intorno al mondo, quale fondamentale manuale di zoologia. Composto di una introduzione teorica e di una parte sistematica, l'opera procede all'annientamento dell'ordine tradizionale degli animali e sostiene l'idea della continuità e della parentela delle forme viventi secondo arborizzazioni più o meno complesse, con descrizioni precise delle forme, note naturalistiche e appunti sulle loro derivazioni.

Le parti III e IV svolgono una teoria evoluzionistica, riscattando questo trattato dal mero catalogo o inventario<sup>95</sup>. Lamarck portò dunque la biologia fuori dal creazionismo, fondando una dinamica della storia della natura. Ciò non toglie che i prodromi di tale svolta fossero già rintracciabili nell'*Histoire Naturelle* di Buffon. Lo studioso Jacques Roger, tuttavia, ha messo in rilievo come l'interessamento di Buffon all'ordine della natura prenda spunto dagli antichi: sia da Aristotele, che considerava eterno l'Universo, e sia da coloro che invece si interrogarono sulla sua origine e cambiamento, come Platone e Lucrezio.

Dans l'univers éternel d'Aristote, la question ne se pose pas. La seule question qui se pose, c'est celle du maintien global de l'ordre à travers toutes les fluctuations locales et cycliques. L'univers d'Aristote exclut l'histoire, et il importe de le noter, car ce sera un des points de départ de Buffon. La question de l'origine se pose, par contre, chez Platon et chez Lucrèce [...]. Pour Platon un ordre idéal a été imposé à la matière par un démiurge; pour Lucrèce classiquement, 'le concours fortuit des atomes' comme disait Robert Boyle, a produit par hasard des configurations stables. Mais il n'est pas sûr que l'ordre platonicien soit durable dès lors qu'il est engagé dans la matière: il y a dégradation nécessaire, et c'est encore une idée que nous retrouvons chez Buffon. Lucrèce [...] semble admettre la stabilité de l'ordre

---

<sup>95</sup> *Ivi*, 30-31. Cfr. Jean Baptiste Lamarck, *Filosofia Zoologica*, a cura di Giulio Barsanti, La Nuova Italia, Firenze 1976; Jean Baptiste Lamarck, *Ricerche sull'organizzazione dei corpi viventi*, a cura di Roberto Carnevali, Riza, Milano 1988; Jean Baptiste de Monet de Lamarck, *Articles d'Histoire Naturelle. Lamarck*, par Jacques Roger, Goulven Laurent, Belin, Paris 1991.

une fois réalisé, mais évoque aussi la possibilité de mondes successifs, à la manière des Stoïciens, ce qui implique une dissolution possible, sinon nécessaire, de l'ordre établi. La pensée chrétienne pose l'existence d'un Dieu à la fois créateur et ordonnateur de l'Univers, mais dès premiers Pères de l'Église, il est possible de distinguer deux traditions à propos de 'la mise en ordre' du monde. Pour [...] l'École d'Alexandrie, Philon, Clément, Origène, Saint Augustin la création a été instantanée et complète. L'autre tradition, qui vient des Pères Cappadociens du IV siècle, s'appuie sur les six jours de la Genèse [...] pour défendre l'idée d'une mise en ordre progressive de la Création. Il est dès lors possible d'imaginer que cette mise en ordre s'opère par des moyens naturels<sup>96</sup>.

In altre parole, il sistema degli esseri viventi viene considerato da Buffon storico ossia alla stregua di una cronaca in cui si riflettono le scoperte che man mano si succedono, come risulta dalle sue *Additions* e dalle *Variétés dans l'espèce humaine*<sup>97</sup>. Pertanto, egli sembra cadere in contraddizione e favorire la transizione verso la 'Storia della Natura' quando, ad esempio, nelle sue *Époques de la nature* sostiene che il grande operaio della natura è il tempo che ad essa imprime un continuo flusso (*Animaux communs aux deux continents*).

Se si guarda a questi cambiamenti, che la scienza andava attraversando, è chiaro che la definizione leopardiana di Storia Naturale giunge quando questa è già in fase decadente;

---

<sup>96</sup> Jacques Roger, *Buffon et l'introduction de l'Histoire dans l'Histoire Naturelle*, in *Buffon 88, Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon* (Paris, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988), Vrin, Paris 1992 pp. 194-195.

<sup>97</sup> Wolf Lepenies, *op.cit.*, pp. 27-31: 'nel XVIII secolo, le scienze sono maggiormente esposte alla pressione dell'esperienza. Da sempre l'estensione quantitativa del sapere ha portato ad alcuni cambiamenti nei metodi, nelle tecniche, e nelle teorie scientifiche, ma adesso questa crescita di sapere è talmente rapida che le tecniche tradizionali destinate all'assimilazione delle informazioni, le quali – in stretto collegamento con i metodi della storia naturale classica – si basano essenzialmente su una disposizione spaziale del patrimonio scientifico, hanno ormai esaurito la loro capacità. Il peso dell'esperienza e la spinta verso l'empirismo portarono all'adozione di un modo di pensare storico. Sul finire del XVIII secolo, il concetto di esperienza e quello di storia coincidono ancora occasionalmente. Nel passaggio dal XVIII al XIX secolo, la spazializzazione viene sostituita dalla temporalizzazione di complessi inventari informativi. Vengono abbandonati i vecchi sistemi di classificazione spaziali derivanti dalla storia naturale. Superando la pressione dell'esperienza e controllando la spinta verso l'empirismo, le singole tecniche di temporalizzazione possono o completarsi, e quindi rafforzarsi, o sostituirsi a vicenda. Un rapporto di sostituzione si ritrova per esempio quando Daubenton, nell'articolo *Histoire naturelle* scritto per l'*Encyclopédie*, prende le mosse dal principio secondo cui è la scienza della natura, e non la natura, ad avere una storia. Anche Buffon, per lungo tempo, segue un simile principio: mentre il rapporto fra gli esseri viventi è indenne da ogni tipo di temporalizzazione, l'*Histoire Naturelle* diventa una cronaca in cui quelle scoperte non più integrabili nel sistema stesso vengono elencate nell'ordine cronologico della loro divulgazione. Soltanto all'interno delle singole discipline è possibile individuare le connessioni fra le varie forme di temporalizzazione per poterle poi confrontare con quelle di altre discipline. Si può quindi formulare l'ipotesi che l'evoluzione della storia della scienza sia definibile come storia delle sue organizzazioni (istituzioni scientifiche, associazioni di scienziati, ecc.)'.

ma appunto perciò egli ne sembra porre in evidenza il paradosso caratterizzante che sarà risolto dalla Biologia: il suo essere, cioè, una storia di nome ma non di fatto, come sottolinea Wolf Lepenies, nel riassumere la Storia Naturale quale lunga tradizione descrittiva e commentativa della natura, prima del repentino imporsi del pensiero storico sull'oggettivo accrescimento del sapere o delle conoscenze che modernamente risponde alla Storia della Natura.

Storia in questo caso vuol dire piuttosto descrizione e commento, mentre natura si riferisce piuttosto ad un corpo consolidato di testi riguardanti la natura. Questa tradizione si interrompe nell'ultimo terzo del XVIII secolo; la descrizione diventa storia, mentre ai testi riguardanti la natura subentra la conoscenza diretta della natura: sostanziata dall'osservazione, aderente all'empiria, verificata sperimentalmente ogniqualvolta sia possibile. Il passaggio dalla storia naturale alla storia della natura si compie per intero nell'ultimo terzo del XVIII secolo; è un mutamento che assomiglia più a una frattura improvvisa che a una trasformazione graduale; interessa ogni campo dell'arte e della scienza. La fine della storia naturale descrive la frattura e il rivolgimento epistemologico che conducono al pensiero storico in una serie di discipline che vanno dalla botanica e dalla zoologia alla meteorologia e alla medicina. La causa fondamentale di ciò viene vista nella pressione dell'esperienza che, sempre crescente nella modernità europea, sollecita oltre ogni limite i mezzi tradizionalmente impiegati per spiegare il mondo e diffondere informazioni. La soluzione si offre nel considerare in una prospettiva temporale il patrimonio delle conoscenze e, soprattutto, l'accrescimento del sapere. Il vertice è raggiunto con Charles Darwin, poiché, considerata dal punto di vista della storia naturale classica, la teoria dell'evoluzione (pur non essendo questo il suo obiettivo primario) risolve definitivamente anche il problema della classificazione. Un'altra figura centrale è [...] quella di Buffon [...] anche per il XVIII secolo nel suo insieme, poiché incarna splendidamente quella unità di scienza e letteratura che inizia a venir meno alla fine del centennio. Buffon è l'ultimo scienziato che è riuscito ad acquistare la propria reputazione grazie a dei meriti letterari e, al contempo, è il primo scienziato la cui fama impallidisce per aver troppo coltivato lo stile e troppo poco indagato. La fine della storia naturale è anche la fine dell'unità di letteratura e scienza: con il passaggio alla storia della natura, si delinea già il problema delle 'due culture'<sup>98</sup>.

Buffon si colloca in tale brusco passaggio dalla Storia Naturale alla Storia della Natura quale ultimo esponente di una prassi consolidata che univa ancora scienza e letteratura, da cui derivò in gran parte la sua fama. Non a caso, lo stesso Leopardi elogia lo stile del naturalista francese per la sua eleganza, che egli giudica non intrinseca, tuttavia, alla sua indagine o esperienza scientifica ma solo estrinsecamente occasionata da questa.

---

<sup>98</sup> *Ivi*, pp. 9-13.

Il Buffon sarebbe unico fra' moderni per il modo elegante di trattare le scienze esatte: ma oltre che la storia naturale si presta all'eleganza più d'ogni altra di queste scienze; tutto ciò che è elegante in lui, è estrinseco alla scienza propriamente detta, ed appartiene a quella che io chiamo qui filosofia propria, la quale si può applicare ad ogni sorta di soggetti. I pensieri di Buffon non compongono e non espongono la scienza, non sono e non contengono i dogmi della medesima, o nuovi dogmi ch'esso le aggiunga, ma la considerano, e versano sopra di lei e sopra i suoi dogmi. Tutte le materie sono capaci dell'ornamento de' pensieri, perché sopra ogni cosa si può pensare [...] Il Buffon adornò la scienza con pensieri filosofici, e a questi pensieri non somministrati ma occasionati dalla storia naturale, applicò l'eleganza delle parole, perch'essi n'erano materia capace. Ma i fisici, i matematici ordinariamente non possono e non vogliono andar dietro a tali pensieri, ma si restringono alla sola scienza. Chiamo qui scienze esatte tutte quelle che ancorchè non sieno ancora giunte a un cotal grado di perfezione e di certezza, pure di natura loro debbono esser trattate colla maggior possibile esattezza, e non danno luogo all'immaginazione (della quale il Buffon fece grandissimo uso), ma solamente all'esperienza, alla notizia positiva delle cose, al calcolo, alla misura ec. (*Zib.* pp. 2729-31, 28, 30 Maggio 1823, p. 1998) Notabili e vere parole di Buffon (*Discours de réception à l'Académie française*): Les ouvrages bien écrits seront les seuls qui passeront à la postérité; la quantité des connaissances, la singularité des faits, la nouveauté même des découvertes ne sont pas sûrs garants de l'immortalité. [...] le style est l'homme même. Le style ne peut donc ni s'enlever, ni se transporter, ni s'altérer. S'il est élevé, noble, sublime, l'auteur sera également admiré dans tous les temps (*Zib.*, pp. 4270-4271, 2 Aprile 1827, pp. 2340-2341).

## 2.2. I primi grandi trattati scientifici sugli animali

Si partirà naturalmente dalla prima trattazione degli animali<sup>99</sup> dell'antichità classica, che si attesta presso i greci sull'*Historia Animalium* di Aristotele, mentre a seguire, nel mondo latino, sarà la summa erudita della *Naturalis Historia* di Gaio Plinio Secondo. Entrambe le opere sono presenti nella biblioteca Leopardi di Recanati, come risulta dal relativo *Catalogo*<sup>100</sup>e, per quanto riguarda Aristotele, si veda la nota già citata dallo *Zibaldone*, per ribadire quanto l'autore lo considerasse *pater* della materia: *perché dunque si dà a*

<sup>99</sup> Come si è visto, le storie naturali comprendevano spesso parti dedicate allo studio degli animali (la zoologia, esistente da sempre, è diventata disciplina autonoma nel XIX secolo) e al loro comportamento in un dato ambiente naturale, presagendo in certo senso l'odierna etologia, il cui padre fondatore sarà l'austriaco Konrad Zacharias Lorenz (premio Nobel per la medicina nel 1978). Soprattutto nei primi anni della sua formazione Leopardi lesse alcune opere dei naturalisti dedicando particolare attenzione agli animali e alle loro scienze; pertanto si prenderanno qui in considerazione autori e opere a lui noti con certezza o con molta probabilità.

<sup>100</sup> *Catalogo* cit., p. 57 e p. 220: 'Aristotelis, *Opera* 13 in-16, *De natura animalium. De partibus animalium. De generatione animalium. Omnia Theodoro Gaza interprete (impressa ut videtur initio saeculi XVI)*, vol. 1, in 12; Plinii C. Secundi et C. Plinii Caec. Secundi, *Opera* 1601, tom. 4, vol. 4, in 16. [...] *Historia naturale tradotta da Christoforo Landino con aggiunte*. Venezia, 1543, in-4'.

*questa scienza il nome di storia? Peroch'essa fu fondata da Aristotele* (Zib., p. 4215, 13 Ottobre 1826, p. 2321).

Il titolo originale del trattato aristotelico *Sugli animali* o *Ricerche sugli Animali*, presso la critica moderna traduce la parola greca *historia*<sup>101</sup>, termine che nel linguaggio dello stagirita si contrappone al termine *aitiologia* o teoria delle cause e si rintraccia nel *de Partibus*, nel *de Generatione* e nei *Parva Naturalia* (e solo una volta, all'interno dell'*Historia*). *Il contenuto di questi otto libri copre l'intero arco del sapere zoologico aristotelico; le altre opere biologiche dello Stagirita rielaborano tale contenuto da diversi punti di vista teorici senza [...] sostanziali innovazioni quanto al patrimonio di informazioni e osservazioni*<sup>102</sup>. L'*Historia Animalium* si compone di un'introduzione metodologica (I, 1-6) a cui segue una *parte prima*, di carattere anatomico (I, 7- IV, 7) e una sulla psicofisiologia della percezione, il sonno e la veglia (IV, 8-10). La *seconda parte* tratta della riproduzione degli animali (IV, 11 – VII), la *terza* di ecologia e etologia animale (VIII)<sup>103</sup>. In base ai riferimenti interni al testo, quali luoghi geografici e citazioni da altre opere, la data di composizione dell'*Historia* viene fatta risalire agli anni fra il 347 e il 343, subito dopo l'abbandono dell'Accademia platonica e di Atene da parte di Aristotele. Se ne ricava che l'*Historia* precede la definitiva stesura del *de Partibus* e del *de Generatione* di circa 15 anni, anni in cui il filosofo compone anche i libri centrali della *Metafisica*.

---

<sup>101</sup> Il valore originale del termine greco *ἱστορία* (*historìa*, 'ispezione visiva', 'ricerca', 'indagine') condivide la stessa radice del perfetto *οἶδα* ('conosco'), legato alla nozione del 'vedere'.

<sup>102</sup> Mario Vegetti, *Ricerche sugli animali*, in Aristotele, *Opere biologiche di Aristotele*, a cura di Diego Lanza, Mario Vegetti, Utet, Torino 1971, p.73. D'ora in avanti, ogni rinvio all'*Historia Animalium* deve intendersi riferito a questa edizione, indicata direttamente sulla pagina accanto alla menzione o alla citazione del testo con il titolo, il numero del volume in cifra romana e la pagina.

<sup>103</sup> Pietro Li Causi, *Introduzione a L'anima degli animali, Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, a cura di Pietro Li Causi, Roberto Pomelli, Einaudi, Torino 2015, p.5: 'Le liste antiche delle opere di Aristotele e i rami della tradizione oscillano nell'attribuire ora nove ora dieci libri al trattato [...]. E dunque con la sola eccezione del decimo libro – la cui paternità risulta tutt'oggi fortemente problematica – i primi nove libri sono empi stati elencati e trasmessi come blocco unitario. A dimostrare l'autenticità dell'ottavo e del nono libro è stato David Balme (1991)'.

Intorno alla metà del IV secolo a.C., uno dei compiti primari della riflessione filosofica fu l'unificazione del sapere scientifico e siccome Aristotele non credeva in una discriminazione delle scienze, pensò ad un'enciclopedia che ordinasse i vari settori del sapere naturalistico *su di una distesa orizzontale, e che li connettesse con rapporti diversi da quelli gerarchici o riduttivi*<sup>104</sup>. Attraverso una serie di analogie funzionali, a matrice prevalentemente linguistico-concettuale (materia e forma, atto e potenza, sostanza e attributo, agente e fine) derivante storicamente dalla dialettica dell'Accademia platonica, egli riuscì quindi a creare un'enciclopedia delle scienze organizzata non deduttivamente ma secondo modalità analogiche di unificazione.

All'epoca le discipline biologiche, pur possedendo nozioni approfondite soprattutto di anatomia e di fisiologia, grazie alle scuole di medicina, mancavano di un altrettanto avanzamento in zoologia, le cui conoscenze erano rimaste ai margini della scienza maggiore e patrimonio quasi esclusivo della zootecnia e di agricoltori, pescatori, cacciatori e allevatori. Aristotele e i suoi collaboratori, con nuove informazioni, dissezioni in prima persona e osservazioni dirette, dovettero integrare e approfondire parte di questo sapere zoologico, ordinarne i vari elementi, elaborarli, connetterli organicamente e interpretarli mediante una teorizzazione che teneva appunto conto dei concetti analogico-funzionali.

Nel capitolo di apertura del *De partibus animalium*, Aristotele definisce nettamente la propria posizione nel quadro della storia del pensiero filosofico-scientifico greco. Dopo aver ampiamente discusso i limiti della filosofia della natura dal V secolo, in particolare di quella empedoclea, alla luce delle proprie assunzioni metodiche, Aristotele scrive: 'La ragione per la quale i nostri predecessori non sono pervenuti a questo modo di spiegazione è che non conoscevano l'essenza, cioè il modo di definire l'essenza della cosa. Toccò per primo la questione Democrito, non perché lo ritenesse necessario alla scienza naturale, ma perché vi era spinto dalle cose stesse. Al tempo di Socrate questa ricerca progredì, ma furono trascurate le indagini sulla natura, e i filosofi rivolsero i loro studi alla virtù pratica e alla politica'. Aristotele rivendica in tal modo a sé l'eredità della tradizione naturalistica e presocratica,

---

<sup>104</sup> Mario Vegetti, *op.cit.*, p. 11.

sulla quale egli innesta la più raffinata consapevolezza logico-concettuale acquisita grazie a Socrate e a Platone<sup>105</sup>.

Da quella tradizione Aristotele trae una concezione della natura (*physis*) con un suo ordine intrinseco e quale insieme di realtà dotate di autonoma esistenza. Concepita come un grande trattato zoologico e scritta subito dopo la morte di Platone, l'*Historia Animalium* non incorpora, come ho accennato, la teoria delle cause (ignora cioè la teoria della *ousia* che sarà dominante nella più tarda biologia aristotelica). Essa si basa invece sull'*empeiria* o esperienza, e sul metodo platonico della *dihairesis* o divisione dicotomica. La procedura diairetica mirava a scoprire il significato e la struttura di un'idea o di una nozione definita e, a tal fine, analiticamente metteva in luce la rete di relazioni ontologiche e noetiche (esprimibili in rapporti di inclusione o di esclusione in classi più ampie) che costituiscono la nozione stessa, determinandone l'esatta collocazione nel contesto di tali relazioni. La diairesi partiva perciò da un ampio campo (per esempio il 'genere' animale) di cui era intuitivamente nota l'inclusione della nozione cercata (cioè specie-idea). Tale campo andava poi suddiviso in due sezioni equiestese (dicotomia) con l'impiego di una differenza (per esempio quella ecologica che divide gli animali in terrestri e acquatici) e così ad ogni passo si distingueva la nozione cercata dalla sezione in cui essa non era inclusa, identificando quella in cui era inclusa. L'ultima differenza permetteva così di identificare la nozione ricercata fra quelle simili anche se tali definizioni non individuavano l'essenza degli oggetti, né costituivano una sistematica naturale dell'organizzazione reale del mondo. Il metodo di ordinamento degli animali nell'*Historia*, soprattutto nella prima parte, è dunque dicotomico; per esempio, la dicotomia etologica divide gli animali in solitari e sociali e questi in individualisti e

---

<sup>105</sup> *Ivi*, pp. 15-16.



collettivisti, come pure questi ultimi con capi o senza capi<sup>106</sup>. L'*Historia* individua due generi principali di animali, i sanguigni, a cui appartengono le specie degli uccelli, dei pesci e dei cetacei, e i non sanguigni, a cui appartengono le specie degli insetti, dei gasteropodi o ostriche, dei crostacei, dei cefalopodi.

Aristotele sembra dunque stabilire un rapporto strettissimo e intercambiabile fra genere e specie, quali categorie non di valore tassonomico ma organizzativo dei diversi animali, spesso chiamati con nomi comuni collettivi quali insetti, equidi<sup>107</sup>. Egli riconosce alla dicotomia un valore strumentale ai fini dell'ordinamento del mondo naturale, mentre non le riconosce alcun valore ontologico e metafisico o logico-generale, in favore bensì di una teoria sillogistico-dimostrativa.

La teoria del mondo naturale che risultava da tale impostazione si svolgeva sulle linee del platonismo espressosi in dialoghi quali il *Fedro* (teorizzazione del metodo delle *téchnai*), il *Sofista* e il *Politico* (elaborazione della diairesi), il *Filebo* (limiti e possibilità di una teoria dell'empirico). La mancanza della teoria della *ousìa* e l'accettazione del metodo delle *technai* da un lato, l'adesione ai modelli platonici dall'altro, determinavano l'assenza in Aristotele di quella fiducia nella esaustiva teorizzabilità del mondo della natura, che sarà invece tipica della sua biologia più matura. Da ciò dipende il carattere più [...] 'empiristico' della *Historia Animalium*, rispetto, per esempio, al *De Partibus*. Non è difficile [...] comprendere le ragioni del declassamento che lo stesso Aristotele operò in seguito della *Historia Animalium*, riducendola a mera raccolta di dati in funzione delle altre opere biologiche. Tali ragioni si possono così individuare: 1) il definitivo rifiuto del metodo dicotomico, espresso nel libro I del *de Partibus*; 2) lo sviluppo della teoria ontologica della *ousìa*, elaborato nel libro VII della *Metafisica*; 3) l'applicazione della teoria delle cause al mondo biologico, e il nascere di nuove e più rigorose esigenze epistemologiche a garanzia della teorizzazione scientifica, testimoniate dal libro I del *De Partibus* e dal *De Generatione*. Siccome nel contempo l'effettiva ricerca zoologica di Aristotele non era progredita in modo rilevante, egli preferì lasciar sopravvivere la *Historia* come opera autonoma, declassandola però quanto a livello teorico e attuando una fruizione selettiva del materiale empirico ivi raccolto [...]. Così i libri I-IV confluirono nel *De Partibus*, quelli V-VII nel *de Generatione*; rimase non utilizzato il

---

<sup>106</sup> Ivi, p. 113: 'Il capitolo di apertura dell'*Historia Animalium* imposta con [...] chiarezza il problema dicotomico della identità e della differenza fra gli animali e le loro parti, ed analizza i possibili livelli di tali identità e differenze'.

<sup>107</sup> Ivi, pp. 108-109: *Eidos* cioè specie, nell'*Historia* non ha altro valore se non quello neutrale di gruppo, uguale a *genos*, genere. Mentre nel *de Partibus*, tale concetto si identifica dal punto di vista ontologico con la *ousìa* (essenza delle cose che popolano il mondo e sono oggetto della scienza); dal punto di vista epistemologico *eidos*, in quanto specie-essenza, è l'estremo livello di individualità e di particolarità su cui fa presa il discorso scientifico e da cui sono sottratti i singoli individui empirici. L'*eidos-ousìa* sarebbe, dunque, l'irriducibile nucleo ontologico della realtà non ulteriormente divisibile.

libro VIII, il cui carattere ecologico era meno facilmente strumentalizzabile alle nuove istanze ontologiche ed epistemologiche<sup>108</sup>.

L'*Historia Animalium*, pertanto, non è un vero e proprio trattato scientifico ma una raccolta strumentale di dati che gode di autosufficienza teorica e tenta di costruire una visione globale del mondo animale. Il materiale scientifico non vi è organizzato specie per specie ma, come nel *de Partibus* e nel *de Generatione*, segue un punto di vista generale e comparativo, con la trattazione delle parti (organi, apparati, sistemi), delle maggiori funzioni fisiologiche (percezione, riproduzione, alimentazione) e dei più significativi comportamenti animali (nidificazione, migrazione). Come sottolinea Pietro Li Causi, per il naturalista greco le bestie potevano adattarsi, imparare, ricordare, provare desideri e pulsioni e al contempo essere prive di arte e intelligenza.

La definizione di un animale [...] non prevede una gerarchia fra i diversi settori dell'indagine [...]. Ad Aristotele quello che interessa è la scala della vita, che viene considerata nella sua complessità e a partire da un approccio comparativo, in cui l'uomo è pietra di paragone. Gli animali non sono visti come mero assemblaggio di parti e di componenti organiche, ma sono esseri vivi e attivi (e muniti di desideri e di pulsioni), inseriti all'interno di *habitat* ai quali sembrano adattarsi [...]. In questo senso, il primo vero passo per la costruzione di un sapere zoologico filosoficamente fondato coincide con l'individuazione, e con la conseguente esplorazione, delle principali chiavi dicotomiche che è opportuno esplorare: oltre che delle parti del corpo (i *moria*), è necessario lo studio delle funzioni fisiologiche (le *praxeis*), ma anche dei comportamenti (gli *ethe*). Le differenze da rilevare nell'ambito delle *praxeis*, dei *bioi* e degli *ethe* fra gli uomini e gli altri animali non umani possono essere secondo il più e il meno e secondo analogia [...]. Il mondo umano e il mondo animale non costituiscono due blocchi monoliticamente separati e contrapposti. Le linee di confine cui Aristotele pensa sono semmai molteplici, e variano a seconda della singola specie generica che viene rapportata a quella umana. È in questo senso [...] che si spiega l'apparente contraddizione rispetto a quanto affermato nel settimo libro della *Politica*. È vero che l'uomo è l'unico essere munito di *logos*, non è però pensabile che il *logos* sia, per Aristotele, l'unica forma di intelligenza possibile. È vero che l'uomo è l'unico essere che utilizza un linguaggio articolato, ma non si può certo dire che l'assenza di un linguaggio articolato escluda, in Aristotele, facoltà mentali e cognitive. Nella logica della scala *naturae*, che domina tutta l'opera, probabilmente il 'ragionamento' umano rappresenta la più alta forma di intelligenza, ma gradi diversi di facoltà razionali sono comunque osservabili in natura [...]. Se è vero che l'uomo è l'unico essere che sa deliberare (e parlare), è anche vero che ad altri animali è riconosciuta comunque la capacità di ricordare, di apprendere e, in generale, di comportarsi in maniera intelligente. Per il resto, per Aristotele nessun animale, a esclusione dell'uomo, possiede l'arte e la saggezza (*Historia animalium*, VIII, 588a – 588b). Gli animali non umani sono [...] come

---

<sup>108</sup> *Ivi*, pp. 89-90.

bambini il cui sviluppo ontogenetico [...] si arresta ad uno stadio liminale che solo l'essere umano riesce a superare. Non si può dunque parlare di *logos* per gli altri *zoa*. Si può però, per alcuni animali, uomo compreso, parlare di *phronesis*, ovvero di una forma di intelligenza pratica legata alla [...] memoria e alla capacità di rappresentazione [...], che sono qualità che alcuni animali possiedono in aggiunta alla semplice derivazione dalla percezione. Nel corso dell'*Historia animalium* Aristotele non spiega mai in cosa consista la *phronesis*. Piuttosto si limita a osservare che alcuni animali non umani sono *phronima* oppure [...] che agiscono *phronimos*. È solo dalla lettura parallela di opere come l'*Etica nicomachea* o la *Politica* che si possono individuare alcuni tratti salienti di questa forma di *dianoia* [...]. La *phronesis* è variabile e mutevole. L'intelligenza animale, peraltro, sembra essere limitata e settorializzata<sup>109</sup>.

L'*Historia* menziona circa 500 specie e descrive un gran numero di animali marini e uccelli, con la loro morfologia, i loro comportamenti (migrazioni, ibernazione, costumi sociali) e l'anatomia dei loro organi interni. Aristotele si interessò infatti ai rapporti tra organo e funzione e tra corporeità e psichicità riguardo ai temi scientifici centrali della riproduzione, della fisiologia della percezione etc. La sua indagine non presenta confini netti tra le discipline e nemmeno risposte univoche ma piuttosto il sorgere di nuovi problemi da prospettive differenti. Una volta individuato un problema, egli cerca infatti soluzioni anche nella speculazione scientifica che lo ha preceduto, assicurando in tal modo una continuità della ricerca verso la quale il suo apporto si pone come punto d'arrivo.

Lo Stagirita basava inoltre la sua scienza della natura sulla frequenza dei fenomeni e delle loro connessioni tant'è che l'*Historia* presenta in questo senso un tipo di pensiero statistico.

L'intento dell'*Historia* di operare una compilazione ordinata di una raccolta di dati era quello dichiarato all'inizio del II libro del *de Partibus*. Eppure nessuna specie animale vi è descritta compiutamente nelle sue caratteristiche, che risultano piuttosto menzionate qua e là. L'opera non contempla dunque alcun sistema tassonomico e gli animali vengono

---

<sup>109</sup> Pietro Li Causi, *op.cit.*, pp. 8-11.

raggruppati secondo il punto di vista della trattazione in corso, che può essere anatomico, fisiologico, ‘ecologico’ etc.

Aristotele nel *de Partibus* [...] si sarebbe limitato a raccogliere i dati di fatto, mentre nelle opere successive sarebbe passato alla ‘spiegazione’, alla teorizzazione causale di questi stessi dati; la *Historia* viene così qualificata come opera non scientifica ma piuttosto enciclopedica, come cioè un catalogo, un inventario del materiale empirico disponibile per il successivo inventario teorico. La storia della scienza [...] ha implicitamente rifiutato la svalutazione aristotelica della *Historia Animalium* in pro’ delle altre opere di biologia ‘teoretica’. Già nel Peripato, poi nel mondo romano, con la *Naturalis Historia* di Plinio, e in quello medievale, con il *De Animalibus* di Alberto Magno, la nostra opera godette di immenso prestigio. In pieno Rinascimento, dopo la traduzione umanistica di Gaza, Gesnerus ne fece la base della sua *Historia Animalium* (1551-1558) che segnava l’inizio della zoologia moderna; intorno agli stessi anni, Giulio Cesare Scaligeri ne redasse un ampio e fondamentale commentario. Ma fu dalla fine del Settecento alla metà dell’Ottocento che la *Historia* conobbe il suo maggior successo, non tanto fra i filologi quanto fra gli scienziati e gli storici della scienza<sup>110</sup>.

Posteriore all’*Historia*, il *de Partibus Animalium* viene fatto risalire al 335-330, anni in cui Aristotele torna ad Atene e fonda il suo Liceo. In particolare, l’elaborazione del I libro è di poco successiva al trattato sull’*Anima* e sulla *Riproduzione*. Il *de Partibus* consta di due sezioni: la prima è costituita dal libro I, comprendente un’introduzione al metodo generale sull’intero gruppo dei trattati biologici di Aristotele, esclusa l’*Historia*. Essa affronta temi di metodo e di linguaggio della biologia, relativi alla sua importanza e collocazione rispetto alle altre scienze, e all’evoluzione storica della stessa; la seconda, corrispondente ai libri II-IV, tratta delle parti degli animali. Aristotele dice esplicitamente che la sua funzione è quella di elaborare teoricamente il materiale raccolto nelle *Ricerche sugli animali*, fonte esclusiva delle sue informazioni. Tale elaborazione è qui retta dalla causalità che, secondo l’Aristotele maturo, permette di passare dall’osservazione empirica alla spiegazione scientifica. Il metodo seguito è quello comparativo e il punto di vista prevalentemente anatomico-morfologico, con riferimenti ai problemi fisiologici.

---

<sup>110</sup> *Ivi*, pp. 74-75.

Alcuni dei nuclei principali proposti dalla prima parte del *De Partibus* sono la struttura delle cause nella natura, la centralità della causa finale e la sua identificazione con l'essenza, la funzione dell'anima del vivente come fine e come forma, le analogie fra i processi naturali e i procedimenti tecnici, etc. A questo primo capitolo ne seguono tre dedicati alla critica del metodo accademico della dicotomia nelle sue applicazioni biologiche, mentre la conclusione verte sulla scelta applicativa del metodo comparativo. Il capitolo quinto contiene invece un'esortazione agli studi biologici e l'indicazione del metodo da seguire in tali studi. È da notare che nel primo libro Aristotele oscilla fra la concezione di un'anima-sostanza, quale ente in potenza, divisa in parti o specie, e quella di un'anima forma, atto, o struttura della corporeità di cui si distinguono le funzioni: già qui questa seconda tende a prevalere e sarà approfondita nelle sue opere psicologiche, in cui l'anima è intesa come una serie di funzioni connesse al corpo

Non è l'anima nella sua totalità ad essere principio di mutamento, né tutte quante le sue parti; ma ve n'è una, comune alle piante, che è principio di accrescimento, un'altra, quella sensoriale, dell'alterazione, un'altra ancora del movimento, e non è quella pensante: il movimento infatti è proprio anche di animali diversi dall'uomo, il pensiero discorsivo di nessuno [...]. Anche il corpo è in qualche modo finalizzato all'anima, e ognuna delle sue parti alla funzione dalla quale è destinata per natura<sup>111</sup>.

Nel quarto libro egli si esprime sull'intelligenza degli animali, a partire dalla loro conformazione e vi sottolinea la superiorità intellettuale dell'uomo anche in base ad alcune parti del corpo di cui egli è dotato e al buon uso che ne fa.

Tutti gli altri animali, in confronto all'uomo, sono simili a nani. È proprio del nano l'aver la parte superiore grande, quella che sopporta il peso e provvede alla locomozione invece piccola. Anche perciò tutti gli animali sono meno intelligenti degli uomini. E anche fra gli uomini, come i bambini in rapporto agli adulti, così anche gli individui maturi conformati come nani, se pure presentano qualche altra facoltà eccezionale, tuttavia risultano deficienti in quanto all'uso del pensiero. Ne è causa [...] il fatto che il principio dell'anima risulta per molti aspetti impacciato e corporeo. Ora Anassagora afferma che l'uomo è il più intelligente degli animali grazie all'aver mani; è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente. Le mani sono infatti uno strumento, e la natura, come farebbe una persona

---

<sup>111</sup> Aristotele, *Parti degli animali* (641b e 645b) in *Opere biologiche*, cit., p. 566 e p. 584.

intelligente, attribuisce sempre ciascuno di essi a chi può servirsene. La natura attribuisce ciò che è minore a ciò che è maggiore e più importante, non il più nobile e il maggiore al minore. Se dunque questa è la via migliore, e la natura nel campo delle possibilità realizza quella migliore, allora non è che l'uomo sia il più intelligente grazie alle mani, ma ha le mani grazie all'esser il più intelligente degli animali<sup>112</sup>.

L'ultimo trattato ad essere composto fu probabilmente il *De Generatione Animalium*; suo oggetto è l'arco delle trasformazioni che portano alla creazione di un individuo nella sua essenza: infatti, il processo riproduttivo, assicurando la continuità della specie, le permetterebbe una certa partecipazione all'eternità. La struttura del trattato è compatta e manca di una parte introduttiva. Vi si individuano essenzialmente tre parti, occupanti i primi quattro libri: 1) la trattazione del sesso, nel I libro; 2) l'accoppiamento, la fecondazione e lo sviluppo embrionale, nei libri II e III; 3) il concepimento e i problemi concernenti lo sviluppo embrionale dei vivipari, nel IV libro. Nello svolgere tali argomenti, Aristotele distingue gli animali sanguigni da quelli non sanguigni. Il quinto libro è il più breve e affronta questioni varie ma tutte accomunabili sotto il segno delle proprietà variabili quali il colore degli occhi, il tono della voce etc; ma è un libro pieno di incongruenze tanto che si dubita della sua autenticità.

Il trattato naturalistico in forma enciclopedica più celebre del mondo latino è la *Naturalis Historia* cioè l'«Osservazione della natura», scritta da Plinio il Vecchio in 37 libri, di cui i primi 10 furono scritti probabilmente nel 77 d.C. Si presume che la sua pubblicazione avvenne ad opera del nipote Plinio il Giovane dopo trent'anni dalla composizione. Egli descrisse l'opera come un lavoro erudito, pieno di materiale molto variegato come la natura stessa.

Il primo libro comprende la prefazione, l'indice e la bibliografia; il secondo tratta di astronomia e meteorologia; seguono quattro libri, dal terzo al sesto, di argomento

---

<sup>112</sup> *Ivi*, pp. 708-710.

geografico. Nel settimo libro, che ha per oggetto d'interesse l'antropologia e la psicologia umana, Plinio si domanda se la Natura sia stata per l'uomo una buona madre o una matrigna crudele, notando come tra tutti gli animali l'uomo sia l'unico venuto al mondo privo di difese naturali e per questo abbia bisogno di un continuo aiuto per sopravvivere. L'uomo, inoltre, si distingue dagli altri animali per la sua predisposizione al pianto e all'intento di nuocere ai propri simili tanto che, secondo Plinio, la Natura non ha dato agli uomini nulla di più prezioso della brevità della vita poiché nessun mortale è felice. Si tratta di considerazioni consonanti col pensiero di Leopardi.

Parlando di apporti personali, dobbiamo anche considerare gli *excursus*, frequenti nel settimo libro, da cui traspare la visione del mondo di Plinio. Essa è improntata a un modello radicale di pessimismo [...], alcune osservazioni sull'infelicità dell'uomo e sulla crudeltà della natura (1-5) non sono prive di efficacia, e fanno pensare ad affermazioni di Lucrezio e a quelle che tanti secoli dopo farà Leopardi. La vita, oltre che infelice, è precaria (43-44), la massima felicità concessa è quella di non essere infelici (130-32), l'uomo è oppresso da malattie anche fisiche e il massimo dono che la natura gli abbia concesso è la brevità della vita (167-69), l'aldilà è una credenza da bambini, ed è un bene che l'infelicità non si prolunghi oltre la morte (188-190)<sup>113</sup>.

I libri dall'ottavo all'undicesimo della *Naturalis Historia* concernono la zoologia mentre dal dodicesimo al ventisettesimo la trattazione riguarda la botanica. I libri dal 24 al 32 sono dedicati alla medicina e alla farmacologia, i restanti alla mineralogia e alla storia dell'arte.

Come si vede, la zoologia non occupa una parte quantitativamente cospicua del trattato. Il settimo libro è il primo della sezione riservata agli animali ed è interamente dedicato all'antropologia, ricco di ascendenze tratte dal *De rerum natura* di Lucrezio, raccoglie informazioni disparate e eterogenee. Una prima parte descrive le particolarità etniche dei popoli meno conosciuti, quali gli asiatici e gli africani (paragrafi 9-32) e una parte più

---

<sup>113</sup> Giuliano Ranucci, *Antropologia. Introduzione a Gaio Plinio Secondo, Storia Naturale, II, Libri 7-11, Antropologia e Zoologia*, traduzioni e note di Alberto Borghini, Elena Giannarelli, Arnaldo Marcone, Giuliano Ranucci, Einaudi, Torino 1983, pp. 6-7.

scientifico (ai paragrafi 33-80) si occupa di fisiologia umana, con riferimenti ad Aristotele e a Varrone.

Dopo il settimo libro, inizia la sezione zoologica: *la scelta non è casuale, perché nelle pagine relative agli animali l'uomo è una presenza costante*<sup>114</sup>.

Termine di paragone spesso negativo rispetto al comportamento anche delle fiere più feroci, coprotagonista di aneddoti e favole che mirano a colpire la fantasia del lettore e a stupirla, l'essere umano è al centro dell'universo pliniano, oggetto di una visione della natura in parte provvidenziale, che pone le bestie in una posizione subordinata e finalizzata al benessere pratico degli umani. Ma nessuna visione [...] è univoca: al concetto di natura che provvede all'uomo si unisce e si sovrappone la dimensione di questa entità come principio autonomo e astratto, che agisce secondo le regole di un proprio *divertissement*<sup>115</sup>.

I libri dall'ottavo all'undicesimo mancano di qualunque carattere scientifico. Plinio classifica gli animali in base al loro *habitat*, tra terrestri, marini e acquatici, uccelli e insetti, procedendo più per associazioni d'idee che per sistematizzazioni, salvo l'unico principio ordinatore che va dall'animale più grande a quello più piccolo. L'ottavo libro divide gli animali feroci da quelli domestici e da quelli che non possono definirsi né l'uno né l'altro, come i ghiri e i topi. In generale Plinio riconosce l'intelligenza delle bestie, contro l'idea aristotelica dell'animale bruto; il libro si conclude con accenni alla distribuzione degli animali nelle varie regioni e al loro grado di ostilità nei confronti degli indigeni e degli stranieri. Anche il libro nono, dedicato agli animali acquatici, fa riferimento all'uomo, stante il confronto analogico che vi si istituisce con le creature terrestri; di qui l'individuazione di vitelli, asini e lupi marini etc.: in altre parole, il mare possiede forme di vita proprie ma ha anche relazioni di analogia con gli altri ambiti della natura. Dal momento, però, che quest'ultima si integra anche col meraviglioso e l'immaginario, si spiega altresì l'inserimento, nel libro e nell'opera in generale, di favole, storie fantasiose o incredibili.

---

<sup>114</sup> Elena Giannarelli, *Gli animali terrestri. Introduzione a Gaio Plinio Secondo, op.cit.*, p. 139.

<sup>115</sup> *Ibidem*.



Il decimo libro, sugli uccelli, descrive come al solito gli animali dal più grande al più piccolo e nella fattispecie assume quale principio di classificazione la conformazione delle zampe dei volatili. Né mancano uccelli favolosi, provenienti dall'India e dall'Etiopia, quale l'araba fenice. Plinio tratta altresì della migrazione, del canto e del cambio di colore dei volatili, della loro ingegnosità, del loro modo di bere, mangiare e riprodursi e come da essi si possano trarre degli auspici. Egli passa in rassegna i sensi degli animali e dell'uomo e chiude il libro sul sonno di entrambi. L'ultimo libro dedicato agli animali, l'undicesimo, è composto di due parti: la prima riguarda gli insetti; la seconda concerne le parti del corpo animale. Anche in questo caso, la dipendenza dall'*Historia* e dal *De partibus* di Aristotele è evidente, anche se Plinio si occupa degli aspetti pratici e curiosi dei fenomeni che riguardano gli insetti invece che delle relative cause e finalità. Ampio spazio viene dedicato alle api, nei paragrafi 11-70, mentre la seconda parte del libro si caratterizza per un elenco disadorno di organi e parti del corpo umano e di altri animali, procedendo dall'alto verso il basso e dalla testa agli organi interni.

Seppure non presente nella biblioteca di Recanati, per la conoscenza della zoologia medievale è inoltre prezioso il *Physiologus* greco o *Bestiarius* che ebbe straordinaria diffusione nei secoli V-XI e di cui si conservano numerose edizioni in varie lingue<sup>116</sup>. In questo repertorio<sup>117</sup>, composto probabilmente ad Alessandria d'Egitto nel II o III secolo d.C, e sul cui autore si è molto argomentato (il *physiologus* o studioso della natura) si narrano la vita e i costumi di una quarantina di animali, per lo più quelli citati dalla *Bibbia*, traendone considerazioni morali e interpretazioni allegoriche. Infatti, la struttura dei suoi

---

<sup>116</sup> Cfr. *Il 'Fisiologo' latino: 'versio Bis'* in *Bestiari medievali*, a cura di Luigina Morini, Einaudi, Torino 1986, pp. 3-102.

<sup>117</sup> Nella redazione più antica, 48-49 capitoli riguardano gli animali, mentre 5 sono dedicati alle pietre e 2 alle piante.

capitoli nella forma più completa comprende: una citazione scritturale in esordio; l'esposizione della natura o le proprietà effettive o immaginarie del soggetto, reale o favoloso; la comparazione tipologico-figurale con la citazione biblica; l'esegesi simbolica. Il celebre opuscolo, messo insieme a scopi didattici, è dunque un insieme di conoscenze scientifico-naturalistiche del suo tempo e insieme un manuale di dottrina cristiana. Non si ha notizia certa di quali opere Leopardi possa aver letto del Medioevo e del Rinascimento per cui non andrò oltre nel resoconto degli studi naturalistici di queste epoche<sup>118</sup>.

In epoca moderna si rivelerà fondamentale il *Systema Naturae* (1735) del botanico svedese Karl Von Linné (Råshud 1707-Uppsala 1778), considerato il padre della moderna classificazione scientifica degli organismi viventi. Scritto in latino, al tempo lingua di comunicazione tra gli scienziati, tratta di un grande inventario, articolato in concrete descrizioni e in specifiche trattazioni degli aspetti cosmici, biologici, antropologici, zoologici e mineralogici della natura. Linneo espone per la prima volta i suoi criteri tassonomici (sistema di raggruppamento e denominazione degli organismi) dei regni animale, vegetale e minerale, che consiste nella denominazione binomia basata sul modello aristotelico di definizione mediante genere prossimo e differenza specifica. Per ogni essere vivente infatti Linneo individua due termini latini, il primo dei quali indica il nome del genere, scritto sempre con la lettera maiuscola, e il secondo, un aggettivo in minuscolo, generalmente descrittivo o geografico, corrispondente alla specie. La *specie* rappresenta per Linneo il primo livello di classificazione degli individui ed è la sola categoria tassonomica a suo avviso presente in natura e con la quale egli definisce un gruppo di organismi simili, in grado di incrociarsi tra loro e produrre prole fertile. Due o

---

<sup>118</sup> Cfr. Pietro Omodeo, *Alle origini delle scienze naturali (1492-1632)*, Rubbettino, Catanzaro 2001.

più specie aventi caratteristiche comuni costituiscono uno stesso gruppo di organismi chiamato genere: per esempio, egli definisce *Felix leo* la specie cui appartiene il leone compreso nel genere *Felix*. Per Linneo le specie sono fisse in quanto create da Dio e quindi al di sopra delle varietà: egli riconosce variazioni e ibridazioni ma rifiuta le trasmutazioni; nega cioè che piante di specie diverse possano convertirsi l'una nell'altra in seguito ad una trasformazione della Terra.

La portata dell'innovazione fu enorme, tenuto conto che in precedenza il sistema nomenclatorio era basato semplicemente su un'estesa descrizione arbitraria, con la messa in rilievo dei caratteri distintivi ritenuti di spicco. Linneo attua invece una netta distinzione tra denominazione e descrizione<sup>119</sup>.

In sostanza, il suo sistema classificatorio dei tre regni naturali è simile a quello delle scatole cinesi che nel caso specifico si avvale di categorie-contenitori preesistenti ma mai adottati congiuntamente in precedenza: classe, ordine, genere, specie<sup>120</sup>.

Nel 1751 Linneo pubblicò la sua *Philosophia botanica*, dove afferma che le specie, create da Dio in forma eterna e immutabile, sono spontaneamente disposte in un sistema naturale che si presta alla classificazione. Dimostrando che le piante si riproducono sessualmente, egli ne stabilì i nomi e creò anche in questo caso uno schema tassonomico. Prima di lui le specie venivano descritte dal nome del genere, seguito da una descrizione per esteso della specie; a questo sistema egli sostituisce una nomenclatura binominale in cui anche la specie viene individuata da un unico termine. Nel caso delle piante, tali criteri tassonomici si basano su differenze tra le parti sessuali, e nel caso degli animali su caratteristiche anatomiche interne. Il metodo tassonomico di Linneo ebbe successo

---

<sup>119</sup> Maria Stella Colomba, Mario Zunino, *Ordinando la Natura, elementi di storia del pensiero sistematico in biologia*, Medical Books, Palermo, 1997, p. 83. Karl Linné, *Regnum animale 1*, British Museum, London 1956; Karl Linné, *L'equilibrio della natura*, a cura di Camille Limoges, ed. it. a cura di Giuliano Pancaldi, Feltrinelli, Milano 1982; Carlo Linneo, *I fondamenti della botanica*, a cura di Giulio Barsanti, Theoria, Roma-Napoli, 1985; Karl Linné, *Linnaeus' philosophia botanica*, translated by Stephen Freer, Oxford University Press, Oxford 2002.

<sup>120</sup> *Linneo Carlo*, [www.treccani.it](http://www.treccani.it)

soprattutto dopo la prima edizione delle sue *Species Plantarum* (1753) e la decima del *Systema Naturae* (1758)<sup>121</sup>.

Seppure la sua opera sia stata importante anche per la classificazione degli animali, basti qui rilevare che sia il suo *Systema Plantarum Europae* che il suo *Fundamenta Botanicae, sive Systematis Plantarum pars philosophica* sono presenti nella biblioteca di Recanati<sup>122</sup> e che Leopardi menziona l'autore anche nello *Zibaldone* (1702, 15 Settembre 1821) giusto a proposito della nomenclatura binaria.

La *Storia generale e particolare* di Buffon si conserva nella biblioteca leopardiana in un'edizione veneziana del 1782<sup>123</sup>.

Georges-Louis Leclerc, cavaliere e poi conte di Buffon, nacque a Montbard in Borgogna il 7 settembre 1707 e nel 1732, dopo la conoscenza a Parigi di diversi scienziati, decise di dedicarsi completamente agli studi scientifici, ottenendo nel 1734 la nomina a socio dell'*Académie Royale des Sciences*. Nel 1739, visti i suoi meriti e l'utilità dei suoi lavori per l'aumento delle rendite dello Stato e per lo sviluppo dei progetti marittimi, il ministro della Marina Militare Jean-Frédéric Phélepeaux de Maurepas si adoperò per favorirgli l'incarico di intendente del *Jardin du Roi*<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> Cfr. Karl Linné, *Systema Naturae per Regna Tria Naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Impensis Laurentii Salvii, Stoccolma, 1758; Karl Linné, *Caroli Linnaei Systema naturae*, British Museum (Natural History), London 1758-1759.

<sup>122</sup> *Catalogo*, cit., p. 172: 'Linnaeus Carolus. *Systema Plantarum Europae*. Coloniae Allobrogum, 1785, vol. 4 in -4. *Fundamenta Botanicae, sive Systematis Plantarum pars philosophica*. Coloniae Allobrogum, 1786, vol. 3 in-8'.

<sup>123</sup> *Ivi*, p.82: 'Buffon, *Storia Naturale, generale e particolare*. Venezia 1782, to. 39, in -12'.

<sup>124</sup> L'istituto era stato fondato nel 1635 da Guy de la Brosse, medico ordinario di Luigi XIII, per consentire agli studenti di Medicina di acquisire informazioni in campo farmacologico e botanico ed era costituito da un orto botanico e un edificio dove erano raccolte le collezioni del *Cabinet*. Buffon allora decise di costruire un vero e proprio centro di raccolta di oggetti naturalistici sia per far progredire la ricerca scientifica, sia per soddisfare la curiosità di un vasto pubblico, assicurandosi in tal modo anche una fitta rete di corrispondenze straniere e di collaboratori. Così, nel 1743, il *Cabinet* aveva superato per importanza e notorietà l'Orto botanico e Buffon decise di affidare una parte della sistemazione e della gestione delle raccolte al neolaureato in medicina Louis-Jean-Marie Daubenton, nominato nel 1745 *garde et démonstrateur* del *Cabinet*. Cfr. Agnese Visconti, *Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788)*, Museo Civico di Storia Naturale di Milano, Milano 1989, p. 11.

Tra i compiti assegnati a Buffon per la nomina ad intendente del Jardin, ci fu quello di stendere una descrizione del *Cabinet* che proseguisse i *Mémoires pour servir à l'Histoire Naturelle des Animaux et des Plantes*: iniziata nel 1666, sotto il patronato di Colbert, dal medico Claude Perrault, l'opera era rimasta incompiuta a causa dell'improvvisa morte di questi nel 1688. Buffon incominciò a raccogliere il materiale necessario, ma invece che ad una semplice descrizione pensò ad una vera e propria 'storia della natura' che compendiasse in una visione unitaria tutti gli animali, i vegetali e i minerali raccolti nel *Cabinet*. Così, insieme a Daubenton, con cui collaborò fino al 1767, egli mise a punto il monumentale progetto dell'*Histoire Naturelle, générale et particulière avec la description du Cabinet du Roi*, reso noto ufficialmente dal «Journal de Sçavants» nel 1748 e che, inizialmente, doveva contemplare solo 15 volumi (9 per gli animali, 3 per i vegetali e 3 per i minerali). L'anno successivo uscirono i primi tre volumi con gli scritti più noti di Buffon, come il *Premier Discours. De la manière d'étudier et de traiter l'Histoire Naturelle*; il *Second Discours. Histoire et théorie de la Terre*; il *Système de la generation* e infine l'*Histoire générale des Animaux* e l'*Histoire Naturelle de l'Homme*; Daubenton intanto si dedicava alla descrizione degli oggetti naturalistici del *Cabinet*<sup>125</sup>.

Le mille copie andarono esaurite in sole sei settimane e l'opera fu tradotta in inglese, tedesco e olandese: tale successo procurò nello stesso 1753 l'accoglienza di Buffon all'*Académie française*. Il lavoro proseguì con l'aiuto di diversi collaboratori: il primo fu Daubenton che si occupò della descrizione anatomica dei quadrupedi nei primi quindici volumi, ossia della prima parte dell'*Histoire* (1749-1767). In seguito, l'ornitologo Philibert Guéneau de Montbeillard e l'abate Gabriel Bexon parteciparono alla stesura dei nove volumi dell'*Histoire des Oiseaux*, seconda parte dell'opera (1770-1783), mentre il geologo e mineralista Barthélemy Faujas de Saint-Fond contribuì alla stesura della quarta

---

<sup>125</sup> *Ibidem*.

parte (1783-1788), l'*Histoire Naturelle des Minéraux*, in cinque volumi più un atlante. Da solo Buffon ne curò invece la terza parte, ossia gli otto volumi dei *Suppléments à l'Histoire Naturelle*, l'ultimo pubblicato postumo da Lacépède e comprendente il *Discours sur le style*, letto in occasione della nomina all'*Académie française* (citato, come si è visto da Leopardi nello *Zibaldone*)<sup>126</sup> e il *Des Epoques de la Nature*, sintesi di tutte le conoscenze e idee del naturalista. Alla morte di Buffon nel 1788 l'*Histoire Naturelle* fu terminata da Lacépède che si occupò della redazione di due volumi sugli ovipari e sui serpenti (1788-1789), cinque sui pesci (1798-1803) e uno sui cetacei (1804). Come nota Thierry Hoquet, là dove molti contemporanei di Buffon si aspettavano un inventario degli esseri naturali conosciuti, nella sua *Storia Naturale* non si ritrovarono a leggere una mera catalogazione ma introduzioni metodologiche e riflessioni teoriche dell'autore, con descrizioni raffinate e precise di animali che sostanziavano il suo vero e proprio sistema generale della natura.

Buffon avait le projet d'un «catalogue du cabinet du roi». Finalement, l'ouvrage dont il publie les trois premiers volumes en 1749 s'appelle: *Histoire naturelle, générale et particulière*. Ce changement de titre marque une profonde mutation de son programme et plusieurs critiques dénonceront là une imposture: on nous avait promis une histoire naturelle, c'est-à-dire un inventaire des êtres naturels connus, et l'ouvrage de Buffon nous en donne seulement la préface. En effet, les trois premiers volumes ne contiennent pas la liste des animaux tant attendue. Au lieu de cela, le premier volume contient une introduction méthodologique générale (*Premier Discours. De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle*) et une théorie de la terre (la description de la physique terrestre, avec des hypothèses sur sa formation, sur l'origine des montagnes, sur le rôle des marées et des volcans...). Le second volume s'ouvre par une *Histoire générale des animaux*, où Buffon expose sa théorie de la génération et affirme l'unité du monde organique (on ne peut assigner aucune différence fixe entre l'animal et le végétal). Ce second tome se poursuit par un *Discours sur la nature de l'homme*, qui affirme la différence métaphysique de l'homme parmi les animaux et qui donne les premiers éléments de la physique de l'homme (l'enfance, la puberté, le vieillissement...). Enfin le troisième volume donne un texte important de description anthropologique: les Variétés dans l'espèce humaine qui constituent comme un tableau de variation de la forme de l'homme sous tous les climats. Il se termine par un texte où Daubenton donne la description des pièces du cabinet du roi relatives à l'espèce humaine. On voit ainsi que l'*Histoire naturelle* de Buffon affirme l'ambition de donner un système général de la nature, autrement

---

<sup>126</sup> *Zib.*, p. 4270 (2 Aprile 1827), p. 2340: 'Notabili e vere parole di Buffon (*Discours de réception à l'Académie française*): Les ouvrages bien écrits seront les seuls qui passeront à la postérité'.

dit, une physique [...] <sup>127</sup>. Le quatrième volume s'ouvre par la censure de la faculté de théologie qui jette une ombre suspecte sur l'ensemble des textes contenus dans ce volume et pose des difficiles problèmes d'interprétation. Face à la censure [...] Buffon [...] se soumet, sans condition et de bonne grâce. Cette attitude a suscité de nombreuses lectures contradictoires: on a condamné la lâcheté du grand homme, décelé l'ambition du jeune arriviste prêt à toutes les compromissions pour réussir [...]. Une soumission de façade, fût-elle complète, n'engage finalement à rien. Si l'on retient cette dernière lecture (Buffon matérialiste hypocrite, adepte d'un art d'écrire, qui se jouerait d'autant plus aisément de la censure qu'il déclare s'y soumettre), alors on ne sait plus comment on doit lire le texte de Buffon. En particulier, un texte dans l'ouvrage a suscité les nombreuses interrogations des critiques: c'est le texte de l'Âne, où Buffon formule avec clarté une hypothèse: et si l'âne n'était qu'un cheval dégénéré? Notamment, il formule cette hypothèse, mais il lui donne encore d'amples développements, si bien qu'on a pu voir ici l'image d'un Buffon transformiste avant Lamarck, précurseur de Darwin. En effet, l'important est que l'Histoire naturelle de l'Âne propose un concept transformiste de l'espèce: et tant pis si, enfin, elle le rejette, il n'en demeure pas moins que l'hypothèse est des plus révolutionnaires et que Buffon lui donne un grand éclat. L'argument de l'hypocrisie de Buffon rejaillit donc sur la lecture qu'on a pu faire de l'Âne: le rejet de la dégénération originariaire du cheval en âne ne serait ici qu'une façade, destinée à endormir les docteurs de Sorbonne. On peut s'interroger sur le fait que Buffon commence par les Animaux domestiques; puis que parmi eux, il place en tête Le Cheval; ou encore que dans l'Histoire naturelle comme dans la Nativité de Jésus-Christ, l'Âne et le Bœuf aillent côte à côte – tous ces points se prêtent à différentes lectures [...]. Buffon apparaît également comme un descripteur précis et presque pompeux des allures animales, un styliste anthropocentriste <sup>128</sup>.

La prima apparizione della Storia Naturale di Buffon stupisce infatti per via della sua articolazione. Come si è appena visto, il primo volume si compone di una introduzione metodologica generale e di una teoria della Terra. Il secondo tomo è costituito da una 'Storia generale degli animali' che comincia con la descrizione degli animali domestici e nel quale l'autore espone la sua teoria della generazione, affermando l'unità del mondo organico; esso contiene inoltre un 'Discorso sulla natura dell'uomo' in cui il naturalista rileva la differenza metafisica dagli altri animali, a partire dall'infanzia fino alla pubertà e alla vecchiaia. Nel terzo volume Buffon intraprende una descrizione antropologica che considera le varietà della specie umana a seconda dei climi. Il quarto volume rischiò la censura da parte della facoltà di Teologia della Sorbona per via del passo dedicato all'Asino che implicitamente Buffon avrebbe trattato da cavallo degenerato, ma grazie al

---

<sup>127</sup> Thierry Hoquet, *Présentation des tomes I à III*, in <http://www.buffon.cnrs.fr/>, edizione di riferimento.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

quale forse oggi egli potrebbe essere considerato un precursore del trasformismo di Lamarck o dell'evoluzionismo di Darwin.

Nel complesso, l'intento del naturalista era quello di offrire un sistema generale della natura. Nell'*Histoire Naturelle*, pur polemizzando con le teorie dei suoi predecessori, Buffon di fatto istituisce un confronto in continuità con le scienze precedenti anche rispetto all'introduzione del concetto di storia nella scienza, secondo cui obiettivi del naturalista sono la scoperta della verità e delle leggi della natura e l'unificazione dei fatti.

Il déteste les esprits qui mélangent leur système avec la nature, et Linné lui paraît le prototype de ces classificateurs qui confondent l'utilité de l'ordre en tant que méthode de travail avec la valeur de l'ordre prétendu auquel, grâce à eux, la Nature serait vouée comme une esclave. Les descriptions de Buffon non seulement reconstituent une forme, mais aussi les moeurs; Buffon, en effet, a créé l'éthologie. Il a eu le mérite tout d'abord, en plein XVIII siècle, d'intégrer l'espèce humaine parmi la multitude des espèces animales et il a proclamé l'unité du monde vivant<sup>129</sup>.

Buffon ha infatti avuto il merito d'integrare la specie umana con le specie animali, proclamando l'unità del mondo dei viventi, e le sue descrizioni non si sono occupate solo delle forme esteriori dei viventi ma anche etologicamente dei loro comportamenti. In osservanza a un continuismo del progresso delle conoscenze in campo scientifico-naturalistico, egli inoltre reintroduce la concezione aristotelica della storia, opponendosi a chi tra i contemporanei era convinto invece che il progresso scientifico fosse scaturito da una rivoluzione di metodo la cui imposizione aveva dato vita alla vera scienza.

Depuis le début du XIX siècle, la notion d'histoire de la nature a envahi le champ de l'histoire naturelle. Le processus a été long et compliqué, et le statut présent de l'histoire dans les sciences de la nature n'est pas aussi clair qu'on pourrait le souhaiter, même s'il est vrai que la notion d'évolution s'y est généralement imposée, depuis la cosmologie jusqu'à la biologie moléculaire. Tout le monde s'accord à dater de la fin du XVIII siècle cette introduction de l'histoire, et à considérer Buffon comme un des principaux acteurs de cette transformation des sciences naturelles [...]. Buffon s'oppose [...] à presque tous ses contemporains. Eux aussi admettent que la science se construit progressivement et régulièrement, mais cette construction progressive n'a commencé, selon eux, qu'après une révolution scientifique qui

---

<sup>129</sup> Roger Heim, *Préface* a Georges-Louis Leclerc compte de Buffon, *La nature, l'homme, les animaux*, Club des Libraires de France, Paris 1957, pp. XVII-XVIII.



a imposto la méthode de la vraie science, c'est à dire d'une science anti-aristotélicienne. Dans le conflit des Anciens et des Modernes, ils sont résolument du côté des Modernes. S'il y a des désaccords entre eux, c'est sur la date de la révolution et son auteur. Pour Fontanelle il faut l'attribuer à Descartes, pour d'Alembert à Newton. Pour Réamur au succès de l'esprit d'observation caractéristique de 'notre age'. En reintroduisant l'autorité d'Aristote, Buffon va à contre-courant. Sans nier l'existence d'une histoire, voire d'un progrès, de la connoissance scientifique, il refuse implicitement l'idée d'une révolution scientifique fondatrice et présente une version continuiste du progrès des connoissances. Version continuiste que nous retrouvons dans tous les aspects de l'histoire qui apparaissent dans son oeuvre. Une théorie doit rassembler et expliquer tous les faits connus<sup>130</sup>.

In apertura della sua *Histoire Naturelle*, nel *Premier discours, De la manière d'étudier & de traiter l'Histoire Naturelle*, l'autore indica la Storia naturale e la Storia civile come le due scienze contenenti l'intero scibile umano e sottolinea nei fatti della scienza il corrispettivo dell'esperienza nella vita civile.

L'Histoire Naturelle [...] est une Histoire immense, elle embrasse tous les objets que nous présente l'Univers [...]. Les faits sont dans les Sciences ce qu'est l'expérience dans la vie civile. On pourroit donc diviser toutes les Sciences en deux classes principales, qui contiendroient tout ce qu'il convient à l'homme de sçavoir; la première est l'Histoire Civile, & la seconde, l'Histoire Naturelle, toutes deux fondées sur des faits [...]: la première est l'étude des hommes d'État, la seconde est celle des Philosophes; & quoique l'utilité de celle-ci ne soit peut-être pas aussi prochaine que celle de l'autre, on peut cependant assurer que l'Histoire Naturelle est la source des autres sciences physiques & la mère de tous les arts. (*Premier Discours, De la manière d'étudier & de traiter l'Histoire Naturelle*, in *Histoire Naturelle*, I, 1749, pp. 3 e pp. 28-29).

Storia naturale e storia civile sono per Buffon scienze che si basano entrambe sui fatti e la prima, in particolare, occupandosi dello studio di tutti gli oggetti e i soggetti componenti l'Universo, rappresenta il principio di tutte le scienze fisiche. *La storia naturale (storia più descrizione) di Buffon si pone dunque in alternativa alla Storia Naturale (di matrice anatomo-fisiologica) cara a Linneo. La biologia moderna sarebbe nata dall'unificazione delle due prospettive*<sup>131</sup>. La storia naturale per Buffon era illustrazione della vita (analisi ecologico-etologica degli animali e analisi agronomico-

---

<sup>130</sup> Jacques Roger, *op.cit.*, pp. 193-194.

<sup>131</sup> Giulio Barsanti, in nota a Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Teoria della natura, scritti metodologici e sistematici*, Introduzione, traduzione e cura di Giulio Barsanti, Theoria, Roma-Napoli 1985, pp. 59-60.

farmacologica delle piante) e descrizione – della forma, della grandezza, del peso, dei colori, del riposo e del movimento, delle funzioni e dei rapporti – dei corpi viventi<sup>132</sup>. Ma poiché anche nelle scienze tutto è relativo e arbitrario<sup>133</sup>, per il naturalista francese le verità della Storia naturale tanto possono conciliarsi con la creazione di nuovi nomi, finalizzata a identificare e classificare i diversi fenomeni fisici, quanto ammettere che essi rappresentano pur sempre delle mere invenzioni umane, soggettive ovvero non necessariamente corrispondenti alla realtà<sup>134</sup>.

On reproche aux Anciens de n'avoir pas fait des méthodes, & les Modernes se croient fort au dessus d'eux parce qu'ils ont fait un grand nombre de ces arrangemens méthodiques & de ces dictionnaires [...], ils se sont persuadez que cela seul suffit pour prouver que les Anciens n'avoient pas à beaucoup près autant de connoissances en Histoire Naturelle que nous en avons; cependant c'est tout le contraire [...] les Anciens étoient beaucoup plus avancez & plus instruits que nous [...], je ne dis pas en Physique, mais dans l'Histoire Naturelle des animaux & des minéraux, & que les faits de cette Histoire leur étoient bien plus familiers qu'à nous qui aurions dû profiter de leurs découvertes & de leurs remarques [...]. La langue grecque est une des plus anciennes, & celle dont on a fait le plus long-temps usage: [...] les animaux les plus rares, certaines espèces d'oiseaux ou de poissons, ou de minéraux qu'on ne rencontre que très-difficilement, [...] ont [...] des noms constans dans cette langue; preuve évidente que ces objets de l'Histoire Naturelle étoient connus, & que les Grecs non seulement les connoissoient, mais même qu'ils en avoient une idée précise, qu'ils ne pouvoient avoir acquise que par une étude de ces mêmes objets, étude qui suppose nécessairement des observations & des remarques [...]. Ne voit-on pas que des gens qui avoient nommé beaucoup plus de choses que nous, en connoissoient par conséquent beaucoup plus? & cependant ils n'avoient pas fait, comme nous, des méthodes & des arrangemens arbitraires; ils pensoient que la vraie science est la connoissance des faits, que pour l'acquérir il falloit se familiariser avec les productions de la Nature [...]. D'ailleurs les Anciens qui ont écrit sur l'Histoire Naturelle [...] avoient l'esprit élevé, des connoissances variées, approfondies, & des vûes générales, & s'il nous paroît au premier coup d'œil qu'il leur manquât un peu d'exactitude dans de certains détails, il est aisé de reconnoître, en les lisant avec réflexion, qu'ils ne pensoient pas que les petites choses méritassent une attention aussi grande que celle qu'on leur a donnée dans ces derniers temps [...]; il me paroît qu'Aristote, Théophraste & Pline qui ont été les premiers Naturalistes, sont aussi les plus grands à certains égards. L'histoire des animaux d'Aristote est peut-être encore aujourd'hui ce que nous avons de mieux fait en ce genre [...]. Aristote commence son Histoire des animaux par établir des différences & des ressemblances générales entre les différens genres d'animaux; au lieu de les diviser par de petits caractères particuliers, comme l'ont fait les Modernes'. (*Premier*

---

<sup>132</sup> Cfr., *Premier Discours, De la manière d'étudier & de traiter l'Histoire Naturelle*, in *Histoire Naturelle*, I, 1749, pp. 29-30.

<sup>133</sup> Buffon differenziava altresì le verità matematiche da quelle fisiche, visto che le une si riducono a identità d'idea o a definizioni e a nessun dato di realtà, mentre le altre si basano su fatti e su una successione ininterrotta dei medesimi.

<sup>134</sup> *Premier Discours, De la manière d'étudier & de traiter l'Histoire Naturelle*, in *Histoire Naturelle*, I 1749, p. 54.

*Discours, De la manière d'étudier & de traiter l'Histoire Naturelle*, in *Histoire Naturelle*, I, 1749, pp. 41- 45)

L'obiezione contro la tendenza maggioritaria del pensiero scientifico moderno, ritenuto tra i più avanzati per via della formulazione di nuovi sistemi e della compilazione di dizionari, muove in Buffon dalla constatazione dell'insuperabile conoscenza degli antichi, più istruiti dei moderni, e che rispetto a questi hanno nominato più oggetti possibili e per questo sono ancora ineguagliati nel campo della storia naturale degli animali e dei minerali. Teofrasto, Plinio, ma specialmente Aristotele, che nella sua Storia si è basato su somiglianze e differenze generali fra gli esseri, piuttosto che sulle moderne divisioni create su piccoli caratteri particolari, sono, per Buffon, i più grandi naturalisti di tutti i tempi. Il rapporto di familiarità che legava gli antichi a quel tipo di scienze è andato perso e oggi manca ai moderni, i quali non hanno saputo tenere in maggiore considerazione le scoperte dei loro predecessori, accusa Buffon.

Sempre nel *Premier discours*, in un passo che qui si propone nella traduzione dello stesso Barsanti, Buffon offre un'organica definizione di specie, genere e classe secondo il principio sistematico delle differenze e delle somiglianze, già ravvisato in Aristotele. In virtù di questo, appartiene alla stessa specie e, a maggior ragione, allo stesso genere, quel raggruppamento di individui tra loro perfettamente somiglianti o con differenze minime e impercettibili per forma, grandezza, aspetto, varie parti, numero, posizione, sostanza nell'esercizio più o meno necessario delle loro rispettive 'funzioni'; mentre si ascriveranno ad un altro genere qualora le differenze fra gli individui risulteranno più evidenti e numerose delle somiglianze ma senza eccedere su queste, e, infine, non si ordineranno più né nella stessa specie né nello stesso genere, ma addirittura entro un'altra classe, allorché il numero delle differenze relative ai suddetti elementi eccede quello delle somiglianze.

Emerge [...] che [...] specie e genere vengono utilizzati da Buffon a due livelli diversi: quello della tassonomia, al quale i termini individuano unità sistematiche, e quello del linguaggio comune, al quale valgono come *sorta* o *tipo* e, nell'ultimo caso, come *settore* o *campo*. La loro polivalenza e ambiguità semantica porterà il naturalista francese a usare un termine per l'altro e quindi a essere poco rigoroso<sup>135</sup>. 'Se gli individui hanno una rassomiglianza perfetta, o delle differenze così piccole che possiamo scorgerle solo a fatica, quegli individui saranno della stessa specie; se le differenze cominciano a farsi sensibili, e comunque vi sono sempre molte più rassomiglianze che differenze, gli individui saranno di un'altra specie, ma dello stesso genere dei primi; se tali differenze sono ancora più nette, senza tuttavia eccedere le rassomiglianze, allora gli individui saranno non solo di un'altra specie ma anche di un genere diverso dai primi e dai secondi, e tuttavia ancora della stessa classe, perché si assomigliano più di quanto differiscono; se invece il numero delle differenze eccede quello delle rassomiglianze, allora gli individui non saranno neanche della stessa classe. Ecco l'ordine metodico che dobbiamo seguire nell'ordinamento dei prodotti naturali; restando inteso che le rassomiglianze e le differenze saranno ricavate non da una parte sola ma dal tutto nella sua interezza, e che questo metodo di ispezione verrà applicato alla forma, alla grandezza, all'aspetto, alle varie parti, al loro numero, alla loro posizione, alla sostanza stessa della cosa, e che questi elementi verranno utilizzati in misura maggiore o minore a seconda del bisogno'<sup>136</sup>.

Nella pratica Buffon stesso confonde i vari termini di classe, genere, specie, famiglie, ritenendo sempre essenzialmente arbitrarie tali distinzioni ed obbedienti ad una scienza classificatoria più che descrittiva quale voleva essere la sua.

Come anticipato, secondo l'indice attuale dell'*Histoire Naturelle*, il primo libro, oltre ad occuparsi della maniera di trattare e studiare la storia naturale, è dedicato alla cosmologia, alla geologia, alle varie teorie sulla formazione della Terra, alla geografia e alla meteorologia. Il secondo libro si apre con una comparazione tra animali e uomini che procede per gradi e mette in risalto la preminenza di questi ultimi su tutti gli altri animali del creato. Tale supremazia è dovuta al fatto che gli uomini possiedono un'anima che permette loro di addomesticare gli altri animali, di pensare, di perfezionarsi e di comunicare con i propri simili tramite il linguaggio di cui le bestie sono prive non per l'assenza degli organi necessari, come sosteneva Aristotele<sup>137</sup>, ma per mancanza di raziocinio. In altre parole, per Buffon, l'uomo assomiglia agli altri animali per ciò che

---

<sup>135</sup> Giulio Barsanti, in nota a Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Teoria della natura*, cit., p. 45.

<sup>136</sup> Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Teoria della natura*, cit., p. 57.

<sup>137</sup> *Historia Animalium*, IV, pp. 275-278: 'Perciò quegli animali che non hanno lingua o non l'hanno sciolta, non possono formare il linguaggio'.

concerne la materialità ma, a causa del suo pensiero e delle sue facoltà intellettive e spirituali, gode della superiorità sulle altre bestie.

Seguono riflessioni sulla riproduzione, sulla nutrizione, lo sviluppo e la generazione degli animali, mentre d'altronde si tratta della natura dell'uomo e delle sue età, dall'infanzia sino alla morte, prendendone in considerazione le somiglianze fisiche con le bestie. È però l'uso della parola, attraverso cui l'uomo esterna i propri pensieri, a differenziarlo decisamente dagli altri animali.

En comparant l'homme avec l'animal, on trouvera dans l'un et l'autre un corps, des chairs et du sang et du mouvement; mais ces ressemblances sont extérieures et ne suffisent pas pour nous faire prononcer que la nature de l'homme est semblable à celle de l'animal. On conviendra que le plus stupide des hommes suffit pour conduire le plus spirituel des animaux; il le commande et le fait servir à ses usages, et c'est moins par force et par adresse que par supériorité de nature, et parce qu'il a un projet raisonné, un ordre d'action ne suppose qu'un besoin, un appétit. L'homme rend par un signe extérieur ce qui se passe au dedans de lui; il comunique sa pensée par la parole; ce signe est commun à toute l'espèce humaine. L'homme sauvage parle comme l'homme policé, et tous deux parlent naturellement, et parlent pour se faire entendre; aucun des animaux n'a ce signe de la pensée: ce n'est pas, comme on le croit communément, faute d'organe; la langue du singe a paru aux anatomistes aussi parfaite que celle de l'homme; le singe parlerait donc, s'il pensait; il parlerait aux autres singes; mais on ne les a jamais vus s'entretenir ou discours ensemble. Il est si vrai que ce n'est pas faute d'organes que les animaux ne parlent pas, qu'on en connaît de plusieurs espèces auxquels on apprend à prononcer des mots et même à répéter des phrases assez longues, et peut-être y en aurait-il un grand nombre d'autres auxquels on pourrait, si on voulait s'en donner le peine, faire articuler quelques sons; mais jamais on n'est parvenu à leur faire naître l'idée que ces mots expriment: ils semblent ne les répéter, ou même ne les articuler que comme un écho ou une machine artificielle les répéterait ou les articulerait. S'il étaient doués de la puissance de réfléchir, ils seraient capables de quelque espèce de progrès, ils acquerraient plus d'industrie [...]. Pourquoi chaque espèce ne fait-elle jamais la même chose façon, et pourquoi chaque individu ne la fait-il ni mieux ni plus mal qu'un autre individu? Empire de l'esprit sur la matière<sup>138</sup>.

Il terzo volume descrive il *Cabinet du Roy*, occupandosi delle ossa, dei sensi e delle varietà della specie umana, mentre i volumi che vanno dal quarto al quindicesimo sono dedicati ai quadrupedi, distinguibili fra domestici e selvatici, e fra locali e esotici o selvaggi e, ancora, fra animali del vecchio e del nuovo mondo. Ma il criterio principe di

---

<sup>138</sup> George Louis Leclerc comte de Buffon, *Le Buffon choisi* par Benjamin Rabier, Circonflexe, Paris 2009, pp.1-2.

questi volumi è che per trattare delle serie dei mammiferi Buffon non invochi la distinzione in specie ma in individui. Buffon stima le specie da trattare in 200 circa, ma la media di questo numero si situa tra due vizi simmetrici legati all'applicazione del metodo: *la réduction abusive qui conduit à des assimilations douteuses (ainsi, Linné ne décrit que 167 espèces); la prolifération, illustrée par Mathurin-Jaques Brisson (1723-1806) qui compte jusqu'à 260 espèces parmi lesquelles près de soixante ne sont que des variétés ou des formes mal établies*<sup>139</sup>. Se per Buffon la natura crea solo individui, di cui egli non dà nessuna definizione o spiegazione, e i generi, gli ordini e le classi sono frutto d'immaginazione, è pur vero che, come nota Thierry Hoquet, la prima parte della Storia Naturale di Buffon è scandita dalla classificazione in specie quale unità sistematica perpetua e permanente della natura.

Pour traiter de la série des mammifères quadrupèdes, l'ouvrage, par la voix de Buffon, refuse toute autre unité systématique que l'espèce. Buffon affirme d'abord que la nature ne connaît que des 'individus', sans préciser ce dont il s'agit: les genres, les ordres et les classes n'existent que dans notre imagination; puis cette affirmation nominaliste se double de la thèse que les espèces peuvent être les vrais individus (cfr. Buffon, *Seconde vue* [...]): 'Un individu, de quelque espèce qu'il soit, n'est rien dans l'univers; cent individus, mille ne sont encore rien: les espèces sont les seuls êtres de la Nature; êtres perpétuels, aussi anciens, aussi permanents qu'elle'. La première série de l'*Hist. Naturelle* est donc bien une histoire naturelle des espèces: c'est ce niveau taxonomique fondamental qui scande et organise la distribution de l'ouvrage. Il importe donc à Buffon de déterminer quel est le nombre de ces animaux, dont on ne sait si l'on doit les appeler 'quadrupèdes' ou 'mammifères', Buffon récusant les deux dénominations, (Buffon utilise le terme usuel quadrupède, dont il propose dans la Nomenclature des singes de retrancher les quadrumanes, les bipèdes ect)'. Contre Linné, l'*Histoire Naturelle* établit des nouvelles espèces, décrites à part: le Petit-gris dont la couleur est l'occasion d'une polémique avec Linné (n'est-ce qu'une variété?) [...]. Cette histoire des espèces a une portée polémique par rapport aux classifications. Le faible nombre d'espèces de quadrupèdes fait argument en faveur des noms simples. Nul n'est ici besoin de méthodes puisque la connaissance des espèces ne demande à chacun 'qu'un très médiocre usage de sa mémoire, puisqu'il ne s'agira que de retenir ces deux cent noms [...]. À quoi sert-donc d'avoir fait pour les quadrupèdes des classes, des genres, des méthodes en un mot, qui ne sont que des échafaudages qu'on a imaginés pour aider la mémoire dans la connaissance des plantes, dont le nombre est en effet trop grand, les différences trop petites, les espèces trop peu constantes, et le détail trop minutieux et trop indifférent pour ne pas les considérer par blocs, et en faire des tas ou des genres, en mettant ensemble celles qui paraissent se ressembler les plus?' Or, s'insurge Buffon, 'il est arrivé qu'au lieu d'une liste

---

<sup>139</sup> Thierry Hoquet, *Buffon illustré, les gravures de l'Histoire naturelle (1749-1767)*, Publications Scientifiques de Muséum national d'Histoire naturelle, Paris 2007, p. 75.

de deux cents noms, à quoi se réduit toute la nomenclature des quadrupèdes, on a fait des dictionnaires d'un si grand nombre de termes et de phrases, qu'il faut plus de travail pour les débrouiller, qu'il n'en a fallu pour les composer. Pourquoi faire du jargon et des phrases lorsqu'on peut parler clair, en ne prononçant qu'un nom simple? Pourquoi changer toutes les acceptions des termes, sous le prétexte de faire des classes et des genres? <sup>140</sup>.

Per Buffon, dunque, il metodo che distingue la specie dal genere ha sì un valore didattico e pedagogico molto utile in botanica, ma non è altrettanto necessario quando si tratta di conoscere un numero più ridotto di specie, come nel caso dei quadrupedi, in quanto anche una tavola basta a darne conto. Per il naturalista francese la specie non può esser stabilita facendo riferimento alle somiglianze e alle differenze, ma, come accennato, alla produzione di individui fecondi concepita in termini di stirpe e filiazione. *Il sistema di classificazione della storia naturale di Buffon è definito in termini spaziali, le varietà degli esseri viventi vengono classificate sotto forma di una tabella che permette a Buffon di documentare sia l'unità del genere umano che la sua diversità*<sup>141</sup>. Ciò sottintende d'altronde che la zoologia rispetto alla botanica sia più dinamica, stante la maggiore varietà dei suoi oggetti e che, di conseguenza, presenti una maggiore difficoltà ad osservare gli stessi principi di classificazione spaziale per tutta la fauna. Buffon, come dicevamo, conosceva circa duecento quadrupedi ma oltre duemila uccelli, i quali, rispetto ai primi non sottostanno nemmeno alle leggi del clima in cui sono nati. Anche a causa di tali differenze, che gli impedirono di continuare la sua descrizione solo per individui, egli si vide perciò costretto a procedere per raggruppamenti in specie. Il che non toglie che il raggruppamento in specie resti per lui un'astrazione, come si deduce dalla relativa definizione dell'*Encyclopédie*, la quale precisa che sotto il termine specie si raggruppano gli individui somigliantisi fra loro e che si succedono o si rinnovano con costanza nel tempo. Si può affermare infatti che due successioni di individui appartengano alla stessa

---

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>141</sup> Wolf Lepenies, *op.cit.*, p. 71.

specie quando si riproducono mescolandosi. Pur essendo astratta e derivante dal confronto tra individui presenti e passati e dalle loro variazioni o modificazioni nel tempo, la definizione di specie può configurarsi pertanto solo come una successione costante di individui simili che si riproducono ed è applicabile per questo solo ad animali e vegetali.

Espèce, (*Hist. nat.*) «Tous les individus semblables qui existent sur la surface de la terre, sont regardés comme composant l'*espèce* de ces individus; cependant ce n'est ni le nombre ni la collection des individus semblables qui fait l'*espèce*, c'est la succession constante & le renouvellement non-interrompu de ces individus qui la constituent: car un être qui dureroit toujours ne feroit pas une *espèce*, non plus qu'un million d'êtres semblables qui dureroient aussi toujours. L'*espèce* est donc un mot abstrait & général, dont la chose n'existe qu'en considérant la nature dans la succession des temps, & dans la destruction constante & le renouvellement tout aussi constant des êtres: c'est en comparant la nature d'aujourd'hui à celle des autres temps, & les individus actuels aux individus passés, que nous avons pris une idée nette de ce que l'on appelle *espèce*, & la comparaison du nombre ou de la ressemblance des individus n'est qu'une idée accessoire, & souvent indépendante de la première; car l'âne ressemble au cheval plus que le barbet au levrier, & cependant le barbet & le levrier ne font qu'une même *espèce*, puisqu'ils produisent ensemble des individus qui peuvent eux-mêmes en produire d'autres; au lieu que le cheval & l'âne sont certainement de différentes *espèces*, puisqu'ils ne produisent ensemble que des individus viciés & inféconds». C'est donc dans la diversité caractéristique des *espèces*, que les intervalles des nuances de la nature sont les plus sensibles & les mieux marqués; on pourroit même dire que ces intervalles entre les *espèces* sont les plus égaux & les moins variables de tous, puisqu'on peut toujours tirer une ligne de séparation entre deux *espèces*, c'est-à-dire entre deux successions d'individus qui se reproduisent & ne peuvent se mêler, comme l'on peut aussi réunir en une seule *espèce* deux successions d'individus qui se reproduisent en se mêlant. Ce point est le plus fixe que nous ayons en Histoire naturelle; toutes les autres ressemblances & toutes les autres différences que l'on pourroit saisir dans la comparaison des êtres, ne seroient ni si constantes, ni si réelles, ni si certaines [...]. «L'*espèce* n'étant donc autre chose qu'une succession constante d'individus semblables & qui se reproduisent, il est clair que cette dénomination ne doit s'étendre qu'aux animaux & aux végétaux, & que c'est par un abus des termes ou des idées que les nomenclateurs l'ont employée pour désigner les différentes sortes de minéraux: on ne doit donc pas regarder le fer comme une *espèce*, & le plomb comme une autre *espèce*, mais seulement comme deux métaux différens... » M. de Buffon, *hist. nat. ger. & part. &c. tom. IV. p. 784 & suiv*<sup>142</sup>.

All'interno della classificazione in specie Buffon contesta la pratica sempre più diffusa di attribuire agli animali anche nomi propri, di contro alle denominazioni generali coniate dagli antichi per cercare di capire la Natura nel suo complesso e non nel dettaglio. In

---

<sup>142</sup> Jean Henri Samuel Formey, *Espèce*, in Denis Diderot, Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* Tome 5, Paris 1751 pp. 955b-970, [https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re\\_édition/ESPECE](https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re_édition/ESPECE).



particolare, in alcune pagine del settimo volume dell'*Histoire*, dedicate al ratto, Buffon si sofferma sull'origine delle suddivisioni degli animali in generi e specie, constando come la prima e più generale categoria sia nata agli albori della conoscenza umana, dalla necessità di conoscere, definire e catalogare gli esseri viventi, mentre la seconda si è diffusa grazie alla scienza che si dedica sempre più al particolare della Natura per allontanarsi così dalle tenebre dell'ignoranza del passato, dall' 'abc del sapere'.

Les hommes ont commencé par donner différens noms aux choses qui leur ont paru distinctement différentes, et en même temps ils ont fait des dénominations générales pour tout ce qui leur paroissoit à peu près semblable. Chez les peuples grossiers et dans toutes les langues naissantes, il n'y a presque que des noms généraux, c'est-à-dire, des expressions vagues et informes de choses du même ordre et cependant très-différentes entr'elles [...]. Les noms particuliers ne sont venus qu'à la suite de la comparaison et de l'examen détaillé qu'on a fait de chaque espèce de choses: on a augmenté le nombre de ces noms à mesure qu'on a plus étudié et mieux connu la Nature; plus on l'examinera, plus on la comparera, plus il y aura de noms propres et de dénominations particulières. Lorsqu'on nous la présente donc aujourd'hui par des dénominations générales, c'est-à-dire, par des genres, c'est nous renvoyer à l'ABC de toute connoissance, et rappeler les ténèbres de l'enfance des hommes: l'Ignorance a fait les genres, la Science a fait et fera les noms propres, et nous ne craignons pas d'augmenter le nombre des dénominations particulières, toutes les fois que nous voudrons désigner des espèces différentes. (*Le Rat*, in *Histoire Naturelle*, VII, 1758, pp. 279-280)

Nel sostenere l'esistenza di numerose e differenti gradazioni fra gli esseri, spesso sconosciute e impercettibili, Buffon ravvisava nella natura delle 'sfumature' dall'una all'altra specie prive di confini precisi. Egli, cioè, metteva in discussione tutta una serie di classificazioni inventate dall'uomo e non esistenti di per sé in natura, come la divisione in classi, generi e specie, poiché constatava che le caratteristiche individuate in un essere appartenevano spesso anche ad un altro, in un passaggio graduale e talvolta inavvertibile<sup>143</sup>. L'arbitrarietà della netta divisione tra i tre regni della natura era data dal

---

<sup>143</sup> Giulio Barsanti, in nota a Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Teoria della natura*, cit., p. 50: 'Questa [...] convinzione, collegata all'idea di *scalae naturae*, si era imposta all'attenzione della comunità scientifica con certi scritti di Leibniz, che così si era espresso in proposito: *tutti gli ordini dei corpi naturali formano una sola catena, in cui le diverse specie, come altrettanti anelli, sono così strettamente connesse le une alle altre che è impossibile [...] determinare esattamente il punto in cui l'una finisce e comincia l'altra; talchè tutte le specie [...] sono equivoche, essendo dotate di caratteri che possono egualmente bene essere attribuiti all'una o all'altra delle specie vicine* (lettera non datata a Pierre Varignon, 1654-1722, reperibile nel vol. II degli *Scritti filosofici* di Gottfried Wilhelm von Leibniz, a cura di Domenico Omero Bianca, Utet, Torino 1967-1968, p. 770)'.

riconoscimento dell'esistenza di oggetti di studio appartenenti a più di un regno o, viceversa, a nessuno, all'individuazione di esseri intermedi tra piante e animali o animali che per metà sono piante.

Dal sedicesimo al ventiquattresimo tomo, l'*Histoire Naturelle* è dedicata alla storia degli uccelli, nella quale, ancora una volta, Buffon si rifiuta di spiegare la varietà degli 'oggetti' a partire dalla potenziale trasformazione e reciproca influenza nel tempo. I capitoli venticinquesimo-ventinovesimo trattano dei minerali, mentre dal trenta al trentaseiesimo tomo si affrontano i vari supplementi. Infine, l'opera contempla l'*Histoire Naturelle des poissons* in cinque tomi e l'*Histoire Naturelle des quadrupèdes ovipares et des serpens*, in un unico tomo, firmato da Bernard-Germain-Étienne de Lacépède.

Fra le opere che si occuparono di Storia Naturale, quella di Buffon restò la più letta e per decenni per fama e dimensioni fu considerata alla pari dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert. Seguendo tale successo, gli editori pubblicarono delle *Suites à Buffon* sugli insetti, i crostacei, i molluschi ecc., grazie al contributo di grandi esperti di Storia Naturale, quali Jean Baptiste Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, Georges Cuvier, Pierre André Latreille, etc. L'uscita tra il 1749 e il 1762 di tutti i volumi dell'*Histoire* scatenò la rivalità di altre eminenti personalità *du siècle des Lumières*, con reazioni non sempre positive. Basti ricordare in proposito il noto *Traité des animaux* del filosofo ed enciclopedista Étienne Bonnot de Condillac, pubblicato nel 1755. L'opera non compare nella biblioteca di Monaldo Leopardi né negli elenchi di letture ma è da ricordare che Condillac per dieci anni, dal 1759 al 1767, insegnò a Parma, ivi chiamato dalla duchessa Luisa Elisabetta, figlia di Luigi XIV, su consiglio del barone Augusto di Keralio, a fare da precettore al figlio Ferdinando. Dell'impronta di questo filosofo francese, esponente di spicco del sensismo, risentì anche la prima formazione di Pietro Giordani, che a Parma studiò dal 1788 al 1793 e poi ancora nel 1795. Non a caso, le lettere di Giordani al suo ex

professore Domenico Santi testimoniano del sensismo del futuro amico di Leopardi che venne accentuandosi nel periodo della Restaurazione per evolvere sempre più verso il materialismo<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> Sebastiano Timpanaro, *Classicismo e Illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1969, p. 91. Cecilia Gazzeri, *Pensiero, parola, corporeità: un nesso ideologico-sensista nella filosofia del linguaggio di Leopardi*, «Segni e comprensione» XIX(2005)56, p.115: 'Del pensiero del padre del sensismo il Leopardi poté [...] avere notizie tramite l'opera di divulgazione che ne fece in Italia il Soave [...]. Francesco Soave curò nel 1794 l'edizione italiana del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, arricchendo il testo con un'appendice sulla filosofia sensista. Operando una sorta di cattura dei più importanti temi culturali del suo tempo, Leopardi riuscì a supplire alle carenze, più volte lamentate, della biblioteca paterna [...] traendo notizie del movimento *idéologique* [...] e rielaborandone i temi [...]. Tra queste pubblicazioni va ricordata almeno la "Scelta di opuscoli interessanti", che il Leopardi possedeva in un'edizione del 1781, curata proprio dallo stesso Soave e che conteneva uno scritto del condillachiano Sulzer dal titolo *Osservazioni sull'influenza reciproca della ragione sul linguaggio e del linguaggio sulla ragione*'. Leopardi aveva a disposizione sette degli otto tomi del *Cours d'études*, redatto da Condillac tra il 1769 e il 1772 per Ferdinando, figlio del duca di Parma. Il primo tomo è quello che manca a Leopardi. *Catalogo*, cit., p. 105: 'Condillac. *Cours d'études pour l'instruction du duc de Parme*. Paris 1799, tom.16 in-16, manca il tomo1'. Raffaele Gaetano, *op.cit.*, p. 270. Fabiana Cacciapuoti, *Dentro lo Zibaldone: il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Donzelli, Roma, 2010, p. 89: 'L'*Essai sur l'origine des connoissances humains* di Condillac compare in un elenco di letture tra le carte napoletane del poeta in cui sono nominati anche Cabanis, Hume, Helvetius e Sulzer [...]. Il nome di Condillac compare anche nella IX lista delle letture di Leopardi; l'*Essai* non è posseduto nella biblioteca di casa Leopardi ma l'analisi testuale dell'opera condillachiana mostra troppi punti di coincidenza con alcuni luoghi dello *Zibaldone* per non essere stata letta da Leopardi. Tra l'altro, l'*Essai* poteva essere conosciuto [...] a partire da un'altra opera di Condillac, presente nella biblioteca di Monaldo, il *Cours d'études pour l'instruction du duc de Parme*'.

### 3. Sulle tracce del pensiero e dell'immaginario animale nell'opera leopardiana

#### 3.1. Le *Dissertazioni* giovanili

Comпонenti puerili quali *Il pastore e la serpe* o *L'asino e la pecora* (1809) registrano una certa partecipazione sentimentale di Leopardi verso il mondo animale, la cui rappresentazione risente dell'impiego di modelli della tradizione poetico-letteraria greco-latina e italiana ivi compresa la classica morale. I versi sciolti *La libertà latina difesa sulle mura del Campidoglio* (1810) riprendono l'episodio delle oche del Campidoglio; nella favola in versi *A favore del gatto, e del cane* (1810), nella quale i gatti e i cani vengono difesi contro l'aggressione degli uomini, Leopardi rievoca invece la vicenda storica della vittoria del re persiano Ciro contro gli Egiziani, ottenuta anche grazie all'impiego di questi animali. Testimoniano il legame degli scritti puerili con l'Arcadia o con la tradizione favolistica le favole in versi *La Rosa, il Giglio, e il Serpillo* (1810), *I Fringuelli* (1810) *L'uccello* (1810): qui il giovanissimo Leopardi fa il verso all'abate Giambattista Roberti, osservava Maria Corti<sup>145</sup>. Altra favola in versi del 1810 è *I filosofi, e il cane*, parafrasi di una favola in prosa tratta da *Il libro de' Fanciulli* e prima attestazione dell'interesse all' 'anima dei bruti'. Vi è rappresentata, infatti, la bestialità dei comportamenti umani, attraverso l'entrata in scena di un cane parlante cacciato da una *dotta turma* riunitasi per discutere sull' *alma de' bruti*. L'ironia di Giacomo prende di mira tutte le ipotesi avanzate dai *nobili Oratori*, da quella che sostiene l'anima spirituale delle bestie, a quella che la considera pari ad una macchina, fino alla sua natura demoniaca o immortale: *spropositi mai più nel mondo uditi*, di cui Leopardi non nomina i fautori che

---

<sup>145</sup> Giacomo Leopardi, 'Entro dipinta gabbia'. *Tutti gli scritti inediti, rari e editi (1809-1810) di Giacomo Leopardi*, a cura di Maria Corti, Bompiani, Milano 1972, p. 154. Difatti, ne *L'uccelletto in educazione* e ne *L'uccelletto in libertà*, Roberti connotava negativamente l'uccellino fuggitivo, mentre in Leopardi il tema della libertà è funzionale ad una polemica contro i sistemi di educazione repressivi.

invece compariranno nelle successive *Dissertazioni*. Il *saggio can* che incita i *Filosofi* e i *Dottori a ragionar* è simbolo di una sapiente-razionalità che non sembra invece appartenere all'uomo e che richiama il principio socratico del *conosci te stesso* prima che pretenda di conoscere gli altri.

Gaspere Polizzi riserva un posto a sé al poemetto in tre canti di sestine, *Il Balaamo* (1810), che ripropone la vicenda biblica dell'asina di Balaam. A suo avviso, infatti, la scelta dell'episodio, la cui attenzione al mondo animale prescinde dalla centralità della creatura umana, sarebbe indicativa di una chiara propensione animalista del poeta. La vicenda, com'è risaputo, mostra come un animale possa interpretare meglio dell'uomo il volere di Dio: ma Leopardi si sofferma soprattutto sulle percosse ricevute dall'asino, in cui egli emblematicamente trasforma, universalizzandone il ruolo, l'asina della narrazione originale, con particolare comprensione della sua sofferenza<sup>146</sup>.

Oltre ai componimenti poetici, negli stessi anni Leopardi si dedicò alla trattatistica erudita scientifico-filosofica sugli animali e, come osserva ancora Polizzi, conoscere i libri di storia naturale, di astronomia, di cosmologia, di fisica, di chimica, di biologia e di medicina, che facevano parte del bagaglio culturale del poeta, risulta fondamentale per comprenderne meglio il pensiero e la produzione artistica. A riguardo, Alberto Frattini distingue tra *fonti sicure, probabili e ipotizzabili*, mentre Polizzi denuncia in particolare la sottovalutazione delle fonti filosofico-scientifiche a cui risale la formazione di Leopardi, per cui anche qui si tratterebbe di distinguere tra *testi sicuramente letti, dati i riscontri espliciti negli scritti leopardiani; le fonti indirette, contenute in testi che ne*

---

<sup>146</sup> *Ivi*, pp. 209-211. Nel 1812 Leopardi tradusse rispettivamente dal latino e dal francese due epigrammi anch'essi di argomento favolistico, *Epitaffio ad una cagnolina* e *Dialogo tra il passeggero e la tortora*. Polizzi osserva in proposito: se si fa eccezione per il caso – pur rilevante – del *Balaamo*, nella produzione poetica giovanile l'attenzione naturalistica di Leopardi assume soprattutto l'aspetto di un esercizio sulle procedure metaforiche e sulla tradizione letteraria, senza che emerga un'attenzione problematica alla specificità del mondo animale. Gaspere Polizzi, «...Per le forze eterne della materia», cit., p. 214.

richiamano altri; i testi probabilmente letti per riferimenti indiretti o calchi di frasi e di idee; i testi la cui lettura è ipotizzabile<sup>147</sup>.

Com'è noto, in una lettera al Pepoli del 1826, Leopardi minimizzerà il ruolo che i precettori ebbero nella sua prima formazione, sostenendo di aver avuto *pedagoghi* che fornirono solo i *primi rudimenti* al suo studio, resosi autonomo e autodidatta già a dieci anni. Leopardi non dimentica tuttavia di citare, fra gli altri, gli autori dei libri con i quali veniva istruito: l'abate Saury, François Jacquier, padre Antonino Valsecchi, il canonico Alfonso Muzzarelli, padre Aimè-Henri Paulian, il cardinale Melchiorre de Polignac, tutti autori che compaiono nelle *Dissertazioni filosofiche* del 1811-1812<sup>148</sup>.

Da una lettera di Monaldo del 17 Gennaio 1815 al cognato Carlo Antici si apprende appunto come non solo la prima formazione di Giacomo e di suo fratello Carlo fosse di

---

<sup>147</sup> Alberto Frattini, *Giacomo Leopardi. Il problema delle fonti alla radice della sua opera*, Coletti, Roma 1990, p. 5. Gaspare Polizzi, *Nel laboratorio*, cit., p. 105.

<sup>148</sup> Fernando Bandini, Nico Naldini, *Giacomo Leopardi: la vita e le lettere*, Garzanti, Milano 1983, p. 365. Gli *Elementi di metafisica* di Saury compendiano le *Institutiones* di Jacquier ed entrambi i testi fecero da base compositiva a molte *Dissertazioni* leopardiane. (*Dissertazione sopra l'ente in generale, Sopra i sogni, Sopra l'anima delle bestie, Sopra l'idrodinamica, Sopra le doti dell'anima umana, Sopra gli attributi e la provvidenza dell'essere supremo; Sopra il moto; Sopra l'attrazione; Sopra l'estensione; Sopra l'idrodinamica*, etc.). Leopardi elaborò anche due riassunti del manuale del matematico e fisico francese, andati ormai perduti (per il quale si rimanda a Giacomo Leopardi, *Indici delle opere composte da Giacomo Leopardi compilati da lui stesso*, in *Le poesie e Le prose*, vol. 2, a cura di Francesco Flora, Mondadori, Milano, 1953, pp. 27-28). Le *Institutiones philosophicae* compaiono anche nell'elenco leopardiano delle *Opere delle quali si è fatto uso nello scrivere la Storia dell'Astronomia*. Eppure, come nota Tatiana Crivelli, talvolta Leopardi dissente apertamente dalle teorie di Jacquier [...] corregge il pensiero del francescano con quello di altri autori. Di conseguenza, la studiosa è portata a dedurre che il manuale di Jacquier, molto diffuso in quell'epoca, fosse stato imposto al giovanissimo Leopardi per la sua formazione da qualche educatore e messo in dubbio dal ragazzino nella sua validità. Cfr. Giacomo Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di Tatiana Crivelli, Antenore, Padova, 1995, p. 388. Tra le altre opere adottate da Leopardi nelle *Dissertazioni* compaiono i *Fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà*, Padova 1767, del domenicano Antonino Valsecchi (1708-1791) che nel 1758 fu nominato professore di teologia all'Università di Padova. Dello stesso autore nella biblioteca paterna sono presenti anche la *Verità della Chiesa Cattolica*, Padova 1794, *La religione vincitrice*, Genova 1776 e il *Quaresimale*, Venezia 1792. Non mancano poi vari scritti del canonico Alfonso Muzzarelli (1750-1813) gesuita, teologo, apologeta e direttore del Collegio di Parma, quali: il *Buon uso della Logica in materia di Religione*, Foligno, 1787, a cui Leopardi si rifà nella *Dissertazione sopra l'anima delle bestie; Emilio disingannato*, Fuligno 1792; etc. Il presente elenco di autori e di opere è dedotto dal *Catalogo*, cit. Per le notizie biografiche sui vari autori e sulle loro opere si rimanda a Maria Corti, *Entro dipinta gabbia*, cit, p. 466 e p. 518, e Tatiana Crivelli, con particolare attenzione alla ricca appendice al suo lavoro, oltre alla consultazione del *Dizionario biografico degli italiani*, in <http://www.treccani.it/biografie/> e all'*Archivio Biografico italiano. Nuova serie (ABI II)*, a cura di Tommaso Nappo, Silvio Furlani, in <http://catalog.hathitrust.org/Record/003548180>.

stampo tipicamente gesuitico, ma che essa non fu certo indipendente<sup>149</sup>. Più specificamente nella lettera Monaldo dà conto della portata del suo patrimonio librario, tutto noto, a suo giudizio, al figlio Giacomo: *delli 12 mila volumi circa che ho nella mia Libreria non credo siavene un solo a lui sconosciuto, e di cui non possa darne ragione*. Oltre a contenere numerosi testi sacri la biblioteca custodiva una mole di opere filosofiche antiche e moderne, compresa quella dei *philosophes*: una vera e propria sezione di ‘libri proibiti’ quest’ultima, alla quale solo nel 1813 il giovane Leopardi ottenne il permesso di accedere. Se ne deduce che fino ad allora egli non abbia avuto ‘contatti diretti’ col pensiero illuminista giuntogli bensì prevalentemente filtrato, deformato e alterato attraverso i grossi volumi dei precettori gesuiti. Agli *encyclopédistes* Leopardi contrappone infatti quei veri illuministi-reazionari che furono i gesuiti, osserva Timpanaro, fautori di un razionalismo apologetico-cattolico di contrasto al pensiero materialistico<sup>150</sup>.

Nel corso di tale apprendistato Leopardi compose infatti le *Dissertazioni filosofiche* e il *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato ‘Analisi delle idee ad uso della*

---

<sup>149</sup> Giacomo Leopardi, Monaldo Leopardi *Il Monarca delle Indie, corrispondenza tra Giacomo e Monaldo Leopardi*, a cura di Graziella Pulce, *Introduzione* di Giorgio Manganelli, Adelphi, Milano 1988, p. 297: ‘Giacomo aveva compiti i nove anni, e Carlo gli otto quando dettero pubblico Saggio di tutta la Grammatica e cominciarono lo studio della Rettorica. Nell’anno appresso esposero la metà della Rettorica, e nell’altro il restante colla Geometria ed Aritmetica. Terminato il primo gli anni undici, e l’altro i dieci si applicarono ambedue alla Filosofia, alla Storia naturale, e alla Chimica, che esposero in circolo pubblicamente come dalla stampa che annetto. Stanno ora entrambi terminando la Teologia e il *Jus canonico*’. In particolare, nel triennio 1810-1812 Leopardi aveva già ricevuto lezioni di logica, ontologia e metafisica, base per gli studi teologici, anche in previsione di una futura carriera ecclesiastica. Il precettore, come si sa, era il sacerdote romagnolo Sebastiano Sanchini, sostituto del vecchio istitutore di Monaldo, il gesuita messicano don Giuseppe Torres.

<sup>150</sup> Sebastiano Timpanaro, *Classicismo e illuminismo*, cit., p. 184: ‘opere del tardo Settecento, che combattevano l’illuminismo con brio e scioltezza illuministica, in uno stile per nulla paludato o arcaico’. Rispetto a questa nota affermazione di Timpanaro, lo studioso Paolo Casini precisa la necessità di una distinzione tra i manuali di logica, filosofia e metafisica, che *rispondevano effettivamente alle esigenze difensive dell’apologetica cattolica con il rischioso metodo di lunghe citazioni*, e i manuali di fisica e di astronomia: Paolo Casini, *Leopardi apprendista: scienza e filosofia*, «Rivista di Filosofia» LXXXIX(1998)3, pp. 425-426: ‘una netta distinzione va invece introdotta riguardo ai manuali di fisica, indenni da preoccupazioni di tipo confessionale, e soprattutto riguardo ai *Principia mathematica* di Newton commentati da Le Seur e Jacquier che, nonostante circolassero sotto la curiosa etichetta di *edizione gesuitica*, non sono affatto purgati’.

gioventù'. Le prime sono contenute in cinque quaderni manoscritti e divise, tranne l'ultima, in altrettante parti che attestano le sue nozioni di scienza, storia e filosofia naturale e trattano di logica, metafisica, fisica e morale<sup>151</sup>. Tale suddivisione tematica riflette un modello enciclopedico-illuminista dello scibile umano che contemplava appunto le categorie della metafisica o scienza di Dio; della logica e della morale, ossia le scienze umane; della fisica generale e particolare, ovvero la scienza della natura<sup>152</sup>. Le *Dissertazioni metafisiche* contengono in particolare la *Dissertazione sopra l'anima delle bestie* del 1811. In questa Leopardi si ricollega al celebre dibattito che tra Sei e Settecento infiammò la Francia e poi l'Europa intera, con una moltiplicazione di scritti<sup>153</sup>, conseguenti tra l'altro al fortunato rinvenimento e alla divulgazione (nel 1648, da parte del libertino Gabriel Naudé) del *Quod Animalia Bruta Ratione utantur melius Homine* (1554) di Gerolamo Rorario. Nell'attribuire la ragione alle bestie l'autore ne ipotizzava infatti un migliore uso da parte loro che degli umani, pur sottolineando che non per questo

---

<sup>151</sup> La prima parte, del 1811, comprende una *Dissertazione logica* e quattro *Dissertazioni metafisiche*; la seconda e la terza parte, anch'esse scritte nel 1811, contemplano ciascuna cinque *Dissertazioni fisiche*, mentre la quarta e la quinta, del 1812, si compongono rispettivamente di cinque *Dissertazioni morali* e tre *Dissertazioni aggiunte*, di cui una di *Logica* e due di *Metafisica*. Cfr. *Indice generale* in Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 2653.

<sup>152</sup> Tatiana Crivelli, *Introduzione* a Giacomo Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, cit., p. 7.

<sup>153</sup> Già tutti i grandi filosofi dell'antichità si erano interrogati sulla ragione degli animali, sulla loro 'religiosità', sulle loro capacità di autoconservazione e di adattamento, sulle loro virtù morali e mediche, sulla loro industriosità e capacità di autoconservazione e di adattamento, dedicandovi interi trattati o alcune parti. Da Anassagora a Empedocle, da Platone ad Aristotele, da Epicuro a S. Agostino, etc, tutti si interessarono, chi più chi meno, anche con semplici accenni, alla 'questione animale' e soprattutto all'affermazione o negazione di una loro anima, alla sua essenza e alle sue qualità. Si vedano in proposito *I filosofi e gli animali* a cura di Gino Ditadi, Isonomia, Este 1994; Gino Ditadi, *I filosofi e gli animali. L'animale buono da pensare*, AgireOra, Torino 2010; *L'anima degli animali: Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, a cura di Pietro Li Causi, Roberto Pomelli, Einaudi, Torino 2015. Tra le innumerevoli pubblicazioni che in Europa, tra Seicento e Settecento, si occuparono del dibattito circa l'attribuzione o meno di un'anima alle bestie si ricordano periodici e opere varie: le «Nouvelles de la Republique des Lettres» di Bayle, l'*Histoire des Ouvrages des Savans* di Henri Basnage de Beauval, le diverse *Bibliothèques* di Le Clerc, o i dizionari come il *Dictionnaire historique et critique* (1696) di Bayle, il *Dictionnaire historique et critique* (1772) di Calmet, l'*Encyclopédie* (1751), il *Dictionnaire Philosophique* (1764) di Voltaire, solo per citarne alcune. Tutte rendono conto dei vari trattati usciti sull'argomento o dedicano almeno una voce a discutere le diverse opinioni del tempo. Per una panoramica più ampia si rimanda allo studio di Maria Teresa Marcialis, *Filosofia e psicologia animale, da Rorario a Leroy*, S.T.E.F., Cagliari 1982, pp. 7-8.



si possa sostenere l'immortalità delle loro anime<sup>154</sup>. D'altronde, la voce *Rorario* nel *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle (1697) contribuisce a fare il punto sul dibattito svoltosi al tempo, mettendo in luce non solo il punto di vista di Rorario, ma anche il polarizzarsi delle opinioni verso le importanti scuole di pensiero, rispettivamente, degli aristotelici e dei cartesiani.

Rorario (Gerolamo), nunzio di Clemente VII alla Corte di Ferdinando, re d'Ungheria, ha scritto un'opera che merita di essere letta. In essa tenta di dimostrare non soltanto che le bestie sono animali razionali, ma anche che si servono della ragione meglio dell'uomo. I fatti che riguardano l'abilità degli animali mettono in imbarazzo sia i seguaci di Descartes che quelli di Aristotele: i primi negano che le bestie abbiano un'anima, gli altri vogliono invece che ne abbiano una dotata di sensibilità, di memoria, di passioni, ma priva di ragione<sup>155</sup>.

Per riassumere l'andamento del dibattito si possono individuare sul tema tre correnti di pensiero principali. Quella dei filosofi che, in base alla tradizione aristotelica, attribuivano all'uomo un'anima razionale e alle bestie soltanto un'anima sensitiva, che erano appunto gli aristotelici o peripatetici. Per Aristotele, infatti, l'anima rappresenta la capacità di sviluppare le potenzialità vitali del corpo in tre funzioni distinte<sup>156</sup>: l'anima vegetativa, che governa le funzioni fisiologico-istintive come la nutrizione, la crescita, la riproduzione; l'anima sensitiva, che presiede al movimento e alle attività sensibili; l'anima intellettiva, quale fonte del pensiero razionale, che governa la conoscenza, la volontà, la scelta, avendo un principio di immortalità. Per determinare l'origine dell'attività conoscitiva degli animali, gli aristotelici riprendono le tesi dell'antico

---

<sup>154</sup> Rorario attribuiva un'anima, intesa come scintilla vitale, come sensibilità della natura, a tutti gli esseri viventi. La ragione, invece, era considerata da lui quale facoltà pragmatica e strumentale in grado di dominare le passioni ed era patrimonio esclusivo degli uomini e degli animali, cioè la usano per azioni pratiche, per esercitare virtù etiche quali la temperanza, il coraggio, la prudenza. Per maggiori informazioni sul testo si rimanda ai lavori di Maria Teresa Marcialis, *Alle origini della questione dell'anima delle bestie. I libertini e la ragione strumentale*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia, Cagliari 1973, pp. 55-59; *Filosofia e psicologia animale*, cit., p. 36.

<sup>155</sup> Pierre Bayle, *Rorario*, in *Dizionario storico-critico*, a cura di Gianfranco Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976, I vol., p. 145.

<sup>156</sup> Cfr. Aristotele, *Opere biologiche*, cit., Aristotele, *L'anima (Lib. II, cap. III, 414a-414b)*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2001. Anche Voltaire nel suo *Dictionnaire Philosophique* (1764) ricercherà l'origine della sensibilità nell'animale pur non credendo nell'esistenza di una sua anima e considerando la questione una vuota diatriba di scolastici.

filosofo greco, e individuano il principio della sensazione in un'anima sensitiva diffusa in tutto il corpo e capace di garantire agli animali conoscenze particolari e sensibili pur senza assurgere al livello del pensiero e del ragionamento. Anche in osservanza dei precetti religiosi, la natura di quest'anima non può essere spirituale, che in tal caso eguaglierebbe gli uomini agli animali, ma neppure materiale, salvo per l'appunto ammettere il materialismo. Gesuiti peripatetici come Ignace-Gaston Pardies<sup>157</sup> con il *Discours de la Connoissance des Bêtes* (1672) e lo storico Gabriel Daniel (1649-1728) con la *Suite du Voyage du Monde de Descartes*<sup>158</sup>, riconobbero pertanto alle bestie un'anima con forma sostanziale, intermedia tra spirito e materia, incapace di pensiero e di ragionamento ma dotata di sensazione, ossia capace di percepire un'impressione degli oggetti corporei.

Su un altro fronte si collocano i seguaci di Rorario e di Montaigne che riconoscono agli animali facoltà razionali simili a quelle dell'uomo. Difatti, pensatori come Michel Eyquem De Montaigne, il libertino Hector-Savinien Cyrano De Bergerac e il panteista John Toland teorizzarono un continuismo tra l'uomo e l'animale su basi materialistiche<sup>159</sup>: la materia, secondo questi filosofi, basta a spiegare sia la vita sia il pensiero di animali e di uomini. Montaigne, in particolare, fu svincolato dal pregiudizio in base al quale gli esseri umani sono portatori unici del diritto di essere trattati secondo giustizia. Per lui tutti gli esseri sono reciprocamente legati, percependo allo stesso modo il dolore e partecipando ugualmente del dolore altrui. La ragione degli animali, pertanto, non è quella aristotelico-scolastica, che contempla gli universali ed è metafisicamente

---

<sup>157</sup> Ignace-Gaston Pardies (1636-1673) è stato professore di matematica e fisica al *Collège Louis-le-Grand* di Parigi. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ignace-gaston-pardies/>

<sup>158</sup> *Suite du Voyage du Monde de Descartes ou Nouvelles Difficultez proposées à l'Auteur du Voyage du Monde de Descartes*, Mortier, Amsterdam 1693.

<sup>159</sup> Cfr. Hector-Savinien Cyrano de Bergerac, *Les États et empires de la Lune et du Soleil*, a cura di Jean-Charles Darmon, Champion, Paris 2004, 1657<sup>1</sup>; *Œuvres complètes*, texte établi et présenté par Jacques Prévot, Librairie Belin, Paris, 1977; John Toland, *Pantheisticon*, a cura di Onofrio Nicastro e Manlio Iofrida, ETS, Pisa 1996, 1720<sup>1</sup>.

fondata sull'anima immortale, ma è una facoltà pragmatica legata ad una base empirica che, in vista della sopravvivenza, organizza secondo norme precise un materiale definito<sup>160</sup>. Nei *Saggi*<sup>161</sup> Montaigne afferma inoltre che gli animali sono capaci di una comunicazione muta e simpatetica con gli uomini, fatta di gesti, sguardi, lamenti e atteggiamenti.

Il tema della 'muta eloquenza', che avvicina l'animale all'uomo, ebbe grande successo nel corso del Settecento tant'è che verrà affrontato anche da Rousseau nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* del 1754. L'autore vi sostiene che se l'uomo riesce a disinteressarsi da tale tipo di comunicazione, di fatto possa crescere nell'indifferenza non solo verso la sofferenza animale ma anche verso quella umana. Più in particolare, nell'*Essai sur l'origine des langues*<sup>162</sup>, Rousseau concepisce il linguaggio non quale frutto del progresso di una società naturale, ma quale segno di una discontinuità nell'ordine della natura<sup>163</sup>.

Quanto ai materialisti, essi non considerano più il linguaggio quale riflesso del dualismo anima-corpo ma quale attività comune a uomini e animali. Per esempio, nel suo *Homme machine* del 1747, Julien Offray De La Mettrie distingue gli uomini dagli animali solo per la diversa organizzazione dell'identica sostanza che li costituisce, in base ad una scala

---

<sup>160</sup> La continuità animale-uomo nell'*Apologia di Raimondo Sabunda* di Montaigne si basa proprio su tale concezione della ragione e verrà sostenuta anche da altri libertini quali Gassendi, Bayle e il Fontenelle maturo. Infatti, la questione dell'anima e dell'istinto delle bestie dibattuta nell'*Apologia di Raimondo Sabunda* assume centralità e significato specifico soprattutto nella lettura che di questo saggio fanno i libertini che condividono la lezione di modestia – *noi non siamo né al disopra né al disotto del resto* – che emerge dalla nutrita casistica di esempi di intelligenza, generosità, operosità degli animali, offerta da Montaigne. Cfr. Michel Eyquem De Montaigne, *Apologia di Raymond Sebond*, a cura di Diego Fusaro, Salvatore Obinu, Bompiani, Milano 2004; *Saggi*, a cura di Fausta Garavini, André Tournon, Bompiani, Milano 2012. Maria Teresa Marcialis, *Filosofia e psicologia animale*, cit., pp. 34-36.

<sup>161</sup> Pubblicati nelle tre versioni del 1580, del 1582 e del 1588.

<sup>162</sup> L'*Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* risale al 1754-1761, ma fu pubblicato postumo nel 1781.

<sup>163</sup> Maddalena Mazzocut-Mis, *Animalità: idee estetiche sull'anima degli animali*, Le Monnier, Firenze 2003, p. 16. Cfr. Jean Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, a cura di Diego Giordano, Bompiani, Milano 2012.

graduale dal meno al più che va dalla pietra all'essere pensante<sup>164</sup>. Nella sua *Storia naturale dell'anima* (1745) egli ritiene che proprietà dell'anima animale siano l'azione e la sensazione, connesse all'organizzazione stessa del midollo. Così, le stesse facoltà superiori dell'uomo sarebbero influenzate dalle funzioni corporali, dato che l'anima è formata dalle fibre del midollo e che nel cervello non c'è che materia. Gli animali dunque differiscono dall'uomo solo per grado e l'istinto non è altro che una disposizione corporea meccanica capace di farli agire solo per necessità, senza tener conto dell'esperienza. Da queste disposizioni dipendono le scelte non deliberate ma automatiche degli animali, le loro antipatie, le loro astuzie etc. La Mettrie sostiene altresì che lo scarto tra un individuo e l'altro non è dato dall'esperienza sensoriale ma dall'educazione. Sempre nell'*Uomo macchina* egli nega che l'uomo sia un mero *automate* perché a differenza dell'animale può accrescere le sue conoscenze istruendosi e modificare le proprie capacità in base alle circostanze. Il tema dell'esperienza e della conoscenza tramite l'esperienza è un classico della cultura settecentesca e questa prerogativa che l'uomo possiede rispetto agli animali è di natura psichica; si tratta infatti dell'immaginazione, una parte fantastica e sconosciuta del cervello che costituisce l'anima. Pensiero e immaginazione dipendono interamente dal cervello, il quale a sua volta non può prescindere dal funzionamento del corpo. Per La Mettrie d'altronde il corpo non può essere ridotto alla cartesiana *res extensa* ma ha invece sue forze e funzioni, le fibre, fornite di una loro irritabilità che le rende capaci di fare a meno del corpo. Analogamente, egli non considera più il linguaggio quale manifestazione di un pensiero razionale, che corrisponde alla presenza di un'anima, ma alla meccanica della nostra educazione, la *mécanique de notre éducation*.

---

<sup>164</sup> Julien Offray De La Mettrie (1709-1751) fu medico e filosofo tra i primi materialisti dell'Illuminismo. Cfr. Julien Offray De La Mettrie, *L'uomo-macchina e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1973. Maddalena Mazzocut-Mis, *op.cit.*, pp. 52-69.

Pur essendo erede di Cartesio, evidentemente La Mettrie ne rifiuta i principi metafisici e l'idea dell'anima immortale, ritenendo bensì che la materia sprigioni in sé la facoltà di pensiero e che gli animali siano dotati di un linguaggio affettivo e gestuale, la pantomima, diverso da quello verbale dell'uomo<sup>165</sup>.

La terza corrente di pensiero che tra Seicento e Settecento si sviluppò nel corso della *querelle sur l'âme des bêtes* è rappresentata dai cosiddetti cartesiani che privano le bestie di qualsiasi capacità conoscitiva riducendole a macchine. Nelle *Regulae ad Directionem ingenii* del 1628 e nei *Principia Philosophiae* del 1644, René Descartes<sup>166</sup> non solo critica l'intera filosofia di Aristotele e degli aristotelici ma spiega la sensazione riconducendola a meccanismi di azione-reazione (pur evitando le contraddizioni e i pericoli dell'eterodossia) ovvero a un puro fatto meccanico che esclude qualsiasi elemento di coscienza e ne rende agevole la derivazione da una materia identificata con l'estensione. L'animale sarebbe un automa, una macchina creata dalla mano di Dio, priva di psicologia

---

<sup>165</sup> Più tardi, anche Paul-Henry Thiry D'Holbach (1723-1789), protettore e amico di Denis Diderot (1713-1784) nel *Sistema della natura* del 1770 e in altre sue opere concepirà la natura, la società e l'uomo materialisticamente con lo scopo di liberare quest'ultimo dalla superstizione e renderlo padrone di sé. La materia, privata di ogni causa soprannaturale, è qualcosa di attivo e presente in ogni ente naturale che è così dotato di movimento autonomo. Per Holbach l'uomo, come l'animale, è il risultato di cause fisiche e chimiche che agiscono fin dalla vita intrauterina, influenzandone carattere e volontà. Cfr. Paul-Henry Thiry D'Holbach, *Sistema della Natura*, a cura di Antimo Negri, Utet, Torino, 1978. Cfr. Maria Teresa Marcialis, *Alle origini*, cit., pp.14-32; Maddalena Mazzocut-Mis, *op.cit.*, p.11, p. 67; Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti filosofici*, a cura di Gino Ditadi, AgireOra, Torino 2014, pp. 30-33.

<sup>166</sup> Non esiste equivalenza tra sentire e pensare per Descartes. Per questo stesso motivo l'animale può provare dolore ma non pensarlo; i bruti, quindi, hanno la capacità di sentire ma non hanno anima perché non possiedono la mente. Allo stesso modo, gli animali dispongono di moti naturali che indicano passioni e con i quali imitano la voce, ma non hanno l'uso del linguaggio che invece deriva dal pensiero e non dall'istinto naturale. Così, Descartes distingue nel linguaggio umano un aspetto fonico, comune anche all'animale, e che si riduce al mero movimento meccanico, e un contenuto concettuale rivelatore dell'esistenza di un pensiero. Nell'uomo, pertanto, esisterebbero due nature, di cui una è indipendente dal corpo e quindi non destinata a morire con esso. La sua immortalità sarebbe deducibile dal fatto che non sono individuabili cause che potrebbero distruggerla. Nel trattato *L'homme* (1633) Descartes suppone che il corpo non sia altro che una statua o una macchina di terra e nel *Discours de la méthode* aggiunge che il corpo dell'uomo, quale macchina fatta dalle mani di Dio è, diversamente dai bruti, dotato di un'anima individuata nella ghiandola pineale, l'epifisi, che si esprime nella ragione e nel linguaggio.

e di anima pensante ma provvista solo di fisiologia corporea e meccanica<sup>167</sup>. Tra i primi seguaci di Descartes, Nicolas Malebranche, nella sua *recherche de la vérité*<sup>168</sup>, concepisce le bestie come automi, e molti altri furono i filosofi e le opere che trassero spunto diretto o indiretto dal suo meccanicismo<sup>169</sup>.

Secondo Pierre Bayle sarà Gottfried Wilhelm von Leibniz, dopo aver anch'egli sposato per un certo periodo la tesi dell'animale macchina, ad aprire nuove prospettive sull'argomento. In uno scritto latino senza titolo del 1710<sup>170</sup> Leibniz espone infatti la sua specifica ipotesi circa l'anima delle bestie, fondandola sulla sua teoria generale delle monadi. La realtà tutta sarebbe cioè costituita da sostanze percipienti: le monadi, e i bruti, dotati di percezione e anima, disporrebbero di un certo grado di ragione, dovuto alla concatenazione delle idee particolari, provenienti anzitutto dai sensi e poi elaborate dall'immaginazione e immagazzinate nella memoria. Ogni vivente per Leibniz è composto di un corpo e di una monade o anima, a seconda del suo grado di perfezione,

---

<sup>167</sup> Se per Aristotele e gli aristotelici il principio della sensazione è individuabile in un'anima sensitiva diffusa per tutto il corpo, per altri la soluzione starebbe nell'individuazione di una facoltà specifica degli animali: l'istinto. Per i cartesiani l'istinto consisteva nella saggezza divina e non dell'animale. In realtà, per molti intellettuali del Sei-Settecento l'istinto era un comodo espediente per risolvere questioni altrimenti insolubili più che una nozione descrittiva con funzioni chiare e distinte o un termine che indichi comportamenti effettivi. Per esempio, Gottfried Wilhelm von Leibniz nei suoi *Nuovi Saggi sull'Intelletto umano* (1745) concepisce l'istinto come interazione di dotazione innata ed esperienza acquisita. Cfr. Maria Teresa Marcialis, *Filosofia e psicologia animale*, cit., p. 15; Maddalena Mazzocut-Mis, *op.cit.*, pp. 14-42; Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti*, cit., pp. 18-24. Le altre opere in cui Descartes affronta il problema dell'anima delle bestie sono le *Meditationes de prima philosophia* (1629), il *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, parte V, redatto nel 1633 e pubblicato nel 1637, *Les passions de l'âme*, XI vo. 1, (1649). Fondamentali sono anche la *Lettera al Marchese di Newcastle* (23 Novembre 1646), la *Lettera a Chanut* (6 giugno 1647) e la *Lettera a Henry More* (5 febbraio 1649). Nelle *Primae cogitationes circa generationem animalium* in *Opuscula posthuma, physica et mathematica* (1701) Descartes affronta inoltre la questione delle macchine generatrici di altre macchine: Cfr. René Descartes, *Cartesio, Opere, Introduzione* di Eugenio Garin, Bari, Laterza 1967; René Descartes, *Tutte le lettere, 1619-1650*, a cura di Giulia Belgioioso, Bompiani, Bologna 2009.

<sup>168</sup> L'opera pubblicata in sei volumi, aveva per titolo completo *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, André Pralard, Paris 1674-1675.

<sup>169</sup> Maddalena Mazzocut-Mis, *op.cit.*, pp.17-19. Cfr. Nicholas Malebranche, *La ricerca della verità*, a cura di Maria Garin, Laterza, Roma 2007.

<sup>170</sup> L'opera venne posteriormente indicata come *Saggio intorno alla materia, la percezione e l'anima delle bestie* 1710<sup>1</sup>: cfr., Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai, Enrico Pasini, Torino, Utet 2000.

in base a un principio che ne assicura l'unità. In particolare, le anime degli uomini sono dotate di ragione e di riflessione in quanto sono capaci di elevarsi alla conoscenza delle verità necessarie e dimostrabili come quelle che riguardano Dio, mentre le bestie hanno un'anima solo sensitiva e ci sarebbe inoltre una gerarchia di spiriti che si elevano dall'uomo a Dio<sup>171</sup>.

Facendo il punto sulle tre tesi da lui esposte, dei peripatetici, di Montaigne e di Cartesio, Pierre Bayle non ne suffraga alcuna ma ritiene che la prima sia insostenibile, dal momento che la filosofia moderna non può ignorare la separazione radicale tra spirito e materia né quindi possa accettare l'esistenza di forme sostanziali o di anime nelle bestie; che la seconda, pur essendo più vicina al senso comune, accordi troppo agli animali, mettendo in pericolo le prerogative dell'anima dell'uomo; e che la terza, pur salvaguardando alcuni principi della teologia razionale, contraddica il senso comune<sup>172</sup>.

In un certo senso analogamente a Bayle procede Leopardi nella sua *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*. Per questa egli si avvale della vulgata scolastica, mediata dai manuali e repertori gesuitici sopra indicati, onde passare al vaglio il pensiero di una serie di filosofi, schierabili in tre gruppi principali. Da una parte associa Cartesio e il cardinale

---

<sup>171</sup> L'immagine leibniziana della catena degli esseri sarà fondamentale anche per la scienza e per lo sviluppo della nascente biologia. Altra sua teoria fu quella delle metamorfosi delle specie che nel tempo non scompaiono ma si trasformano eppure non necessariamente si evolvono. Cfr. Maddalena Mazzocut-Mis, *op.cit.*, pp. 26-29; Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai, Enrico Pasini, Torino, Utet 2000.

<sup>172</sup> Bayle cita anche il medico e anatomista inglese Thomas Willis, che nel *De anima brutorum, quae hominis vitalis et sensitiva est*, 1672, sostiene l'esistenza di un'anima delle bestie composta di organi e della taglia del corpo che la contiene. Le parti dell'anima dell'animale, secondo Willis, sarebbero talmente sottili da non vedersi e esse si dissiperebbero se il corpo non le sostenesse. Willis fa riferimento a una sorta di esplosione derivante dall'incontro, dentro il muscolo, delle particelle di spiriti animali e delle particelle salino-solfuree del sangue arterioso che darebbe vita a un'anima corporea sottilissima, lo spettro o larva umbratile del corpo dell'animale. Sarà La Mettrie a riprendere, ottant'anni più tardi, tale ipotesi. Maria Teresa Marcialis, *Filosofia e psicologia*, cit., p. 23; Maddalena Mazzocut-Mis, *op.cit.*, p. 25.

Polignac (con il suo poema filosofico *Anti- Lucrezio*)<sup>173</sup> fautori della tesi meccanicistica dell'immortalità dell'anima umana e dell'esistenza di Dio<sup>174</sup>; da un'altra parte, colloca i sostenitori dell'anima delle bestie quali Maupertuis, il benedettino francese Jean Saury (con i suoi *Elementi di Metafisica*), Aimè-Henri Paulian (con il *Dictionnaire de physique*)<sup>175</sup> e Alexander Pope (di cui cita l'*Essay on Man* e l'*Epistle III*); infine egli propone un sistema di mezzo che, all'epoca, gli appare il più sostenibile e a cui variamente associa un Francesco Tommaso Vincenzo Moniglia con Lorenzo Magalotti e Jean Jacques Rousseau. L'articolazione stessa del testo risente di una certa astrusità nell'esposizione non sempre lineare delle tesi.

Non a caso, prima di mettere a fuoco il tema della sua *Dissertazione*, Leopardi sottolinea la molteplicità dei punti di vista che a cavallo dei due secoli precedenti si sono manifestati su un argomento così a lungo dibattuto.

---

<sup>173</sup> Per le *Dissertazioni metafisiche* furono importanti le due traduzioni in verso sciolto italiano dell'*Anti-Lucretius Deo et Natura in libri novem* (Paris 1747) del Cardinale, arcivescovo, accademico di Francia e diplomatico di Luigi XIV, Melchior De Polignac (1661-1741), compiute rispettivamente da Francesco Maria Ricci (*col testo a fronte*, tom.3, Verona 1767) e da Giampietro Bergamini (tom. 2, Verona 1752): cfr. *Catalogo*, cit.; *Dizionario biografico degli italiani*, in <http://www.treccani.it/biografie/> e all'*Archivio Biografico italiano. Nuova serie (ABI II)*, a cura di Tommaso Nappo, Silvio Furlani, in <http://catalog.hathitrust.org/Record/003548180>.

<sup>174</sup> Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti*, cit., p. 44.

<sup>175</sup> Dell'abate benedettino Jean Saury, o Sauri (1741-1785), professore di Filosofia all'Università di Montpellier e corrispondente dell'Accademia delle Scienze, la biblioteca di Recanati custodiva sia il volume *Elementi di logica, matematica, metafisica ed etica, ossia la morale del cittadino del mondo*, in un'edizione veneziana del 1777, sia il *Cours complet des Mathématiques* uscito a Parigi nel 1778. Sebbene non ci siano tracce negli *Elenchi di letture*, stesi tra il 1819 e il 1830, Leopardi cita l'abate Saury in varie *Dissertazioni*. Un suo primo approccio alla metafisica venne dallo studio delle *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accommodatae* (Venezia 1785) del padre François Jacquier (1711-1788), docente di Sacre Scritture al collegio romano della Propaganda dal 1733, poi, nel 1746, Professore di fisica sperimentale al Collegio Romano. La sua opera più nota è l'edizione commentata insieme al confratello Padre Le Seur dei *Principia mathematica* di Newton (1739-1742). Tra i volumi della biblioteca paterna si trovavano anche alcune opere del gesuita francese Aimé-Henri Paulian (1722-1801): *Manoductio ad Elementa Mathematica abbatibus de la Caille*, Venezia 1773 e il *Dictionnaire de Physique*, Nymes 1781, anche nella versione compendiata in italiano, *Dizionario portatile di Fisica*, Venezia 1794, citati da Leopardi nelle *Dissertazioni sopra i fluidi elastici*, *Sopra la luce*, *Sopra l'astronomia*. Per maggiori notizie su questi autori si veda l'*Appendice* di Tatiana Crivelli alla sua edizione delle *Dissertazioni filosofiche* di Giacomo Leopardi. Cfr. *Catalogo*, cit.; *Dizionario biografico degli italiani*, in <http://www.treccani.it/biografie/> e all'*Archivio Biografico italiano. Nuova serie (ABI II)*, a cura di Tommaso Nappo, Silvio Furlani, in <http://catalog.hathitrust.org/Record/003548180>.



La tanto decantata questione circa quegli esseri che più di ogni altra creatura, toltene le angeliche sostanze, sembrano aver somiglianza con l'uomo, è quella, che a disciogliere intraprendiamo. Diversità di pareri, varietà di sistemi, molteplicità di obbiezioni, furore dei partiti, tutto contribuisce a renderne lo scioglimento in sommo grado difficoltoso. Con le più forti ragioni contro gli opposti pareri si scagliano il gran Cartesio, ed il dottissimo Cardinale di Polignac nel suo *Anti-Lucrezio* affermando esser l'anima dei bruti soltanto una macchina per artificial meccanismo disposta, a quelle operazioni, che tutto il giorno nelle bestie si scorgono. Dall'altra parte il celebre Maupertuis si sforza con tutto l'impegno di provare, che l'anime dei bruti sono dotate di ragione, e giungere perfino a dubitare se desse sieno ancora capaci dell'immortalità. (*Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, p. 675)

Fin dall'inizio l'autore dichiara infatti la sua personale difficoltà ad offrire una definizione precisa della natura delle bestie, di cui sembra indubbia la somiglianza o vicinanza con l'uomo. In generale, egli mette a confronto le argomentazioni dei differenti partiti, ne presenta i presupposti e le convinzioni denunciandone nondimeno le rispettive debolezze onde fornire, infine, il proprio parere. Contro Cartesio e Polignac egli schiera così un fautore della continuità tra uomini e animali quale Maupertuis, il sistema del quale, alla fine della *Dissertazione*, verrà ripreso e respinto come falso proprio per la sua pretesa di omologare uomini e bestie.

Sulla scia del continuo interesse manifestato dagli studiosi nei confronti della *Dissertazione*, recentemente Gino Ditadi ne ha fornito uno studio, nel contesto di altri scritti filosofici leopardiani. In particolare, egli sottolinea la presa indiretta di Leopardi sulle *Lettres* di Maupertuis<sup>176</sup>, mediate da seconde e terze mani come, ad esempio, quelle

---

<sup>176</sup> Il pensiero del matematico, astronomo, fisico e naturalista francese Pierre-Louis Moreau De Maupertuis (1698-1759) risente dell'influenza di una doppia componente, leibniziana e newtoniana, sia nel suo *Vénus physique* (1745), sia nelle sue *Lettres* (1752), dove sostituisce a una concezione meccanicocreazionista cartesiana della natura un'immagine dinamico-naturale. Egli cioè, attraverso una mediazione tra l'organicismo del pensiero leibniziano e l'idea di una materia vivente nella quale agiscono le stesse forze attrattive e repulsive che si trovano all'interno dell'universo newtoniano, non accetta che nelle bestie vi possa essere un'anima sensitiva scissa da quella pensante. Ogni percezione e sensazione per Maupertuis è già pensiero accompagnato dal sentimento di sé. Maupertuis riprende anche il principio morfologico della serie continua degli esseri, per cui le stesse anime differiscono tra loro per sfumature impercettibili e per gradi minimi di perfezione. Per questo naturalista lo sviluppo della natura è operato dal caso e non è predeterminato né finalizzato al conseguimento del miglior bene possibile, tanto che il combinarsi del caso con l'arte della natura giustificerebbe anche le discontinuità empiricamente osservabili e le effettive metamorfosi delle forme all'interno della catena degli esseri. La Biblioteca di Recanati custodisce le sue *Lettere filosofiche tradotte* (1760). Cfr. Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Oeuvres, I-IV*, a cura di Giorgio Tonelli, Olms, Hildesheim 1965-1974; Pierre-Louis de Maupertuis, *Sull'anima delle bestie*, in Gino Ditadi, *I filosofi e gli animali*, cit., pp. 667-669.

dell'Abate Saury: *Che i bruti abbian l'anima ciò sembra dimostrato dalla stessa natura [...] come afferma L'abate Sauri ne' suoi Elementi di Metafisica. (Dissertazione sopra l'anima delle bestie, p. 675)*

Maupertuis non sostenne l'esistenza dell'anima nelle bestie, come Leopardi gli attribuisce (sulla scorta dell'Abate Saury e di altri libri di seconda e terza mano). Nelle sue *Lettres*, Maupertuis, in pagine specifiche sull'anima delle bestie, ritiene piuttosto incongruenti e deboli tanto gli argomenti di quelli che pretendono di negare l'anima alle bestie, quanto di coloro che l'ammettono<sup>177</sup>.

Gino Ditadi non solo quindi rende nota la fonte da cui Leopardi deriva il suo pensiero riguardo a Maupertuis, ma mette in luce quale processo di sostanziale alterazione sia intervenuto tra la ricezione della fonte e la sua trasmissione. Il manuale dell'abate Saury ne avrebbe frainteso o volontariamente deformato il pensiero, portando il giovane a elaborare nella *Dissertazione* in questione un profilo del filosofo non corrispondente alla sua reale riflessione. Del resto, Leopardi non tralascia la conferma che all'esistenza dell'anima dei bruti in certa misura gli è offerta niente meno che dall'autorità scritturale del secondo capitolo del *Genesi*, ai versetti 19 e 29.30.

La sacra Bibbia chiama i Brutii anime viventi allorché nel capitolo II della *Genesi* al versetto 29.30. così parla *Dixit Deus ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram... ut sint vobis in escam et cunctis animantibus terrae, et omni volucris coeli et universis quae moventur in terra, et in quibus est anima vivens*. La medesima nel capitolo II della *Genesi* al versetto 19 così dice *Omne quod vocavit Adam animae viventis ipsum est nomen ejus*<sup>178</sup>.

Tra gli oppositori del sistema cartesiano, il giovane annovera inoltre il pensiero del canonico Alfonso Muzzarelli, sul manuale del quale, com'è accertato, egli in quegli anni si formava.

---

<sup>177</sup> Gino Ditadi, «... Essere l'anima dei bruti uno spirito dotato di senso, di libertà...» in Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti*, cit., p. 38.

<sup>178</sup> In particolare, Pietro Pelosi riguardo al riferimento leopardiano al versetto 29.30 rileva un'erronea traduzione del lemma *animantibus* che dovrebbe essere tradotto con *creatura, essere animato, vivente, attribuito per estensione a tutte le specie viventi, comprendendole, ma equivalente nella sua specificità ad animale inferiore, a bruto, contrapposto all'uomo*: Pietro Pelosi, *Leopardi Fisico e Metafisico*, Federico & Ardia, Napoli 1991, p. 66.

Come afferma L'Abate Sauri ne' suoi Elementi di Metafisica "bisogna convenire, che gli uomini hanno un'inclinazione quasi irresistibile, e tanto forte, e tanto naturale a credere, che le bestie sieno animate, che ad onta degli sforzi maggiori di alcuni Filosofi non vi sarà mai, fuorché un piccolissimo numero di pensatori, che averanno il coraggio di abbracciare il sentimento contrario". "Direte voi, che l'anima delle bestie è materia? (così si esprime il celebre Can. Alfonso Muzzairelli all'Opuscolo VI del *Buon uso della Logica in materia di Religione*). Ma negate se potete, che le bestie abbiano delle idèe, e delle cognizioni dirette. Esse vedono, sentono, e in conseguenza di queste sensazioni agiscono come ognuno sperimenta. O a che valgono gli occhi se non vedono, a che l'orecchie se non sentono? Perché sono prive d'idèe se hanno tutti gli strumenti necessarj per riceverle in se stessi?"

Evidentemente, sulla scia degli aristotelici, il pensiero dell'abate Saury o del canonico Muzzairelli riconosce alle bestie un'anima dotata di sensibilità e a riprova di ciò Leopardi ricorre questa volta al passo del Genesi I, 26 e a quello della *Biblia Deuteronomii* commentati da Alfonso Tostato (*Commentaria in Deuteronomium*, del 1728)<sup>179</sup>. Così facendo, egli introduce il problema della ragionevolezza nelle bestie, confortato intanto direttamente dalle evolute operazioni di cui sono capaci certi animali come, ad esempio, l'ingegno delle api nel costruire le loro cellette o nel succhiare il nettare dai fiori, che fa presupporre siano dotate *di un qualche barlume di ragione*.

Riprendendo poi alcuni quesiti formulati da Alexander Pope nel suo *Saggio sopra l'uomo* (quale, ad esempio, *Chi si è incaricato d'insegnare agli abitanti dell'acque e delle foreste a scegliere i loro alimenti, e ad evitare i veleni?*)<sup>180</sup> Leopardi coglie l'occasione per ribadire che l'agire degli animali non sia dovuto al naturale istinto, *onde nelle altre loro azioni è necessario un qualche raziocinio, ed un barlume di ragione*. A suo avviso, i bruti godrebbero infatti anche di una imperfetta libertà, grazie alla quale per esempio un uccello è in grado di stendere le sue ali e alzarsi in volo. Avvalendosi di un passo tratto dal saggio

---

<sup>179</sup> Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 679: ' evvi tra questi chi afferma che l'anima delle bestie consiste soltanto negli spiriti animali, e nel sangue ciò che di provar si argomenta colle parole della sacra *Biblia Deuteronomi cap. XII vers 23*'.

<sup>180</sup> Il poema di Alexander Pope *An essay on man* (1733-34) era stato concepito come prima parte di un progetto più vasto: composto di quattro epistole indirizzate a Henry Saint-John Bolingbroke, è un'ambiziosa esposizione filosofica che trae in larga parte i propri argomenti da Montaigne, Locke, Pascal e Shaftesbury. Leopardi lo possedeva in una traduzione fiorentina del 1825. Cfr. *Pope Alexander*, <http://www.treccani.it/enciclopedia/alexander-pope/>; *Catalogo*, cit., p. 222.

*A philosophical inquiry concerning human liberty*<sup>181</sup>, Leopardi osserva altresì che attraverso i castighi gli animali vengono educati e modificano il loro comportamento proprio in virtù di una intelligenza propria. In tal modo egli affronta uno degli altri aspetti importanti che aveva tenuto banco nella *querelle* sull'anima delle bestie, ossia la definizione di istinto<sup>182</sup>. Per la presente *Dissertazione* l'istinto si identifica col caso per cui le azioni degli animali non sono attribuibili a questo ma ad un loro principio di ragione. Non pertanto la ragione animale sarà minimamente accostabile a quella umana, tant'è che Leopardi contrappone all'Abate Saury il *recente Scrittore sedicente filosofo* Mariano Gigli, autore del libro *dell'Analisi delle idee ad uso della gioventù*.

Le assurdità dell'opinione di cui parliamo vengon confermate da un recente Scrittore sedicente Filosofo, il quale spacciando buon senso, e dottrina sostiene le più false proposizioni, e i dogmi più pericolosi ch'esser vi possano. Afferma egli, che le bestie son ragionevoli [...]. *E dove saremmo noi, dice il sopra lodato moderno Autore se le bestie avessero la ragione...come noi e se ne usassero come gli uomini? Il disordine la crudeltà, la devastazione sarebbero stati enormi sulla terra.*

Qui Leopardi non si limita a definire assurda l'idea che gli animali siano ragionevoli come gli uomini ma, attraverso una citazione dall'*Anima delle Bestie* di Saury, prospetta quali sarebbero le conseguenze se tale assunto fosse vero, *né certo abbiam noi alcun motivo di credere che le bestie fossero per fare un migliore uso della ragione di quello che ne vien fatto dagli uomini*. Si ricorderà a riguardo come Rorario, attribuisse una ragionevolezza agli animali ipotizzandone un uso persino migliore di quello degli uomini. Ecco allora che, a tre quarti circa della *Dissertazione*, il bersaglio polemico torna ad essere la concezione più incline alla contiguità tra l'animale e l'uomo, rappresentata da Maupertuis. *Inoltre concesso il sistema del Maupertuis gli uomini non sarebbero in alcun*

---

<sup>181</sup> Scritto dal filosofo inglese Anthony Collins (1676-1729). Leopardi cita in italiano un brano di Collins tratto dalla versione francese *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme*, presente nei *Fondamenti della libertà dell'uomo* di Valsecchi, cfr. Tatiana Crivelli, in nota a Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra le doti dell'anima umana*, cit., p. 333.

<sup>182</sup> Leopardi definisce l'istinto come l'insieme delle credenze ingenite, primitive e naturali, ossia le idee innate, comuni agli uomini e agli altri animali: *Zib.*, pp. 439-443 (22 Dicembre 1820), p. 1584.

*modo differenti dai bruti quando tutti ammettono che l'uomo è la più nobile creatura, che sia uscita dalle mani dell'Onnipotente, e che il medesimo è come il sovrano di tutte le altre cose create.*

Una volta prospettata così la propria convinzione intorno alla teoria degli spiritualisti, Leopardi affronta con forza il partito avverso del meccanicismo circa la natura degli animali, principalmente rappresentato dal pensiero cartesiano. *Seguendo il nostro istituto dobbiamo ora esaminare gli opposti sistemi per quindi conoscere quale tra questi a preferenza degli altri ammetter si debba [...]. L'anima delle bestie è un puro meccanismo, esclama arditamente il gran Cartesio*<sup>183</sup>. E al pensiero del gran Cartesio Leopardi accosta, oltre all'opinione di Polignac, riscontri pratici quali ad esempio quelli relativi agli automi costruiti dai suoi antesignani, per i quali egli risale in *primis* all'invenzione di Johannes Müller e di qui a quella di Alberto Magno<sup>184</sup>.

Il celebre *Regimontano*, si suol dire dai Cartesiani seppe costruire un'Aquila, che volando per l'aria indicava ad un Imperatore la via verso *Norimberga*, il medesimo fabbricò una mosca volante. A tutti è noto il capo di creta di *Alberto Magno*, il quale proferiva alcune parole [...]. Posto tutto ciò evidentemente si dimostra, che l'anime dei bruti non sono, che semplici macchine poiché se egli è possibile agli uomini il far muovere parlare, ed operare per mezzo di meccanismo alcuni automi come potrà affermarsi, che ciò sia impossibile a Dio? Ed infatti, come si esprime *Cardinale Polignac* maggiormente non si deve attribuir l'anima ai Brutti, che alle piante, ed a' fossili.

---

<sup>183</sup> Tatiana Crivelli, *Introduzione*, in Giacomo Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, cit. pp. 9-12: 'La tecnica preferita da Leopardi nelle *Dissertazioni* è quella per cui la linea espositiva principale è basata su un autore unico integrato con brani tratti da altri autori. I passi scelti a integrazione della fonte principale sono spesso riportati in forma di citazione esplicita, ma quasi sempre corredati soltanto da un'indicazione generica di provenienza (es. *un moderno autore, un sensato filosofo*). I rinvii di Leopardi alle proprie fonti sono, nelle *Dissertazioni Filosofiche*, piuttosto occulti che espliciti: la tendenza del giovane studioso è quella a nominare soltanto raramente i suoi modelli, e se possibile non nel luogo e nel momento in cui essi vengono direttamente utilizzati. La tecnica più diffusa [...] nella composizione delle *Dissertazioni*, è quella della parafrasi riassuntiva'.

<sup>184</sup> Johannes Müller da Königsberg (1436-1476) fu un matematico, astronomo e astrologo tedesco, più conosciuto con lo pseudonimo di Regimontano. Si narra che egli abbia costruito una mosca volante e un'acquila di legno che volò da Königsberg a Norimberga per salutare l'imperatore. Alberto il Grande o Alberto di Colonia (1206-1280) è considerato il più grande filosofo e teologo tedesco del Medioevo. (Alla pari di Severino Boezio, grazie alla sua grande erudizione permise all'Occidente di conoscere i testi di Aristotele e fu, inoltre, il maestro di Tommaso d'Aquino). Una leggenda vuole che Alberto Magno sia stato il costruttore di un vero e proprio androide parlante, fatto di metallo, legno, cera, vetro, cuoio, che avrebbe dovuto svolgere la funzione di servitore presso il monastero domenicano di Colonia. Le notizie riguardo questi primi automi sono tratte da Sarah Vecchiotti, *Automi, Maschere, Marionette, Androidi nel teatro e nell'arte*, Lulù.com, 2016, p. 130 e p. 1245.

Secondo i fautori dell'anima materiale delle bestie, solo il fatto che gli automi costruiti dall'uomo siano in grado di compiere le stesse azioni degli animali può bastare ad eguagliarli ai primi e a concepirli quindi come macchine, il cui meccanismo funziona in base alla volontà divina. Paradossalmente però la sconfessione di una simile prova, recuperata da Leopardi e adottata dai cartesiani (*È questa l'eloquente argomentazione di Cartesio*) avviene proprio grazie alla ripresa di opere di autori minori del fronte meccanicistico.

La celebre aquila, e la mosca volante di Regimontano il capo di creta di Alberto Magno [...] su cui tanto si fondano i Cartesiani altro provar non potranno se non che esser possibile all'Ente Supremo di dare il moto, e la forza di operare ai bruti per mezzo dell'interna loro organizzazione, il che alcuno non pensò giammai di negare non essendo la materialità di bruti intrinsecamente, e di sua natura impossibile, ma dai medesimi non potrà mai venir dimostrato, che i bruti non sieno realmente, che semplici macchine poiché sebbene con la forza potentissima dell'ingegno giungesse l'uomo a far sì che per mezzo di macchine in una statua si ammirasse l'istessa successione delle azioni, che [...] nei bruti scorgiamo non mai però potrà farsi, che siffatti simulacri abbiano gli stessi affetti, e le stesse passioni, che le bestie sperimentano [...]. E perciò in verun modo non può da questo dimostrarsi, che le bestie non sieno, che semplici automi.

In conclusione, se anche il movimento nella bestia non potrebbe che risalire a Dio, ciò non basta a fare di essa un automa. Ridurre gli animali a vegetali o a pietre ne negherebbe le passioni e i sentimenti che li caratterizzano e che, in ogni caso, la concezione meccanicistica per via di fatto non riesce a spiegare. D'altra parte, già nella medesima *Dissertazione*, la citazione in chiave antimeccanicistica della voce *Animaux* (*Première Question. Les animaux gardent-ils dans leurs mouvements les lois de la Mécanique?*) dal *Dictionnaire de Physique* (1781) di Paulian, era servita a Leopardi a confutare il valore di due leggi della meccanica tanto care ai cartesiani: la prima delle quali prevedeva che tutti i corpi in movimento seguissero una linea retta; la seconda che il cambiamento di movimento fosse sempre proporzionale alla forza motrice che lo provoca. Analogamente a Condillac, Paulian dimostra che gli animali non rispettano nessuna delle due leggi sopra

enunciate in quanto *ne sont pas des pures machines*. Egli prende in considerazione il comportamento di un cane che quando vede il suo padrone gli va incontro senza seguire necessariamente una linea retta, salta e gli gira intorno; ugualmente un cervo inseguito da un cane fugge percorrendo anche delle linee curve. L'altro esempio, ripreso direttamente dall'opera di Paulian, concerne un cane che, al primo segnale del suo padrone, corre in maniera impetuosa verso il luogo da lui indicato e allo stesso modo si arresta, a qualsiasi velocità stia correndo, nel momento in cui gli viene ordinato di fermarsi.

L'estrema visione di un sistema che fonda nella materia le leggi universali, o che addirittura concepisce la stessa anima materiale come maligna e frutto di uno spirito diabolico, verrà giudicata da Leopardi una vera pazzia. Si tratta, nella fattispecie, del sistema propugnato dall'abate gesuita Guillaume Hyacinthe Bougéant<sup>185</sup> il quale sosteneva che i corpi degli animali non ospitassero anime ma demoni<sup>186</sup>.

Bougéant riconosceva un comportamento intelligente nelle bestie, la comunicazione tra loro e con l'uomo, ma per lui si trattava di demoni introdotti nei corpi animali e recanti con loro il proprio inferno. I demoni, per poter soffrire in eterno del loro inferno terrestre, migrerebbero continuamente da animale ad animale a ogni morte del corpo che li ospitava. Questo spiegherebbe, secondo Bougéant perché gli animali siano cattivi (i gatti sono inaffidabili, i leoni crudeli, gli insetti si divorano a vicenda) e perché siano condannati a soffrire della crudeltà umana<sup>187</sup>.

In definitiva, Leopardi rigetta l'idea meccanicistica proposta dai cartesiani quale sistema non dimostrato né dimostrabile perciò debole sin nei suoi presupposti; tantomeno egli ritiene che le sensazioni derivino dalla materia, come invece sostengono gli aristotelici ma, al contrario, considera il principio sensitivo incorporeo. E se nella disputa sull'origine dei loro movimenti e delle loro azioni sembra accertarsi l'immaterialità dell'anima degli

---

<sup>185</sup> Guillaume Hyacinthe Bougéant (1690-1743) *Amusement philosophique sur les Langages des Bêtes*, Gisse, Paris 1739.

<sup>186</sup> Gino Ditadi «Bestie immortalmamente bestie» in Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti*, cit. p. 57.

<sup>187</sup> Umberto Eco, *Se le bestie avessero l'anima* <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2010/05/10/se-le-bestie-avessero-anima.html>

animali, Leopardi ribadisce anche quanto i filosofi si affaticano a cercare di definire la natura di quest'anima. Riprendendo l'argomento dal manuale di Sauri<sup>188</sup>, egli si interroga in particolare sul destino riservato a tali anime dopo la morte e ammette di non poter fornire alcuna risposta a riguardo: *Posta adunque l'immaterialità delle anime dei bruti non si può in alcun modo determinare qual sia il fine a cui son destinate dopo la morte.* D'altronde, come sottolinea Gino Ditadi, nel riassumere in proposito il giudizio del Leopardi di quegli anni, simili quesiti si prospettavano ancora così assurdi da risultare quasi inconcepibili. Leopardi è ben convinto che *Dio nulla distrugga di ciò che ha creato*, ma che altresì sia impossibile conoscerne la via.

I Diversi segni di gratitudine, di tenerezza, di furore negli animali, non possono essere l'effetto di un semplice automatismo. Ciò non significa che l'anima delle bestie sia immateriale, ma solo che una qualche forma d'anima deve esserci. Traendo spunti dal Sauri e da Giovan Battista Noghera (altro religioso), la cui fonte, sia pure da confutare, è probabilmente il *Dictionnaire Historique et critique* di Bayle, Leopardi s'interroga sulle conseguenze a cui andrebbe incontro l'anima immateriale. Dopo la morte dei corpi, le anime delle bestie patiranno o gioiranno in relazione alle loro azioni? Sono domande improponibili per il Leopardi: tutto ciò sarebbe un'assurdità<sup>189</sup>.

Il comportamento degli animali, le loro passioni e affettuosità, nulla hanno da spartire con la meccanicità e materialità della natura. Semmai essi sembrano dar ragione al 'sistema di mezzo' verso cui Leopardi mostra di orientarsi in questa *Dissertazione* giovanile. Ipotizzare quale sarà il futuro degli animali dopo la morte non è possibile, così come è assurdo immaginarli felici o sofferenti in un aldilà. Eppure, attraverso le parole di un *illustre moderno autore* anonimo (riprese dal manuale di Sauri) egli affronta una sorta di confronto dirimente tra la natura degli uomini e quella degli animali, a partire da un essenziale interrogativo secondo cui, inteso che la felicità è il pieno compimento della natura dell'essere, tale felicità sarà pure differenziata tra uomo e bestia, come del resto

---

<sup>188</sup> Tatiana Crivelli, in nota a Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, cit., p. 88.

<sup>189</sup> Gino Ditadi, *Essere l'anima dei bruti uno spirito dotato di senso, di libertà*, in Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti*, cit. p. 42.



essa resta difficilmente definibile nella sua specifica essenza, ma resta altrettanto fermamente innegabile la sua esistenza.

‘Se mi si chiedesse cosa diverranno l’anima delle bestie dopo la morte del loro corpo, io direi, ch’esse non vedranno Dio, ma che niente ripugna, che questo supremo Essere le conservi, e le faccia godere di una spezie di felicità. Se mi si chiedesse in qual cosa consista precisamente questa felicità mi sarebbe facile il rispondere che io non ne so cosa alcuna, e che, da me non si deve esigere una maggior dottrina di quella che si può ritrovare in tutti gli altri uomini insieme [...]’. Io direi, che da noi affatto s’ignora qual sia il fine a cui l’anime dei bruti sono destinate, e che se il non sapere quale sia il fine, a cui son dirette le anime di quegli’Infanti, che muoiono privi del lavacro Battesimale non toglie la verità di quanto al presente si afferma attorno ad esse; così l’ignorare qual sia per esser la sorte dell’anima dei bruti dopo la fine dalla loro vita non toglie, che desse sieno una sostanza dal proprio corpo diversa.

L’impossibilità di conoscere la sorte delle anime dei bruti dopo la morte, non dà ragione, secondo Leopardi, a quel sistema meccanicistico che le priva affatto di spiritualità e che pertanto nega loro financo la possibilità di una vita ultraterrena. A tal riguardo, egli offre l’esempio dei bambini non battezzati, dei quali mai viene messa in dubbio la spiritualità dell’anima, pur ignorandone il destino *post mortem*. Analogamente si potrebbe dire delle bestie, di cui è impossibile determinare la sorte una volta spentesi, ma non certo attribuendo loro un’anima necessariamente materiale. In tal modo, Leopardi sconfessa persino i presupposti del materialismo cartesiano ‘smontandoli dall’interno’, e cioè dimostrando che le incertezze e le controversie circa il mondo animale non possano essere il fondamento di un sistema filosofico. Addittandone le questioni irrisolte, egli mostra semmai come quel sistema si affidi piuttosto alla probabilità e plausibilità che a certezze categoriche difficilmente dimostrabili.

Dal canto suo, come già accennato, egli propende per un sistema intermedio *il quale sembra certamente il più facile a dimostrarsi, e il più concorde con il sentimento comune degli uomini*; e per introdurlo si avvale del pensiero di un *Sensato scrittore*, identificabile,

secondo gli studiosi, con Francesco Tommaso Vincenzo Moniglia (1686-1767), già autore di una *Dissertazione contro i fatalisti* (1744)<sup>190</sup>.

*Un sistema di mezzo, egli dice, circa l'anima dei Bruti, è quello, che senza ridurla al niente coi Cartesiani, e senza uguagliarla in tutto all'umana, le attribuisce qualche specie di essere spirituale, qualche partecipazione di ragione, di raziocinio, e di esterna manifestazione dei sentimenti interni con voci, o altri segni.*

Leopardi concorda evidentemente con Moniglia nel ritenere che gli animali siano dotati di una sorta di ragione e quindi di una specie di anima spirituale e che siano capaci di esternare i propri sentimenti attraverso la voce o altri segni. Ma il sistema al quale questi si ispira godrebbe a suo espresso parere nientemeno che del sostegno di Rousseau, del quale riporta una considerazione tratta dal *Discorso sull'origine della diseguaglianza*: *Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, et l'Homme ne diffère a cet egarde de la bête que du plus au moins*. Alcuni hanno ipotizzato che il richiamo a un simile sistema di mezzo provenga invece indirettamente a Leopardi dall'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1728) del pastore calvinista olandese David-Renaud Boullier. Il saggio risulta ripreso dagli enciclopedisti francesi e in generale dai *philosophes*, e altresì accolto da buona parte dei pensatori cattolici, come Moniglia, Sauri e Muzzarelli, i quali lo assorbono implicitamente nei propri testi, fornendone il riferimento solo quando ciò non comportasse alcun pericolo per la funzione apologetica del loro discorso. Si tratta di un saggio che l'autore aveva dedicato al suo estimatore Bernard le Bovier De Fontenelle: entrambi rifiutavano la nozione di un'anima materiale che pensa e cercarono una soluzione intermedia tra quelle proposte da Cartesio e Montaigne, che evitasse un ritorno all'aristotelismo. Mentre Boullier, però, ipotizzava

---

<sup>190</sup> Tatiana Crivelli, in nota a Giacomo Leopardi *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, cit., p. 81: 'Il brano citato apre il capitolo *De i bruti* nella *Dissertazione contro i Fatalisti* del padre domenicano Francesco Tommaso Vincenzo Moniglia [...]. Il sistema per cui le bestie hanno un'anima, seppure diversa da quella umana, verrà decretato da Leopardi alla fine della *Dissertazione*'.

una nozione di anima spirituale nelle bestie, dotandola di percezioni confuse che non giungessero alla coscienza dei propri pensieri, Fontenelle non si pronunciò chiaramente sulla sua specifica natura, restando indeciso nell'idea di una materia inerte ed estesa, come quella cartesiana, che potesse pensare<sup>191</sup>.

L'idea di una differenza tra gli esseri, misurata su una scala che va dal più al meno, era stata condivisa da molti naturalisti, quale Buffon, giusto sulla base di una vera e propria continuità fra gli esseri stessi; ma il grado meno, attribuito da Rousseau all'intelligenza degli animali, differenzia questi dall'uomo solo per una minore quantità, non già per la qualità della loro intelligenza. Ora, riguardo a tale citazione rousseauiana, gli studiosi hanno soprattutto notato che in casa Leopardi era presente solo la traduzione italiana dell'opera di Rousseau: è quindi probabile, come osserva Alessandro Ottaviani, che nella *Dissertazione* essa appaia quale *semplice voce aggiunta a sostegno di un sistema che il giovane Leopardi leggeva sulle pagine dell'Abate Sauri e del Canonico Muzzarelli*<sup>192</sup>. In ogni caso, alle doti dell'anima animale riscontrate da Rousseau, Leopardi aggiunge *una imperfetta libertà, la quale non fa, che i bruti possano meritare, o demeritare poiché non hanno né aver possono cognizione di alcuna moralità delle azioni*. Si tratta di un aspetto importante della questione che egli sembra concepire in maniera autonoma, in quanto alla sua asserzione non affianca, come al solito, nessun'altro esempio esplicito tratto da altri, seppure l'idea che gli animali siano privi di morale pare risultare anche dal manuale di Sauri<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Come si vedrà il richiamo alla concezione di Boullier è stato individuato dagli studiosi anche nella successiva *Dissertazione sopra le doti dell'anima umana* del 1812: cfr. Alessandro Ottaviani, 'Forse s'avessi io l'ale': *la questione delle bestie*, cit., p. 22.

<sup>192</sup> Alessandro Ottaviani, *op.cit.*, p. 23; Giacomo Leopardi, *Dissertazioni filosofiche*, a cura di Tatiana Crivelli, cit., p.82.

<sup>193</sup> Tatiana Crivelli, in nota a Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, cit., p. 82: 'Quella che a prima vista sembrerebbe una presa di posizione personale si rivela un'argomentazione mediata dal testo di Sauri, *Met. I. II, c. XXVIII Dell'Anima delle Bestie*, 316'.

La sentenza dei Materialisti, che afferma essere il principio sensitivo dei bruti una semplice materia organica cosicchè le bestie sperimentino nel corpo l'istesse sensazioni, che l'uomo per forza soltanto della materia è di sua natura assurda non potendo in alcun modo il principio sensitivo appartenere ad una sostanza corporea; il che vale ancora a confutare il sistema dei Peripatetici i quali ammettono, che questo principio sensitivo nei bruti sia una forma sostanziale proveniente dalla materia.

In definitiva, respingere il materialismo risulta inevitabile per Leopardi nel momento in cui egli ne giudica impossibile e falso il presupposto della materialità delle sensazioni; ma nell'affermare che il principio sensitivo non possa attribuirsi alla materia, egli riconosce insieme il torto degli aristotelici che al contrario lo legavano al corpo.

A fine *Dissertazione*, il 'sistema di mezzo' appare pertanto al Leopardi tredicenne la soluzione tra l'altro più verosimile della questione sull'anima delle bestie. Come l'autore stesso dichiara, egli la eredita in sostanza da Lorenzo Magalotti, sostenitore dell' 'anima spirituale' delle bestie.

Sonovi alcuni i quali affermano che questa sostanza non è spirito né materia ma tiene tra di esse un luogo di mezzo. Il celebre *Magalotti* sostiene che l'anima dei bruti è spirituale [...]. Se mi è lecito il dichiararmi a favore di uno di questi sistemi io dirò, che sembra più consentanea nella retta Filosofia l'opinione del Magalotti poiché la contraria sentenza propone ciò, che sarà forse molto difficile ad intendersi sembrandomi, che il dire esser l'anima dei Brutti una sostanza né materiale né spirituale sia quasi il medesimo, che affermare esser l'anima dei Brutti un semplice nulla [...]. È evidente, che questo spirito vien creato per animare, e rendere un corpo organizzato con infinita sapienza capace di senso, e di qualche sorta di affetti. Onde parmi di poter decidere, che è almeno assai più probabile, che l'anima delle bestie sia spirituale di quello che la medesima tenga un luogo di mezzo tra lo spirito, e la materia [...]. Per il che sembrami di poter concludere con sicurezza, che la sentenza, la quale afferma esser l'anima dei Brutti uno spirito dotato di senso, di libertà, e di un qualche lieve barlume di ragione è certamente più probabile di ogni altra.

Denunciati i paradossi generati dal sistema cartesiano del mondo, Leopardi opta evidentemente per un sistema tanto disposto ad accordare una certa spiritualità all'anima delle bestie quanto a marcarne la netta differenza da quella umana. L'anima degli animali sarebbe, infatti, libera e sensitiva ma avrebbe solo un grado limitato di ragione. Riprendendo Magalotti e le sue *Lettere*, in cui la distinzione tra fisica e metafisica, tra il mondo della natura e quello della fede, gli appare chiara, Leopardi ne sposa le convinzioni

mediane che rendono compatibile, nella distinzione dei rispettivi ambiti, la teologia con la scienza. In conclusione, il giovanissimo Leopardi riconosce agli animali uno spirito che ne organizza il corpo, che dona loro sensibilità, rendendolo capace di provare affetti e passioni, contro la concezione assurda, a suo parere, per cui le bestie non disponendo né di un'anima spirituale né di un'anima materiale non disporrebbero affatto di nulla<sup>194</sup>. E a mo' di corollario osserva infine come non si possa in alcun modo determinare quale sia il destino delle anime animali dopo la morte, avendo giudicato altrettanto assurde le ipotesi di un loro premio o patimento in base alle rispettive azioni compiute in vita.

Un anno dopo la precedente, con la *Dissertazione sopra le doti dell'anima umana* del 1812 egli riaffronterà la questione, proprio al fine di mettere in luce la superiorità dell'uomo sulle bestie. Anche qui il giovane autore passa polemicamente in rassegna le

---

<sup>194</sup> Nella biblioteca di Monaldo erano presenti sia le sue *Lettere Familiari* che le sue *Lettere scientifiche*: cfr. *Catalogo*, cit., p.177. In *Zib.*, p. 209 (14 Agosto 1820), pp. 1535-1536 Leopardi fa esplicito riferimento alla *Lettera familiare XXIII*: 'quello che racconta Magalotti di una cagna nelle *Lettere sull'Ateismo*. In natura si restringe a quegli esseri che ci toccano più da vicino. Così gli uccelli coi loro figliuolini, vedendoseli rapire ec. Se vedranno un altro uccello della specie loro, travagliato o moribondo, non se ne daranno pensiero'. Gino Ditadi, «Bestie immortalmente bestie», in Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti*, cit. pp. 50-51: 'Lorenzo Magalotti, scienziato, filosofo, letterato, segretario dell'Accademia della Cimento, Accademico della Crusca [...], diplomatico al servizio del Granduca di Toscana (Ferdinando II prima e Cosimo III poi), è una delle figure più importanti della scuola galileiana, allievo di Borelli (il figlio naturale di Campanella), di Malpighi e Viviani; seguace in fisica, dell'atomismo di Democrito e Epicuro. Nelle sue *Lettere familiari* (1719) – opera dalla quale Leopardi attinge – Magalotti afferma che non vi è alcuna incompatibilità tra atomismo e fede; nel quantitativo atomico e nella sua disposizione è la chiave per cogliere l'infinita generazione degli esseri che Dio conduce all'esistenza. D'altra parte, rispetto alla teologia, egli affermava di ritenere più pericoloso per la fede l'aristotelismo. È alle *Lettere familiari XXIII e XXIV* che Leopardi attinge per la sua *Dissertazione*. D'altra parte, ritenendo che la teologia non si sia espressa in maniera chiara e decisiva [...], Magalotti giunge alla conclusione che le bestie sono dotate di anima. Meglio ritenere che l'anima dei bruti sia in qualche modo immortale che ridurre l'essenza dell'uomo a pura fisicità. Ridurre gli animali a pura materialità, a semplici 'macchine di terra', come si era espresso Descartes, può comportare un'analogia lettura dell'uomo. Magalotti vide nelle bestie degli organismi complessi i cui movimenti nascono dall'interno, dagli atomi (e dall'anima) e infine dagli elementi di base che le costituiscono e le rendono vicinissime a noi. La differenza essenziale che Magalotti vuole sottolineare tra l'uomo ed i bruti è quella che già avevano indicato Telesio e Campanella: le bestie non conoscono Dio perché manca alla loro anima quella proprietà di essa che *San Giovanni Crisostomo chiama spirito*, [...] *quel che è l'occhio al resto del corpo*. Ciò non toglie che l'anima delle bestie non possa essere immortale. Tolta all'uomo la conoscenza di Dio, benché per lui non vi sia né Paradiso né Inferno, la sua anima resta comunque immortale. E così quella degli animali, che resta comunque anima. Resta fermo in Magalotti il suo dichiararsi contrarissimo al materialismo: *la materia non è atta a esercitare la pur minima funzione vitale*'.

teorie filosofiche moderne che osano ‘abbassare’ l’anima umana a quella ‘bestiale’ e che perciò egli intende vivamente contrastare.

Eppure, oh forza indicibile delle umane insensate passioni! sembra anzi, che tutti i sedicenti Filosofi altro non cerchino, che togliere a questa nobilissima sostanza ogni pregio, ed abbassarla perfino a renderla uguale a’ bruti medesimi, de’ quali ebbe il dominio. Quale a sminuire il suo impero sulle creature si sforza di farci intendere, che altri mondi vi sono infiniti, ed altri esseri forse ancora di noi più sublimi, pe’ quali solo, e non per gli uomini, e stelle create furono e pianeti: quale vuol dimostrarci, che l’uomo non ha sulle bestie alcun dritto, e che ingiustamente noi aggiogliamo i tori, e addomiamo i generosi puledri [...] e le nostre mense cuopriamo delle lor carni barbaramente apprestate da crudel cuoco.

Come si vede, fin dal proemio, le teorie di stampo materialistico sono da lui polemicamente tacciate di insensatezza, dal momento che pretendono di inficiare la superiorità direttamente voluta da Dio degli esseri umani e che questi hanno sempre esercitato sugli animali, quali esseri inferiori non equiparabili all’uomo. Quegli stessi filosofi pretenderebbero che l’uomo si senta addirittura in colpa per il potere che esercita sugli animali, di cui rivendicano diritti che, a loro dire, sarebbero ingiustamente violati dagli uomini.

La discussione si apre in *media res*, sull’orma delle teorie materialistiche che contestano la nobiltà dell’anima umana. Leopardi polemizza con chi osa declassare l’anima dell’uomo a quella animale ma, ispirandosi direttamente ai *Fondamenti della Religione* di Antonio Valsecchi<sup>195</sup>, contesta anche la teoria consentanea secondo cui l’anima degli uomini sarebbe materiale e mortale come quella delle bestie e delle piante. Né egli stigmatizza meno il pensiero di chi nega all’anima umana la forza di agire sul proprio corpo sottoponendola al moto di quest’ultimo, e cioè riducendola ad un ‘automa spirituale’ comandato da un ‘automa materiale’. Ancor più, infine, egli respinge l’idea

---

<sup>195</sup> Tatiana Crivelli, *Introduzione alla Dissertazione sopra le doti dell’anima umana*, in Giacomo Leopardi, *Dissertazioni Filosofiche*, cit., p. 316: ‘I capitoli IV, V, e VI del testo di Antonio Valsecchi, *Dei fondamenti della Religione e dei fonti dell’empietà*, costituiscono la base di questa dissertazione, e il tramite della conoscenza leopardiana dei sistemi filosofici qui dibattuti. Lo studio dell’opera del domenicano viene poi integrato da Leopardi con la lettura di altri testi, e principalmente con quelli di Pace, di Sauri e di Jacquier’.

che l'anima dell'uomo non sia libera ma bensì costretta da *indispensabile necessità* ad agire *sempre a seconda del cieco voler del destino*.

Con ogni studio però tenterem di difendere le altre doti dell'anima umana, che empicamente contrastangli gl'increduli avversarj, la spiritualità cioè, la immortalità; la forza, che ella ha di agire sul corpo, e quella, che ha essa altresì di liberamente determinarsi a seconda del proprio volere. Innumerabili ragioni concorrono a confermarci nel nostro partito, e ad abbattere le contrarie obbiezioni quali ora a sciogliere intraprendiamo.

Il suo pensiero qui appare chiaro sin da subito. La spiritualità dell'anima umana, che coincide con la sua immortalità, non può essere negata, come pure il suo autodeterminarsi, per propria esclusiva volontà, e il suo agire direttamente sul corpo: sono doti inviolabili di questa *nobile sostanza* che, a suo avviso, i filosofi non credenti provano inutilmente e sacrilegamente a disconoscere e che egli invece si accinge a dimostrare a partire dalla confutazione delle obbiezioni avanzate da materialisti e da libertini. Nell'eguagliare i bruti agli uomini – spiega – il vero problema non consiste tanto nell'attribuzione di un'anima spirituale agli animali, quanto nella conseguente prospettiva di una loro immortalità. E l'alternativa di una materia pensante, proposta dai materialisti, sarebbe per Leopardi una vera e propria assurdità dacchè implicherebbe che le piante e tutta la materia siano dotate di facoltà intellettuale e che l'uomo conserverebbe la sua facoltà di pensare anche dopo la morte. *Impossibile è però, che ciascuna parte della materia pensi da se medesima mentre se ciò avvenisse l'uomo pensar dovrebbe eziandio dopo la dissoluzione del suo corpo, anzi pure pensar dovrebbero i tronchi, e le piante, nelle quali sia passata la materia del corpo medesimo, il che sarebbe un assurdo*. Oltretutto – egli osserva – se il pensiero appartenesse alla materia come sua modificazione, materia e pensiero risulterebbero divisibili e palpabili, mentre empî filosofi quale il famoso Voltaire si sforzano inutilmente di dimostrare il contrario. Nel passo citato direttamente dall'originale *Traité de Métaphysique* del 1734, dedotto da una nota al testo di Valsecchi, il filosofo francese sosteneva che la materia possiede delle qualità immateriali e

indivisibili; che essa gravita verso un centro direttamente donatole da Dio, e che tale centro non può essere diviso in parti alla stregua dell'istinto degli animali, delle sensazioni e delle affermazioni di qualsiasi essere vivente, così che – concludeva Voltaire – *votre bel argument tiré de l'indivisibilité de la pensée ne prouve donc rien de tout*<sup>196</sup>. Alla convinzione del filosofo francese che la materia, come i pensieri, siano indivisibili, Leopardi controbatte con l'innegabile evidenza secondo cui la massa può accrescere o diminuire così che può essere divisa; mentre è risaputo che la forza motrice non appartiene alla materia, notoriamente inerte.

Anche rispetto a suoi passaggi successivi questa prima parte della *Dissertazione* verte sulla decisa difesa della natura dell'anima umana, *sostanza nobilissima, ad immagine creata di un Ente perfettissimo* che contrasta l'assurdità della materia pensante: *il pensiero non può per niun modo appartenere alla materia. Altri con ogni sottilità di malvagio argomento vuol persuaderci a credere non esser la nostra anima che una material sostanza, e mortale, e in nulla però dalle piante, e da' bruti diversa*. Tra gli obiettori materialisti della spiritualità dell'anima umana, Leopardi prende in particolare ad esempio un altro grande pensatore moderno qual è Locke, le cui teorie sono sempre dedotte dal manuale di Valsecchi. A questo filosofo, secondo il quale *ignorando noi la intima natura della materia conoscer non possiamo per niun conto se il pensiero sia ad essa conveniente*, Leopardi contesta con le stesse assurde conseguenze precedentemente esposte che il pensiero possa in alcun modo appartenere alla materia. Come in ogni *Dissertazione* che si rispetti, inoltre, egli verifica le teorie dei moderni, anche sull'autorità

---

<sup>196</sup> Gino Ditadi, "La cattiva educazione fa ciò che non fa la natura" in Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti*, cit, p. 59: 'Nel suo *Traité de Métaphysique* Voltaire aveva affrontato il problema dell'anima delle bestie. Leopardi, che non conosce l'opera, ma che è stato istruito, come tutti i fanciulli, sull'empia fama dell'autore, cita un breve passo del filosofo francese rinvenuto in una nota *Dei Fondamenti della Religione e dei fonti dell'empietà* del Padre domenicano Antonio Valsecchi. A. Valsecchi *Dei fondamenti...* Padova 1767, tomi III. Leopardi cita dal tomo I, cap. IV, pp. 65-66. La prima parte dell'opera del Valsecchi è una critica del *Système de la Nature* del d'Holbach, Londres 1770'.



degli antichi e per il mondo greco risale a Epicuro, mentre per quello latino si rifà a Lucrezio e a Cicerone. Epicuro – sostiene Leopardi – è convinto che se le affezioni del corpo umano passano all'anima, ciò dipende dal fatto che corpo e anima dell'uomo hanno le stesse proprietà, ovvero sono fatte della stessa sostanza materiale e mortale. Ma al principe dei materialisti Leopardi ribatte che il passaggio delle affezioni dal corpo all'anima dell'uomo ne dimostrano solo uno stretto congiungimento ma non un'uguale natura, come vuole non per caso il Polignac dell'*Antilucrezio*, il quale *giustamente di provare argomentasi non essere la corrispondenza, che passa tra l'anima, ed il corpo dell'uomo capace per niun modo di dimostrare la materialità dell'umana mente*. Anima e mente nell'uomo sarebbero la stessa cosa, la stessa sostanza spirituale e vitale che si collega al corpo senza essere ad esso uguale nella sua costituzione materiale. Come già argomentava Cicerone nel primo libro delle Tuscolane, *concessa adunque la spiritualità dell'anima dell'uomo non sarà certo difficile il persuadersi della sua immortalità, mentre un essere semplice non può perire per alcuna dissoluzione di parti*: dove l'assioma spiritualità-immortalità dell'anima umana contraddistingue di per sé l'uomo da quell'«essere» semplice, per Cicerone, che è l'animale.

Avvalendosi ancora di un passo del manuale di Valsecchi, concernente le contraddizioni del pensiero libertino, Leopardi allude ad alcune ammissioni di Voltaire e Saint-Evremond<sup>197</sup>, laddove questi sosterebbero come la ragione impedisca di dimostrare l'immortalità dell'anima umana, in cui si può credere solo grazie alla fede e alla comune esperienza che *ci mostra [...] non riducendosi al nulla il corpo non dovrà certamente dall'Ente supremo esser ridotto al nulla lo spirito sostanza grandemente più nobile del corpo medesimo*. Ciononostante, secondo Leopardi, molti filosofi vanno ispirandosi

---

<sup>197</sup> Charles de Marguetel de Saint-Denis de Saint-Evremond (1613-1703) epicureo e libertino fu un precursore del razionalismo illuminista che lasciò una vasta serie di scritti, quasi tutti brevi e d'occasione: poesie e lettere galanti, confidenze e riflessioni morali o filosofiche, dialoghi, apologhi, racconti e commedie.

anche ad autori antichi, pur di porre ad ogni costo sullo stesso piano uomini e bestie, contestando la corrispondenza tra spiritualità e immortalità dell'anima.

Tutti gli sforzi di uomini creduti sapienti, e Filosofi son diretti a persuadersi non contener essi, che putredine, e fracidume, e non essere in nulla differenti dalle bestie più schifose [...]! L'anima de' bruti, essi dicono, secondo un assai probabil sistema, del quale non potrà mai dimostrarsi la falsità è ancor essa spirituale. Contuttociò le anime de' bruti non sono né posson dirsi immortali, laonde dalla cognizione della spiritualità non può per niun modo dedursi quella della immortalità. (*Dissertazione sopra le doti dell'anima umana*, p. 722)

E sia pur ammettendo con Valsecchi che dalla spiritualità dell'anima dei bruti si possa desumere una loro naturale incorruttibilità, quell'anima non sarebbe comunque dotata delle stesse facoltà umane. Per Valsecchi infatti gli animali non sarebbero capaci di idee astratte ma solo di sensazioni, non essendo provvisti di raziocinio, *né libertà, né merito, né reato, né attività a conoscere la verità, e a goderne: nel che la felicità dell'altra vita è riposta*. Attraverso Valsecchi Leopardi mira così a dimostrare che seppure si dovesse acconsentire all'idea di un'anima spirituale nelle bestie, questa non potrebbe mai eguagliarsi a quella umana, in quanto non condividendone le qualità, nemmeno potrebbe godere della felicità a questa assicurata dall'essere immortale. In ossequio e appoggiandosi al 'Saggio Filosofico sopra l'anima delle bestie' del *Sig. Boulier* (regolarmente contemplato dal manuale di Valsecchi) Leopardi rivendica l'origine divina dell'anima umana, per cui ancora una volta, egli invoca il riscontro classico dell'auctoritas ciceroniana e quello moderno di Leibniz, onde avvalersi della prova universale del giudizio condiviso delle genti da entrambi addotta.

Ed in realtà dalla stessa cognizione dell'Ente supremo noi deduciamo quella della immortalità dell'anima umana non potendo la Divina giustizia, e provvidenza ammettersi in conto alcuno qualora non si ammetta altresì una tale proprietà della mente dell'uomo. Questo era il sentimento del celeberrimo Guglielmo Gottifredo Barone di Leibniz<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> Tatiana Crivelli, in nota a Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra le doti dell'anima umana*, cit., pp. 326-327: 'la citazione tratta da una lettera di Leibniz a G. W. Molanus (leggibile in G.W Leibniz, *Epistolae ad diversos, theologici, juridici, medici, philosophici, mathematici, historici et philologici argumenti*, Lipsiae 1734-42, II, 147-148) giunge a Leopardi attraverso la mediazione di Valsecchi'.

Con l'*universal consenso* delle genti, sin dai tempi più antichi si seppelliscono i morti, nella certezza dell'esistenza di un aldilà; e con l'insegnamento di Leibniz la ragione umana si riconosce incapace di giungere a una cognizione dell'immortalità dell'anima per cui si rivolge di necessità alla fede allo stesso modo per cui si crede in Dio.

L'altro tema che Leopardi affronta in questa *Dissertazione* concerne il legame tra corpo e anima; per approfondirlo egli passa di seguito in rassegna il sistema delle *cause occasionali*, quello dell'*anima prestabilita* e quello dell'*influsso fisico*. Il primo – egli dice – è il noto sistema *escogitato dal gran Cartesio e rigettato da quasi tutti i Filosofi di buon senso*. Data la volontà dell'anima umana, esso prevede che il movimento del corpo e delle sue membra sia dovuto all'opera dell'*Essere Supremo*. Tale sistema viene da lui sbeffeggiato col ricorso alle considerazioni di *un sensato scrittore* (identificato dagli esperti con il Padre Stefano Pace)<sup>199</sup> il quale contestava ai cartesiani la stravaganza di uno spirito che non comanda i movimenti e, di conseguenza, avversava loro anche la sconfessione di quegli scritti evangelici in cui si racconta di spiriti buoni o maligni che, impossessandosi dei corpi, ne regolano le attività.

Quanto al sistema dell'*armonia prestabilita* di Leibniz, Leopardi ne respinge l'ipotesi secondo cui due sostanze tra loro indipendenti agirebbero nell'uomo in una successione continua di azioni stabilite prima della loro distintiva congiunzione: allorchè dunque il movimento cesserebbe come in un orologio dalle molle scariche. L'ipotesi è da lui rigettata non solo perché priverebbe l'anima della sua forza attiva sulla materialità dell'azione ma prima ancora perché la priverebbe della sua volontà che, secondo Leibniz, dipende giusto dall'armonia delle due sostanze.

---

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 328 e p. 423: 'Il brano citato da Leopardi è tratto da Pace, *Fis. I, Trattato II Della natura del corpo, e de' suoi principali Attributi, principalmente del moto*'. Stefano Luigi Pace (1655-1717) nato a Salò e membro della Compagnia di Gesù, insegnò lettere, matematica e filosofia al Collegio di Parma e di Bologna, poi divenne Rettore dei Collegi di Parma e Vicenza. Nel 1698, lasciati i gesuiti si fece francescano. *La Fisica de' Peripatetici, Cartesiani, ed Atomisti al paragone della vera Fisica di Aristotele*, pubblicata postuma nel 1718, è l'unica sua opera che Leopardi possiede e utilizza in una versione veneziana del 1741'.

Il terzo obiettivo della trattazione riguarda il sistema dell'*influsso fisico*. Come si sa, esso prevede che l'anima dell'uomo sia piuttosto la *causa efficiente de' moti del corpo*, prodotti in base alla volontà dell'anima stessa *per mezzo di un fisico influsso, col quale altresì agisce il corpo sull'anima reciprocamente*. Anima e corpo dunque si influenzerebbero a vicenda, seppure all'anima spetterebbe il primato di determinare i movimenti del corpo secondo la propria volontà. Per Leopardi, l'unica obiezione da poter muovere a questa ipotesi è dovuta alla difficoltà di spiegare come una sostanza spirituale possa influire su quella corporea e viceversa. E poiché è altrettanto impossibile, al contrario, dimostrare che tale influsso non esista, il giovanissimo Leopardi invita a fare riferimento a Dio che agisce sugli uomini senza che essi ne conoscano il modo.

Noi certamente non conosciamo tutte le qualità dello spirito, e d'altronde sapendo non essere questa forza di agire sui corpi contraddittoria alla sua essenza nulla ci vieta di annoverarla tra le proprietà spettanti alla mente umana. Può vedersi evidentemente dimostrata una tale attitudine, e sufficienza dello spirito a muovere immediatamente da se stesso la materia nella prima parte delle *Lettere Familiari* del Conte Lorenzo Magalotti alla Lettera decimaquinta. (*Dissertazione sopra le doti dell'anima umana*, p. 726)

Accettando il sistema dell'*influsso fisico*, egli spiega il rapporto tra anima e corpo, seguendo ancora una volta (come in conclusione alla *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*) il parere di Magalotti il quale metteva particolarmente in luce la fallacia della conoscenza umana che non può intendere tutte le qualità appartenenti allo spirito. Si tratta degli stessi limiti che la scienza incontra nel discernere necessariamente ogni cosa e comprendere specificamente le due diverse entità costitutive dell'essere umano: quella del corpo e quella della mente che, con la sua forza spirituale, muove il primo, la materia, che essa influenza mentre ne è insieme influenzata.

Una volta definiti i rapporti tra anima e corpo, Leopardi affronta più rapidamente il tema più esclusivo del libero arbitrio dell'uomo, attingendo al relativo capitolo *Della libertà dell'uomo* del manuale di Valsecchi (*Liberum arbitrium nihil aliud est quam vis electiva*)

secondo il quale la facoltà di scegliere si ancora sia all'*intimo sentimento naturale* sia alla *quotidiana esperienza* dell'uomo e nulla mostrerebbe più chiaramente la natura umana della sua libertà, la quale è in definitiva sancita dal commento di Valsecchi a un passo delle *Satyrae* di Giovenale<sup>200</sup>.

Al Collins<sup>201</sup> che accusa troppe dispute e incertezze sull'argomento, Leopardi risponde *che le dissensioni, e le dispute in materie di tal fatta non furon giammai capaci di dimostrare la falsità de' dogmi filosofici. Chi infatti può dubitar del tuo pensar? eppure chi può conoscere in che propriamente consista il pensiero, e qual sia la intima natura di esso?* Il non conoscere per Leopardi non può essere una obiezione valida a una proposizione metafisica che egli giudica fra le più certe e per la quale trova conferma nella tradizione aristotelico-scolastica di S. Tommaso e nei capisaldi della morale convenzionale.

Probabilmente in occasione del saggio finale del 1812, Leopardi presenta anche il *Dialogo Filosofico sopra un moderno libro intitolato 'Analisi delle idee ad uso della gioventù'*: una vera e propria disputa drammaticamente animata, tramite la quale egli traccia la sua personale visione dell'educazione filosofica impartitagli in quegli anni. A tal fine egli ribadisce, accentuandole, le premesse contenute nelle due precedenti *Dissertazioni* e in maniera più netta contrappone gli *empi seduttori* agli uomini illuminati: i primi con le loro *bestemmie da libertini* riducono l'essenza sublime dell'anima umana,

---

<sup>200</sup> Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra le doti dell'anima umana* in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 727: 'Ed infatti non isperimentiamo noi, al dir del sopralodato P. Antonio Valsecchi, prima di risolvere la nostra indifferenza? [...] E d'onde nasce infatti l'amaro rimprovero con cui condanniamo noi stessi per mille intraprese qualor malamente riescono, se non dal sentir vivamente ch'era in nostra facoltà il tralasciarle, o il dirigerle in altra guisa? Così egli citando a questo passo quei versi di Giovenale: *Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi Displicet auctori; prima est haec ultio, quod se Iudice nemo nocens absolvitur, improba [quamvis Gratia fallacis Praeoris vicerit urnam]*'.

<sup>201</sup> Tatiana Crivelli, in nota a Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra le doti dell'anima umana*, cit., p. 333: 'sia il brano introduttivo che il passo di Collins (*Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme in Recueil de diverses pièces sur la Philosophie, la Religion Naturelle, l'Histoire, les Mathématiques etc, par Mrs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres, Amsterdam*) è tratto dal testo di Valsecchi'.

fatta ad immagine e somiglianza di Dio e *poco agli angeli inferiore*, a qualcosa di materiale e mortale; i secondi difendono l'*immota e inconcussa cattolica religione*. Non a caso, fin dalla *Prefazione* Leopardi annuncia che *Vedransi pertanto in codesto dialogo confutati Obbes, Spinosa, Collins, Bayle, Elvezio, e con questi, altri fatalisti e scagliandosi tanto contro gli illuministi, detrattori del libero arbitrio, quanto contro coloro che credono nel raziocinio degli animali, punta personalmente la sua polemica contro il barnabita Mariano Gigli (autore dell'Analisi delle idee ad uso della gioventù del 1808<sup>202</sup>, di cui al titolo del Dialogo leopardiano) al quale offre il pretesto per la contesa tra i due protagonisti dell'operetta: un *letterato sapiente* contro un *giovane nobile libertino*, nutrito di filosofia illuminista e *guasto nel cuore*. In particolare, un lungo monologo del *letterato* rivendica la prerogativa alla libertà di scegliere che la natura ha riservato all'uomo e spiega come, pur non potendo conoscere tutto come, ad esempio, la stessa intima natura del pensiero o, altrimenti, la causa certa dell'inerzia dei corpi, l'umanità sia portata a credere in alcune verità innegabili sia in base alla fede, sia in base al senso comune. Il *giovane* non condivide l'idea che si possa giungere alla verità per queste vie e controbatte come in tal caso verrebbero a vanificarsi persino le recenti scoperte fisiche scientificamente dimostrate e non tramandate dalla tradizione o dal consenso delle genti. Al che il *letterato* risponderà riaffermando la distinzione netta che intercorre tra le verità fisiche e quelle metafisiche.*

Giovane gentiluomo, il quale, ecco disse, le conseguenze del vostro principio. Ecco dunque dal vostro principio distrutti, e il sistema di Copernico e quello di Newton, e le leggi di Keplero [...]. Gran differenza rispose il letterato passa tra le fisiche verità e le metafisiche; giacchè noi d'ordinario dobbiamo la scoperta di quelle alle osservazioni, ed agli sperimenti, e non siam debitori della conoscenza di queste, che alla nostra ragione. D'altronde poi, soggiunse, non potrà già mai per mio avviso ritrovarsi a favore di una ipotesi fisica quell'unanime consentimento di opinioni, che ritrovasi a favore dell'umana libertà, giacché se questa dote si tolga al nostro spirito, conviene accusare d'ingiustizia i più sapienti legislatori, i più savi principi, e tutti insomma coloro, i quali punirono i malfattori e premiarono i virtuosi; sebbene però dir potrebbesi a loro escusazione, che essendo eglino

---

<sup>202</sup> Mariano Gigli fu professore di geometria ed algebra nel Liceo del Musone a Macerata.

agenti necessari, non poterono non punire il delitto, e non premiare la virtù, cosa che verrebbe a getterci in un mare di dubbiezze, ed in un oscurissimo caos di confusione, dalla quale sarebbe impossibile il disbrigarci, perché appunto è impossibile sostituire il falso alla verità. (*Dialogo filosofico sopra un moderno libro*, p. 736)

Il letterato evidenzia la forza e la preponderanza delle opinioni umane a cui il consenso comune attribuisce un valore veritiero secondo il loro successo e la loro diffusione. La libertà umana si esprimerebbe a pieno anche nel credere a ciò che non è dimostrabile e nel valutare valide teorie non verificate. Per sostenere il suo punto di vista il letterato registra come il consenso delle genti non si trovi mai unanime davanti ad un'ipotesi fisica tanto quanto di fronte al libero arbitrio che stabilisca cosa sia vero e cosa no o cosa sia giusto e cosa ingiusto.

Opportunamente Maria Teresa Borgato e Luigi Pepe osservano che lo scritto in questione ha senz'altro un *intento apologetico della dottrina cattolica sul libero arbitrio umano*, ma se mira in tal senso a confutare in tutt'uno le tesi di Hobbes, Spinoza, Collins, Bayle, Helvetius etc., presenta anche la *prima esplicita adesione al sistema copernicano, ancora condannato dalla Chiesa, ma liberamente insegnato negli stati napoleonici*<sup>203</sup> : 'l'immortale Niccola Copernico dopo mille osservazioni e ricerche dà finalmente alla luce un sistema astronomico, il quale può dirsi l'unico, che atto sia a spiegare adeguatamente i fenomeni Celesti' (*Dialogo Filosofico sopra un moderno libro*, cit., p. 736). E mentre nelle *Dissertazioni* gli intermediari alla Valsecchi offrivano al giovane Leopardi materia e occasione per affrontare le criticità della ricerca filosofica, attualizzandone il panorama, nel *Dialogo* tale funzione, fondamentale si affida direttamente al 'confronto teatrale' fra i due personaggi, sulla scia dei modelli esemplari della tradizione del genere, di ambito sia filosofico-letterario che scientifico (a partire da Platone, Luciano e Cicerone, nell'antichità, per giungere ai moderni Galileo, Fontenelle,

---

<sup>203</sup> Maria Teresa Borgato, Luigi Pepe, *op.cit.*, pp. 35-36.

Algarotti etc). Non andrebbe sottovalutato, in ogni caso, il valore di esercitazione che, oltre alla forma, lo stesso contenuto del *Dialogo* riveste.

Rispetto alla *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, per bocca del letterato il *Dialogo* respinge financo l'ipotesi di una qualunque forma di raziocinio delle bestie: il loro linguaggio limitato, l'essere incapaci di ozio, il non accrescere le loro conoscenze, il non potersi informare sarebbero tutti sintomi di un'assenza assoluta di pensiero. D'altra parte, la differenza materiale tra l'uomo e l'animale sta a dimostrare come appunto l'uomo disponga di un'intelligenza che guida la materia stessa a compiere azioni che sono certo corporee ma derivano da facoltà mentali, ovverosia da quella volontà di cui l'animale è affatto privo. Quanto poi alle conseguenze nefaste a cui andrebbe incontro il mondo se le bestie fossero esseri ragionevoli, nel *Dialogo* sono le stesse paventate nella *Dissertazione* del 1811, se non fosse che ora Leopardi, tramite le parole del *letterato*, in un certo senso ritratta sull'intelligenza degli animali come già sullo stesso tema aveva osato fare il grande Helvetius, anch'egli in un primo tempo fautore e poi detrattore della ragionevolezza degli animali. Come osserva Gino Ditadi, *contro l'empio e blasfemo Mariano Gigli, Leopardi toglie l'anima alle bestie e qualifica l'opera del sensista [...]* *un libercolo, ritenendo assurda la proposizione che i bruti sono ragionevoli*<sup>204</sup>. In questo modo Leopardi non concepisce, a questa altezza temporale, l'idea di un possibile continuismo tra uomo e bestia.

---

<sup>204</sup> Gino Ditadi, 'La cattiva educazione fa ciò che non fa la Natura', in Giacomo Leopardi, *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti*, cit., pp. 61-62: 'Mariano Gigli nella sua *Analisi delle idee ad uso della gioventù* si rifà a Locke, a Charles Bonnet, a Hume, a Robinet, ma è soprattutto l'Abate Condillac – finito nell'*Index librorum prohibitorum* – a fornirgli il filo conduttore della sua *Analisi* [...]. Un professore condillaciano come il Gigli che inveisce contro un'educazione servile imposta ai fanciulli e che, pur combattendo il materialismo, riconosce nelle bestie passioni, sentimenti e ragione [...]. Il Gigli non esita (seguendo Condillac) ad attribuire ai bruti un'anima capace di conoscere, giudicare, ricordare, ragionare. La differenza tra l'uomo e i bruti resta grandissima a causa della loro 'imperfezion dello spirito', della loro mancanza di linguaggio e di vera società, ma riconoscere la ragione nei bruti non offende la perfezione di Dio né la dignità dell'uomo'.



Io [...] disse il letterato [...] osserverò solamente che nel capitolo III della X sezione l'autore dell'*Analisi delle idee* prende a sostenere una proposizione affatto assurda, cioè, che i bruti son ragionevoli. Nulla di più probabile rispose il giovane. Noi vediamo difatto, che han le bestie molte e belle cognizioni, le quali sempre si accrescerebbero se fossero i bruti più strettamente uniti insieme in società, e se avessero alcuna passione dominante la quale eccitasse il genio, e producesse l'eroismo. Noi scorgiamo nei bruti de' grandi indizi di ragionevolezza, la quale ci sarebbe vieppiù manifesta, se i bruti avessero linguaggio, o per meglio dire se non lo avessero troppo limitato. L'essere eglino privi di ozio è ancora una cagione del poco, o niuno accrescimento delle loro cognizioni. A tutto ciò si aggiunge la mancanza della stampa, senza la quale è ad essi impossibile perfezionare le proprie idee, e moltiplicare i loro lumi. E dove ci troveremmo noi mai se le bestie fossero dotate di ragione? La terra tutta diverrebbe un teatro di devastazione e di orrore. Non pochi sono i bruti per natura feroci, e di sangue avidi e di stragi. Inoltre le bestie [...] procedon tutt'ora col metodo stesso nelle loro operazioni. Ma possibile che degli esseri ragionevoli non abbiano mai cangiato nulla del loro metodo di operare? [...] Né voglio io ora combattere il mostruoso sistema esposto da m. Elvezio nel suo libro *Dello spirito*, nel quale afferma, che le bestie hanno meno industria, e men sapere, che l'uomo, solo perché son privi degli organi necessari a maneggiare gli stromenti, a far delle scoperte, ed a perfezionare in tal modo le loro idee. Egli in due solenni pubbliche ritrattazioni condannò gli errori de' quali abbonda il libro *Dello spirito*: volesse il cielo che un tale esempio seguisse l'autore dell'*Analisi delle idee*. (*Dialogo filosofico sopra un moderno libro*, p. 739)

D'altronde, sostiene Ditadi, *dotare le bestie di ragione e libertà, attribuire loro un'anima, avvicinarle all'uomo significava porre un ventaglio di problemi intricati* (come per esempio il dilemma sulla moralità delle azioni delle bestie e l'ipotesi di una loro vita ultraterrena), che avrebbero condotto *al dissolvimento di un apparato teologico* recepito e fatto proprio in quegli anni da Leopardi. Ciò spiegherebbe, a suo avviso, *perché Leopardi, nel 1811, conceda alle bestie libertà e un qualche barlume di ragione, seguendo il Magalotti, e nel 1812 sottolinei nel Dialogo filosofico (e nella Dissertazione sopra le doti dell'anima umana), con forza, l'alterità uomo-animale*<sup>205</sup>.

Secondo un'impostazione di stampo tipicamente gesuitico, in questi anni, il nesso tra religione e ragione, a difesa di una 'buona filosofia', pare dunque imprescindibile al giovane Leopardi contro quelle che, nella lettera al padre del 30 giugno 1810, egli definisce *empie seguaci turbe* che hanno oscurato la filosofia con *empie, inique massime*<sup>206</sup>. Al contempo, come si è visto, in questa *fase puerile*, come la definisce Pelosi,

---

<sup>205</sup> *Ivi*, pp. 63-64.

<sup>206</sup> Giacomo Leopardi, Monaldo Leopardi *Il Monarca delle Indie*, cit., pp. 294-295.

Leopardi era rimasto attestato su posizioni galileiane, conciliando verità di fede e verità di scienza<sup>207</sup>.

Fin qua le esercitazioni scritte dello studente Leopardi vertevano sulla filosofia del confronto tra la Natura complessa, materiale e razionale dell'uomo e la teoria dell'assoluta inferiorità della natura delle bestie. Ma il suo approccio al mondo animale comporta anche la diretta esperienza della interrogazione scientifica sui bruti, ancorché sempre scolastica. Infatti, nello stesso 1812, egli compone il suo primo scritto di argomento prettamente scientifico, un *Compendio di Storia Naturale* in cui ripercorre i tre regni della natura, animale, vegetale, minerale<sup>208</sup>. Il primo trattato è dedicato agli insetti ed è anche fra i più corposi, il secondo tratta delle conchiglie, il terzo degli uccelli, il quarto degli animali terrestri, il quinto dei pesci, il sesto delle piante, il settimo dei fiumi, l'ottavo delle montagne, il nono del mare, il decimo dei fossili, l'undicesimo delle cave, ossia delle pietre preziose, e ordinarie, il dodicesimo dei metalli. Agli animali Leopardi dedica pertanto quattro trattati su dodici, scegliendo di occuparsi di insetti, uccelli, animali terrestri e pesci attraverso una sorta di nomenclatura alla maniera dell'*Histoire des Animaux* di Buffon nella quale si distinguono appunto l'*Histoire naturelle des poissons*, l'*Histoire naturelle des oiseaux*, l'*Histoire Naturelle des insectes* etc.; ma nemmeno molto diversamente dalle Storie animali o naturali della tradizione aristotelica o pliniana. Rispetto a tali modelli, egli presenta ciascun animale anzitutto nelle sue dimensioni e fattezze, quindi ne circoscrive l'*habitat* e infine ci informa della sua nutrizione. Giulio Antonio Venzo, autore di un saggio sull'inedito *Compendio*, ritiene probabile che in funzione di questo, Leopardi abbia consultato i volumi dell'*Histoire Naturelle* di Buffon, già presenti in quegli anni nella Biblioteca paterna, eppure nota che

---

<sup>207</sup> Pietro Pelosi, *op.cit.*, p. 52.

<sup>208</sup> Il manoscritto autografo, ancora oggi inedito, è composto di sessanta pagine divise in dodici trattati, suddivisi a loro volta in capi e paragrafi.

*le prime nozioni naturalistiche apprese da Giacomo erano arretrate, talvolta derivanti da credenze popolari e superstizioni di cui la scienza aveva già fatto da tempo giustizia*<sup>209</sup>.

Nella sua ricerca delle fonti ispiratrici del *Compendio*, Venzo individua delle affinità con lo *Spectacle de la nature, ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle (qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes gens curieux et à leur former l'esprit)* del 1732 di Noël-Antoine Pluche.

Le nozioni naturalistiche riassunte nel *Compendio* [...], la maggior parte Giacomo le apprese da una enciclopedia settecentesca per ragazzi intitolata lo *Spettacolo della Natura*, quinta edizione del 1786 [...]. Quest'opera, anonima nella edizione italiana, è in realtà la traduzione dal francese dello *Spéctacle de la nature* di Natalis Antonius Pluche, vulgo *Abbé Pluche*, stampata nella prima edizione originale a Parigi nel 1732; un'opera, quindi, al tempo di Giacomo fanciullo già antiquata; infatti le fonti in essa citate, tra le quali sono le Memorie dell'Accademia delle Scienze di Parigi e le Filosofiche Transazioni della Società di Londra, sono dei primi anni del '700, alcune addirittura della fine del '600<sup>210</sup>.

A conferma di ciò lo studioso sottolinea, tra l'altro, un errore grossolano compiuto da Leopardi nel suo *Compendio*: aver trattato il coccodrillo insieme ai pesci, proprio come risulta in un'illustrazione dello *Spettacolo della Natura*. Va da sé che in *Prefazione* Leopardi offra una specifica definizione di 'storia naturale'<sup>211</sup>, che riecheggerà nei passi

---

<sup>209</sup> Le notizie sul testo sono tratte Giulio Antonio Venzo, *Sull'inedito 'Compendio di storia naturale' di Giacomo Leopardi quattordicenne*, «Natura alpina» II(1981)32-28, p. 18.

<sup>210</sup> *Ivi*, pp. 19-20.

<sup>211</sup> Nel tempo, l'interesse per la Storia Naturale sarà sempre più approfondito e vivo in Leopardi tanto che nel 1828 il suo amico e scienziato Giacomo Antonio Tommasini, tramite l'avvocato e poeta dilettante Ferdinando Maestri, gli propone la cattedra di Storia Naturale o di Scienze sociali all'Università di Parma, mentre lo storico tedesco Barthold Georg Niebhuhr e il chimico-fisico tedesco Robert Wilhelm Eberhard Bunsen gliela propongono per l'Università di Berlino e di Bonn. Nel 1812 Leopardi scrive anche il *Saggio di chimica e storia naturale*, in cui egli dimostra la conoscenza delle teorie chimiche di Antoine-Laurent Lavoisier. Il *Traité élémentaire de chimie* è infatti presente nella Biblioteca paterna nella traduzione italiana del 1821 ad opera del chimico Vincenzo Dandolo. Riguardo alla proposta della cattedra all'Università di Parma 'il poeta prese l'idea in seria considerazione. Se da un lato nella sua risposta al Maestri, si confessava "proprio un asino" in quella materia, dall'altra si dichiarava disposto a studiarla [...]'. 'Alle professioni d'ignoranza del Leopardi non bisogna prestar troppa fede. In una nota lettera al Vieusseux del 4 marzo 1826 assicurava di essere "nella filosofia sociale [...] per ogni parte un vero ignorante," spiegando il fatto con la sua mancanza d'interesse per lo studio dei rapporti umani. Eppure a quella data aveva già scritto il *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* e molte pagine dello *Zibaldone* che dimostrano un'intelligenza acutissima dei fenomeni sociali'. Si veda in proposito Giovanni Carsaniga, *Ai margini della 'Palinodia'* cit., p.124, p.150, da cui è tratto l'estratto, e la Lettera a Ferdinando Maestri, Recanati 6 Febbraio 1829, Lettera a Giampaolo Vieusseux, Bologna 4 Marzo 1826, in Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., pp. 1380-1381. Cfr. Marco Ciardi, Valentina Sordani, *Un testo dimenticato: Giacomo Leopardi e il 'Saggio di chimica e storia naturale' del 1812*, «Intersezioni» XXVII(2008)1, pp. 53-62.

del '26 dello *Zibaldone*<sup>212</sup>, quale *scienza che dà esattamente notizia de' prodotti e de' corpi che osservansi in natura*.

### 3.2. La riflessione sulle bestie nello *Zibaldone*

Dopo i *sette anni di studio matto e disperatissimo* del 1809-1816 (durante i quali studiò la letteratura naturalistica, apologetica, parenetica e illuministica) Leopardi avvia la scrittura dello *Zibaldone di pensieri*. Già esso si apre con la visione di un *Cane di notte dal casolare, al passar del viandante* (*Zib.*, p. 1, luglio o agosto 1817, p. 1465) ma tra le prime voci annovera giusto un confronto tra gli uomini e gli animali intorno al tema dell'infelicità e dell'immortalità, su cui come si è appena visto Leopardi aveva speso importanti riflessioni sia nella *Dissertazione sopra l'anima delle bestie* sia nella *Dissertazione sopra le doti dell'anima umana*.

Una delle grandi prove dell'immortalità dell'anima è la infelicità dell'uomo paragonato alle bestie che sono felici o quasi felici, quando la provvidenza de' mali (che nelle bestie non è) le passioni, la scontentezza del presente, l'impossibilità di appagare i propri desideri e tutte le altre sorgenti d'infelicità ci fanno miseri inevitabilmente ed essenzialmente per natura nostra che lo porta, né si può mutare. Cosa la quale dimostra che la nostra esistenza non è finita dentro questo spazio temporale come quella dei bruti. *Verri Notte Romana* 5. Colloquio 6 (*Zib.*, p. 40, p. 1484).

Il passo riprende il tema dell'infelicità quale prova dell'immortalità dell'uomo e quindi l'idea di superiorità della specie umana sulle altre, che Leopardi individua nella sua intrinseca nobiltà. La terra sarebbe creata appositamente per lui eppure la natura e le sue leggi non gli permettono di godere appieno della sua perfezione, ossia della felicità, senza la quale la sua esistenza risulta onerosa e dolorosa.

---

<sup>212</sup> *Zib.*, pp. 4214-4216 (13 ottobre 1826) p. 2321.

L'infelicità nostra è una prova della nostra immortalità, considerandola per questo verso che i bruti e in certo modo tutti gli esseri della natura possono esser felici e sono, noi soli non siamo né possiamo. Ora è cosa evidente che in tutto il nostro globo la cosa più nobile, e che è padrona del resto, anzi quello a cui servizio pare mille segni incontrastabili che sia fatto non dico il mondo ma certo la terra è l'uomo. (*Zib.*, p. 44, p. 1486).

L'assunto si iscrive nella concezione gerarchica delle creature di matrice ebraico-cristiana, già risalente agli scritti veterotestamentari e a Platone e a Aristotele ma più di recente ripresa e diffusa da quelli tardo settecenteschi sull'idea dell'universo quale grande 'Catena dell'Essere'. Presso autori quali Buffon, Diderot e poi Kant etc., l'Universo è considerato come un *continuum* sulla cui gradazione hanno gettato luce nel Seicento sia le scoperte scientifiche sia le corrispettive strumentazioni, quali il cannocchiale e il microscopio, rivelatrici dell'esistenza di molte specie di congiunzione<sup>213</sup>. Riprendendo le tesi di Leibniz, già Locke aveva annullato le differenze nette tra i diversi regni della natura<sup>214</sup> ma più specificamente Buffon offrirà un sistema comparativo tra mondo animale, vegetale e minerale onde mostrare come tutti gli animali, con l'uomo in testa, ricoprono una posizione di primo rango rispetto agli altri esseri.

Les animaux ont par leurs sens, par leur forme, par leur mouvement, beaucoup plus de rapports avec les choses qui les environnent, que n'en ont les végétaux; ceux-ci par leur développement, par leur figure, par leur accroissement et par leurs différentes parties ont aussi un plus grand nombre de rapports avec les objets extérieurs, que n'en ont les minéraux ou les pierres, qui n'ont aucune sorte de vie ou de mouvement, et c'est par ce plus grand nombre de rapports que l'animal est réellement au dessus du végétal, et le végétal au dessus du minéral. Nous-mêmes, à ne considérer que la partie matérielle de notre être, nous ne sommes au dessus des animaux que par quelques rapports de plus, tels que ceux que nous donnent la langue et la main et quoique les ouvrages du Créateur soient en eux-mêmes tous également parfaits, l'animal est, selon notre façon d'apercevoir, l'ouvrage le plus complet de la Nature, et l'homme en est le chef-d'œuvre. (*Comparaison des Animaux et des Végétaux*, in *Histoire Naturelle*, II, 1749, pp. 1-2)

In particolare, Buffon anticipa quel concetto di *homo duplex* che più approfonditamente troverà spazio nel quarto tomo della sua *Histoire*, per indicare i due diversi principi, tra

---

<sup>213</sup> Cfr. Arthur Oncken Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere*, Feltrinelli, Milano, 1981.

<sup>214</sup> *Ivi*, p. 197.

loro contrastanti, inerenti alla duplice natura umana: il principio materiale o animale, e il principio spirituale o dell'anima.

L'homme intérieur est double, il est composé de deux principes différens par leur nature, et contraires par leur action. L'ame, ce principe spirituel, ce principe de toute connoissance, est toujours en opposition avec cet autre principe animal et purement matériel: le premier est une lumière pure qu'accompagnent le calme et la sérénité, une source salubre dont émanent la science, la raison, la sagesse; l'autre est une fausse lueur qui ne brille que par la tempête et dans l'obscurité, un torrent impétueux qui roule et entraîne à sa suite les passions et les erreurs. (*Homo duplex*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, pp. 69-70)

Buffon ritiene infatti che la felicità nell'uomo sia data dall'equilibrio precario di queste due forze: quella materiale-animale, che sarebbe la prima a svilupparsi e grazie alla quale, durante l'infanzia, l'uomo seguirebbe solo le sue passioni e sarebbe soddisfatto e pago della sua vita; e la parte spirituale, che si svilupperebbe con la crescita e la maturità, pervenendo a una coscienza di sé conseguente all'uso della ragione. Di qui il ruolo fondamentale che Buffon riconosce all'educazione, dal momento che il più infelice degli stati è quello in cui ciascuna delle due forze vitali non primeggia, incontrastata dall'altra, ma confligge con questa.

Le principe animal se développe le premier; comme il est purement matériel et qu'il consiste dans la durée des ébranlemens et le renouvellement des impressions formées dans notre sens intérieur matériel par les objets analogues ou contraires à nos appétits, il commence à agir dès que le corps peut sentir de la douleur ou du plaisir, il nous détermine le premier [...]. Le principe spirituel se manifeste plus tard, il se développe [...] au moyen de l'éducation [...]. Considérons un enfant lorsqu'il est en liberté et loin de l'œil de ses maîtres, nous pouvons juger de ce qui se passe au dedans de lui par le résultat de ses actions extérieures, il ne pense ni ne réfléchit à rien, il suit indifféremment toutes les routes du plaisir, il obéit à toutes les impressions des objets extérieurs, il s'agite sans raison, il s'amuse, comme les jeunes animaux, à courir, à exercer son corps, il va, vient et revient sans dessein, sans projet, il agit sans ordre et sans suite; mais bien-tôt, rappelé par la voix de ceux qui lui ont appris à penser, il se compose, il dirige ses actions, et donne des preuves qu'il a conservé les pensées qu'on lui a communiquées. Le principe matériel domine donc dans l'enfance, et il continueroit de dominer et d'agir presque seul pendant toute la vie, si l'éducation ne venoit à développer le principe spirituel, et à mettre l'ame en exercice [...]. Comme il n'y a que l'un des deux principes qui soit alors en action, et qu'il agit sans opposition de la part de l'autre, nous ne sentons aucune contrariété intérieure, notre moi nous paroît simple, parce que nous n'éprouvons qu'une impulsion simple, et c'est dans cette unité d'action que consiste notre bonheur [...]. De là on peut conclurre que le plus malheureux de tous les états est celui où ces deux puissances souveraines de la nature de l'homme sont toutes deux en grand mouvement, mais en mouvement égal et qui fait

équilibre; c'est là le point de l'ennui le plus profond et de cet horrible dégoût de soi-même, qui ne nous laisse d'autre desir que celui de cesser d'être. (*Homo duplex* in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, pp. 70-73)

Tante sono le concordanze che si potrebbero ravvisare tra questo passo e l'associazione degli animali all'infanzia degli uomini, operata da Leopardi quale stadio privilegiato o stagione più lieta, priva di coscienza di sé, di angosce, di noia<sup>215</sup>. Ma il pensiero in questo senso rivolto al mondo animale nello *Zibaldone* è costante e tesse una sorta di storia naturale, sia pure intesa quale 'storia della crisi e del decadimento umano', sottolinea Antonio Prete.

La leopardiana antropologia negativa segue, per lungo tratto, i camminamenti d'una storia naturale. Ma la scrittura dello *Zibaldone* [...] trasforma il sapere illuminista in sapere della crisi: sintomo è la 'crisi' della storia naturale come si distende e pronuncia nelle pagine dello *Zibaldone*. L'assunzione d'una storia naturale nelle sue figure pre-disciplinari (lo stato di natura, la società naturale, il rapporto uomo-animale, le differenze nella scala biologica, il corpo animale, la relazione selvaggio-civile) non è convogliata verso la definizione d'una preistoria che annuncia il corpo politico [...]. La storia naturale è soltanto l'universo [...] di tracce e di metafore dove l'altro si costituisce come misura critica, come soglia di decostruzione del valore civile<sup>216</sup>.

Mi limiterò a seguirne le direttrici fondamentali, che si concentrano specialmente sulle facoltà, sulla sensibilità, sull'assuefazione e sulla società degli animali, e lo farò ispirandomi al modello 'tematico' di lettura dello *Zibaldone* indicato da Andrea Paoletta.

Dal confronto tra l'essere umano e l'animale affiorano osservazioni di carattere naturalistico (*Zib.* 71-72; 4468) e psicologico (*Zib.* 1378; 1787; 1806; 2031; 3556; 3796; 4272; 4280; 4419; 4504), emergono appunti sulla sensibilità degli animali per i suoni (*Zib.* 155-56; 3423) o per i colori vivaci (*Zib.* 1798), e considerazioni sulla loro società (*Zib.* 210; 288; 370; 3773) [...]. La presenza del mondo animale serve all'autore per mostrare la relatività di alcuni

<sup>215</sup> Cfr. *Zib.*, p. 1725 (17 settembre 1821) p. 1833; *Zib.*, p. 3356 (29- 30 settembre 1823) p. 2112; *Zib.*, p. 4280 (15 aprile 1827) p. 2344. Michele Zedda, *Note sulla fanciullezza nel pensiero di Leopardi*, «Studi sulla formazione» (2014)2, p. 250: «Per Leopardi la mente del bambino è più comprensibile [...] se affiancata ad alcune tipologie, a suo dire similari, come il *primitivo*, il *selvaggio*, l'*ignorante* e, talvolta, l'*animale*. Nello *Zibaldone* tale confronto è istituito più volte, per esempio quando esamina il “desiderio del piacere” e la facoltà d'immaginare l'infinito. *Questa facoltà è grandissima nei fanciulli, primitivi, ignoranti, barbari ec. quindi congetturo e mi par ben verisimile che esista anche nelle bestie in un certo grado, e relativamente a certe idee, come son quelle dei fanciulli ec.* (*Zib.*, p. 180, 12-13 luglio 1820, p. 1528). A tali esseri va riconosciuta una certa felicità, dovuta all'ignoranza nonché al vivere semplice e primitivo’.

<sup>216</sup> Antonio Prete, *La traccia animale*, cit., p. 162.

concetti che abitualmente si ritengono universali, come il bello (*Zib.* 8; 49; 202; 1409; 4119), il bene (*Zib.* 2031) o la pulizia (*Zib.* 1368). Particolarmente approfondito è invece il tema dell'assuefazione di animali e uomini (*Zib.* 1195-96; 1923-25; 2564), argomento molte volte connesso a quello dell'ammaestramento (*Zib.* 1630; 1762-64; 1770; 1786; 3974-78). Notevoli sono anche l'analisi del rapporto inversamente proporzionale tra la durata della vita e la qualità dell'esistenza (*Zib.* 32; 64; 3509-14; 4062-64; 4092; 4272 - tema centrale anche nel *Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*), e le riflessioni sull'amor proprio e sull'odio (*Zib.* 3796; 4509). Infine attraverso l'essere animale Leopardi mette in luce i piaceri eclissati dalla civilizzazione, dalla «spiritualizzazione delle cose, e dell'idea di uomo [...]» (*Zib.* 3911). Alcune pagine che portano alla mente il *Canto notturno* (vv. 105-116), come *Zib.* 4180 e 4306, risaltano infatti la cosiddetta «animalità negata» dell'essere umano<sup>217</sup>.

È interessante anzitutto sottolineare le tre varianti di *Animali*, *Bruti e Bestie* adottate dallo *Zibaldone*, pur con una netta prevalenza oggettivante della prima<sup>218</sup>. Già nelle prime pagine Leopardi si sofferma sul tema cruciale dell'infelicità non più tanto per collegarlo a quello dell'immortalità dell'anima o alla prerogativa tendenza umana al suicidio, quanto a una specifica considerazione della vita e della sua conservazione, secondo un principio tipico del pensiero naturalistico settecentesco.

Com'è costantissimo e indivisibile istinto di tutti gli esseri la cura di conservare la propria esistenza, così non è dubbio che quasi il compimento di questa non sia l'esserne contento, e l'odiarla o non soddisfarsene non sia un principio contraddittorio il quale non può stare in natura e molto meno in quell'essere il quale senza entrare nella teologia, è chiaro che essendo l'ordine animale il primo in questo globo [...] egli essendo evidentemente il sommo grado di quest'ordine, viene a essere il primo di tutti gli esseri nel nostro globo. Ora vediamo che in questo è tanta la scontentezza dell'esistenza, che non solo si oppone all'istinto della conservazione di lei, ma giunge a troncarla volontariamente, cosa diametralmente contraria al costume di tutti gli altri esseri, e che non può stare in natura se non corrotta totalmente. Ma pur vediamo che chiunque in questa nostra età sia di qualche ingegno deve necessariamente, dopo poco tempo, cadere in preda a questa scontentezza. Io credo che nell'ordine naturale l'uomo possa anche in questo modo esser felice, vivendo naturalmente, e come le bestie, cioè

<sup>217</sup> Andrea Paoletta, 'mirando all'altrui sorte'. *Aspetti dell'animalità in Giacomo Leopardi* «Appunti leopardiani» (2014) 8(2), pp. 39-41. Cfr., Paolo Paolini, *Gli animali nell'opera leopardiana*, in *Leopardi e lo spettacolo della natura*, a cura di Vincenzo Placella, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 2000, p. 286.

<sup>218</sup> Il lemma *Animali* compare in *Zib.*: 69, 71-72, 155-158, 173- 175, 209-210, 249-250, 287-288, 370-372, 390, 417, 440- 445, 449, 541-42, 822, 824, 1196, 1378, 1458-59, 1531, 1578-79, 1630, 1699-1701, 1699-1701, 1764, 1770-71, 1786-87, 1798, 1806, 1923-25, 1953, 1960-61, 2031, 2564, 2588, 3376-78, 3423-24, 3510-14, 4504, 3640, 3773-3810, 3813-15, 3883-84, 3919-20, 3973-75, 4063, 4079-81, 4092, 4119, 4133-34, 4175, 4180-82, 4186, 4188-89, 4272, 4279-80, 4419, 4462, 4467-69, 4509-11, 4517. La variante *Bestie* nei seguenti passi dello *Zibaldone*: 40, 55-56, 68-69, 155-159, 209-210, 591-592, 1102, 1378, 1960-61, 2221, 2692-93, 3295, 4272, 4306 e quella *Bruti* in *Zib.* 44, 179-80, 814-815, 923, 939, 1762, 4279-80. Compaiono anche i nomi comuni dei singoli animali come api, cavalli, cani, che qui non sono presi in considerazione ma che rivelano il grande interesse per l'argomento da parte dell'autore.



senza grandi né singolari e vivi piaceri, ma con una felicità e contentezza sempre, più o meno, uguale e temperata [...]. Ma non già credo che noi siamo più capaci di questa felicità da che abbiamo conosciuto il voto delle cose e le illusioni e il niente di questi stessi piaceri naturali del che non dovevamo neppur sospettare: *tout homme qui pense est un être corrompu*, dice il Rousseau, e noi siamo già tali (*Zib.*, p. 56, p. 1491).

Più in generale, negli anni compresi tra il 1818 e il 1824 (ovvero tra l'inizio della composizione dei *Canti* e quella delle *Operette morali*) anche sulla base del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1754) di Rousseau, egli crea un sistema benevolo della natura secondo il quale se l'uomo si fosse accontentato di vivere secondo natura, cioè nel suo stato primigenio e ignorante, come le bestie e i bambini, avrebbe potuto usufruire di quello stato 'temperato' di felicità di cui godono fanciulli e animali. Invece, la ragione, con cui egli si è voluto elevare al dominio sugli altri esseri, lo ha allontanato dalla natura, dall'istinto e dall'immaginazione, facendogli perdere quei piaceri originari che gli erano dispensati come a tutti gli animali.

E l'esser l'uomo buono per natura, e guastarsi necessariamente nella società [...] e il veder che le bestie non hanno tra loro altra società che per certi bisogni, del resto vivono insieme senza pensar l'una all'altra, e che l'istinto si vien perdendo a proporzione che la natura è alterata dall'arte onde è grande nelle bestie e nei fanciulli, piccolo negli uomini fatti, ma ciò non prova che l'uomo sia fatto per l'arte ec. giacchè la natura gli aveva dato quegli istinti ch'egli perde poi ec. Sì che potrebbe pensare che la differenza di vita fra le bestie e l'uomo sia nata da circostanze accidentali e dalla diversa conformazione del corpo umano più atta alla società (*Zib.*, p. 56, p. 1491).

Come sostiene Alessandro Ottaviani<sup>219</sup>, il passo contiene i prodromi della riflessione successiva di Leopardi sul motivo, diciamo così, del riallineamento tra l'uomo e le bestie,

---

<sup>219</sup> Alessandro Ottaviani, *Homo duplex o 'uomo a quattro gambe'?* *La questione delle bestie nel pensiero antropologico di Leopardi*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008), a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, p. 578: 'L'ipotesi avanzata da Helvetius che il progresso dell'uomo rispetto alle bestie fosse da ricondurre non alla diversità delle facoltà interne ma alla differente organizzazione esteriore (mani-zoccoli) già etichettata come 'mostruoso sistema' dal giovane Leopardi celebratore del genere umano non poteva essere accettata neppure dal Leopardi *denigratore*: la Natura non poteva aver creato l'uomo inferiore alle bestie, predestinandolo alla colpa. Diventava a quel punto necessario dimostrare la loro condizione paritaria nel primigenio stato di natura, creando quanto più possibile un 'uomo a quattro gambe, ma senza rinunciare al riconoscimento della sua superiorità, seppur naturale'.

a partire dalla comune condizione iniziale. Leopardi ricostruisce quella primitiva condizione dell'uomo per prospettare il successivo e colpevole decadimento dal felice stato di natura all'infelice stato sociale, per il sopravvento della ragione e delle scienze<sup>220</sup>.

E se ora p.e. l'eccessiva curiosità del vero ci procura molti piaceri quando arriviamo a conoscerlo, non perciò dobbiamo stimare che la natura ci volesse così curiosi, né che questi piaceri sieno naturali, né che l'uomo naturale ne avesse gran vaghezza, o non sapesse benissimo contenersi in questo desiderio, né per conseguenza che l'infelicità dell'uomo fosse necessaria, e provenga dalla natura assoluta dell'uomo, quando proviene dalla nostra rispettiva e corrotta (*Zib.*, p. 179, 12-13 luglio 1820, p. 1527).

Il motivo della corruzione della natura o del passaggio allo stato civile è messo a confronto da Antonio Prete con il pensiero di Buffon, il quale al contrario ritiene che proprio il dominio dell'intelligenza dell'uomo ne determini il distanziamento più decisivo e positivo dalla bestia.

La storia naturale di Leopardi è la ricerca della regione dove le moderne genealogie del sapere (antropologia, storia, biologia, politica) sono [...] trattenute al di qua della loro costituzione in discipline, e sono trasposte sul registro frammentario e irrisolto della critica del moderno. La distinzione di Buffon tra storia civile – oggetto di studio dei politici – e storia naturale – oggetto d'indagine dei filosofi – è sottratta all'ordine disciplinare: la storia naturale si dispone come immensa regione dove dorme il linguaggio [...] della critica della storia civile. Poiché l'*Histoire naturelle* è più volte citata, per riferimenti disparati, nelle pagine dello *Zibaldone*, la prima ricognizione che prende forma, nel confronto, è la distanza tra il metodo di Buffon e l'interrogazione leopardiana, tra il poderoso dispiegarsi d'un universo che respira e si organizza sotto lo sguardo umanistico e progressivo del naturalista, e il casuale, interrotto, amaro disporsi delle forme dei viventi nel campo d'una inquietante, ossessiva domanda di felicità. L'uomo: *homo duplex*. Saggezza e passione, conoscenza e istinto, idea e sensazione. Nel doppio, successione, alternanza, conflitto, equilibrio: il teatro d'una battaglia ricomposta, per originaria attitudine, in società. Lo stacco, nell'ordine animale, è netto: l'uomo doppio trascrive e compone in società questa eterna guerra [...] tra 'piaceri del corpo' e 'gioie dello spirito' già delinea l'esito: il dominio dell'intelligenza sociale sulle sensazioni esterne [...] proprie degli animali, il dominio della ragione sulla passione [...]. Leopardi dietro la *substance spirituelle* dell'uomo di Buffon legge la premessa civile della 'spiritualizzazione delle cose umane e dell'uomo'. Egli allucina quella soglia del distacco tra l'uomo e l'animale che in Buffon ha il nome di coscienza e la forma di una disposizione naturale alla società. La scrittura leopardiana osserverà la coscienza come spazio illimitato della infelicità, e leggerà

---

<sup>220</sup> Antimo Negri, *Leopardi e la scienza moderna*. 'Sott'altra luce che l'usata errando', Spirali, Milano 1988, p. 100: 'La pura ragione della scienza moderna della natura ha ritenuto [...] che fossero calcolabili e numerabili le cause e gli effetti del sistema della natura. Con un risultato: essa ha strappato l'incanto, l'inquietudine, l'enigmatico al mondo delle cose, fatto a pezzi, letto per brani, analizzato per parti. Non poteva accadere diversamente [...], una volta disgiunta questa dall'immaginazione'.

la disposizione alla società come distanza dalla natura, qualcosa che ha a che fare con la storia del potere e non con la storia naturale dell'uomo<sup>221</sup>.

Prete osserva evidentemente il distacco di Leopardi dal suo precedente pensiero a riguardo, là dove egli aveva celebrato la ragione come peculiarità umana, ma anche la distanza dalla posizione buffoniana che individuava la felicità dell'uomo nell'alternare e successivo predominio di uno dei due principi vitali contrastanti, quello razionale su quello animale.

Il nascere istesso dell'uomo cioè il cominciamento della sua vita, è un pericolo [...]. Io credo [...] che fra le bestie un molto minor numero proporzionalmente perisce in questo pericolo, colpa probabilmente della natura umana guasta e indebolita dall'incivilimento. Beati voi che le miserie vostre Non sapete. Detto p.e. a qualche animale, alle api ec. (*Zib.*, p. 69, p. 1496).

L'esclamazione finale del passo riecheggerà nell'operetta *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, dove il protagonista *osservando* [...] *certe api occupate nelle loro faccende, disse: beate voi se non intendete la vostra infelicità*. Evidentemente nel 1824 Leopardi sarà ancora convinto che nell'ignoranza degli animali, ovvero in quell'*antica sapienza* che non li distanzia dalla natura, permettendo loro di vivere un piacere sempre uguale, risieda la loro più grande fortuna<sup>222</sup>. In precedenza, la riflessione sull'antitesi fra natura e ragione o società<sup>223</sup> entra nel più ampio dibattito tra classicisti e romantici sia col *Discorso di un italiano sopra la poesia romantica* del '18 e sia con le due canzoni politiche coeve, *All'Italia* e *Sopra il monumento di Dante*, dove gli infelici tempi moderni si contrappongono ai tempi più felici in cui anche l'uomo visse a stretto contatto con la natura.

---

<sup>221</sup> Antonio Prete, *La traccia animale*, cit, pp. 162-164.

<sup>222</sup> Però il *se* indica non più una certezza come in *Zibaldone* 69 ma una possibilità, poiché l'uomo, come si è visto anche in *I filosofi e il cane*, non può conoscer con esattezza gli altri animali.

<sup>223</sup> *Zib.*, p. 14, p. 1470: 'La natura è grande, la ragione è piccola'.

In questi anni le idee di Condillac, di Rousseau, di Helvetius, Holbach, Maupertuis, Montesquieu<sup>224</sup>, già riprese dai Verri, Beccaria, Gioia e Bianchi, affiorano sempre più nelle pagine dello *Zibaldone* in rapporto al tema principale della perdita felicità originaria dell'uomo. E pur ammettendo il carattere effimero e inconsistente del piacere rispetto al *sentimento della nullità di tutte le cose* (*Zib.*, p. 165, 12-13 luglio 1820, p. 1523), Leopardi deve riconoscere l'aspirazione eterna dei viventi all'appagamento del desiderio<sup>225</sup> e la loro conseguente tendenza a figurarsi dei piaceri infiniti, che non esistono nella realtà, ma sono frutto dell'immaginazione, *dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec* (*Zib.*, p. 167, 12-13 Luglio 1820, cit., p. 1525)<sup>226</sup>.

Quindi bisogna considerare la gran misericordia e il gran magistero della natura, che da una parte non potendo spogliar l'uomo e nessun essere vivente, dell'amor del piacere che è una conseguenza immediata e quasi tutt'uno coll'amor proprio e della propria conservazione necessario alla sussistenza delle cose, dall'altra parte non potendo fornirli di piaceri reali infiniti, ha voluto supplire: 1. colle illusioni [...]; 2. coll'immensa varietà acciòchè l'uomo stanco o disingannato di un piacere ricorresse all'altro [...]. Quindi deducete le solite conseguenze della superiorità degli antichi sopra i moderni in ordine alla felicità. 1. L'immaginazione come ho detto è il primo fonte della felicità umana [...]. Lo vediamo nei fanciulli. Ma questa non può regnare senza l'ignoranza, almeno una certa ignoranza come quella degli antichi. La cognizione del vero cioè dei limiti e definizioni delle cose, circoscrive l'immaginazione (*Zib.*, pp. 167, 12-13 Luglio 1820, p. 1525).

Nel suo *Trattato sugli animali*, Condillac aveva dotato anche le bestie di un certo grado d'immaginazione in base ai loro bisogni<sup>227</sup>. Per Leopardi è la comune tendenza a un

<sup>224</sup> Cfr. Alberto Frattini, *Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati 13-16 Settembre 1962), a cura del Centro Nazionale di Studi Leopardiani, Olschki, Firenze 1964, pp. 253-282.

<sup>225</sup> Cfr. *Zib.*, pp. 179-180 (12-13 Luglio 1820) pp. 1527-28; *Zib.*, 180-183 (23 Luglio 1820) pp. 1528-29.

<sup>226</sup> Antonio Di Meo, *op.cit.*, pp. 63-64 e 79: 'Leopardi concepisce la finitezza dell'Universo sensibile e l'infinità del nulla, che è il luogo della possibilità che, essendo infinita e contenendo quindi tutto l'immaginabile, diventa per questo il luogo dell'invenzione. Il «nulla» leopardiano, quindi, è la dimensione spazio temporale dove è collocato il reale e dove il possibile – *in maniera imprevedibile* – può diventare reale. Il tutto [...] che è la natura (ne *La Ginestra* l'Universo verrà chiamato 'Tutto' e contrapposto alla Terra definita 'Granel di sabbia'), può essere colto solo attraverso l'immaginazione e il sentimento, che sono qualità cui la natura stessa ha fornito l'uomo'.

<sup>227</sup> Etienne Bonnot de Condillac, *Trattato sugli animali*, in *Opere*, traduzione di Giorgia Viano, *Introduzione* di Carlo Augusto Viano, Utet, Torino 1976, p. 621: 'Il castoro immagina la capanna che si vuole fabbricare, l'uccello il nido che vuole costruire. Questi animali non farebbero opre di questo genere se l'immaginazione non gliene desse il modello'.

piacere infinito a determinare i fanciulli e l'uomo sin dall'età primigenia. In origine, dunque, uomini e bestie poterono condividere – sembra dedurre Leopardi – un'inclinazione al piacere essenzialmente riconducibile all'istinto o a una specie di ragione primitiva che comprendeva l'immaginazione.

Quanto poi alla facoltà che ha l'immaginazione nostra di concepire un certo infinito, un piacere che l'anima non possa abbracciare, cagione vera per cui l'infinito le piace [...] la quale [...] stava in arbitrio della natura di darcela o non darcela [...]. Io per me credo: 1. che la natura l'abbia posta in noi solamente per la nostra felicità temporale, che non poteva stare senza queste illusioni; 2. osservo che questa facoltà è grandissima nei fanciulli, primitivi, ignoranti, barbari, ec. quindi congetture e mi par ben verisimile che esista anche nelle bestie in un certo grado, e relativamente a certe idee, come son quelle dei fanciulli ec.; 3. considero che la ragione, la quale si vuole avere per fonte della nostra grandezza, e cagione della nostra superiorità sopra gli altri animali, qui non ha che far niente, se non per distruggere; per distruggere quello che v'ha di più spirituale nell'uomo, perché non c'è cosa più spirituale del sentimento né più materiale della ragione, giacché il raziocinio è un'operazione matematica dell'intelletto, e materializza e geometrizza anche le nozioni più astratte; 4. che le illusioni sono anzi affatto naturali, animali, atti dell'uomo e non umani secondo il linguaggio scolastico, ed appartenenti all'istinto, il quale abbiamo comune cogli altri animali, se non fosse affogato dalla ragione. (*Zib.*, pp. 180-181, 12-13 luglio 1820, p. 1528)

Senonché la ragione si è fatta tanto materiale che l'immaginazione al confronto risulta l'unico dono salvifico elargito all'uomo dalla liberalissima natura<sup>228</sup>. L'uomo primitivo, infatti, al pari delle bestie, per amor proprio ovvero per l'idea innata della convenienza, – che fa del suo simile un essere non inviolabile, secondo l'idea hobbesiana dell'*homo homini lupus* – vive in maniera selvaggia e solitaria, tanto che la stessa costituzione del nucleo familiare fu momentaneo e finalizzato al bisogno della prole. L'esaltazione dell'antisocialità dell'uomo primitivo in Leopardi sembra così contraddire l'idea secondo

---

<sup>228</sup> Se la felicità dell'uomo consiste nella capacità di immaginare e di illudersi che ebbero per natura gli antichi, ma che i moderni non riescono più ad avere, l'età felice dell'umanità dovrà necessariamente arretrare nel tempo e passare dalla storia al mito. *La felicità consiste nell'ignoranza del vero*: l'uomo, invece, convinto che essa si formi nella conoscenza che la natura gli aveva nascosto, è uscito dallo stato brutale, rinnegando la sua animalità, e si è regolato con leggi sociali diverse da quelle naturali. Cfr. *Zib.*, pp. 173-174 (12-13 luglio 1820) p. 1526; *Zib.*, p. 216 (18-20 agosto 1820) p. 1537. 'L'uomo non vive d'altro che di religione o d'illusioni. Questa è proporzione esatta e incontrastabile: tolta la religione e le illusioni, ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare (giacché i fanciulli massimamente non vivono d'altro che d'illusioni) si ucciderebbe'. *Zib.*, pp. 326-328 (14 Novembre 1820) p. 1560.

la quale Buffon individuava la specificità dell'uomo proprio nell'aver saputo associarsi ai propri simili<sup>229</sup>.

Vedrete che il far male agli altri per vostro bene non vi ripugna. Il vostro simile in natura non è cosa così inviolabile, come credete. L'uomo solitario e selvaggio fa mondo da se, e il suo simile è come un'altra fiera del bosco. Bensì l'uomo è naturalmente più inclinato al suo simile, come rispettivamente le altre bestie. Ma anche il leone combatte col leone, e il toro col toro per li suoi dilette e vantaggi. Ho detto, p. 178, che la natura ha posto negli esseri diverse qualità che si sviluppano o no, secondo le circostanze. Per esempio, la facoltà di compatire. In natura è molto meno operosa. Ma non è già propria del solo uomo. In casa mia v'era un cane che da un balcone gittava del pane a un altro cane sulla strada. Così gli uccelli coi loro figliuolini, vedendoseli rapire ec. se vedranno un altro uccello della specie loro travagliato o moribondo, non se ne daranno pensiero. Secondo lo sviluppo delle diverse qualità per le diverse circostanze, è nata la legge detta naturale. Il rubare d'altrui non ripugna assolutamente alla natura. (*Zib.*, pp. 209-210, 14 Agosto 1820, pp. 1535-1536)<sup>230</sup>.

Del resto, le società degli animali, osserva Leopardi, sono sempre rivolte al bene comune, essendo società larghe, alla buona e temporanee, mentre la società umana già innaturalmente non è tanto volta a costituirsi per rispondere a bisogni comuni e necessari ma addirittura tende a tramutarsi in *nemica della natura* (*Zib.*, p. 112, 31 maggio 1820, p. 1509), allontanandosi sempre più, e più di tutti gli animali, dallo stato naturale. *La società non è propria del solo uomo. Le formiche la fanno per trasportar pesi. Le api hanno anche un governo* (*Zib.*, p. 210, 14 Agosto 1820, p. 1536). Questi esempi emblematici di società animali, come quelli delle formiche o delle api, non a caso si incontrano per primi nello *Zibaldone*, a dimostrazione che le relative comunità organizzate rispondono essenzialmente a bisogni indispensabili e temporanei e, in quanto tali, coinvolgenti tutta la specie. Le bestie si associano o per aiutare i propri simili in difficoltà o per raggiungere fini vitali per tutti, come una migliore difesa, un migliore dispendio e accrescimento di forze e di energie, ripartito fra più individui, con diversi ruoli per ciascuno, di modo che a trarne vantaggio sia l'intera comunità. Con ragione perciò Leopardi adduce vari esempi

---

<sup>229</sup> *Histoire Naturelle de l'homme*, in *Histoire Naturelle*, II, 1749, pp. 429-444.

<sup>230</sup> Se dunque per Rousseau e il suo *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* la pietà verso il prossimo che soffre è una qualità innata che unisce tutti gli esseri, per Leopardi essa è più o meno sviluppabile a seconda delle circostanze.

di società che egli ha potuto direttamente osservare dal vivo o di cui ha appreso dalle opere di scienza e filosofia naturale.

Anche gli animali si associano in molti casi, e sempre per lo vantaggio comune. Oltre le formiche e le api che ho notato altrove, si può osservare la così detta ruota che fanno i cavalli e altri animali per difendersi da comuni aggressori. Dalla quale s'inferisce ancora che gli animali hanno idee sufficienti di ordinanza e di tattica, cioè del modo di accrescere e rendere più profittevoli le forze individuali 1. Coll'unione di molti individui, 2. Colla disposizione e figura di tutta la torma, 3. Colla conveniente collocazione degli individui. Di tali società guerriere offensive e difensive, credo che la storia naturale fornisca moltissimi esempi. Come in altri casi; per es. se è vero quello che si racconta dell'ordinanza delle gru nei viaggi che fanno, della sentinella o svegliatrice che tengono. Così la catena delle scimmie per passare i fiumi, così cento altri esempi dell'aiuto scambievolmente che le bestie si prestano per vantaggio comune, e forse anche talvolta per vantaggio del solo bisognoso e aiutato. (*Zib.*, pp. 287-288, 20 ottobre 1820, p. 1553)

La stessa religione e le numerose norme che regolano le società umane sono frutto dell'eccesso di ragione di cui gli uomini fanno uso rispetto agli altri animali o agli uomini primitivi, le cui comunità si basavano su bisogni primari sia aggressivi che solidali.

Nessun vivente è destinato precisamente alla società, il cui scopo non può essere se non il ben comune degli individui che la compongono: cosa opposta all'amore esclusivo e di preferenza, che ciascuno inseparabilmente ed essenzialmente porta a se stesso, ed all'odio degli altri, che ne deriva immediatamente, e che distrugge per essenza la società. Così che la natura non può nel suo primitivo disegno aver considerata, né ordinata altra società nella specie umana, se non simile più o meno a quella che ha posta in altre specie, vale a dire una società accidentale, e nata e formata dalla passeggera identità d'interessi, e sciolta col mancare di questa; ovvero durevole, ma lassa o vogliamo dir larga e poco ristretta, cioè di tal natura che giovando agli interessi di ciascuno individuo in quello che hanno tutti di comune, non pregiudichi agli interessi o inclinazioni particolari in quello che si oppongono ai generali. Cosa che accade nella società de' bruti, e non può mai accadere in una società, così unita, ristrettamente precisa, e determinata da tutte le parti, come quella degli uomini [...]. Le società si sono ristrette di mano in mano che veniamo giù discendendo dai tempi naturali; e ristrette per due capi: 1. tra gli individui di una stessa società: 2. tra le diverse società [...]. Ciascuna società è così vincolata 1. Dall'obbedienza che deve per tutti i versi, in tutte le minuzie, con ogni matematica esattezza al suo capo, o governo, 2. dall'esattissimo regolamento, determinazione, precisazione di tutti i doveri e osservanze, morali, politiche, religiose, civili, pubbliche, private domestiche ec. che legano l'individuo agli altri individui. (*Zib.*, pp. 872-875, 30 Marzo - 4 Aprile 1821, pp. 1657-1658).

Si individuano dunque per Leopardi due tipi di società umane: le società primitive, larghe o occasionali, che si formano per necessità condivise e in cui dominano il bene comune e la libertà; le società moderne, "strette", rette sull'egoismo e su un'organizzazione serrata

dei poteri entro cui gli individui sono costretti<sup>231</sup>. Le società umane sono quindi piuttosto società contro natura e in quanto tali causa di disuguaglianze e assoggettamento. *Come l'amore così l'odio si rivolge principalmente sopra i nostri simili, né si desidera mai così intensamente la vendetta di una bestia come di un nemico* (Zib., p. 211, 15 Agosto 1820, p. 1536)<sup>232</sup>.

Siccome l'amor patrio o nazionale non è altro che una illusione, ma facilmente derivante dalla natura, posta la società, com'è naturale l'amor proprio nell'individuo, e posta la famiglia, l'amor di famiglia, che si vede anche ne' bruti; così esso non si mantiene, e non produce buon frutto senza le illusioni e i pregiudizi che naturalmente ne derivano, o che anche ne sono il fondamento. (Zib. p. 923, 6 Aprile 1821, p. 1669)

Succede così, ad esempio, che una delle tante illusioni, di cui la natura ha dotato l'uomo, nella società moderna si sia rovesciata in amore dell'individuo che da solo *forma tutta la società* (Zib., p. 876, 30 Marzo- 4 Aprile 1821, p. 1658). L'uomo ha infatti sacrificato le illusioni al potere della ragione. Ma in una certa misura, seppure meno degli uomini, anche le altre specie animali secondo Leopardi si sono corrotte nel tempo, allontanandosi

---

<sup>231</sup> Alle pagine 3773-3783 dello *Zibaldone*, 25-30 Ottobre 1823 (pp. 2192-2194) Leopardi approfondisce la differenza tra società larga e società stretta in base a una scala dell'amor proprio e quindi dell'antisocialità, fondata sul grado di vitalità di ciascuna specie e individuo. L'uomo si trova in cima come essere più vitale e antisociale per natura, *l'uomo è odioso all'uomo naturalmente* pertanto quando egli ha costituito delle società sono sempre andate contro natura, sono state delle società strette cattive, non interessate al bene pubblico ma che, al contrario, hanno provocato disuguaglianze, invidie e guerre, ossia hanno generato, a loro volta, passioni antisociali se non, addirittura, lo sterminio della specie. Gli animali, invece, non provano odio verso i loro simili, ma solo ira, e quando combattono fra loro è soprattutto a causa di una passione momentanea. Franca Janowski sostiene che ancora negli anni della composizione delle *Operette morali* la problematica della differenza tra uomo e animali viene incentrata da Leopardi sempre sulla teoria del piacere. Franca Janowski, *L'animale infelice*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, cit., p. 551: 'Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (1755) la storia dell'umanità veniva tracciata a partire da un ipotetico stato di natura, inteso come condizione ferina in cui l'animale uomo non si distingue ancora dagli altri animali e non conosce alcuna forma di socialità. Soltanto la necessità in forma di catastrofi naturali lo spinge a unirsi ai suoi simili. L'animale uomo compie attraverso il processo educativo quei passi sulla via della perfettibilità che sono preclusi agli animali. Per Rousseau la differenza tra uomo e animale si fonda sulla libertà del primo. Per Leopardi il problema si imposta diversamente. La sua argomentazione ruota intorno al concetto di felicità a cui gli altri valori vengono subordinati.' Cfr. Zib., pp. 872-911 (30 Marzo- 4 Aprile 1821) pp. 1657-1666.

<sup>232</sup> Cfr. Zib., p. 210 (14 agosto 1820), p. 1536; Zib., pp. 287-288 (20 ottobre 1820) p. 1552-1553; Zib., 587-88 (29-31 gennaio 1821) p. 1610. Si vedano anche i brani dell'*Incredulo senza scuse* e del *Quaresimale* del predicatore gesuita Paolo Segneri (1624-1694) inclusi nella *Crestomazia Italiana*, riguardanti la cura dei bruti nella procreazione ed educazione dei figli e in cui viene celebrata quella tattica adottata dagli animali che quando mancano di forza suppliscono con l'unione.



dal loro stato di natura; e ciò in base alla scala dei gradi di conformabilità di ciascuno e di ciascuna specie su cui in assoluto domina la somma capacità di adattamento propria dell'uomo.

Non crediamo già che le bestie non sieno capaci anch'esse di corruzione. Non tanto quanto l'uomo perché meno conformabili, non tanto generale, perché essendo meno conformabili sono meno sociali; non tanto estendibile agli oggetti estranei alla loro specie, perché quella stessa natura che le fa tanto meno conformabili dell'uomo, dà loro tanto minore influenza sulle cose, influenza il cui sommo grado deriva nell'uomo dalla di lui somma conformabilità che nel sistema della natura, tutta conformabile, costituisce la superiorità dell'uomo fra tutti gli esseri. Ma pur sono capacissime di corruzione individuale, ed estensibile anche fino ad un certo segno alle loro particolari società. Sono capacissimi di misfatti [...]. Noi conosciamo poco la natura degli animali, e crediamo che tutti e in tutto ciò che fanno ec. ec. sieno precisamente conformi alle leggi e all'ordine della loro natura. Ma così pur giudicheranno essi dell'uomo, e quella specie di quell'altra ec. (*Zib.*, pp. 1960-61, 20 Ott. 1821, p. 1873)

In altre parole, tutti i viventi, in quanto conformabili, variano rispetto al loro primo stato e possono corrompersi fino a procurare del male ai propri simili, bestie comprese, in base al grado di assuefazione di ciascuno. In origine invece la natura aveva destinato sia l'uomo primitivo che gli animali tutti a una società larghissima, l'unica per Leopardi in cui, anche in ordine all'idea di società perfetta, coloro che la costituiscono non rechino male agli altri se non per errore.

Da che il genere umano ha passato i termini di quella scarsissima e larghissima società che la natura gli avea destinata, più scarsa ancora e più larga che non è quella destinata e posta effettivamente dalla natura in molte altre specie di animali; filosofi, politici e cento generi di persone si sono continuamente occupati a trovare una forma di società perfetta. D'allora in poi, dopo tante ricerche, dopo tante esperienze, il problema rimane ancora allo stato medesimo. Per società perfetta non intendo altro che una forma di società, in cui gl'individui che la compongono, per cagione della stessa società non nocciano gli uni agli altri, o se noccono, ciò sia accidentalmente, e non immancabilmente; una società i cui individui non cerchino sempre e inevitabilmente di farsi male gli uni agli altri (*Zib.*, p. 3774, 25-30 Ottobre 1823, p. 2192).

Leopardi constata così non solo che le società moderne non perseguono più il bene comune per cui erano nate, ma che gli individui che le compongono danneggino di proposito e in maniera inevitabile gli altri e gli interessi altrui. Al contempo neppure gli

animali che per cause diverse più si sono allontanati dalla natura hanno mai dato origine a società snaturate quanto quelle umane.

Ora in niuna specie d'animali, neanche la più socievole, si potrà trovare che abbiano mai né mai avessero luogo non per costumi, ma fatti particolari, non pur così snaturati come quelli degl'individui e popoli umani in qualunque società, ma molto meno. Eccetto solo qualche accidentalissimo disordine, o involontario, e quindi da non attribuirsi alla specie, o volontario, ma di volontà determinata da qualche straordinarissima circostanza e casualissima. (*Zib.*, pp. 3883-3884, 14 Novembre 1823, p. 2221)

Salvo circostanze straordinarie, infatti, le bestie di proposito non fanno male ai loro simili, come invece puntualmente fanno gli uomini nella società civilizzata che, mentre li uniforma, toglie loro singolarità e mentre progredisce diffondendo i lumi della ragione ne spegne le illusioni rialimentando la barbarie egoistica dei vizi di ciascuno.

(La civiltà fa gli uomini tutti simili gli uni agli altri, togliendo e perseguitando la singolarità, e distribuendo i lumi e le qualità buone non accresce la massa, ma la sparte, sì che ridotta in piccole porzioni fa piccoli effetti). Quindi l'avarizia, la lussuria e l'ignavia, e da queste le barbarie che vien dopo l'eccesso dell'incivilimento. E però non c'è dubbio che i progressi della ragione e lo spegnimento delle illusioni producono la barbarie, e un popolo oltremodo illuminato non diventa mica civilissimo, come sognano i filosofi del nostro tempo, la Staël ec. ma barbaro. (*Zib.*, p. 22, p. 1474)

L'individuo in quanto tale, al limite uomo o bestia che sia, tenderà dunque a preoccuparsi della propria singola sopravvivenza e per questo andrà persino contro ai propri simili, ancorchè la tendenza costante della specie continuerà a perseguire il benessere di tutto il gruppo. Ne deriva che l'individuo umano, più di tutti gli altri animali, onde difendere la propria sopravvivenza sia portato ad odiare i propri simili, nonostante l'intera specie nel suo istinto di autoconservazione continui ad amare il bene dell'intera umanità; e, peggio ancora, ovvero più snaturatamente che mai accade che sia sul piano dell'istinto 'biologico' della specie che su quello dell'interesse razionale proprio della civiltà ad autoconservarsi, egli diventi nemico della felicità tanto individualmente propria che di tutta la propria specie.

Come ciascun individuo, così ciascuna specie presa insieme è incaricata dalla natura di procurare in tutti i modi possibili la sua conservazione, e tende naturalmente sopra ogni cosa alla sua conservazione e felicità: quanto più di non procurare ed operare essa stessa per quanto, si può dire, è in lei, la sua distruzione. E questa legge è necessaria e consentanea per se stessa, e implicherebbe contraddizione ch'ella non fosse, ec. come altrove circa l'amor proprio ec. degl'individui. L'individuo, p.e. l'uomo, in quanto individuo, odia gli altri membri della sua specie; in quanto uomo, gli ama, ed ama la specie umana. Quindi quella tendenza verso i suoi simili più che verso alcun'altra creatura sotto certi rispetti, e nel tempo stesso quell'odio verso i suoi simili, maggiore sotto certi rispetti che verso alcun'altra creatura, i quali non meno l'uno che l'altra, e ambedue insieme in tanti modi, con sì vari effetti, e in sì diverse sembianze si manifestano né viventi, e massime nell'uomo, che di tutti è il più vivente [...]. La specie presa insieme dee tendere a servir sempre (regolarmente) alla sua conservazione e felicità, non restava alla natura altro modo che il porre i viventi verso i loro simili in tale stato che la inclinazione degli uni verso gli altri operasse e fosse, l'odio verso i medesimi non operasse, non si sviluppasse, non avesse effetto, non venisse a nascere, e propriamente, quanto all'atto non fosse, ma solo in potenza, come tanti altri mali, che essendo sempre, o secondo natura, solamente in potenza, la natura non ne ha colpa nessuna. Questo stato non poteva esser altro che quello o di niuna società, o di società non stretta. E meno stretta in quelle specie in cui l'odio degli individui come individui, verso i lor simili, era per natura della specie, maggiore in potenza, e riducendosi in atto, ed avendo effetto, avrebbe più nociuto alla conservazione e felicità della specie: nel che fra tutti i viventi l'odio degl'individui umani verso i lor simili occupa, per natura loro e dell'altre specie, il supremo grado. In questa forma adunque la natura regolò infatti proporzionatamente le relazioni scambievoli e la società degli individui delle varie specie, e tra queste dell'umana; e dispose che così dovettero stare, e lo procurò, e mise ostacoli perché non succedesse altrimenti. Sicché la società stretta, massime fra gl'individui umani, si trova, anche per questa via d'argomentazione, essere per sua essenza e per essenza e ragion delle cose, direttamente contraria alla natura e ragione, non pur particolare, ma universale ed eterna, secondo cui le specie tutte debbono tendere e servire quanto è in loro alla propria conservazione e felicità, dovechè la specie umana in istato di società stretta necessariamente (e il prova sì la ragione sì 'l fatto di tutti i secoli sociali) non pur non serve ma nuoce alla propria conservazione e felicità, e serve quasi quanto è in lei alla propria distruzione e infelicità essa medesima: cosa di cui non vi può essere la più contraddittoria in se stessa, e la più ripugnante alla ragione, ordine, principii, natura, non men particolare della specie umana e di ciascuna specie di esseri, che universale e complessiva di tutte le cose, e della esistenza medesima, non che della vita. (*Zib.*, pp. 3929-3930, 27 Novembre 1823, pp. 2233-2234)

L'autore ribadisce così che gli uomini più di tutti gli altri esseri possono odiarsi fra loro proprio per il loro costituirsi in società strette e non larghe quali quelle originarie, in cui la natura aveva trattenuto a livello potenziale l'odio fra simili. D'altra parte, a suo avviso, l'immagine dell'individuo isolato non è utile a capirne la natura, mentre descriverne la società a partire dal tipo di rapporti che vi si instaurano permette di distinguerla in stretta o larga in virtù delle relazioni serrate o larghe e mobili che vi si instaurano. La società larga, come si è osservato, è la più naturale in quanto è una forma di aggregazione o

coesione sociale spontanea e temporanea, tipica degli animali e dell'uomo allo stato di natura. La società stretta invece rende stabili i rapporti di potere e di sottomissione, trasformando l'amor proprio, che è innato nell'uomo, in egoismo e violenza fino a rendere l'individuo il più insocievole degli animali<sup>233</sup>. L'organizzazione della società non più volta al temporaneo e necessario raggiungimento di un fine condiviso si basa infatti su legami di potere e di egoismo. Il differenziarsi sempre più profondo degli individui e dei loro interessi personali all'interno delle società moderne comporta pertanto la formazione di diverse specie di civiltà, [...] distinte per caratteri speciali, essenziali, [...] determinate dalle circostanze, e spesso in gran parte dal caso (Zib., p. 4171, 21 Marzo 1826, p. 2307)<sup>234</sup>. Va da sé che col perfezionamento della società, col progresso dell'incivilimento, le masse guadagnano, ma l'individuo perde: perde di forza, di valore, di perfezione, e quindi di felicità: e questo è il caso de' moderni considerati rispetto agli antichi. Tale è il parere di tutti i veri e profondi savi moderni, anche i più partigiani della civiltà (Zib., p. 4368, 5 Settembre 1828, p. 2369).

Più in particolare, secondo Leopardi, l'uomo si corrompe assumendo una seconda natura, che via via si spiritualizza completamente, talché il potere dell'immaginazione tende a scomparire mentre il potere geometrico della ragione domina: e questo – come sottolinea Marco Caffarello – si illude di poter conseguire un grado infinito di perfettibilità dapprima

---

<sup>233</sup> Se infatti alle pagine 3647-3665 dello *Zibaldone*, 11 Ottobre 1823, (pp. 2168- 2171) si evidenzia la sociabilità dell'uomo che, allontanatosi dalla natura, costituisce società diffondendosi in ogni luogo, in altri passi dello *Zibaldone* Leopardi sottolinea che il cambiamento dei presupposti su cui si fondava la prima organizzazione degli individui trasforma l'uomo dall'essere più sociale al più insocievole.

<sup>234</sup> Cfr. Franco Brioschi, *La poesia senza nome: saggio su Giacomo Leopardi*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 90. Angiola Ferraris, *L'ultimo Leopardi*, cit., p. 9: 'Muovendo dall'ormai raggiunta consapevolezza dell'irrimediabile alterità della natura rispetto alle attese ideali del genere umano, la teoresi leopardiana finiva dunque per introdurre un'incrinatura profonda nell'immagine dell'incivilimento delineata dagli *idéologues*, ed accolta con favore dalla cultura liberale italiana della Restaurazione. L'immagine, s'intende dire, di una seconda natura artificiale, frutto della razionalità analitico-scientifica e dello sviluppo tecnologico ed industriale in atto. Di questa seconda natura, Leopardi aveva intuito assai per tempo le distorsioni umane e sociali'.

uniformando l'infinita differenza delle disposizioni naturali e infine paradossalmente stravolgendole nella 'genealogia delle disuguaglianze sociali'.

Da una parte la società civile ha fatto delle naturali e infinite differenze della natura una realtà estranea a lei medesima, uniformando le infinite qualità delle disposizioni naturali all'Uno della Legge e dei Costumi, contribuendo in tal modo ad una rappresentazione falsa della sua presunta unità e alla genesi dello stato di noia che caratterizza il vivere insieme dei moderni, dall'altra ha portato alle estreme conseguenze le differenze che sono della natura attraverso una genealogia delle disuguaglianze sociali<sup>235</sup>.

Tale è la forza delle sue considerazioni che, in un pensiero avanzato dello *Zibaldone* Leopardi giungerà a ritenere che l'odio per i propri simili sia tendenza propria di tutti gli animali. *Odio verso i nostri simili. È ancora, ed essenziale a tutti gli animali. Non si può tenerne due d'una stessa specie (se non sono di sesso diverso) in una medesima gabbia ec., che non si azzuffino continuamente insieme, e che il più forte non ammazzi l'altro, o non lo strazi. Uccellin grilli ec. (Zib., p. 4509, 15 Maggio 1832, p. 2410).*

Per ora, nelle annotazioni del Dicembre 1820, egli si procura di giustificare il suo sistema della natura in ordine al racconto biblico della *Genesi*<sup>236</sup>. L'uomo per via del suo peccato originale o della sua sete di sapere, che contrasta con l'istinto di natura tuttora riscontrabile nei fanciulli e nelle bestie, è decaduto dalla sua felice condizione iniziale. *Oggidì pare assurdo il richiamare gli uomini alla natura, e lo scopo vero e costante anche dei [...] filosofi, è di allontanarli sempre più [...]. Credono che l'uomo sarà felice quando si regolerà interamente secondo la pura ragione. Ed allora si ammazzerà da se stesso. (Zib., p. 223, 23 Agosto 1820, p. 1539). È vero che l'istinto di conoscenza è innato*

---

<sup>235</sup> Marco Caffarello, *L'uguaglianza che fu di Giacomo Leopardi. Breve trattazione sull'analisi leopardiana dell'idea di uguaglianza*, <https://fisiomedicine.wordpress.com/2016/04/10/>

<sup>236</sup> *Zib.*, pp. 393-395 (9-15 dicembre 1820) p. 157; *Zib.*, pp. 436-440 (22 dicembre 1820) pp. 1583-1584. Paolo Rota mette in luce i numerosi richiami ai libri sapienziali e alle presenze della Bibbia nella produzione di Leopardi. Cfr. Paolo Rota, *Lune leopardiane. Quattro letture testuali*, Clueb, Bologna 1997; Elena Niccoli, Brunetto Salvarani, *In difesa di Giobbe e Salomon: Leopardi e la Bibbia*, Diabasis, Reggio Emilia, 1998; Massimo Lollini, *La scrittura dell'inizio, Leopardi e il problema della Genesi*, «Forum Italicum, a Journal of Italian Studies» (2000)34/1, pp. 30-48; Cesare Galimberti, *Linguaggio del vero in Leopardi*, Olschki, Firenze, 1959; *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001.

anche nei bruti e non solamente nell'uomo, ma gli *altri non per questo se ne servono come l'uomo, né sono infelici* (Zib. 370, 2 dicembre 1820, p. 1570). Tutte le creature sono animate dalla necessità di conoscere per determinarsi, ma soltanto l'uomo ha liberamente creduto di dover a questo scopo conoscere la verità delle cose, quando sarebbe bastata per la sua felicità la conoscenza di quanto bensì era conveniente alla sua natura<sup>237</sup>. Ma l'uomo, come Leopardi ha ormai più volte sottolineato, ha ampliato le sue conoscenze in quanto individuo più plasmabile e assuefabile degli altri. *La massima conformabilità dell'uomo rispetto a tutte le altre creature note, fa che si trovino assai maggiori e più numerose differenze fra gli individui umani, e fra le successive condizioni di uno stesso individuo, che in qualunque altra specie di esseri* (Zib., p. 1569, 27 Agosto 1821, p. 1805). Leopardi rinvia spesso alle facoltà e alle circostanze che hanno reso l'individuo umano più o meno capace di distinguersi e conformarsi all'interno della propria specie, cioè di 'disporsi e adeguarsi' alle diverse situazioni e quindi di modificare le proprie abitudini nel tempo in base alle circostanze, dando così adito a una varietà sempre più spiccata e numerosa di individui. Non tutti i singoli riescono infatti a sprigionare una tale capacità di adattamento quale è quella che sprigiona il più conformabile di tutti gli esseri che è l'uomo, dal momento che questi è capace di assimilare i comportamenti degli altri animali, vivendoci a contatto, mentre il contrario non è mai avvenuto.

Ciascun uomo è come una pasta molle, suscettiva d'ogni possibile figura, impronta ec. Tale è ciascun uomo, e tale diviene col progresso dell'età. Questa è la differenza caratteristica che distingue l'uomo dagli altri viventi. La maggiore o minore *conformabilità* primitiva, è la principal differenza di natura fra le diverse specie di animali, e fra i diversi individui di una stessa specie. La maggiore o minore conformabilità acquisita (mediante l'uso generale delle assuefazioni, che produce la facilità delle assuefazioni particolari) e le diverse forme ricevute da ciascun individuo di ciascuna specie, è tutta la differenza di accidente che si trova fra detti individui. (Zib., pp. 1452-53, 4 Agosto 1821, p. 1784)

---

<sup>237</sup> Cfr. Zib., pp. 380-381 (7 dicembre 1820) p. 1572.

Per Leopardi, la specie umana è in partenza la più forgiabile in virtù di una maggiore *conformabilità primitiva*, ossia di una migliore predisposizione naturale e potenziale dell'uomo all'acquisizione di determinate capacità. Ma il conseguimento di queste dipenderà pur sempre dalle circostanze che differenziano l'uno dall'altro gli individui di una stessa specie in base alle diverse assuefazioni, alle esperienze e ai ricordi che essi ne conservano sulla base di una *conformabilità acquisita*, visto che gli uomini più imparano e più saranno disposti ad imparare. E se è vero che anche le bestie più si assuefanno, ovvero più si abituanano a costumi non naturali alle loro rispettive specie e più si differenziano individualmente, nondimeno, l'uomo, attraverso l'ammaestramento, riesce altresì ad insegnare loro a svolgere i compiti che egli desidera siano svolti e che non rientrano nella natura originaria delle bestie.

Gli ammaestramenti che si danno ordinariamente agli animali che ci servono, e ch'essi apprendono benissimo, con maggiore o minor prontezza, secondo i generi, gl'individui e le circostanze (come cavalli, cani ec.) e con sufficientissimo raziocinio, (come il cane che s'arresta nel bivio, aspettando che il padrone scelga la sua strada); e quelli che si danno ad altri animali per solo piacere, come ad orsi, scimie, gatti, cani, topi, e fino alle pulci, come s'è veduto ultimamente; dimostrano che la suscettibilità ed assuefabilità a cose non naturali, non è propria esclusivamente dell'uomo, ma solo in maggior grado, generalmente parlando: perché vi sarà qualche uomo meno assuefabile. Ed ammaestrabile di una scimia (*Zib.*, p. 1630, 5 Settembre 1821, pp. 1816-1817).

Entro questa prospettiva generale Leopardi indica le eccezioni che si devono alla variabilità dei casi e degli individui, ciascuno dei quali al limite differisce l'uno dall'altro. Capiterà così che una bestia, secondo le circostanze che hanno caratterizzato la sua vita, sia più assuefabile e soggetta ai cambiamenti di un uomo, anche perché

l'uomo (e l'animale) niente sapendo per natura ec. tanto sa, quanto si ricorda, cioè quanto ha imparato mediante le esperienze de' sensi. [...] tutte le assuefazioni dell'animale sieno quasi memorie proprie de' rispettivi organi che si assuefano [...]. Insomma siccome la memoria è essenzialmente assuefazione dell'intelletto, così può dirsi che tutte le assuefazioni dell'animale sieno quasi memorie proprie de' rispettivi organi che si assuefanno (*Zib.*, p. 1676, 11 Sett. 1821, p. 1825).

La memoria è preziosa per ogni animale in quanto induce l'abitudine e l'apprendimento, e nel contempo ne è indotta, come sottolinea Gaspare Polizzi.

Fonte primaria di ogni apprendimento risultano le esperienze sensibili, che a loro volta si sedimentano in ricordi: la memoria è unica matrice stabile del sapere, della scienza e di ogni facoltà umana, *Perché infatti l'uomo, (e l'animale) niente sapendo per natura ec. tanto sa, quanto si ricorda, cioè quanto ha imparato mediante le esperienze de' sensi. Si può dire che la memoria sia l'unica fonte del sapere, ch'ella sia legata, e quasi costituisca tutte le nostre cognizioni ed abilità materiali o mentali, e che senza memoria l'uomo non saprebbe nulla, e non saprebbe far nulla* (Zib. 1675-1676, 11 Settembre 1821). Alla base del potenziamento umano della memoria si trova tuttavia l'assuefazione, senza la quale non si consoliderebbe nessuna facoltà<sup>238</sup>.

La memoria è all'origine dell'abitudine e dell'imitazione quindi della stessa assuefazione.

Si impara solo imitando e qualsiasi animale agisce e prende una determinata decisione in base a quel che ha sperimentato e al ricordo che ne ha.

Qualunque assuefazione o abito, non è altro che un'imitazione, in questo modo, che l'atto presente, imita l'atto o gli atti passati. Ciò tanto nell'uomo quanto negli animali: tanto nelle assuefazioni che si contraggono da se e spontaneamente, e senza volontà determinata, attenzione ec. quanto in quelle che ci vengono comunicate, insegnate ec ec[...]. Il cavallo che accelera il passo o si mette in moto ad una certa voce, imita quello che l'uomo da principio lo costrinse a fare, nel mentre che gli fece udir quella voce [...]. Qui pure, la natura dell'animo umano è quella stessa del bruto. (Zib., p. 1762, 21 Settembre 1821, p. 1840)

Il ricordo conserva l'esperienza vissuta permettendone l'imitazione e la ripetizione, poiché più l'uomo è avvezzo a imparare ec ec (cioè assuefarsi), più facilmente impara. Or lo stesso accade ne' bruti. Un animale domestico contrae più facilmente e presto di un salvatico della stessa specie, un'assuefazione egualmente nuova per ambedue (Zib., p. 1787, 24 Sett. 1821, p. 1844). La natura dell'anima, ovverosia il pensiero, è essenzialmente analogo negli uomini e nelle bestie che analogamente ricordano e imparano. In entrambi i casi, ogni individuo si esercita, si allena e sviluppa delle capacità che danno vita a quella che Leopardi chiama *conformabilità acquisita*.

---

<sup>238</sup> Gaspare Polizzi, *Io sono quella che tu fuggi*, cit., p. 92.



L'uomo in assoluto stato di natura, il bambino, non differisce dagli animali (massime da quelli che nella catena del genere animale sono più vicini alla specie umana), se non per un menomo grado ch'egli ha di maggiore grado ad assuefarsi. La differenza è dunque veramente menoma, e perfettamente gradata, fra l'uomo in natura, e l'animale il più intelligente, come fra questo e l'altro un po' meno intelligente ec. Ma di menoma, diventa somma, coll'esser coltivata, cioè col porre in atto e in esercizio quella alquanto maggiore disposizione che l'uomo ha ad assuefarsi. Un'assuefazioncella, ch'egli può acquistare, e l'animale no, perché alquanto meno disposto, ne facilita un'altra [...]. La quale da piccolissima disposizione naturale [...] cresce sempre gradatamente, ma con proporzioni sempre crescenti, in modo che a forza di assuefazioni acquistate, e delle facoltà di assuefarsi, l'uomo arriva a differenziarsi da qualunque animale e dall'intera natura. (*Zib.*, p. 1924, 15 Ottobre 1821, p. 1867)

In generale, in questi anni, Leopardi concepisce le altre creature animali sempre in funzione dell'uomo o della sua felicità perduta, oppure le rappresenta nel loro incorrere nello stesso abbaglio umano di credere che il mondo sia stato 'costruito' appositamente per ciascuna di esse, là dove *il mondo è fatto per tutti gli esseri che lo compongono* (*Zib.*, p. 1306, 10 luglio 1821, p. 1757)<sup>239</sup>. Ma *l'uomo tal qual è oggi, ha molti più bisogni degli altri viventi, molto più ostacoli a procurarsi il necessario, e quindi ha mestieri di molto più fatica per la sua conservazione* (*Zib.*, p. 400, 9-25 dicembre 1820, p. 1577). All'origine della seconda natura, dovuta all'incivilimento della specie umana, Leopardi pone infatti, oltre all'assuefazione, l'alterazione e l'indebolimento delle generazioni sempre più necessitate ad aiuti rispetto alla sua 'prima natura'.

Non solamente è ridicolo che si pretenda la perfettibilità dell'uomo, in quanto alla mente, [...] ma anche in quanto ai comodi corporali. Paiono oggi così necessari quelli che sono in uso, che si crede quasi impossibile la vita umana, senza di questi [...] certe comodità che sebbene lontanissime dalla natura, contuttociò si stimano essenziali e indispensabili all'uomo. Ora io non domanderò a costoro come abbian fatto gli uomini a viver tanto tempo privi di cose indispensabili; come facciano oggi tanti popoli di selvaggi [...]. Siccome l'abitudine è una seconda natura, così noi crediamo primitivo quel bisogno che deriva dalla nostra corruzione. E che [...] infiniti bisogni nostri sono oggi reali, non solamente per l'assuefazione [...]; ma anche senza essa per lo indebolimento ed alterazione formale delle generazioni umane, divenute oggidì bisognose di certi aiuti [...]. Così la medicina, così l'uso

---

<sup>239</sup> *Zib.*, p. 371 (2 Dicembre 1820) pp. 1567-1568: 'Considerate il sistema materiale del mondo, tanto nelle minime che nelle massime cose, tanto nell'organizzazione di un animale appena visibile, quanto nell'ordine degli astri, e voi troverete da per tutto [...] una sapienza, una maestria tale, che non solamente non si può perfezionar nulla di quanto la natura ha fatto [...] né alterare in nessun modo senza guastare, ma quando anche noi avessimo quella stessa potenza di fare che ha avuto la natura, non c'è uomo d'ingegno così sottile e profondo e sublime, che fosse capace, non dico di condurre a termine, ma di concepir solamente un piano così magistrale'.

di certi cibi, di vesti diversificate secondo le stagioni, di preservativi contra il caldo, il freddo ec., di chirurgia ec. ec [...]. Dunque se tutto questo era necessario o conveniente alla perfezione e felicità dell'uomo, come mai la natura tanto accurata e finita maestra in tutto, glielo ha non solo lasciato ignorare, ma nascosto, quanto era in lei? Diranno che la natura avendo dato a un vivente le facoltà necessarie, ha lasciato a lui che con queste facoltà ritrovasse e si procacciasse il bisognevole, e che all'uomo ha lasciato più che al bruto, perché a lui diede maggiori facoltà. Bel privilegio davvero, ch'è quello di veder tutti gli altri viventi conseguire immediatamente la loro relativa perfezione e felicità, senza stenti, né sbagli, ed essa intanto per conseguire la propria, stentare, tentare mille strade, sbagliare [...] e finalmente dovere aspettare lunghissimo ordine di secoli, per conseguire in parte il detto fine. (*Zib.*, pp. 830-834, 21 marzo 1821, pp. 1650-1651).

Del resto, se la facoltà imitativa è per Leopardi alla base del processo di assuefazione e *una delle principali parti dell'ingegno umano*, non è affatto prerogativa della sua sola specie, benchè derivi da attenzione esatta e minuta all'oggetto e alle sue parti.

L'imparare in gran parte non è che imitare. La facoltà d'imitare non è che una facoltà di attenzione esatta e minuta dell'oggetto e sue parti, e una sua facilità ad assuefarsi. Chi facilmente si assuefa, facilmente e presto riesce ad imitar bene. Il più ingegnoso degli animali e più simile all'uomo, la scimia è insigne per la sua facoltà e tendenza imitativa (*Zib.*, pp. 1364-1365, 21 luglio 1821, pp. 1768-1769).

In pratica, riguardo alla facoltà imitativa degli animali, Leopardi ne adotta la distinzione in selvatici e domestici per sottolinearne i diversi gradi di assuefabilità o le effettive diverse assuefazioni alle circostanze. Resta il fatto che al loro confronto l'uomo sia ritenuto capace del grado massimo di tale assuefabilità o conformabilità alle circostanze: *eppure egli altro non si può definire in tal senso se non 'un animale più assuefabile degli altri'*.

Che cosa è l'uomo? Un animale più assuefabile degli altri (*Zib.*, p. 1456, 5 agosto 1821, p. 1785). Gli ammaestramenti che si danno ordinariamente agli animali che ci servono, e ch'essi apprendono benissimo, con maggiore o minor prontezza, secondo i generi, gli individui e le circostanze [...] dimostrano che la suscettibilità ed assuefabilità a cose non naturali, non è propria esclusivamente dell'uomo, ma solo in maggior grado, generalmente parlando: perché vi sarà qualche uomo meno assuefabile, ed ammaestrabile di una scimia (*Zib.*, p. 1630, 5 settembre 1821, p. 1816). Tutte le facoltà umane non sono altro che assuefazione, è dimostrato che la natura dell'animo umano, come quella del corpo, è la stessa che quella dell'animo dei bruti. Solamente varia nella specie, ovvero nel grado delle qualità, come pur variano in questo i diversi animi delle diverse specie di bruti. (*Zib.*, p. 1762, 21 settembre 1821, p. 1840). L'uomo in assoluto stato di natura, il bambino, non differisce dagli animali [...] se non per un menomo grado ch'egli ha di maggior disposizione ad assuefarsi. La

differenza è dunque veramente menoma, e perfettamente gradata, fra l'uomo in natura, e l'animale il più intelligente, come fra questo e l'altro un po' meno intelligente ec. Ma di menoma diventa somma, coll'esser coltivata, cioè col porre in atto e in esercizio quella alquanto maggiore disposizione che l'uomo ha ad assuefarsi. E similmente col progresso delle generazioni arriva colla stessa proporzione crescente, a sempre più differenziarsi dal suo stato naturale, dagli uomini primitivi, dagli antichi ec. ec. (*Zib.*, pp. 1924-1925, 15 Ott. 1821, p. 1867).

Tale primato e la stessa addomesticazione degli animali da parte dell'uomo – osserva Leopardi – possono certo inorgoglire la civiltà umana, ma non è detto che cospirino alla felicità dell'uno come degli altri dal momento che la Natura non aveva previsto un simile processo.

Non è dubbio che la civiltà, i progressi dello spirito umano ec. hanno accresciuto mirabilmente e in numero e in grandezza e in estensione le facoltà umane [...]. Ma bisogna vedere se queste nuove facoltà, questo accrescimento di forze ec. corrisponde ed era destinato dalla natura sì generale sì della specie umana in particolare, e giova o nuoce alla felicità d'essa specie, chè nocendo, è certo che non corrisponde ed era destinato dalla natura ec. Di quante incredibili abilità vediamo noi col fatto che moltissimi animali (fino ai pulci addestrati da non so chi a tirare un cocchietto d'oro) sono capaci, e lo videro gli antichi che ne raccontano meraviglie, corrispondenti alle moderne, benchè alcune maggiori, per la maggiore industria degli antichi, in questa come in tante altre cose [...]. Or chi dirà che tali abilità le quali accrescono le facoltà di quelli animali ec. fossero per ciò destinate dalla natura [...] giovino alla loro felicità ec. e che le loro rispettive specie sarebbero più perfette o meno imperfette, se tali abilità fossero in esse più comuni, o universali? (*Zib.* p. 3974, 11 Dicembre 1823, p. 2246).

Né è un caso che, sia per l'uomo che per la bestia, i malanni e l'indebolimento del corpo conseguano all'allontanamento dallo stato di natura; tant'è che gli animali selvatici, come i vigorosi uomini primitivi, hanno meno disturbi fisici; così pure, quando la civiltà declina, tutti gli esseri si indeboliscono nel fisico, a conferma che tutto dipende dalla conformabilità alle circostanze.

La nosologia de' popoli selvaggi è di ben poche pagine, e il loro stato ordinario di salute e di robustezza, è cosa manifesta a chiunque [...]. Insomma egli è più che evidente che la nosologia cresce di volume, e la salute umana decresce, in proporzione della civiltà. Questo si vede anche nelle razze de' cavalli, de' tori ec. che passati dalle selve alle nostre stalle, e ad una vita meno incivile, indeboliscono e degenerano appoco appoco (*Zib.*, pp.1601-1602, 31 agosto -1 settembre 1821, p. 1811).

Eppure, nonostante l'addomesticazione, le bestie non saranno mai capaci di mescolarsi all'uomo e di assumerne gli stessi comportamenti, là dove l'uomo attraverso l'assuefazione imita determinati animali e ne assume specifiche caratteristiche.

Somma conformabilità dell'uomo. Le bestie sono più o meno addomesticabili, secondo che sono più o meno assuefabili e conformabili di natura. Ma né le bestie domestiche convivendo coll'uomo, né queste o altre bestie con bestie di specie diversa si mescolano tra loro per convivere che facciano insieme; ma solamente le bestie domestiche ricevono certe assuefazioni particolari, e certi costumi non naturali portati dalle circostanze, i quali non hanno però che da far niente coi costumi dell'uomo. Ma l'uomo convivendo colle bestie, contrae veramente gran parte del carattere di queste, ed altera il suo proprio per una effettiva mescolanza di qualità naturali alle bestie con cui convive (*Zib.*, pp. 2691-2692, 16 Maggio 1823, pp. 1992-1993).

Conformabilità acquisita e conformabilità primitiva si sommano, pertanto, a far sì che ogni minima differenza iniziale cresca in modo esponenziale e che l'uomo, attraverso una progressiva accumulazione di assuefazioni si differenzi dagli altri animali, non per natura, ma di grado, ossia per quantità e intensità di assuefazione. A riguardo, Alessandra Aloisi sottolinea come per Leopardi la disposizione a diversificarsi imprevedibilmente dagli altri individui della propria specie predomini nell'uomo e diminuisca via via negli animali meno organizzati e negli esseri più semplici che, al confronto dell'uomo, risultano di fatto disposti 'ad essere', secondo quelle che furono le intenzioni originarie della natura, che a 'poter essere', per via del concorso delle circostanze del tutto casuali e contingenti.

Le disposizioni a poter essere, cioè a divenire una molteplicità di cose diverse e imprevedibili, prevalgono nell'uomo, che è il più conformabile degli animali, e diminuiscono progressivamente man mano che si passa agli animali meno organizzati, nei quali prevalgono le semplici disposizioni a essere. Le disposizioni a poter essere – osserva Leopardi – non sono altro che pure possibilità o virtualità, la cui espressione o attualizzazione dipende unicamente dal verificarsi di circostanze del tutto casuali, in questo caso, non volute dalla natura. Mentre le disposizioni a essere sono quelle per cui l'uomo e l'animale divengono ciò a cui la natura sembrava averli destinati (vale a dire acquisiscono quelle qualità fisiche o intellettuali che sembrano distintive di ciascuna specie e per cui gli individui restano identici nel corso del tempo e delle generazioni), le disposizioni a poter essere sono invece quelle in funzione delle quali si produce divenire, differenza, mutamento. Grazie alle disposizioni a poter essere, l'uomo può divenire in innumerevoli modi e acquisire qualità [...] opposte a

quelle che avrebbe acquistato secondo le intenzioni della natura, vale a dire senza il concorso di circostanze del tutto casuali e contingenti<sup>240</sup>.

Si stabilisce cioè fra gli esseri una gradazione secondo una scala che non prevede ‘salti’ o cesure ma procede in modo tale che la disposizione ‘a poter essere’ risulti maggiore nell’uomo, quale animale più conformabile, e diminuisca man mano che si scende lungo il regno animale; al contrario, la disposizione ‘a essere’ o le qualità acquisite aumentano via via che dagli animali si passa ai vegetali e alla natura inanimata.

L’immagine della natura quale grande catena degli esseri animati e inanimati o quale *scala naturae*, non è di certo nuova e trae le sue origini da Platone e da Aristotele<sup>241</sup>, ma la sua prospettiva sarà altresì rielaborata da filosofi e naturalisti moderni quali Locke, Leibniz<sup>242</sup> e Buffon. Secondo quest’ultimo, come si è osservato, la prima posizione nella scala dei viventi spetta agli uomini e di seguito, per gradi, ai vegetali e ai minerali<sup>243</sup>. Da

---

<sup>240</sup> Alessandra Aloisi, *Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, Ets, Pisa 2014, pp. 104-105.

<sup>241</sup> Diego Fusaro, *Leibniz*, in <http://www.filosofico.net/leibniz.html>: ‘Lo Stagirita aveva elaborato la famosa *scala naturae* con la quale sottolineava come dalle realtà più basse fino all’uomo non vi fosse una distinzione netta, ma solo una crescente complessità della forma (l’anima). E Leibniz é d’accordo con Aristotele sul fatto che vi siano diversi livelli della realtà più o meno complessi, ma che derivano bene o male dalla stessa cosa. Un animale o una pianta per il filosofo tedesco non sono poi radicalmente differenti da un essere umano, come aveva sostenuto Cartesio: tuttavia se per Aristotele la gradualità era data dal fatto che tutto fosse fatto da materia e forma combinate in modo più o meno complesso, per Leibniz la materia come realtà autonoma non esiste, esiste solo come infima manifestazioni della realtà spirituale costituita dalle monadi’.

<sup>242</sup> Giulio Barsanti, *La Scala, la Mappa, l’Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Sansoni, Firenze 1992, p. 11: ‘In una lettera scritta, probabilmente nel 1707, al fisico e matematico francese Pierre Varignon, Leibniz afferma che *gli uomini sono legati agli animali, questi alle piante e le piante ai fossili, che a loro volta si fondono con quei corpi che i nostri sensi ci rappresentano come assolutamente inanimati; che tutti gli ordini dei corpi naturali formano una sola catena, in cui le diverse classi, come altrettanti anelli, sono così strettamente connesse le une alle altre che è impossibile determinare esattamente il punto in cui l’una finisce e comincia l’altra; che dunque tutte le specie sono equivoche*’. Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, a cura di Salvatore Carati, Bompiani, Milano 2011.

<sup>243</sup> *Comparaison des Animaux et des Végétaux*, in *Histoire Naturelle*, II, 1749, cit., p.5: ‘Nous ne devons pas douter que les différences ou les ressemblances que nous apercevons entre les objets, ne soient des différences et des ressemblances certaines et réelles dans l’ordre de notre existence par rapport à ces mêmes objets; nous pouvons donc légitimement nous donner le premier rang dans la Nature; nous devons ensuite donner la seconde place aux animaux, la troisième aux végétaux, et enfin la dernière aux minéraux; car quoique nous ne distinguons pas bien nettement les qualités que nous avons en vertu de notre animalité, de celles que nous avons en vertu de la spiritualité de notre ame, nous ne pouvons guère douter que les animaux étant douez, comme nous, des mêmes sens, possédant les mêmes principes de vie et de mouvement, et faisant une infinité d’actions semblables aux nôtres, ils n’aient avec les objets extérieurs des rapports du même ordre que les nôtres, et que par conséquent nous ne leur ressemblions réellement à bien des égards’.

parte sua, Leopardi nota che la posizione in cui si collocano i viventi è direttamente proporzionale al rispettivo grado di assuefazione e le disposizioni naturali 'ad essere' aumentano man mano che nella scala si scende fino ad arrivare alle pure qualità, dai vegetali ai corpi celesti, al sistema solare tutto.

In questo modo e con questa proporzione passando ai vegetabili, e quindi scendendo per tutta la catena degli esseri, troverete che le naturali disposizioni sono di mano in mano sempre maggiormente ad essere che a poter essere, cioè si restringono, finché gradatamente si arrivi a quegli enti ne' quali la natura non ha posto disposizioni né ad essere né a poter essere, ma solo qualità. Del qual genere io non credo che alcuna cosa si possa in verità trovare, esattamente e strettamente parlando, ma largamente si potrà dire che tal genere sia questo nostro globo tutto insieme considerato e rispetto al sistema solare o universale, e similmente i pianeti e il sole e le stelle e gli altri globi celesti (*Zib.*, p. 3378, 9 Settembre 1823, pp. 2116-2117)

Il trovarsi in cima alla scala non comporta tuttavia la perfettibilità dell'uomo ma solo una sua maggiore possibilità di adattamento ad un determinato ambiente climatico, sociale, geografico etc, in base alle circostanze; il che significa che tale eventualità sarà, come già si è letto, accidentale e non predeterminata. *Come infatti è osservato da' fisici che l'uomo [...] è parimente di tutti gli animali [...] il più conformabile nel fisico: però il genere umano vive in tutti i climi, e uno individuo medesimo in vari climi ec. a differenza degli altri animali, piante ec. Così mi faceva osservare in Firenze il Conte Paoli (Zib. p. 2599, 6 Agosto 1822, p. 1976).* Mentre gli uomini dunque possono adeguarsi a diverse condizioni di vita differenziandosi, sviluppandosi e diffondendosi in tutto il mondo, le altre specie non dispongono dello stesso grado di adattamento, visto che la capacità di adeguarsi a climi e zone diverse non è naturale neppure per il genere umano.

Mentre pertanto non si può dubitare che la natura, quanto a se, ha limitato ciascuna specie di animali, di vegetali ec. a certi paesi e non più; nel tempo stesso, al modo che nelle altre cose non si vuol riconoscere alcuna proporzione e analogia tra la specie umana e l'altre specie di esseri non abbia limitato la specie umana a niun paese, a niuna qualità di paesi; e a differenza di tutte l'altre specie terrestri, a ciascuna delle quali la natura ha destinato sol piccolissima parte del globo, si vuol ch'ella abbia destinato alla specie umana tutta quanta la terra. Che l'uomo infatti l'abbia occupata tutta, non si può negare. Così egli ha fatto milioni d'altre cose contrarie alla natura propria ed all'universale. Ma argomentar dal fatto, che tale occupazione

sia secondo natura, è cosa stolta [...]. Col veder le miserie fisiche a cui la specie umana è inevitabilmente soggetta in moltissimi paesi e climi, e le qualità e costituzioni fisiche p.e de' Samoiedi, la razza de' quali, piccolissima e deforme, si può considerare come una degenerazione della specie umana [...]. La specie umana per sua natura, secondo le intenzioni della natura, volendo poter conservare il suo ben essere, non doveva propagarsi più che tanto, e non era destinata se non a certi paesi e certe qualità di paesi, de' limiti de' quali non doveva naturalmente uscire, e non uscì che contro natura. Ma come contro natura ella giunse a un grado massimo di società fra se stessa, ch'è fuor d'ogni proporzione con quella che hanno l'altre specie, e che in mille luoghi s'è dimostrato esser causa del suo mal essere e corruzione ec., così contro natura si moltiplicò e propagò strabocchevolmente: perocchè questa moltiplicazione, come poi contribuì sommamente ad accelerare, cagionare, accrescere i progressi della società, cioè della corruzione umana, così dapprincipio non ebbe origine se non dal soverchio e innaturale progresso d'essa società. Quanto le specie sono meno socievoli o hanno minor società, tanto meno si moltiplicano; e viceversa. Vedesi ciò facilmente nelle varie specie d'animali, e anche di piante ec. Vedesi ancora ne' selvaggi e ne' popoli più naturali [...]. Veggiamo che in ogni genere di vegetali, di minerali ec. le specie migliori son le più rare, le meno trasferibili fuor de' luoghi natii ec. [...] ed essendo il genere animale nella natura terrestre, il migliore; e la specie umana essendo la sommità del genere animale, e quindi di tutte le specie e generi di esseri terrestri; ne seguirebbe ch'ella naturalmente dovesse essere di tutte le specie terrestri la più rara, e la più limitata nel numero e ne' luoghi [...]. La propagazione della nostra specie accadde per la massima parte contro natura [...]. Popolo umano totalmente naturale e incorrotto, non esiste (*Zib.*, pp. 3647-3665, 11 Ottobre 1823, p. 2168).

Così, la società non solo interviene o sopraggiunge a determinare, rispetto a quella della natura, un'ulteriore variazione degli individui ma ne aumenta esponenzialmente le differenze nel promuoverne la propagazione della specie in spazi e climi che dalla natura non le erano stati destinati. Lo dimostrerebbe, secondo Leopardi, il fatto che non tutti gli animali e non tutte le piante si trovino o si siano diffusi su tutta la Terra. Quando l'uomo ha importato o trasferito piante e animali in luoghi diversi da quelli d'origine, non sempre tali esseri viventi sono sopravvissuti. Essendo la specie umana diventata la più socievole del suo genere è aumentata di numero e si è trasferita ovunque ma facendolo contro natura, così come contro natura ha costituito società diverse dagli altri animali. Perciò, proprio come le piante migliori, che sono le più rare, anche l'uomo avrebbe dovuto limitare la sua espansione. La superiorità originaria della specie umana, con l'allontanamento di questa dai dettami della natura, è così venuta meno convertendosi in corruzione e degenerazione. La perfezione degli esseri consiste dunque per Leopardi nella

loro stessa natura originaria e nel suo rispetto: *Tutti gli esseri possibili assolutamente perfetti, cioè perfetti per sé, aventi la ragione della loro perfezione in se stessi, e in questo, ch'essi esistono così, e sono così fatti; perfezione indipendente da qualunque ragione o necessità estrinseca, e da qualunque preesistenza* (Zib., p. 1792, 25 settembre 1821, p. 1845). È pur vero che se negli esseri più semplici e nei corpi inanimati basta la semplice esistenza a farne degli esseri perfetti, l'uomo con la sua maggiore capacità di adattarsi alle circostanze e di fare uso diversificato delle proprie capacità fisiche e intellettuali, realizza la sua natura grazie al conseguimento altresì delle sue disposizioni 'a poter essere', ossia delle sue potenzialità originarie ancora inesprese. In questo modo Leopardi promuove una visione non gerarchica della realtà per cui tutti gli esseri si trovano sullo stesso piano e differiscono solo per gradi<sup>244</sup>. Accostando l'uomo alle altre specie, egli propone quindi l'idea di una doppia scala degli esseri, da una parte ascendente e dall'altra discendente, in cui si possa individuare il grado di perfezione relativo a ciascuna specie.

Ma paragonando pur l'uomo colle altre specie di questo mondo, se la sua perfezione è quella che altri dice, come non si dovrà sostenere che l'uomo è per natura la più imperfetta di tutte le cose? Perocchè tutte le altre cose hanno da natura la perfezione che loro si conviene, e però sono tutte naturalmente così perfette, come debbono essere [...]. Solo l'uomo secondo il presupposto che abbiamo fatto, è per natura così lontano dallo stato che gli conviene, che più, quasi, non potrebb'essere, e quindi laddove tutte l'altre cose sono in natura perfettissime, l'uomo è in natura imperfettissimo. Pertanto la specie umana lungi da esser la prima in natura, è anzi l'ultima di tutte le specie conosciute. Questa conseguenza deriva dal supposto principio: ma come il principio è falso, così essa non è vera; e questa proposizione considerata ancora in sé sola, si riconosce agevolmente per falsissima. Poiché relativamente all'ordine delle cose terrestri, l'uomo come l'essere più di tutti conformabile, è il più perfetto di tutti. Se però nel detto ordine delle cose terrestri, considerando la perfezione di ciascheduna specie in modo comparativo, cioè relativamente l'una all'altra, non vogliamo immaginare una doppia scala, ovvero una scala parte ascendente e parte discendente. E nella estremità inferiore della scala, porre gli esseri affatto o più di tutti gli altri inorganizzati. Indi salendo fino alla sommità, porre gli esseri più organizzati, fino a quelli che tengono il mezzo della organizzazione, della sensibilità, della conformabilità. E di questi farne il sommo grado della scala, cioè della perfezione comparativamente considerata, come quelli che forse sono per natura i più disposti a conseguire la propria particolare e relativa felicità, e conservarla. Da questi in poi sempre discendendo giù per gli esseri più organizzati sensibili e conformabili, porre nell'ultimo e più basso grado dell'altra parte della scala l'uomo, come il più organizzato, sensibile, e conformabile degli esseri terrestri. Discorrendo in questo modo, e

---

<sup>244</sup> Cfr. Alessandra Aloisi, *op.cit.*, p. 107.



raddoppiando o ripiegando così la scala, troveremo che l'uomo è veramente nella estremità non della perfezione (come ci parrebbe se facessimo una scala sola o semplice e retta), ma della imperfezione; e in una estremità più bassa ancora di quella che è dall'altra parte della scala. Perocchè dalla comparativa imperfezione degli esseri posti in quel grado, non ne segue ai medesimi alcuna infelicità laddove all'uomo grandissima. (*Zib.*, pp. 2898-2900, 6 Luglio 1823, p. 2029).

In questa 'doppia' scala, dunque, un versante sale verso i viventi che dispongono di un grado medio di organizzazione corporea, sensibilità e conformabilità, l'altro discende seguendo il progredire della complessità della specie umana<sup>245</sup>. A tale proposito Marco Caffarello osserva che se da una parte l'imprevedibilità dello sviluppo di quest'ultima nega qualsiasi visione finalistica della sua storia, dall'altra essa si caratterizza proprio per la varietà dei suoi individui.

Secondo il Recanatese la Natura ha voluto infatti una naturale differenza di disposizione tanto tra l'uomo e le altre specie, quanto tra gli uomini nel loro insieme: la differenza che pone la natura è una differenza biologica, l'unica forma di innatismo che Leopardi può consentire, ma posta questa naturale differenza sarà poi il corso degli eventi portati avanti dalla seconda natura che appartiene all'uomo spiritualizzato ad essere fondamento di una storia della disuguaglianza<sup>246</sup>.

Quale causa della diversificazione più profonda fra gli uomini (attuata attraverso una loro seconda natura di tipo culturale), Leopardi individua, oltre alla corruzione umana, delle differenze naturali e biologiche tra gli individui della specie, la cui storia andrebbe, indagata *come storia della differenza naturale, avendo la Natura in origine creato e distribuito la massima differenza possibile non solo tra le specie, ma anche tra gli individui di una stessa specie*<sup>247</sup>. Le differenze naturali fra gli individui sarebbero perciò il frutto di fattori naturali come il clima e l'habitat, a cui gli stessi saranno stati destinati dalla natura.

---

<sup>245</sup> Antonio Prete, *Corpo animale e disegno dell'alterità*, in Giacomo Leopardi, *Il gallo silvestre e altri animali*, a cura di Antonio Prete, Alessandra Aloisi, Manni, Lecce 2010, p.14.

<sup>246</sup> Marco Caffarello, *op.cit.*

<sup>247</sup> *Ibidem.*

Di tutte le specie d'animali (così degli altri esseri) l'umana è quella i cui individui sono, non solo accidentalmente, ma naturalmente, costante e inevitabilmente, più vari tra loro. Come l'uomo è di gran lunga più conformabile d'ogni altro animale, e quindi più modificabile, ogni menoma circostanza, ogni menomo accidente (sia individuale, sia nazionale ec. sia fisico sia morale ec.) basta a produrre tra l'uno uomo e l'altro [...] notabilissime diversità. E come è assolutamente inevitabile la menoma varietà delle menome circostanze e accidenti, così è inevitabile la diversità degli umani individui ec. che ne deriva. Inevitabile sì è l'una e l'altra in tutte le specie di animali, ma la seconda è molto maggiore nell'uomo perché dal poco diverso nasce in lui il diversissimo, stante la sua somma modificabilità estremamente molteplice, e la somma delicatezza e quindi suscettibilità della sua natura rispetto agli altri animali, come si è detto. Nel modo che la specie umana è divenuta, per la sua conformabilità, più diversa da tutte l'altre specie animali e da ciascuna di loro, che non è veruna di queste rispetto ad altra veruna di esse; e nel modo che l'uomo nelle sue diverse età, e in diversi tempi, anche naturalmente, è più diverso da se medesimo che niuno altro animale; più diverso l'uomo giovane da se stesso fanciullo, che non è niuno animale decrepito da se stesso appena nato; tanto che un uomo in diverse età o in diverse circostanze naturali o accidentali, locali, fisiche, morali, ec. di clima ec. native, cioè di nascita ec. o avventizie ec. volontarie o no ec. appena si può dire esser lo stesso uomo, ed il genere umano universalmente in diverse età, o in diverse circostanze naturali o accidentali, locali ec. appena si può dire esser lo stesso genere; nel modo stesso gl'individui di nostra specie molto più vari tra loro che non son quelli di verun'altra [...]. Anche considerando l'uomo in natura, si può eziandio per questa parte, concludere che la sua specie è meno di verun'altra disposta a società, perché composta d'individui naturalmente più diversi tra loro, che non son quelli d'altra specie veruna. Ma come la società introduce e porta al colmo tra gli uomini quella disuguaglianza che si considera negli stati, nelle fortune, nelle professioni ec. così ella accresce a mille doppi, promuove inevitabilmente e porta per sua natura al colmo la diversità sì fisica sì morale, di facoltà, d'inclinazioni, di carattere, di forze, corpo ec. ec. degl'individui, delle nazioni, de' tempi, delle varie età di un individuo ec. ec. Ella accresce le diversità naturali ed ingenite di uomo ad uomo, ed altre infinite e grandissime che nello stato naturale dell'uomo non avrebbero avuto luogo, necessariamente e per sua natura ne introduce e ne cagiona[...]. La natura è un canone generale e costante, indipendente dall'arbitrio, poco soggetta agli accidenti (rispetto alla dipendenza che hanno dagli accidenti e circostanze le opere ec. dell'uomo), una per tutto, una sempre rispetto a ciascuna specie, consistente in leggi certe ed eterne ec. (*Zib.* pp. 3807-3809, 30 Ottobre 1823, pp. 2200-2201).

Così, se le differenze naturali appaiono inevitabili, in quanto originarie, le varietà di individui legate alle circostanze di clima, *habitat*, età, etc., si incrementano con l'organizzazione sociale dell'uomo, che moltiplica, a sua volta, le disuguaglianze esistenti non solo tra i singoli uomini ma entro la specie e il genere, fino a farne dubitare, e persino impedire di riconoscerne l'appartenenza al genere medesimo. Essendo l'uomo l'animale più sensibile, egli subisce infatti maggiormente le modificazioni causate dalle circostanze e dagli accidenti, tanto che spesso risulta difficile riconoscere le somiglianze esistenti fra i diversissimi individui che ne compongono la specie.

Il carattere ec. ec. degli uomini è vario, e riceve notabili differenze non solo da clima a clima, ma eziandio da paese a paese, da territorio a territorio, da miglio a miglio; non parlando che delle sole differenze naturali. Ne' luoghi d'aria sottile, gl'ingegni sogliono essere maggiori e più svegliati e capaci, e particolarmente più acuti e più portati e disposti alla furberia. Gli abitatori de' monti differiscono notabilmente, se non di corpo, certo di spirito, carattere, inclinazione ec. da quelli degli stessi piani e valli lor sottoposte; i littorani da' mediterranei [...]. Infinito è il numero delle cagioni anche semplicemente naturali che producono differenze tra gli uomini, e queste, benchè or maggiori, or minori, sempre notabili, e più notabili assai che in niun'altra specie di viventi, a causa dell'estrema conformabilità e modificabilità dell'uomo, e quindi suscettibilità di essere influito dalle cagioni anche menome di varietà, di alterazione ec. che in altri esseri o non producono niuna varietà, o piccolissima ec. Le dette cagioni di varietà s'incrociano per così dir tra loro, perchè il calor del clima produce un effetto, la grossezza dell'aria un altro contrario, e ambedue le dette cagioni di varietà s'incontrano bene spesso insieme; e così discorrendo. Esse si temperano, si modificano, si alterano, si diversificano, s'indeboliscono, si rinforzano scambievolmente in mille guise secondo le infinite diversità tra loro, e de' loro gradi, e delle loro combinazioni scambievoli ec. ec e altrettante diversità, cioè infinite, e diversità di diversità, e tutte notabili, ne seguono ne' caratteri degli uomini [...]. E a quelle sopra le differenze vere, cioè naturali, de' talenti, o innate, o acquisite o contratte naturalmente, e per cause e circostanze semplicemente naturali e indipendenti nell'esser loro dalle sociali, dagli avvenimenti ec. [...] che operano ancora, benchè infinitamente meno negli animali, piante ec ec. a proporzione e secondo la loro suscettibilità, e la qualità e il grado e le combinazioni ec. d'esse cause e circostanze ec. ec. (*Zib.*, pp. 3892-3893, 18 Novembre 1823, pp. 2223-2224).

In particolare, l'*habitat* è fra le cause naturali che influiscono sullo sviluppo di determinate inclinazioni, di un certo tipo di carattere, e sui comportamenti degli uomini più che delle altre specie animali e vegetali, le quali subiscono molte meno variazioni dell'uomo in virtù della loro minore sensibilità e disposizione a subire cambiamenti. L'uomo si conferma bensì l'essere più influenzabile dalle circostanze e dagli avvenimenti in quanto maggiormente assuefabile.

Occorre chiarire che disposizione naturale non significa per Leopardi facoltà naturale: mentre con la prima il poeta designa la caratteristica originaria e materiale di una qualsiasi specie, la seconda si acquista con l'esercizio, si apprende nell'esperienza, attraverso l'assuefazione e la fattualità del corpo e delle sensazioni, come la facoltà dell'uomo di parlare e ragionare: *Notate ch'io dico facoltà e non disposizione. [...] La mente umana ha una disposizione (ma per se stessa infruttuosa) a ragionare: essa per sé non è ragione* (*Zib.*, p. 1681, 12 Settembre 1821, p. 1826).

Seppure nello *Zibaldone* non compaia una vera e propria definizione di assuefazione, è facile assimilarla all'abitudine, spiega Alessandra Aloisi, *come l'abitudine, anche l'assuefazione non sembra consistere in altro che nella capacità, acquisita attraverso la ripetizione e l'esercizio, di effettuare automaticamente determinati movimenti o operazioni*<sup>248</sup>. Essa, cioè, permette di riprodurre spontaneamente delle operazioni, dando vita ad acquisizioni permanenti, ossia attraverso la capacità di accogliere e acquisire, grazie a stimoli esterni, il mutamento che dà vita a modificazioni, a forme nuove, ad assuefazioni, appunto<sup>249</sup>. Le disposizioni saranno allora delle potenziali qualità o facoltà, delle pure possibilità le cui modalità di attuazione sono inconoscibili in anticipo: è solo tramite circostanze casuali, infatti, che le disposizioni nel tempo compongono facoltà o qualità. E dal momento che l'uomo non può conoscere le intenzioni della natura e le sue cause finali, si può fare solo un calcolo di probabilità di determinate circostanze in base alla loro frequenza. L'uomo non può andare oltre i suoi limiti poiché *la mente nostra non può non solamente conoscere, ma neppur concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là non possiamo con qualunque possibile sforzo, immaginarci una maniera di essere, una cosa diversa dal nulla* (*Zib.*, pp. 601-602, 4 Febbraio 1821, p. 1613).

Leopardi precisa che, attraverso lo sviluppo degli organi, gli animali sviluppano anche le disposizioni o qualità atte ad acquisire, in base al grado di assuefazione di ciascuno, facoltà che nascono dall'esercizio e dall'esperienza. *Una persona di corporatura sveltilissima ed agilissima, è dispostissima al ballo. Non ha però la facoltà del ballo, se non l'impara, ma solo una disposizione a poterlo [...] imparare* (*Zib.*, p. 1662, 10 Settembre 1821, pp. 1822- 1823). Le disposizioni, cioè, non possono nulla se non accompagnate dall'abitudine e gli uomini, quali esseri più conformabili di tutti gli altri,

---

<sup>248</sup> Alessandra Aloisi, *op.cit.*, p. 94: 'L'assuefazione, inoltre, riguarda la mente non meno che il corpo, e si rivela essere una funzione materiale e spirituale al tempo stesso'.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

modificano talmente i loro organi grazie alla loro assuefazione alle circostanze che da un'unica uguale disposizione possono derivare facoltà diversissime in individui appartenenti alla stessa specie.

Non si sviluppa propriamente nell'uomo o nell'animale veruna facoltà. Bensì si sviluppano gli organi dell'uomo e dell'animale, e cogli organi, naturalmente le loro naturali disposizioni o qualità, che li rendono (secondo ch'esse sono in maggiore o minor grado, che hanno questa o quella proprietà, che sono in maggiore o minor numero, che sono più o meno sviluppate, a seconda dell'età, e degli accidenti corporali dell'individuo) capaci di acquistare coll'assuefazione questa o quella facoltà, in maggiore o minor grado, numero ec. Ma l'assuefazione ha tanta forza di modificare gli organi (specialmente umani, più conformabili degli altri) che una sola qualità o disposizione di essi è suscettibile d'infinite e diversissime facoltà, e in diversissimi gradi; il tale individuo avrà una facoltà, che un altro della stessa specie è così lontano dal possedere, che appena gli parrà compatibile coll'assoluta natura della sua specie ec. (*Zib.*, pp. 1802-1803, 28 Settembre 1821, pp. 1846-1847).

Il passo fa pensare alle teorie trasformistiche, vale a dire pre-evoluzionistiche nel frattempo formulate da Lamarck nella *Philosophie zoologique* del 1809<sup>250</sup>. Il naturalista francese vi ipotizzava che l'uso di alcuni organi ne provocasse delle modificazioni in grado di trasmettersi di generazione in generazione. Leopardi offre a sua volta una visione in divenire degli esseri i quali, in base al loro grado di adattamento a determinate condizioni e circostanze e alla loro capacità di imparare e modificarsi grazie

---

<sup>250</sup> Leopardi, in realtà, non poté conoscere le prime teorie evoluzionistiche. Gaspare Polizzi, *Io sono quella che tu fuggi*, cit., p. 53: 'Leopardi non partecipa a tale trasformazione epocale dell'immagine delle scienze biologiche, ma ne osserva i presupposti, come nel caso in cui rileva – sulla base di ricerche Johannes Hauch (come la dissertazione *Degli organi imperfetti che si osservano in alcuni animali, della loro destinazione nella natura, e della loro utilità riguardo la storia naturale*, 1827) – che nella storia naturale sono stati studiati organi imperfetti come gradi intermedi di raccordo tra diversi animali'. Johannes Carsten Hauch (Halden, 12 maggio 1790 – Roma, 4 marzo 1872) fu poeta danese che studiò le scienze naturali passando lunghi periodi in Italia, divenendo poi professore all'Università di Copenaghen. Leopardi riferisce della sua dissertazione alle pagine 4468-4469 dello *Zibaldone*, 26 febbraio 1829 (pp. 2396-2397): 'a che servono in tante specie d'animali quegli organi che i naturalisti chiamano rudimenti, organi imperfetti, incoati solamente, ed insufficienti all'uso dell'animale; in certe specie di serpenti due, in altri quattro piedicelli, che non servono a camminare [...]. Il sig. Hauch, professore di storia naturale in Danimarca, in una sua dissertazione *Degli organi imperfetti che si osservano in alcuni animali, della loro destinazione nella natura, e della loro utilità riguardo la storia naturale*, composta in italiano e pubblicata in Napoli nel 1827 [...] crede che siffatti organi servano di nesso tra i diversi ordini di animali (p. e. quei piedicelli, tra i serpenti e le lucerte), di scalino o grado intermedio, per evitare il salto; e che essi sieno quasi abozzi con cui la natura si provi e si eserciti per poi fare simili organi più sviluppati e perfetti di mano in mano in altri ordini vicini di animali [...]. Ricevuta tale ipotesi [...] vedesi quanto le cause finali della natura sarebbero in tali casi lontane da ogni ipotesi e da tutto il nostro modo di pensare'.

all'esperienza, si differenziano al punto da distinguersi così spiccatamente gli uni dagli altri fino a rendere indecidibile la loro appartenenza alla stessa specie. Più specificamente, al fine di mostrare che tutte le facoltà umane sono acquisite, Leopardi opera non solo una prima grande distinzione fra disposizioni naturali o ingenite e disposizioni acquisite (le prime maggiormente visibili nei fanciulli e nei selvaggi, e le seconde negli uomini civili) ma istituisce *in progress* anche l'ulteriore, eppur corrispettiva, distinzione sia tra disposizioni naturali e disposizioni acquisite a determinate facoltà e sia la maggiore, massima o minore crescita di ciascuna – e in tutti o in qualcuno – anche fra fanciullo e vs adulto, e tra primitivo e vs civilizzato.

Chi vuol vedere come le facoltà umane sieno tutte acquisite, e la differenza che passa fra l'acquisito e il naturale o innato, osservi che tutte le facoltà di cui l'uomo è capace, sono maggiori assai nell'uomo maturo (e civile ec.) che nel fanciullo, se pur questi non ne manca affatto, e crescono insieme coll'uomo: laddove le inclinazioni che sono ingenite, e ben diverse dalle facoltà, generalmente parlando [...], sono tanto maggiori, più vive, notabili, numerose ec. quanto l'uomo è più vicino allo stato di natura, cioè o fanciullo, o primitivo, o selvaggio, o ignorante ec. E quantunque le facoltà umane crescano coll'età e dell'individuo, e de' popoli o del mondo, nondimeno, essendovi due generi di disposizioni ad esse facoltà, altre acquisite altre naturali ed ingenite o in tutti o in qualcuno, quelle crescono allo stesso modo delle facoltà, queste, perché sono qualità naturali, sono assai maggiori nell'uomo naturale, e massime nel fanciullo, che nell'uomo civilizzato o nell'adulto, come tutto giorno si osserva che i fanciulli son capaci di avvezzarsi, di imparare ec. cose che gli uomini fatti non possono, se da fanciulli non hanno incominciato. Insomma tutto quello ch'è naturale, è tanto più forte e notevole, quanto il soggetto è meno coltivato ec. e tutto ciò che è coltivato è più forte ec. non è naturale (*Zib.* pp. 2046-2047, 4 Novembre 1821, p. 1886)

Infatti, se le inclinazioni sono proprie del fanciullo e del primitivo, i quali devono imparare, e per questo sono più disposti che l'adulto o il civilizzato ad assimilare nuove informazioni ed esperienze, le disposizioni acquisite crescono man mano che si acquisiscono facoltà nuove, tanto da apparire naturali o ingenite e così via.

*Di molte facoltà umane che si considerano [...] volute dalla natura ec., considerandole bene si vedrà, che la natura non ne aveva posto nell'uomo neppure (per dir così) la disposizione, una disposizione cioè determinata, [...] ma così lontana, ch'essa non è quasi altro che possibilità. (Zib., p. 2152, 23 Novembre 1821, p. 1902).* Molte facoltà

umane che si considerano naturali, non sono quindi il frutto di disposizioni ingenite; al contrario esse sono ben lontane dalle inclinazioni verso le quali l'uomo è stato indirizzato dalla natura. Più precisamente Leopardi distingue le disposizioni naturali di ogni essere vivente in potenziali e attuali, ovverosia 'a essere' e 'a poter essere', come egli scrive: dato però che la loro differenza si può conoscere solo a posteriori, diventa difficile stabilire quali qualità siano state volute dalla natura e quali dalle circostanze che in seguito le hanno determinate.

Le disposizioni naturali a poter essere e quelle ad essere [...] sono individualmente le medesime. Una stessa disposizione è ad essere e a poter essere. In quanto ella è ad essere, l'uomo, seguendo le inclinazioni naturali, e non influito da circostanze non naturali, non acquista che le qualità destinategli dalla natura [...]. In quanto ella è disposizione a poter essere, l'uomo influito da varie circostanze non naturali, siano intrinseche siano estrinseche, acquista molte qualità non destinategli dalla natura, molte qualità contrarie eziandio all'intenzione della natura, e diviene qual ei non dev'essere, cioè quale la natura non intese ch'ei divenisse, nell'ingenerargli quella disposizione. (*Zib.*, p. 3375, 8 Settembre 1823, p. 2116)

L'individuo ha dunque disposizioni naturali che gli permettono di essere sia ciò che la natura aveva stabilito che fosse, secondo inclinazioni naturali e senza alcun tipo di altra interferenza esterna, sia qualcosa di diverso da tali inclinazioni originarie. L'uomo, cioè, per via di circostanze diverse, acquisisce qualità che la natura non aveva previste per lui e che possono essere anche contrarie alla volontà della stessa natura. Per questo le disposizioni naturali 'ad essere' e 'a poter essere' possono portare l'individuo sia ad essere ciò che egli è secondo natura o sia ad essere ciò che va oltre la natura stessa.

Non esistendo facoltà innate ma solo disposizioni ad acquisirle, esse deriveranno dalle circostanze e dall'assuefazione, grazie alle quali gli esseri passano da una prima ad una seconda natura, o dalla natura alla cultura. Per Leopardi, spiega Alessandra Aloisi, la prima natura va intesa come *insieme di disposizioni indeterminate o di pure possibilità, non è altro che un'origine ideale, rispetto alla quale l'intervento della seconda natura non è tanto uno stravolgimento, quanto piuttosto un'esplicitazione o un'attualizzazione*

*di possibilità*<sup>251</sup>. Se ne evince che nulla è necessario e nulla preesiste alle cose ma tutto è prodotto dell'esercizio e dal caso. Le stesse caratteristiche considerate distintive dell'uomo, come la facoltà di parlare o di vivere in società, dipendono perciò da un concorso di circostanze che avrebbero potuto non verificarsi mai. L'uomo, quindi, non è socievole o parlante per natura, ma per natura può esserlo in quanto non ne ha necessariamente facoltà ma disposizione; egli non nasce così come è ma diviene<sup>252</sup>. *La stessa adattabilità e conformabilità che ho detto esser singolare nell'uomo, non è propriamente innata ma acquisita. Essa è il frutto dell'assuefazione generale, che lo rende appoco appoco più o meno adattabile ed assuefabile. Di lei non esiste originariamente nell'uomo, che una disposizione* (Zib., pp. 1682-1683, 12 Settembre 1821, p. 1826). In altre parole, l'uomo ha solo una disposizione originaria a conformarsi più degli altri, ma la sua maggiore adattabilità deriva comunque dall'assuefazione. *La stessa assuefabilità deriva in gran parte dall'assuefazione (intendo la generale), e ne riceve consistenza, aumento, gradazione ec* (Zib., p. 1828, 3 Ottobre 1821, p. 1851).

Tra le altre facoltà Leopardi include quelle derivate dall'uso dei cinque sensi: le sensazioni. Sulle orme di John Locke, egli nega infatti le idee innate per cui anche l'uso dei sensi, che sembrerebbe spontaneo, è frutto di circostanze e dà luogo ad un primo grado di conoscenza.

Idee precisamente innate non esistono in alcun vivente, e sono un sogno delle antiche scuole. La natura influisce sulle idee, non ponendoci identicamente e immediatamente quelle tali idee e credenze, ma mediatamente, cioè disponendo l'animale, e l'ordine delle cose relative a lui, in tal maniera, che l'animale si determini naturalmente a credere questo e non quello (Zib., pp. 442, 22 Dicembre 1820, p. 1584).

L'uomo non riceve nessuna idea se non per mezzo dei sensi; perch'ella mira espressamente ed unicamente ad escludere quell'antica proposizione positiva che l'uomo riceve alcune idee per altro mezzo che per quello dei sensi; ed è stata dettata dalla sottile speculazione di chi ben guardando nel proprio intelletto s'avvide che niuna idea gli era mai pervenuta fuori del ministero dei sensi. Questo è un procedimento affatto negativo, sì nella scoperta, sì ancora

---

<sup>251</sup> Alessandra Aloisi, *op.cit.*, p. 101.

<sup>252</sup> *Ivi*, pp. 99-100.



nell'enunciazione, perché infatti da principio quella verità fu annunciata come negazione dell'errore contrario che allora sussisteva. (*Zib.*, p. 2714, 22 Maggio 1823, p. 1996)

Com'è noto, infatti, nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, il massimo esponente dell'empirismo inglese affermava che in base ai più svariati modi in cui gli oggetti esterni impressionano i sensi vengono introdotte nella mente delle percezioni distinte delle cose che sono le fonti delle idee umane. Tale fonte è chiamata da lui *sensazione* e dipende interamente dai sensi perché attraverso questi giunge fino all'intelletto. Tale operazione, una volta divenuta oggetto di riflessione e di analisi, pone all'intelletto un nuovo genere di idee, ovvero un'altra sensazione che Locke chiama *riflessione*, poiché le idee che fornisce sono solo quelle ottenute dalla mente riflettendo in se stessa sulle proprie operazioni<sup>253</sup>. Anche le facoltà intellettive pertanto sono frutto di assuefazione così come l'uso dei sensi da cui derivano. *Come tutte le facoltà dell'uomo siano acquisite per mezzo dell'assuefazione, e nessuna innata, fin quella di far uso de' sensi, da' quali ci vengono tutte le facoltà; insomma, come l'uomo impara a vedere, e nascendo non abbia questa facoltà, benché egli non si accorga mai d'impararla, e naturalmente creda che ella sia nata con lui.* (*Zib.*, p. 4108, 2 Luglio 1824, p. 2312). Gli uomini, sostiene Leopardi, sono convinti di saper usare da sempre i cinque sensi semplicemente perché non si accorgono che tale impiego è frutto di assuefazione e che hanno imparato con il tempo l'esercizio a vedere o ad ascoltare, come tutti gli altri animali.

In base a queste considerazioni è chiaro come, rispetto a quel primo barlume di ragione animale, individuato nelle giovanili *Dissertazioni*, alla maniera di Condillac, Leopardi nel tempo riconosca sia agli uomini che alle bestie lo stesso tipo di ragione e di facoltà che da essa derivano, *anche gli animali hanno un uso sufficientissimo di ragione, hanno il principio di conoscenza innato in tutti gli esseri viventi, e non già nel solo uomo; e non*

---

<sup>253</sup> Cfr. John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, a cura Vincenzo Cicero, Maria Grazia D'Amico, Bompiani, Milano 2004.

*per questo se ne servono come l'uomo, né sono infelici* (*Zib.*, p. 370, 2 Dicembre 1820, p. 1570). Così, la differenza principale tra l'uomo e gli altri animali non si troverà più, come egli credette nelle giovanili *Dissertazioni*, nello stabilire la presenza o meno di ragione nelle bestie e in quale grado, ma nel constatarne il differente grado ed uso. La ragione stessa, dunque, non è innata ma si sviluppa in base ad un'uguale disposizione propria degli animali e degli uomini, (*un principio di conoscenza innato in tutti i viventi*); semplicemente l'uomo, nella sua disposizione 'a poter essere', e non solo 'ad essere', come per lo più avviene nelle bestie, ha prodotto qualità non predeterminate dalle sue originarie disposizioni, con relative conseguenze, quali, appunto, l'abuso di ragione.

Il confronto che Leopardi conduce tra il mondo animale e quello umano, in cui lo scarto decisivo è legato soprattutto alla sua personale teoria del piacere, si instaura anche attraverso la ripresa del dibattuto tema sul linguaggio delle bestie, già affrontato nelle opere dei naturalisti. In talune parti dello *Zibaldone* egli richiama infatti la concezione aristotelica, secondo la quale gli animali sono privi di parola per via di un difetto fisico.

Una delle cause principalissime e generalissime, e contuttociò puramente fisiche, delle inferiorità delle bestie rispetto all'uomo, e della immutabilità del loro stato, è la mancanza degli organi necessari ad un linguaggio perfetto, o ad un sistema perfetto di segni di qualunque genere. E mancando degli organi mancano anche della inclinazione naturale ad esprimersi per via dei segni, e nominatamente per via della voce, e de' suoni. Inclinazione materiale e innata nell'uomo, e che tuttavia fu la prima origine del linguaggio. Essendo certo per esperienza che l'uomo, ancorché privo di linguaggio, tende ad esprimersi con suoni inarticolati. (*Zib.*, p.1102, 28 Maggio 1821, p. 1710).

In tal modo egli sembrerebbe ricondurre come Aristotele la mancanza 'originaria' di linguaggio negli animali a un deficit fisico del loro corpo, cui mancherebbero gli organi necessari per produrlo. Ma egli si riferisce ad un linguaggio articolato perfetto, non originario, a quello cioè che si è sviluppato e creato nel tempo in base all'*incivilimento*, ossia *alterazione dell'uomo* (*Zib.*, p. 939, 12-13 Aprile 1821, p. 1675). Gli animali, rispetto all'uomo, *non avendo lingua, non sono capaci di concepir quantità determinata*

*ec. se non menoma, e ciò non per scarsezza d'intendimento, ma per la detta necessaria causa.* (*Zib.*, p. 2589, 30 Luglio 1822, p. 1974). Solo l'uomo è riuscito a concepire una quantità determinata e ad esprimerla attraverso la parola così che *la storia delle lingue è la storia della mente umana* (*Zib.*, p. 2590, 31 Luglio 1822, p. 1975) e del suo sviluppo nel tempo, che ha portato lo scambio e l'alterazione delle lingue, l'invenzione di nuovi mezzi di comunicazione etc. Allo stesso tempo l'uomo, allontanatosi dal suo primo linguaggio inarticolato, non capisce più quello delle bestie.

Per lo più noi riconosciamo alla sola voce anche senza vederle le persone da noi conosciute [...]. Non così ci accade nelle voci degli animali, nelle quali, neppure avvertitamente pensandoci, sappiamo riconoscer differenza tra molti individui d'una stessa specie, o riconosciutane ci resta in mente. Effetti dell'assuefazione, dell'attenzione parziale e minuta ec. (*Zib.*, p. 2564, 11 Luglio 1822, pp. 1970-1971).

Ancora una volta, evidentemente, Leopardi ribadisce che l'uomo conosce e riconosce solo ciò che ricorda e ha già vissuto: egli non riesce a distinguere le varietà delle voci di animali diversi appartenenti alla stessa specie, in quanto non conoscendole, non le può ricordare nè riconoscere.

A tal riguardo<sup>254</sup> Antonio Prete sottolinea la distanza che separa l'uomo civilizzato, che ha aumentato il suo sapere, dall'animale che conosce solo ciò che gli è necessario onde soddisfare i propri bisogni elementari.

La differenza uomo-animale sarà dislocata [...] sul piano della lingua. Di quella lingua che nella tradizione biblica (*Gen.*, 2, 19-20) ha la scena della nominazione come origine: Adamo che dà i nomi agli animali mostra d'avere, secondo Leopardi, non la 'pretesa scienza infusa' ma soltanto il potere del linguaggio e sul linguaggio. La cosiddetta 'scienza infusa' andrebbe intesa solo come possesso di quelle credenze necessarie per vivere, insomma di quel 'principio di ragionamento' che è comune all'uomo e all'animale. Sarà d'ora in poi, per Leopardi, solo la lingua, con la sua struttura organizzata, con la sua trasmissione e storia, il luogo che davvero separa l'uomo e l'animale<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> Cfr. *Zib.*, p. 370 (2 Dicembre 1820) p. 1570.

<sup>255</sup> Giacomo Leopardi, *Il gallo silvestre e altri animali*, cit., p. 10.

La lingua dell'uomo è diversa da quella delle bestie in quanto è organizzata, è stata trasmessa e ha una storia che si è specializzata e sviluppata nel tempo da quel principio di ragionamento da cui ha avuto origine. D'altronde, che il linguaggio articolato sia frutto di cultura e di una società civilizzata, Leopardi lo aveva altrimenti espresso nell'abbozzo dell'*Inno ai Patriarchi*<sup>256</sup>, descrivendo i selvaggi *Californi* come uomini felici privi di cultura e linguaggio: *oggi di 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 [...]. Non credo che abbiano alcuna lingua, se non di gesti o poco più.* Come rileva Cecilia Gazzeri, la riflessione leopardiana intorno al linguaggio *ha le sue radici in una concezione sensista della natura delle facoltà dell'intelletto e del loro funzionamento nell'appropriazione conoscitiva della realtà*<sup>257</sup>. E secondo Condillac e il suo *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) (forse noto a Leopardi per via indiretta, tramite l'intermediazione del già citato padre Francesco Soave) il linguaggio ha la possibilità di innestare le facoltà superiori della mente umana sull'analisi che essa è capace di operare grazie ai segni delle sensazioni e percezioni, dati primari della conoscenza. *Il passaggio da una conoscenza percettiva e sensibile ad una modalità conoscitiva fondata sulla riflessione cosciente, si compie con gradualità, senza rotture tra le due modalità e soprattutto senza bisogno di ricorrere a un deus ex machina meta-fisico come attivatore*

---

<sup>256</sup> Abbozzo dell'*Inno ai Patriarchi o de' principii del genere umano*, in Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., pp. 470-471.

<sup>257</sup> Cecilia Gazzeri, *op.cit.*, p. 113: 'i temi linguistici occupano circa mille delle 4526 pagine dello *Zibaldone* [...]. In una lettera datata 13 Luglio 1821 e indirizzata al Giordani, Leopardi annunciò il progetto di voler dar forma ad un libro di argomento linguistico [...]. Dello stesso progetto torna a parlare nel 1829 in un'altra lettera, questa volta indirizzata all'amico Pietro Colletta, in cui afferma che pur avendo una grande disponibilità di materiali, questi non riuscivano ancora a trovare né un ordine né uno stile. Non stupisce che questo libro non sia mai stato scritto se consideriamo il legame strettissimo che la riflessione linguistica intratteneva nella filosofia leopardiana con la più ampia indagine sul processo conoscitivo e sulla natura e le facoltà della mente [...]. Il materialismo leopardiano, o, più esattamente, il sensismo della filosofia del reccanatese, emerge in questo settore rivelando degli indubbi legami, sia pure di non facile definizione, con la filosofia francese del XVIII secolo'.

*del processo di pensiero*<sup>258</sup>. Non a caso, dall'assunto che *non si pensa se non parlando* (Zib., p. 2212, 3 Dicembre 1821, p. 1911) è facile capire come anche per Leopardi la parola non sia solo un segno formale da attribuire ad un concetto preconstituito; al contrario è il linguaggio che permette al pensiero vago e indeterminato di avere un ordine. Per questa via, egli arriverà infatti a concepire la natura materiale della mente umana e animale e di conseguenza anche la possibilità del reinnesto del processo conoscitivo nel semplice rivestimento in una forma materiale dei contenuti psichici<sup>259</sup>.

Nelle parole si chiudono e quasi si legano le idee come negli anelli le gemme, anzi s'incarnano come l'anima nel corpo, facendo seco loro come una persona, in modo che le idee sono inseparabili dalle parole, e divise non sono più quelle, sfuggono all'intelletto e alla concezione, e non si ravvisano, come accadrebbe all'animo nostro disgiunto dal corpo (Zib., p. 2584, 27 Luglio 1822, p. 1973).

È l'idea dunque che assume consistenza con la parola e non viceversa; l'idea senza la parola non è infatti concretamente concepibile dalla mente. Ma quand'è che Leopardi giunge a tali considerazioni materialistiche? E cosa intende quando si riferisce alla ragione, alla mente? C'è un momento preciso in cui egli, allontanandosi da qualsiasi presupposto religioso-spiritualista, al quale era stato educato, come testimoniano le *Dissertazioni filosofiche*, considera la ragione quale la *facoltà più materiale che sussista in noi* (Zib., p. 107, 15 Aprile 1820, p. 1507). La differenza tra spiritualità e materialità

---

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 116: 'Il padre del sensismo infatti, considerando ogni operazione dell'anima [...] come originato da una sensazione trasformata, aveva indagato proprio sulle modalità per cui le diverse operazioni dell'intelletto (tra cui il discernimento, la comparazione, l'astrazione) potessero avere luogo pur partendo tutte dal [...] sentire, e aveva individuato proprio nel linguaggio il ponte gettato tra i processi percettivi più elementari e quelli cosiddetti superiori. Funzione fondamentale dei segni è infatti quella di esprimere in successione ciò che nella percezione si dà simultaneamente, permettendo di distinguere, categorizzare e istituire rapporti tra idee semplici. La formazione di ogni nuovo concetto poggia sul sentimento di un rapporto tra due idee precedentemente individuate e ben distinte. I segni, concorrendo alla separazione delle singole idee dalla globalità delle percezioni con cui veniamo in contatto e costituendole così come idee circoscritte e definite, permettono poi alla mente di poter percepire eventuali rapporti di somiglianza o differenza tra di esse e di procedere nella formulazione delle idee composte, di idee cioè che non avendo un referente concretamente individuabile, restano nella nostra memoria e nella nostra coscienza solo grazie alle parole che le esprimono'.

<sup>259</sup> *Ivi*, p. 121: 'L'idea infatti, per poter essere compatibile con il congegno tecnico della facoltà conoscitiva ha bisogno di "incapsularsi" nell'elemento sensibile'.

che sanciva la distanza tra uomo e bestia inizia così a cedere. Anzi, in una pagina dello *Zibaldone* egli arriva ad assolutizzare la materia attribuendole di fatto il potere del pensiero. *Tutto è materiale nella nostra mente e facoltà. [...] La nostra memoria, tutte le nostre facoltà mentali, non possono, non ritengono, non concepiscono esattamente nulla, se non riducendo ogni cosa a materia quanto è possibile; e legando l'ideale col sensibile.* (*Zib.*, p. 1657, 9 Settembre 1821, p. 1822).

Stante che a tutt'oggi l'etologia cognitiva trova difficile spiegare cosa sia l'anima o la coscienza e l'intenzionalità degli animali<sup>260</sup>, Leopardi deve convenire sulla essenziale inconoscibilità di una entità complessa che dalla materia concreta e finita possa spirare l'immortalità infinita e immortale dell'animale.

Diciamo che l'anima nostra è spirito [...]. Immagineremo un vento, un etere, un soffio (e questa fu la prima idea che gli antichi si formarono dello spirito [...]) [...]. In così perfetta oscurità pertanto ed ignoranza su tutto quello che [...] si suppone fuor della materia, con che fronte, o con qual menomo fondamento ci assicuriamo noi di dire che l'anima nostra è perfettamente semplice, e indivisibile, e perciò non può perire [...]? Noi vogliamo l'anima immateriale [...]. Fuor della materia non possiamo concepir nulla. (*Zib.*, pp. 602-603, 4 Feb. 1821, p. 1613).

Tuttavia, fino al 1823-1824, la realtà per Leopardi mantiene una dualità sostanziale tra materia conoscibile e spirito che non può essere conosciuto. Solo nel 1827, come ricorda Paola Villani, essa verrà ricondotta ad unità e la materia cesserà di essere semplice *étendue per acquistare vita, pensiero e sensibilità, avvicinandosi alle formulazioni di d'Holbach, come anche di Diderot e Cabanis*<sup>261</sup>. Il materialismo leopardiano si ricollega

---

<sup>260</sup> L'etologia cognitiva moderna che, *intende studiare il pensiero animale da un punto di vista empirico, comparativo, evolutivo ed ecologico e interpreta i dati forniti dall'indagine anatomica e psicologica* non è riuscita a definire la coscienza: cfr., Colin Allen, Marc Bekoff, *Il pensiero animale*, prefazione di Giorgio Celli, McGraw-Hill, Milano 1998, p. XV e pp. 135-149.

<sup>261</sup> Paola Villani, *Il D'Holbach dell'ultimo Leopardi: tra materialismo e pessimismo*, La città del sole, Napoli 1996, p. 27. Catherine Wilson, *L'Età dei Lumi: le scienze della vita*, www.treccani.it: 'Nella voce *Animal* dell'*Encyclopédie*, composta attorno al 1754, Diderot descrive l'Universo come un'unica macchina. La materia animata è dotata di sentimento, sensazione, coscienza, pensiero e facoltà d'azione, ma queste proprietà scompaiono in qualche punto situato tra il regno animale e quello vegetale, senza [...] nette linee di separazione. Diderot sembra approvare la distinzione, introdotta da Georges-Louis Leclerc de Buffon, fra materia vivente e materia bruta [...]. La conclusione cui giunge l'articolo è che la vita va considerata una proprietà fisica della materia, non un grado metafisico dell'essere'.

infatti alla concezione prettamente cabanisiana di un corpo che non è in alcun modo un fatto meccanico e inerte ma risulta dotato di proprietà vitali interne che si generano grazie a continue aggregazioni di carattere chimico-fisico e che dunque non necessita di alcun intervento esterno da parte di un ente metafisico<sup>262</sup>.

Parrebbe che secondo ogni ragione, secondo l'andamento naturale dell'intelletto e del discorso, noi avessimo dovuto dire e tenere per indubitato, *la materia può pensare, la materia pensa e sente*. Se io non conoscessi alcun corpo elastico, forse io direi: la materia non può, in dispetto della sua gravità, muoversi in tale o tal direzione ec. Così se io non conoscessi la elettricità, la proprietà dell'aria di essere strumento del suono; io direi la materia non è capace di tali e tali azioni e fenomeni, l'aria non può fare tali effetti. Ma perché io conosco dei corpi elastici, elettrici ec. io dico, e nessuno me lo contrasta; la materia può far questo e questo, è capace di tali e tali fenomeni. Io veggo dei corpi che pensano e che sentono. Dico dei corpi; cioè uomini ed animali; che io non veggo, non sento, non so né posso sapere che sieno altro che corpi. Dunque dirò: la materia può pensare e sentire; pensa e sente. – Signor

---

<sup>262</sup> Sebbene il medico e filosofo francese Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808) venga citato alle pagine 946 e 2616 dello *Zibaldone*, non si ha la certezza della lettura delle sue opere da parte di Leopardi, dato che non vengono menzionate né negli elenchi di letture né nel catalogo della biblioteca di Recanati. Cecilia Gazzeri ricorda però che del saggio *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) di Cabanis, esisteva un'edizione italiana, la prima, pubblicata nel 1820, anno dell'avvio della riflessione dello *Zibaldone* intorno ai problemi di linguaggio e conoscenza, per cui non ne esclude la conoscenza diretta da parte di Leopardi. Cecilia Gazzeri, *op.cit.*, p. 115 e p. 120: 'Partendo come Condillac dallo studio della sensibilità come origine della conoscenza, Cabanis elaborò i suoi *Rapports* con l'intento dichiarato di andare oltre Condillac, di dimostrare cioè come quel principio conoscitivo non avesse nulla di spirituale ma fosse una funzione interamente appartenente al corpo il quale era in grado di compiere autonomamente quelle funzioni cosiddette superiori – come quelle di pensiero e di linguaggio – che fino a quel momento la filosofia, compresa quella sensista dell'abate di Condillac, aveva riservato all'anima e di conseguenza come il pensiero, che da quel principio discende avesse una natura completamente organico-materiale. La riabilitazione della corporeità in chiave antimeccanicistica era per gli Idéologues il dato fondamentale su cui innestare la nuova scienza dell'uomo. Non ci si accontentava più di escludere l'*âme* dalla *science de l'homme*, si chiedeva invece un'analisi nuova e specifica dell'*organisation* corporea. Questa *organisation* cui fa riferimento Cabanis è il risultato dei rapporti tra il fisico e il morale, termini ben lontani dal riproporre l'antico dualismo corpo-anima, in quanto con *moral* precisa, si fa riferimento al complesso, relativamente autonomo, delle operazioni intellettuali e affettive dell'uomo, complesso che non possiede un proprio statuto ontologico, "non essendo altro che il fisico considerato sotto certi punti di vista più particolari. L'uomo dunque non è nella concezione cabanisiana, come non sarà in quella leopardiana, la somma di due nature eterogenee, ma il risultato di una complessa *organisation* materiale che da sola giustifica l'esistenza e il funzionamento di tutte le facoltà, comprese quelle cosiddette superiori di pensiero e di linguaggio'. Catherine Wilson, *op.cit.*: 'Per Cabanis il cervello elabora il pensiero allo stesso modo in cui il fegato secerne la bile [...]. Cabanis aveva letto con profitto il *Système* di Holbach e le *Pensées* di Diderot. A differenza dei suoi predecessori, egli non trova nell'essenza inconoscibile della materia né un aiuto né un ostacolo [...] e, nel saggio *Du degré de certitude de la médecine* (1798), egli propone di ignorare tutte le cause [...]. Sul piano ontologico, Cabanis rifiuta la distinzione immutabile, stabilita da Buffon, fra materia vivente, composta di *molécules organiques*, e materia inanimata, postulando invece l'esistenza di un principio intelligente che pervade l'Universo intero e che si manifesta nella tendenza della materia a organizzarsi nella forma di creature senzienti [...]. La sensibilità è distribuita nelle particelle di materia, ed è visibile nelle forze motrici che sostengono quest'ultima in una perpetua attività, a partire dalla quale producono livelli sempre più alti d'organizzazione, fino a culminare nell'organizzazione della mente umana. L'osservazione ci rivela che una catena ininterrotta collega la Natura morta con la Natura vivente e che, nelle condizioni appropriate, la materia inanimata è capace di autorganizzarsi, di vivere e di sentire'.

no; anzi voi direte: la materia non può, in nessun modo mai, né pensare né sentire. Oh perché? – Perché noi non intendiamo come lo faccia. – Bellissima: intendiamo noi come attirati i corpi, come faccia quei mirabili effetti dell'elettricità, come l'aria faccia il suono? anzi intendiamo forse punto che cosa sia la forza di gravità, di elasticità; che cosa sia elettricità; che cosa sia forza della materia? E se non l'intendiamo, né potremo intenderlo mai, neghiamo noi per questo che la materia non sia capace di queste cose, quando noi vediamo che lo è? – Provatemi che la materia possa pensare e sentire. – [...] Il fatto lo prova. Noi veggiamo dei corpi che pensano e sentono [...] – quei corpi non sono essi che pensano. – E che cos'è? È un'altra sostanza ch'è in loro. – Chi ve lo dice? – Nessuno: ma è necessario supporla, perché la materia non può pensare [...]. in fatti noi non possiamo giustificare altrimenti le nostre tante chimeriche opinioni, sistemi, ragionamenti, fabbriche in aria, sopra lo spirito e l'anima, se non riducendoci a questo: che la impossibilità di pensare e sentire nella materia sia un assioma, un principio innato di ragione, che non ha bisogno di prove. Noi siamo effettivamente partiti dalla supposizione assoluta e gratuita di questa impossibilità per provare l'esistenza dello spirito. Sarebbe infinito il rilevare tutte le assurdità e i ragionamenti le contraddizioni al nostro medesimo usato metodo e andamento di discorrere che si sono dovuti fare per ragionare sopra questa supposta sostanza [...] qui davvero che il povero intelletto umano si è portato da fanciullo quanto mai in alcuna cosa. E pur la verità gli era innanzi agli occhi. Il fatto gli diceva: la materia pensa e sente; perché tu vedi al mondo cose che pensano e sentono, e tu non conosci cose che non sieno materia. (*Zib.*, pp. 4252-4253, 9 Marzo 1827, p. 2334)

Facendo eco alle confutazioni delle idee innate e delle chimeriche opinioni, operate dal pensiero di Locke e D'Holbach, egli mostra come, contro il dato di fatto che la materia pensi e senta, fin dagli insegnamenti impartitegli da bambino, tuttavia l'uomo creda a supposizioni non dimostrabili, a convinzioni non supportate da prove, a sistemi filosofici assiomatici non verificati o verificabili. Attenendosi perciò alla sola realtà fisica e sensibile, l'unica che l'uomo possa percepire e concepire concretamente, egli conclude sull'innegabile evidenza della materialità dei corpi pensanti e quindi sulla concezione dello spirito quale assurdità creata dalla mente umana fuori da ogni 'ancoraggio' oggettivo al reale. Di conseguenza, egli devolve a mera credenza la stessa idea dell'immortalità dell'anima umana che smentisce oltretutto nei fatti, ricordando come l'uomo compiangia i morti con una tale disperazione che non può che derivare dalla consapevolezza della loro ineluttabile fine.

Allego in favore della immortalità dell'animo il consenso degli uomini. A me par di potere allegare questo medesimo consenso in contrario, e con tanto più di ragione, quanto che il sentimento ch'io son per dire, è un effetto della sola natura, e non di opinioni e di raziocinii



o di tradizioni; o vogliamo dire, è un puro sentimento e non è un'opinione. Se l'uomo è immortale perché i morti si piangono? Tutti sono spinti dalla natura a piangere la morte dei loro cari, e nel piangerli non hanno riguardo a se stessi, ma al morto; in nessun pianto hanno luogo l'egoismo che in questo [...]. Noi naturalmente, e senza ragione; avanti il ragionamento, e mal grado della ragione; gli stimiamo infelici, gli abbiamo per compassionevoli, tenghiamo per misero il loro caso, e la morte per una sciagura [...]. Dunque noi non crediamo naturalmente all'immortalità dell'animo; anzi crediamo che i morti sieno morti veramente e non vivi; e che colui ch'è morto, non sia più [...]. Concludo che per quanto permette la infinita diversità ed absurdità dei giudizi, dei pregiudizi, delle opinioni, delle congetture, dei dogmi, dei sogni degli uomini intorno alla morte; noi possiamo trovare, massime se interroghiamo la pura e semplice natura, che essi in sostanza, e nel fondo del loro cuore, piuttosto consentono in credere la estinzione totale dell'uomo, che la immortalità dell'animo: senza che, nella detta diversità ed absurdità, io pretenda che tal consentimento sia di gran peso (*Zib.*, pp. 4277-4279, 9 Aprile 1827, p. 2343).

In pagine di pensieri che si susseguono ad un ritmo ravvicinato, Leopardi condensa cruciali risposte alle grandi questioni che hanno a lungo coinvolto la sua riflessione e la sua produzione letteraria e giunge alla conclusione che l'uomo possa effettivamente conoscere anzitutto se non offusca la propria mente con idee non rispondenti alla realtà, quale ad esempio quella secondo cui il pensiero sia spirito immateriale. Il tema della materia pensante verrà ripreso alle pagine 4288-4289 dello *Zibaldone*, in cui egli, trae esplicitamente spunto da Bayle, che lo giudicava un paradosso impossibile, per ribadire come l'uomo senta materialmente il proprio pensiero.

Che la materia pensi è un fatto [...]. Non possiamo conoscere, concepire altro che materia [...]. Le modificazioni del pensiero dipendono totalmente dalle sensazioni [...]; che l'animo nostro corrisponde in tutto alle varietà ed alle variazioni del nostro corpo. Un fatto, perché noi sentiamo corporalmente il pensiero: ciascun di noi [...] sente che egli pensa [...] col suo cervello, come egli sente di vedere co' i suoi occhi, di toccare colle sue mani [...]. Chi crede la materia pensante [...] avanza una cosa ovvia, avanza quello che è dettato dalla natura [...] forse le conclusioni degli uomini su tal punto sarebbero diverse da quel che sono, e i profondi filosofi spiritualisti di questo e de' passati tempi, avrebbero ritrovato e ritroverebbero assai minor difficoltà ed absurdità nel materialismo (*Zib.*, 4288-4289, 18 Settembre 1827, p. 2347).

Così, nel giro di una quindicina d'anni, Leopardi trascorre da una prima ipotesi di riconoscimento nei bruti di un *lieve barlume di ragione*, alla constatazione che i viventi altro non sono che materia pensante. Tale concetto, come si è visto, era stato da lui fortemente avversato da giovanissimo nelle *Dissertazioni filosofiche* mentre ora conclude

come non solo l'animale ma i suoi stessi pensieri sono materia, sì ché come l'uomo 'sente' di vedere con gli occhi, sente similmente di pensare col cervello<sup>263</sup>.

### 3.3. Presenze animali nelle *Operette morali*

Nel *Dialogo tra due bestie. P.E un cavallo e un toro* (1820-21) confluiscono tutte le riflessioni zibaldoniane di quegli anni:

TORO Che ossa son queste? CAVALLO Io ho sentito dire spesso ai nostri vecchi ch'elle son ossa d'uomini. T. Che vale a dir uomini? C. Era una razza di animali che ora è perduta già da chi sa quanto tempo. Non viveva già naturalmente, e come tutti gli altri, ma in mille modi loro propri. E perciò avevano questa particolarità curiosa che non potevano mai esser contenti né felici, cosa meravigliosa p.[er] le bestie che non hanno mai pensato ad essere scontenti della loro sorte. T. Oh io non ho mai veduto un bue che fosse scontento d'essere un bue. Cagioni dell'infelicità umana, la vita non naturale, la scienza.

In questo scenario di dialogo Leopardi deride l'antropocentrismo, tema cruciale delle *Operette*, estendendo il potenziale 'ismo' ad ogni altro animale sulla Terra. *Credevano poi che il mondo fosse fatto per loro. T. Oh questa sì ch'è bellissima! come se non fosse fatto per li tori [...]. C. Eh via, non sai ch'è fatto per li cavalli? T. Tu pure hai la pazzia degli uomini? C. Tu mi sembri il pazzo a dire che il mondo sia per li buoi quando tutti sanno ch'è fatto per noi.* Là dove, infatti, la perfezione di ogni creatura dovrebbe risiedere nella conformità ai piani che la natura ha stabilito per ciascuna, a dispetto di un tale relativismo, ogni specie commette invece lo stesso errore di ritenersi migliore di ogni altra<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> Cfr. Cosetta Veronese, Pamela Williams, *The Atheism of Giacomo Leopardi*, Troubador, Leicester 2013.

<sup>264</sup> *Zib.*, p. 390 (8 dicembre 1821) p. 1574: 'L'immaginarsi di essere il primo ente della natura e che il mondo sia fatto per noi, è una conseguenza naturale dell'amor proprio necessariamente coesistente con noi, e necessariamente illimitato. Onde è naturale che ciascuna specie d'animali s'immagini, se non chiaramente, certo confusamente e fundamentalmente la stessa cosa'.

La scomparsa degli uomini è contemplata anche nel *Dialogo d'Ercole e Atlante* (1824), dove la Terra è un habitat esclusivamente animale e gli stessi uomini si rievocano nella loro antica forza fisica di lottatori corpo a corpo con i leoni.

ATLANTE: [...] il mondo finì di fare ogni moto e ogni romore sensibile: e io per me stetti con grandissimo sospetto che fosse morto, aspettandomi di giorno in giorno che m'infettasse col puzzo [...]. Ma poi veduto che non marciva, mi risolsi che di animale che prima era, si fosse convertito in pianta, come Dafne [...]. ERCOLE: Io piuttosto credo che dorma [...]. Io gli farei toccare una buona picchiata di questa clava: ma dubito che lo finirei di schiacciare [...]. E anche non mi assicuro che gli uomini, che al tempo mio combattevano a corpo a corpo coi leoni e adesso colle pulci, non tramortiscano dalla percossa tutti in un tratto.

Nel *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* (1824) l'estinzione della razza umana alimenta una certezza tragicomica, nonché una colpa rispetto alla naturale scomparsa degli altri animali dalla Terra.

FOLLETTO gli uomini son tutti morti, e la razza è perduta. GNOMO Oh cotesto è caso da gazzette. Ma pure fin qui non s'è veduto che ne ragionino. FOLLETTO Sciocco, non pensi che morti gli uomini non si stampano più gazzette? GNOMO Ma come sono andati a mancare quei monelli? FOLLETTO Parte guerreggiando tra loro, parte navigando, parte mangiandosi l'un l'altro, parte ammazzandosi non pochi di propria mano, parte infracidando nell'ozio, parte stillandosi il cervello sui libri, parte gozzovigliando, e disordinando in mille cose; in fine studiando tutte le vie di far contro la propria natura e di capitar male. GNOMO Sia come tu dici. Ben avrei caro che uno o due di quella ciurmaglia risuscitassero, e sapere quello che penserebbero vedendo che le altre cose, benché sia dileguato il genere umano, ancora durano e procedono come prima, dove essi credevano che tutto il mondo fosse fatto e mantenuto per loro soli. FOLLETTO E non volevano intendere che egli è fatto e mantenuto per li folletti. GNOMO Eh, buffoncello, va via. Chi non sa che il mondo è fatto per gli gnomi?

Già prima del 1824 e del *Dialogo* in questione, Leopardi aveva 'prospettato' la sparizione degli uomini nel nuovo inizio del *Dialogo tra due bestie* intitolato *Dialogo di un cavallo e un bue* in cui l'esistenza umana, estintasi per corruzione, è fatta risalire ad un'epoca remotissima sconosciuta e quindi mitica. Il punto di vista dell'opera è ancora quello delle bestie che ragionano sul mondo degli uomini, per quanto Leopardi sostenga che *non ci possiamo mai porre nei piedi e nella mente di un'altra specie (come nessun bruto)* (Zib., p. 825, 20 marzo 1821, p. 1650).

B. Che sorta di animale era? C. Mia nonna mi disse ch'era una scimmia. Per me aveva creduto che fosse un uomo e questo m'aveva messo una gran paura. B. Un uomo? che vale a dire un uomo? C. Una razza d'animali. B. Non gli ho mai visti ec. C. Neanch'io gli ho visti. B. E dove si trovano? C. [...] la razza è perduta, ma i miei nonni ne raccontano gran cose che le hanno sentite dai loro vecchi. B. Come può stare che una razza d'animali sia perduta. C. Era una sorta di bestie a quattro zampe come siamo noi altri, ma stavano ritti e camminavano con due sole come fanno gli uccelli, e coll'altre due s'aiutavano a strapazzare la gente [...]. C. Credevano che il mondo fosse fatto per loro [...]. Si può far derivare l'estinzione della specie umana dalla sua corruzione, effetto ben probabile anche in filosofia considerando l'indebolimento delle generazioni e paragonando la durata della vita, e la statura, il vigore ec. degli uomini moderni con quello degli antichi.

L'estinzione delle specie fu argomento dibattuto dai massimi biologi dell'Ottocento quali Lamarck e Darwin. Quanto in particolare a quella umana, Leopardi ne imputa la causa al volontario allontanamento degli uomini dallo stato originario, con il conseguente indebolimento generale del corpo rispetto allo sviluppo della ragione. In chiusura del *Dialogo* aggiunge però un altro motivo, a cui i naturalisti si sono interessati, quale la lungimiranza; una capacità di cui ad esempio Buffon riteneva che gli animali fossero privi: *osservazioni sulla previdenza del futuro, e come la tristezza, la malinconia ec. derivante dall'aspettazione o timore del male (cosa per una parte maggior del male, come prova Senofonte nella Ciropedia con vari esempi; per altro lato, costituente la massima parte della nostra infelicità) sia quasi affatto ignota e straniera ed aliena agli animali*<sup>265</sup>. Come si è visto in molte pagine dello *Zibaldone*, il progresso e la civiltà non hanno reso l'uomo migliore; egli ha perso la *perfezione del vigore* che caratterizzava gli antichi, facendola perdere anche agli animali che addomestica<sup>266</sup>. Non a caso, nelle annotazioni che seguono al *Dialogo di un cavallo e un bue* col decadimento si prospetta la radicale metamorfosi del corpo umano (*gli uomini s'erano mutati assai ed erano quasi altri animali da quelli di prima che s'erano perduti*); ma già il capo XV del *Saggio sopra gli*

---

<sup>265</sup> Giacomo Leopardi, *Notizie sulle Operette e Appendice. Al dialogo del cavallo e del bue* in, *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 613.

<sup>266</sup> Cfr. *Zib.*, pp. 1601-1602 (31 Agosto - Settembre 1821) pp. 1811-1812. Come si è visto anche nel *Dialogo di Ercole e Atlante* (1824), Ercole attesta che al tempo suo gli uomini combattevano corpo a corpo con i leoni mentre adesso combattono con le pulci.

*errori popolari ipotizzava che abbiano esistito degli uomini di statura grandissima e di corporatura affatto straordinaria e meravigliosa.*

Ben prima di Leopardi, naturalisti come Buffon si erano particolarmente interessati alle facoltà imitative degli animali, specie riguardo all'origine del loro linguaggio o alla loro addomesticazione.

Il clima della regione, la qualità del nutrimento e i mali della schiavitù: ecco le tre cause di cambiamento, di alterazione e di degenerazione degli animali. La domesticità ha contribuito notevolmente a far cambiare il colore degli animali [...]. Non essendo sottoposti direttamente al dominio dell'uomo, gli animali selvatici non sono soggetti ad alterazioni tanto grandi quanto quelle degli animali domestici; la loro natura sembra variare a seconda dei diversi climi, ma in nessun luogo appare degradata<sup>267</sup>.

Nel 1766 Buffon scrisse il suo celebre *Discours de la dégénération des Animaux* (contenuto all'interno del tomo XIV della sua *Histoire Naturelle*) in cui molti studiosi e interpreti successivi hanno intravisto un'ipotesi evolutzionistica. Il termine degenerazione va inteso in senso letterale come modificazione di genere, degradazione, ossia allontanamento graduale dal tipo originario, poiché Buffon si riferisce ad alterazioni dovute all'allontanamento da un habitat naturale trasmesse di generazione in generazione tanto da portare ad alterazioni sempre più importanti.

Dès que l'Homme a commencé à changer de ciel, et qu'il s'est répandu de climats en climats, sa nature a subi des altérations: elles ont été légères dans les contrées tempérées, que nous supposons voisines du lieu de son origine: mais elles ont augmenté à mesure qu'il s'en est éloigné; et lorsqu'après des siècles écoulés, des continens traversés et des générations déjà dégénérées par l'influence des différentes terres, il a voulu s'habituer dans les climats extrêmes. (*De la dégénération des Animaux*, in *Histoire Naturelle*, XIV, 1766, p. 311)

---

<sup>267</sup> Georges Louis Leclerc de Buffon, *La degenerazione degli animali in Teoria della natura*, cit., pp. 140-141.

Come scrive Giulio Barsanti, la teoria della degenerazione di Buffon è comunque talmente costellata di incertezze, ambiguità e contraddizioni che è diventata un vero e proprio caso storiografico.

Il Buffon della degenerazione è un evoluzionista, e in particolare può essere considerato un precursore di Jean-Baptiste de Monet de Lamarck, oppure si limita a riproporre ipotesi tradizionali, vecchi luoghi comuni delle scienze biologiche, e magari, a ben vedere, è un fissista che teorizza l'immutabilità della specie vivente? Ritengo che il problema non si ponga in questi termini e che l'unica via per giungere a cogliere la realtà della degenerazione sia quella, paradossalmente poco frequentata, di ricordare i termini in cui ne parlava Buffon e di riflettere, oltre che sulle modalità, anche sul dominio del fenomeno ipotizzato. La degenerazione non è, in primo luogo, una caratteristica propria di tutta la natura vivente. Se per un verso si tratta, infatti, di un fenomeno prettamente biologico, per un altro si tratta di un processo che coinvolge solo determinate specie. Nel caso dei Quadrupedi (al cui proposito la teoria viene formulata) vi sono 13 specie, che di volta in volta Buffon definisce nobili, maggiori, elevate, superiori, le quali non subiscono degenerazione alcuna ma solo una differenziazione al proprio interno: esse si suddividono, con il tempo, in un numero sempre crescente di varietà ma non perdono la propria fisionomia originaria e in quanto specie permangono, sostanzialmente, inalterate. La degenerazione non è, in secondo luogo, quel fenomeno di progressivo deterioramento che il termine potrebbe suggerire. Buffon afferma che è solo dal nostro punto di vista che le specie paiono, in luogo di perfezionarsi, degenerare: 'per la natura perfezionarsi o viziarsi è la stessa cosa'. La degenerazione consiste (senza essere, necessariamente, un fenomeno regressivo) in un processo di successive modificazioni che ha portato le 25 specie inferiori di quadrupedi originarie (create) a produrre, diversificandosi per cause naturali, le circa 190 specie 'inferiori' di quadrupedi attualmente viventi. La degenerazione non è, in terzo luogo, un processo innescato solo da circostanze ambientali e comportamentali (variazioni di clima e di alimentazione, passaggio allo stato domestico) ma anche da precisi fattori anatomico-fisiologici: in particolare dalla struttura degli organi, e dalle modalità della riproduzione. Le specie inferiori degenerano bensì a causa delle variazioni di ambiente e di comportamento ma solo perché i loro individui si accoppiano più frequentemente e più liberamente (anche con individui di altra specie) e generano una prole più numerosa. Le specie nobili non sono tali perché – come viene solitamente affermato – su di esse non influiscono le variazioni ambientali e comportamentali ma perché queste non hanno tempo e modo di produrre tutti i loro effetti, per circostanze di tipo anatomico-fisiologico. Buffon pensava al processo di trasformazione della natura vivente come a un fenomeno di derivazione delle specie le une dalle altre (ciò che aveva suggerito solo Pierre-Louis Moreau de Maupertuis tra il 1745-1751), ossia come a una vera e propria filogenesi [...]. La teoria della degenerazione non può essere analizzata, e tanto meno tradotta, in termini di evoluzionismo e di fissismo [...] tale teoria prevede l'esistenza di una vasta porzione della natura in continua trasformazione ma anche di un suo dominio che permane sostanzialmente inalterato'<sup>268</sup>.

Al tema e al processo della degenerazione della specie si collega strettamente, con la morte, il tema del suicidio. Già il *Bruto Minore* (1821) aveva contrapposto il suicidio alla

---

<sup>268</sup> Giulio Barsanti, *Introduzione a Georges Louis Leclerc de Buffon, Teoria della natura*, cit., pp. 13-17.

morte naturale degli animali, non dovuta cioè a una loro libera scelta ma al corso della natura, che è padrona degli esseri inconsapevoli (*Di colpa ignare e de' lor proprii danni / le fortunate belve / serena adduce al non previsto passo / la tarda età*, vv. 61-64). Il suicidio dell'uomo è, al contrario, un gesto eccezionale, unico e abietto, di rivolta contro la natura a cui l'uomo sembra volersi sostituire e ribellare: *Spiace agli Dei chi violento irrompe / nel Tartaro. Non fora / tanto valor ne' molli eterni petti* (vv. 46-48). Infatti, quest'atto rivela la prerogativa propria dell'uomo di perdere il suo amor proprio e con esso l'attaccamento alla vita, in una frattura incolmabile con il resto della Natura che potrebbe condurre l'uomo moderno all'autodistruzione. Invece, la perdita dell'amor proprio, come pure l'inazione e la conseguente noia, sono estranee alle bestie, ai fanciulli, e ai primitivi. Quindi, all'indebolimento del corpo segue sempre una maggiore incapacità d'azione e una noia esistenziale che potrebbe portare l'uomo moderno all'autodistruzione. *L'animo e il corpo dell'uomo civile si rende appoco appoco immobile in ragione de' progressi della civiltà; e si va quasi distruggendo (gran perfezionamento dell'uomo!) la principal distinzione che la natura ha posto fra le cose animate e inanimate, fra la vita e la morte, cioè la facoltà del movimento* (*Zib.*, p. 1608, 2 Settembre 1821, p. 1812). L'inazione come principio di morte associata al tema del suicidio è presente in più pagine dello *Zibaldone*.

Il suicidio è contro natura. Ma viviamo noi secondo natura? Non l'abbiamo al tutto abbandonata per seguir la ragione? Non siamo animali ragionevoli cioè diversissimi dai naturali? (*Zib.*, p. 1979, 23 Ottobre 1821, p. 1876). La nostra condizione oggidi è peggiore di quella de' bruti anche per questa parte. Nessun bruto desidera certamente la fine della sua vita, nessuno per infelice che possa essere, o pensa a torsi dalla infelicità colla morte, o avrebbe il coraggio di procurarsela. La natura che in loro conserva tutta la sua primitiva forza, li tiene ben lontani da tutto ciò. Ma se qualcuno di essi potesse desiderar mai di morire, nessuna cosa gl'impedirebbe questo desiderio. Noi desideriamo bene spesso la morte, e ardentemente, e come unico evidente e calcolato rimedio delle nostre infelicità (*Zib.*, pp. 814-816, 19 marzo 1821, p. 1648).

Anche nel dittico ideale costituito dall'*Inno ai Patriarchi* e dalla canzone *Alla Primavera*<sup>269</sup>, Leopardi aveva ribadito la sua polemica contro la civiltà corruttrice e distruttrice, la cui origine è fatta risalire tradizionalmente all'assassinio di Abele commesso da Caino: *Finché [...] l'uomo non s'insanguinò dell'altro uomo, anzi amò e ricercò lo scontro, la compagnia, l'aiuto del suo simile, senz'odio alcuno, senza invidia, senza sospetto [...] quella fu veramente l'età dell'oro* (Zib., p. 2679, 4 Marzo 1823, p. 1990). Dunque, sin dall'età classica e dei patriarchi, l'umanità è destinata all'infelicità mentre la felicità è riservata solo ai selvaggi, ai fanciulli e alla mitica età dell'oro<sup>270</sup>; intanto, *dalla nascita insino alla morte, l'infelicità nostra non può cessare per ispazio, non che altro, di un solo istante*<sup>271</sup>. È quanto sostiene il *Dialogo di Malambruno e di Farfarello*, dove il diavolo Farfarello spiega al mago Malambruno che l'unica soluzione al male dell'infelicità è il non *amarsi supremamente* ma *in vita non lo può nessun animale: perché la vostra natura vi comporterebbe prima qualunque altra cosa che questa*.

Che qualunque felicità sembri ormai impossibile per natura a tutti gli esseri risulta dal *Dialogo della Natura e di un'Anima* dove è la prima in persona a dichiarare di essere sottoposta al fato verso cui niente può: *sono sottoposta al fato; il quale ordina altrimenti, qualunque se ne sia la cagione; che né tu né io non la possiamo intendere*.

ANIMA Ma dimmi, eccellenza e infelicità straordinaria sono sostanzialmente la stessa cosa?  
 NATURA Nelle anime degli uomini, e proporzionatamente in quelle di tutti i generi animali, si può dire che l'una e l'altra cosa sieno quasi il medesimo: perché l'eccellenza delle anime importa maggiore intensione della loro vita; la qual cosa importa maggior sentimento dell'infelicità propria [...]. La maggior vita degli animali inchiude maggiore efficacia di amor proprio, dovunque esso s'inclini, e sotto qualunque volto si manifesti: la qual maggioranza

<sup>269</sup> In cui Binni ha individuato la difesa della natura rispetto al problema del suicidio di Bruto e di Saffo. Walter Binni, *La protesta*, cit., p. 76. Cfr. Giacomo Leopardi, *Alla Primavera o delle Favole antiche*, in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., pp. 99-103.

<sup>270</sup> Giacomo Leopardi, *Inno ai Patriarchi o de' principii del genere umano*, in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 108: *'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* (vv. 104-105).

<sup>271</sup> Giacomo Leopardi, *Dialogo di Malambruno e di Farfarello*, in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 512.



di amor proprio importa maggior desiderio di beatitudine, e però maggiore scontento e affanno di esserne privi [...]. Tutto questo è contenuto nell'ordine primigenio e perpetuo delle cose create, il quale io non posso alterare. Oltre di ciò, la finezza del tuo proprio intelletto, e la vivacità dell'immaginazione, ti escluderanno da una grandissima parte della signoria di te stessa. Gli animali bruti usano agevolmente ai fini che eglino si propongono, ogni facoltà e forza. Ma gli uomini rarissime volte fanno ogni loro potere; impediti ordinariamente dalla ragione e dall'immaginativa; le quali creano mille dubbietà nel deliberare, e mille ritegni nell'eseguire. I meno atti o meno usati a ponderare e considerare seco medesimi, sono i più pronti a risolversi, e nell'operare i più efficaci.

Se dunque eccellenza e infelicità vanno di pari passo, tutti gli esseri più o meno sensibili sono proporzionalmente votati all'infelicità.

In linea con una visione del male universale che sembra accentuarsi sempre più, l'idea della presunzione della specie non solo si evolve dall'antropocentrismo a coinvolgere, in proporzione della vitalità di ciascuna, tutte le creature viventi, ma nel *Dialogo della Terra e della Luna* si converte in una aspettazione curiosa della Terra, convinta di trovare sulla Luna una sua copia, mentre *il male è cosa comune a tutti i pianeti dell'universo, o almeno di questo mondo solare, come la rotondità e le altre condizioni che ho detto, né più né meno*. Ciò non impedisce che ne *La scommessa di Prometeo* Leopardi torni al genere umano e alla sua spinta devastatrice in ultima analisi autolesiva. Mentre Prometeo, infatti, rivendica la superiorità umana e riconduce i disastri che l'hanno colpita ai cataclismi naturali, Momo si domanda come mai questi abbiano risparmiato tutti gli altri animali, quindi implicitamente imputi alla stessa il suo disfacimento.

MOMO [...]. Considera un poco la tua sentenza circa il genere umano fosse più vera acconciandola in questa forma: cioè dicendo che esso è veramente sommo tra i generi, come tu pensi; ma sommo nell'imperfezione [...]. Certo che gli altri generi di creature fino nel principio furono perfettissime ciascheduno in se stesso. E quando eziandio non fosse chiaro che l'uomo barbaro, considerato in rispetto agli altri animali, è meno buono di tutti; io non mi persuado che l'essere naturalmente imperfettissimo nel proprio genere, come pare sia l'uomo, s'abbia a tenere in conto di perfezione maggiore di tutte le altre. Aggiungi che la civiltà umana così difficile da ottenere, e forse impossibile da ridurre a compimento, non è anco stabile in modo, che ella non possa cadere: come in effetto si trova essere avvenuto più volte, e in diversi popoli [...]. PROMETEO Chi sono questi sciagurati? FAMIGLIO Il mio padrone e i figliuoli. PROMETEO Chi li ha uccisi? FAMIGLIO Il padrone tutti e tre. PROMETEO Tu vuoi dire i figliuoli e se stesso? FAMIGLIO Appunto. PROMETEO Qualche grandissima sventura gli doveva essere accadute. FAMIGLIO Nessuna che io

sappia. PROMETEO Dunque come è caduto in questa disperazione? FAMIGLIO Per tedio della vita [...]. PROMETEO Ma, dimmi, non aveva nessun amico o parente, a cui potesse raccomandare questi fanciullini, in cambio d'ammazzarli? FAMIGLIO Sì aveva; e tra gli altri, uno che gli era molto intrinseco, al quale ha raccomandato il suo cane [...]. Momo stava per congratularsi con Prometeo sopra i buoni effetti della civiltà [...] e voleva anche rammentargli che nessun altro animale fuori dell'uomo, si uccide volontariamente [...] né spegne per disperazione della vita i figliuoli.

Non a caso, il cane, che non può provare tedio per la sua vita né decidere di porgli fine, è l'unico a scampare alla carneficina del suicida-omicida londinese, e Epimeteo, creatore delle bestie, vince la scommessa contro suo fratello Prometeo, creatore del genere umano. Il tema del suicidio ritornerà nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, dove le bestie non si uccidono perché *le infelicità loro hanno più stretti confini che le infelicità dell'uomo* ma vi si intravede l'idea che la natura niente abbia fatto per ostacolare l'incorrere della noia non solo negli uomini ma anche nelle bestie. Il tema della morte e dell'immortalità è sottoposto a un registro basso e scherzoso alla fine del *Dialogo della Moda e della Morte*, dove la sorella frivola si prende il merito, rispetto alla sorella seria, di aver tolto via da tempo ogni usanza o ricerca dell'immortalità lasciando andare sotto terra chiunque muoia *come un pesciolino che sia trangugiato in un boccone con tutta la testa e le lisce*. E quanto al 'Dialogo di un fisico e di un metafisico' *se la vita non è felice, meglio ci torna averla breve che lunga*. Tale felicità consiste in *qualunque azione o passione viva e forte, purchè non ci sia rincrescevole o dolorosa, col solo essere viva e forte, ci riesce grata, eziandio mancando di ogni altra qualità dilettevole*. L'imperfezione dell'uomo e l'infelicità massima, benchè non esclusiva, che gliene deriva – constata Leopardi col suo 'sguardo da naturalista' – son dovute dunque al fatto che la felicità è direttamente proporzionale all'intensità della vita e inversamente proporzionale alla sua lunghezza:

si scuopre nella natura quest'ordine che la durata della vita (sì negli animali sì nelle piante) sia in ragione inversa della sua intensità ed attività. La testuggine, l'elefante e altri animali tardissimi hanno lunghissima vita. I più veloci ed attivi, ancorchè più forti degli altri (come

per es. il cavallo rispetto all'uomo) hanno vita più corta [...]. Perché quell'attività e intensità di vita importa maggiore rapidità di sviluppo della medesima e quindi decadenza. Infatti lo sviluppo sì degli uomini, sì degli animali, sì delle piante ne' paesi assai caldi è molto più rapido che negli altri [...]. Si può ragionevolmente affermare che la sorte di quelli che vivono ne' paesi assai caldi è preferibile quanto alla felicità a quella degli altri popoli. Primieramente la somma della loro vitalità, quantunque minore della durata, è però assolutamente maggiore di quella degli altri, presa l'una e l'altra nel totale. Secondariamente, posto ancora che ella fosse uguale, a me par molto preferibile il consumare p.e. in 40 anni una data quantità di vita che il consumarla in 80. Ella riempie i 40, e lascia negli ottanta mille intervalli, gran vuoto. (*Zib.*, pp. 4063-4064, 8 Aprile 1824, p. 2274)<sup>272</sup>.

Come si può notare, anche fattori naturali quali il clima, l'habitat etc., assumono rilievo in questa essenziale valutazione della 'qualità della vita'. Nel *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* (1825), così come nel *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* (1824), non solo ogni ombra di antropocentrismo si è dissolta ma la natura guarda se stessa senza alcuna presenza animale né vegetale e la Terra è condannata a seguire il ciclo eterno dell'universo, *vedesi in questo presente mondo un continuo perire degli individui ed un continuo trasformarsi delle cose da una in altra; ma perciocché la distruzione è compensata continuamente dalla produzione*. Per questa visione stratonica Leopardi avrebbe preso spunto dai due volumi uniti fra loro di Giuseppe Saverio Poli e di Vincenzo Dandolo (*Fondamenti della Scienza chimico-fisica esposti in due Dizionari; Elementi di Fisica Sperimentale*) dove la distruzione degli enti è connessa alla loro formazione, o ancora dalle *Ricerche sul moto molecolare dei solidi* di Domenico Paoli, suo amico a Bologna. Quest'ultima opera propone, infatti, una visione vitalistica e dinamica della natura, simile a quella del *Frammento*. Ancora agli anni giovanili si fa risalire la lettura *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà* (1765) di Antonino Valsecchi in cui, riprendendo una citazione del *Traité de l'Atheïsme, et de la Superstition* (1740) di Jean-François Buddeus, Stratone viene accusato di ateismo e accomunato a Epicuro in

---

<sup>272</sup> Cfr. *Zib.*, p. 4092 (21 maggio 1824) p. 2282.

veste di sostenitore di una concezione del mondo come semplice accozzamento di atomi<sup>273</sup>.

Come nel *Dialogo di un Folletto e di uno gnomo* un simile spettacolo di distruzione e produzione si riversa anche nel *Dialogo della Natura e di un Islandese* in cui questi fa l'amara scoperta di una Natura *nemica degli uomini e degli animali [...] e questo che di me, dicolo di tutto il genere umano, dicolo degli altri animali e di ogni creatura*. Ma nonostante la Natura si mostri avversa nei confronti di tutti i viventi, questi non si coalizzano insieme per affrontarla o neutralizzarla quanto almeno potrebbero, e mostrano bensì la più totale mancanza di solidarietà tra uomini e animali. Se molte bestie selvatiche hanno voluto divorare l'Islandese, molti serpenti avvelenarlo, alcuni insetti volanti consumarlo fino alle ossa, il nemico vero rimane la Natura, di cui gli animali sono vittime inconsapevoli<sup>274</sup>.

---

<sup>273</sup> Cfr. Gaspare Polizzi, *Nel Laboratorio di Giacomo Leopardi 'filosofo naturale'*, cit., pp. 101-136. Nella Biblioteca paterna era presente anche il *Dialogo V. Stratone, Raffaello d'Urbino* raccolto nella *Parte Quinta contenente i Dialoghi dei Morti antichi coi moderni*, dei *Dialoghi dei morti* di Bernard Le Bovier de Fontenelle. Quest'opera tratta dello Stratone pensatore morale che propugna la liberazione dalle opinioni comuni e dai pregiudizi, di contro alla figura di Raffaello che, invece, sostiene la necessità di una dose di pregiudizi come supplemento alla scarsa diffusione della ragione umana. Altri richiami alla teoria della conoscenza di Stratone si hanno nel saggio di Dutens *Origines des découvertes attribuées aux modernes*, letto da Leopardi in età adulta, come testimoniano le pagine dello *Zibaldone* del 1820-1821, e che può avergli offerto un panorama sulla consistenza storica delle scoperte scientifiche e tecnologiche moderne. Come riporta Polizzi, nel terzo capitolo (*Des Qualités sensibles*) della prima parte, (*Contenant l'introduction et les sentiments de Descartes, Malebranche, Locke etc., sur les idées, l'art de penser, les qualités sensibles*), Dutens ascrive Stratone al sensismo, fatto proprio da Leopardi con la lettura dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), della *Logique ou les premiers développements de l'art de penser* (1780) di Étienne Bonnot de Condillac e degli *Éléments d'Idéologie* (1801) di Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy. A questi riferimenti sicuri, Polizzi aggiunge la lettura indiretta, ma accertata, di alcuni brani del *Dictionnaire* di Pierre Bayle, riportati nei *Fondamenti della religione* di Valsecchi e nel *Dictionnaire philosophique de la religion* (1772) di François Nonnotte, ritenuto la risposta cattolica ortodossa al *Dictionnaire* di Voltaire, presente in edizione italiana nella Biblioteca Leopardi. Il materialismo stratonico di Leopardi procede quindi dai suoi primi esercizi di studio fino alla frequentazione personale di chimici quale Gaetano Cioni, amico del periodo pisano, e arriva sino all'ultima produzione poetica.

<sup>274</sup> Antonio Di Meo, *Leopardi copernicano*, cit., p.32: 'nel 1827, la Natura è *causa sui* e la sua infinità appartiene al nulla, in quanto essendo l'esistente tutto l'Universo, cioè un ente finito, ne consegue che l'infinità appartiene al non esistente, al nulla, che si può identificare col possibile'. Alla pagina 4181 dello *Zibaldone* (4 Giugno 1826) anche l'infinità del nulla viene considerata come esistente solo nell'immaginazione e nel linguaggio.

Saranno infine due leoni affamati a sbranare l'uomo e a decretare la sopravvivenza della specie più forte<sup>275</sup>. La Natura non si mostra solo indifferente verso i viventi ma nei loro confronti è persino ostile e contraria<sup>276</sup>. Nel suo perpetuo *circuito di produzione e distruzione*, l'inhospitale Natura riserva un trattamento speciale solo agli uccelli, protagonisti privilegiati di molta produzione leopardiana (dai *Canti*, alle *Operette morali*) nella loro paradossale leggerezza, vitalità e gioia. Del resto, già in apertura della canzone *Alla Primavera*, gli uccelli offrivano il petto inerme al vento, annunciando l'arrivo della *diurna luce* (v. 6) e con essa di una *nova speranza* (v. 7) per le *commosse belve* (v. 9) quanto per le *umane menti* (v. 11) nel *dolor sepolte* (v. 10). Anche nella *Crestomazia* poetica di Leopardi, i brani incentrati sugli uccelli sono numerosi: dal sonetto di Torquato Tasso, *Tu parti, o rondinella*, alla canzone di Celio Magno, *Vago augellin gradito*, etc. Infine, con riferimenti all'ornitologia di Buffon, che la critica ha già ben rilevato nell'*Elogio degli uccelli*, Leopardi esplicita le ragioni per cui i volatili possono ritenersi superiori agli altri animali in quanto godono e fanno godere della loro allegria<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> Vincenzo Guarracino, 'Forse s'avessi io l'ale' (*spunti di etologia animale in Leopardi*), in *Leopardi e lo spettacolo della natura*, cit., p. 329: 'Attraverso l'animale, insomma, si realizza un progetto di morte, non di vita, nel momento in cui vengono messe in crisi e distrutte le giuste prospettive delle cose per mezzo di una sistematica strategia del sospetto condotta fino alla demonizzazione e maledizione [...]. Divinità impenetrabile ed ostile, la Natura si rivolge alla stirpe che maledice e condanna come la stirpe maledetta: pronta a massacrare i suoi figli è l'unica che non teme il suo sangue. In questo senso, non uccide l'uomo attraverso i leoni, ma piuttosto uccide uomo e leoni contemporaneamente'.

<sup>276</sup> Cfr. *Zib.*, pp. 4133-4134 (9 Aprile 1825) pp. 2294-2295: 'Tutta la natura è insensibile, fuorché solamente gli animali. E questi soli sono infelici, ed è meglio per essi il non essere che l'essere, [...] il non vivere che il vivere. Infelici però tanto meno quanto meno sono sensibili [...]. La natura tutta, e l'ordine eterno delle cose non è in alcun modo diretto alla felicità degli esseri sensibili o degli animali. Esso vi è anzi contrario [...]. Gli enti sensibili sono per natura enti *souffrants* [...]. Poiché essi esistono e [...] si perpetuano, convien dire che essi siano un anello necessario alla gran catena degli esseri, e all'ordine e alla esistenza di questo tale universo, al quale sia utile il loro danno, poiché la loro esistenza è un danno per loro, essendo essenzialmente una *souffrance* [...]. Almeno ella è piccolissima e quasi un menomo neo nella natura universale [...]. Menomo perché gli animali rispetto alla somma di tutti gli altri esseri, e alla immensità del gran tutto sono un nulla [...]. Onde anzi si dovrebbe concludere, che essi stessi, o la sensibilità astrattamente, sono una imperfezione della natura, o vero gli ultimi, cioè infimi di grado e di nobiltà e di dignità nella serie degli esseri e delle proprietà delle cose'. *Zib* 4205 (25 Settembre 1826): 'I naturalisti ammirano la immensa sagacità ed arte della natura nelle difese somministrate alla tale o tale specie animale o vegetabile o qualunque, contro le offese esteriori di qualunque sia genere. Ma non pensano essi che era in poter della natura il non crear queste tali offese? Che essa medesima è l'autrice unica delle difese e delle offese, del male e del rimedio?'

<sup>277</sup> Antonio Prete, *La traccia animale*, cit. p. 175.

Dicono alcuni, e farebbero a questo proposito, che la voce degli uccelli è più gentile e più dolce, e il canto più modulato, nelle parti nostre, che in quelle dove gli uomini sono selvaggi e rozzi; e concludono che gli uccelli, anco essendo liberi, pigliano alcun poco della civiltà di quegli uomini alle cui stanze sono usati<sup>278</sup>.

Questo passo dell'*Elogio* in particolare è stato direttamente accostato al *Discours sur la nature des Oiseaux* dell'*Histoire Naturelle* tanto che quel 'dicono alcuni' scritto da Leopardi sarebbe riferito proprio a Buffon<sup>279</sup>.

N'est-il pas singulier que dans tous les pays peuplés et policés, la plupart des oiseaux aient la voix charmante et le chant mélodieux, tandis que dans l'immense étendue des déserts de l'Afrique et de l'Amérique, où l'on n'a trouvé que des hommes sauvages, il n'existe aussi que des oiseaux criards, et qu'à peine on puisse citer quelques espèces dont la voix soit douce et le chant agréable? (*Discours sur la nature des Oiseaux*, in *Histoire Naturelle*, XVI, 1770, cit., pp. 21-22)

E che sia vero o no che in alcuni paesi deserti dell'America e dell'Africa il canto degli uccelli sia meno gradevole, nell'*Elogio*, in confronto alle creature alate, persino il privilegio umano del riso non è un sintomo di allegria ma di semplice pausa divagatoria dal mondo<sup>280</sup>.

Fu notevole provvedimento della natura l'assegnare a un medesimo genere di animali il canto e il volo; in guisa che quelli che avevano a ricreare gli altri viventi colla voce, fossero per l'ordinario in luogo alto; donde ella si spandesse all'intorno per maggiore spazio, e pervenisse a maggior numero di uditori. Veramente molto conforto e diletto ci porge, e non meno, per

---

<sup>278</sup> Giacomo Leopardi, *Elogio degli uccelli*, in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 572.

<sup>279</sup> Giacomo Leopardi, *Opere*, a cura di Mario Fubini, Utet, Torino 2000, p. 678.

<sup>280</sup> Matteo Palumbo, 'Elogio degli uccelli': *riso e animali nelle 'Operette morali'*, in *Leopardi e lo Spettacolo della natura*, cit., pp. 64-65: 'il punto di contatto tra le due manifestazioni, quella animale e quella più tipicamente umana, risulterebbe [...] del tutto inconsistente e arbitrario: il canto permane relegato a dire l'armonia del cosmo, il riso, invece, condannato a rappresentare la vanità dei desideri e dei piaceri mai appagati. Si tratterebbe, perciò, di un'irriducibile opposizione, piuttosto che di una omologia; un'opposizione che il ragionamento di Amelio non occulta [...]. Il *telos* della felicità delle cose diventa, così, simultaneamente annunciato e respinto, esibito e negato, alla stregua di un sogno attraente, mai avvertito come inconsistente [...]. Forse non a caso, il Gallo silvestre, disposto nella raccolta immediatamente dopo l'*Elogio*, avrà uso di ragione e pronuncerà parole a guisa degli uomini. A lui toccherà riportare lo sguardo verso la dimensione veridicamente impietosa dell'esistenza, annunciando ai mortali che, con il ritorno del giorno torna la verità in sulla terra, e partosene le immagini vane. Nel primo caso Amelio edifica, attraverso l'occhio intellettuale della mente, un regno di finzioni e di armonia, pur conoscendone la parzialità e la fragilità; nell'altro, un tale universo è del tutto emarginato, escluso dalla scena della rappresentazione e riconsegnato all'irrealtà e alla sfera del sogno, a cui le finzioni appartengono. Sia pure con queste distinzioni, nondimeno gli uccelli acquistano, nell'*Elogio*, una loro realtà e consistenza. Conservano uno statuto di autenticità, che sebbene contrastato da più generali e disperate cognizioni, vanta, per così dire, una propria legittima presenza'.

mio parere, agli altri animali che agli uomini, l'udire il canto degli uccelli [...]. Canto degli uccelli in ispecie [...] è, come un riso, che l'uccello fa quando egli si sente star bene e piacevolmente. Onde si potrebbe dire [...] che gli uccelli partecipano del privilegio che ha l'uomo di ridere: il quale non hanno gli altri animali; e perciò pensarono alcuni che siccome l'uomo è definito per animale intelletivo e razionale, potesse non meno sufficientemente essere definito per animale risibile, parendo loro che il riso non fosse meno proprio e particolare all'uomo, che la ragione. Cosa certamente mirabile è questa, che nell'uomo, il quale infra tutte le creature è la più travagliata e misera, si trovi la facoltà del riso, aliena da ogni altro animale. Il riso è una specie di pazzia non durabile [...]. Io sono di opinione che il riso, [...] apparisse al mondo dopo il pianto [...]. E crederei che la prima occasione e la prima causa di ridere, fosse stata agli uomini la ubriachezza [...]. Questa ebbe origine lungo tempo innanzi che gli uomini fossero venuti ad alcuna specie di civiltà [...]. Gli uomini, come sono infelicissimi sopra tutti gli altri animali, eziandio sono dilettrati più che qualunque altro, da ogni non travagliosa alienazione di mente, dalla dimenticanza di se medesimi, dalla intermissione, per dir così della vita [...]. Parrebbe [...] che naturalmente lo stato ordinario degli altri animali, compreso gli uomini, si è la quiete; degli uccelli il moto. Avendo l'udito acutissimo, e la vista efficace e perfetta [...] per la qual potenza godono tutto giorno immensi spettacoli e variatissimi [...]. A parer mio, la natura degli uccelli, se noi la consideriamo in certi modi, avanza di perfezione quella degli altri animali<sup>281</sup>.

Per l'uomo è impossibile comprendere l'armonia del canto degli uccelli; e questi, pur liberi per eccellenza, *pigliano alcun poco della civiltà di quegli uomini alle cui stanze sono usati* e il loro canto manifesta quella *civiltà media* che anche agli occhi dell'uomo appare l'alternativa migliore all'impossibile ritorno allo stato di natura<sup>282</sup>.

Nondimeno, nell'abbozzo di *Lettera a un giovane del XX secolo* del 13 aprile 1827 (*Zib.* pp. 4279-4280, pp. 2343-2344), Leopardi sembra proporre *congetture sopra una futura civilizzazione dei bruti, (e massime di qualche specie, come delle scimmie, da operarsi dagli uomini a lungo andare, come si vede che gli uomini civili hanno incivilito molte nazioni o barbare o selvagge)* onde promuovere *contro alla natura quella grande alleanza o fratellanza universale della Ginestra, o fiore del deserto* (1836)<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> Giacomo Leopardi, *Elogio degli uccelli*, cit., pp. 572-574.

<sup>282</sup> Cfr. *Zib.*, pp. 403-404, p.1577; *Zib.*, p. 408, p. 1578; *Zib.*, pp. 421-423 (9-15 Dicembre 1820) p. 1580-1581; *Zib.*, pp. 2331-2335 e p. 2413 (5-6 Gennaio 1822) pp. 1930-1946. Fabiana Cacciapuoti, *op. cit.*, p. 149 'dopo il 1824 Leopardi sia cauto nell'affermare la possibilità di un ripristino dello stato naturale. Tornare indietro è impossibile, perché l'uomo ormai è assuefatto a quella società stretta in cui potrebbe essere dannoso riproporre una condizione naturale'. Cfr. Emanuele Severino, *Cosa Arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 2006.

<sup>283</sup> Paolo Paolini, *op.cit.*, p. 281: 'il concetto di cultura (opposto a natura) è ormai esteso, anche se in ipotesi, al modo dei primati; e dove si anticipa di una decina d'anni quel concetto di 'social catena' che nella *Ginestra* si scoprirà avere stretto un tempo i mortali contro l'empia natura'.

All'animale cosmogonico del Gallo Silvestre è affidato il compito di pronunciare l'abissale cosmologia della sparizione di cui Antonio Prete dà conto risalendone alle fonti costitutive<sup>284</sup>.

A questa altezza tutti gli esseri sono ormai eguagliati nella condivisione dello stesso destino, al punto che per Leopardi è *meglio per essi il non essere che l'essere, o vogliamo dire il non vivere che il vivere* (Zib., pp. 4133-4134, 9 Aprile 1825, pp. 2294-2295). Eppure il desiderio di sollevarsi verso una dimensione aerea e leggera e trasformarsi in quella creatura la cui natura sarebbe poco condizionata dal peso della materialità, della necessità e della sofferenza, si ripresenta nuovamente nel *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, dove le immagini dell'uccello e dell'angelo si congiungono nel sogno di un'alterità che, come accade spesso in Leopardi, si affida a una figurazione cosmologica: *Forse s'avess'io / da volar su le nubi / e noverar le stelle ad una ad una*<sup>285</sup>.

---

<sup>284</sup> Antonio Prete, *Corpo animale e disegno dell'alterità*, cit., p. 9: 'Nell'operetta leopardiana il titolo del manoscritto, [...] non è un *pastiche* linguistico ma una libera trascrizione dell'aramaico [...] designa allo stesso tempo il gallo e l'origine: e infatti il gallo silvestre è appunto un animale cosmogonico [...]. Il *Cantico* ritrovato nell'antico manoscritto è in lettera ebraica, ma in lingua tra caldea, targumica, rabbinica, cabalistica e talmudica. È con questa [...] lingua animale composita, [...] lingua originaria, che il gallo, invitando gli uomini al risveglio dal sonno, ricorda la condizione di finitudine e l'orizzonte della necessità, e delinea la gelida rappresentazione della fine, che è fine del tempo e dell'universo stesso'.

<sup>285</sup> Il punto più alto di questa diuturna attenzione alla vita delle creature alate, sostiene Paolo Paolini, è il *Passero solitario*, di datazione discussa, unico titolo dedicato a un animale tra tutti i *Canti*, come la *Ginestra* è l'unico titolo dedicato a un vegetale. In questa poesia, oltre al passero, le altre presenze animali si concentrano nella prima strofa con le greggi che belano, gli armenti che muggiscono etc. Per le *Ricordanze* (1829) e per altri componimenti successivi, lo studioso ricorda (Paolo Paolini, *op.cit.*, pp. 303-304): 'il canto della rana remota alla campagna e il volo della lucciola presso le siepi e sulle aiuole (v.12-15) fanno parte di un patrimonio memoriale che [...] riemerge al ritorno nel natio borgo [...]; la *greggia* che il poeta si ritrova appresso (v. 43) ha valore metaforico [...] come 'gente disprezzabile' [...]. Al v. 63 [...] rivede quei figurati armenti dipinti sul soffitto [...] che tanto avevano diletto la sua immaginazione negli anni giovanili. Nell'abbozzo [...] di inno *Ad Arimane* (1833?) [...]. Tra i lacerti di un discorso che pure risulta coerentissimo anche se non ha preso forma, si legge: *Animali destinati in cibo. Serpente Boa*. Per [...] enigmaticità la figura del serpente boa [...] acquista una fissità espressionistica che la rende misteriosa e inquietante. Il bestiario dei *Canti* ha la sua conclusione nel paesaggio desolato della *Ginestra* (1836?) in cui sopravvivono solo [...] la serpe che si annida e si contorce col sole (v. 21), il coniglio che torna al noto cavernoso covile sotto la lava (v. 23), la capra che riesce a trovare qualcosa da brucare (v.227), il pipistrello che nasconde i piccoli nelle case rovinate di Pompei (v. 283) [...]. E poi le formiche [...] introdotte solo come termine di paragone: *Come d'arbor cadendo un picciol pomo* (v. 202) [...]. Quelle formiche sono come noi sottoposte alle vessazioni di una forza superiore incurante del loro bene [...]. Nell'unico canto col titolo dedicato a una pianta sono più numerose le presenze animali che quelle vegetali, a conferma delle sorprese che può dare l'analisi del bestiario leopardiano'.



#### 4. I personaggi dei *Paralipomeni* e le specie animali

Nel lungo tragitto percorso da Leopardi sulla rotta della sua costante attenzione al mondo animale nell'ambito della letteratura, della scienza e della riflessione filosofica, i *Paralipomeni* rappresentano l'apice di un così vivo interesse. Nei *Paralipomeni* i personaggi sono animali, così come, ad esempio, nel *Dialogo tra due bestie* o in quello *di un cavallo e un bue*, ma nel poemetto le specie cui i protagonisti appartengono risultano ampiamente e particolarmente rappresentate anche in quanto si proiettano nell'intera varietà del grande regno animale. C'è semmai da registrare subito che quest'ultimo nella sua totalità ed eterogeneità è richiamato per tanti versi disforicamente. Il principale richiamo nel testo all'intero regno animale, infatti, intanto si situa verso il termine del racconto e soprattutto esso riguarda la destinazione infernale o postuma degli animali stessi, vale a dire in relazione all'azzeramento di quella varietà operato dalla morte: non per caso la loro disposizione non obbedisce ad altra gerarchia che l'ovvio adeguamento degli accessi e dei siti dell'inferno alle dimensioni corporee delle varietà animali.

Girava il monte più di cento miglia  
e per tutto il suo giro alle radici  
eran bocche diverse a meraviglia  
di grandezza tra lor ma non d'uffici.  
Degli estinti animali ogni famiglia  
dalle balene ai piccoli lombrici,  
alle pulci agl'insetti onde ogni umore  
han pieno altri animai dentro e fuore,

microscopici o in tutto anche nascosti  
all'occhio uman quanto si voglia armato  
ha quivi la sua bocca. E son disposti  
quei fori sì che de'maggiori allato  
i minori per ordine son posti.  
Della maggior balena e smisurato  
è il primo, e digradando a mano a mano  
l'occhio s'aguzza in su gli estremi invano. (*Paralipomeni*, VII, 44-45, p. 219)

La descrizione dei tanti accessi che consentono l'ingresso all'inferno ad ogni famiglia di animali opera secondo una scala fisica decrescente e va, per esempio, da animali marini, quali le balene, ai terrestri lombrichi, ai volanti insetti, fino a quegli esseri microscopici che, pur invisibili all'occhio, vivono all'interno e a ridosso di tutti gli organismi, garantendone la vita. Fu il naturalista inglese John Ray (1628-1705) a intuire il principio della classificazione naturale e istituire le "famiglie" *summa genera* e per questo fu uno dei principali precursori di Linneo. Egli propose un nuovo sistema di classificazione, che prendeva in considerazione il più grande numero possibile di caratteristiche morfologiche dei fiori e delle foglie<sup>286</sup>. Come si ricorderà, per primi Aristotele e Plinio avevano proceduto alla classificazione degli animali attraverso un simile principio ordinatore, per ordine crescente di grandezze, in palese presa diretta con la natura: un'idea gerarchica opposta, evidentemente, alla gradazione a partire dalle grandezze minori che per esempio Voltaire contesterà a Platone<sup>287</sup>, o che anche La Mettrie fa propria. Aristotele, suddividendo il regno animale in due gruppi, gli *Enaima* (animali sanguigni) e gli *Anaima*

---

<sup>286</sup> La sua opera più originale è il catalogo delle piante nei pressi di Cambridge (*Catalogus plantarum circa Cantabrigiam nascentium*, 1660), seguita da diverse altre di botanica Cfr. John Ray, *Historia plantarum: species hactenus editas aliasque insuper multas noviter inventas & descriptas complectens*, Faithorne & Kersey, London 1686; *Synopsis methodica stirpium britannicarum, in qua tum notae generum charateristicae traduntur, tum species singulae breviter describuntur*, Smith, London 1690. Ray, John in <http://www.treccani.it/enciclopedia/john-ray/>.

<sup>287</sup> François-Marie Arouet, detto Voltaire, *Catena degli esseri creati*, in *Dizionario Filosofico*, cit., pp. 36-37: 'La prima volta che lessi Platone e vidi quella gradazione di esseri che si elevano dall'atomo più minuscolo fino all'Essere supremo, restai preso d'ammirazione. Ma poi, quando considerai il tutto attentamente, quel grande fantasma svanì [...]. L'immaginazione si compiace dapprima nel vedere il passaggio impercettibile dalla materia bruta alla materia organica, dalle piante agli zoofiti, dagli zoofiti agli animali, da questi all'uomo, dall'uomo ai geni, e da questi geni, dotati d'un minuscolo corpo aereo, a sostanze immateriali, e, finalmente, a mille ordini diversi di tali sostanze, che, di perfezione in perfezione, si innalzano sino a Dio stesso. Una tale gerarchia piace molto alla brava gente, che crede di vedere il papa e i suoi cardinali, seguiti dagli arcivescovi e dai vescovi [...]. Ma c'è un po' più di distanza tra Dio e le sue più perfette creature [...]. Questa catena, questa pretesa gradazione, non esiste neppure tra i vegetali e gli animali; e la prova è che certa specie di piante e d'animali sono estinte. E quand'anche non avessimo perduto alcune specie, è chiaro che se ne possono distruggere. Oltre l'uomo, voi collocate in cielo, o divino Platone, una quantità di sostanze celesti; noi crediamo, oggi, a qualcuna di esse, perché la fede ce lo insegna. Ma voi, che ragione avevate di credervi? A quanto pare, non avete parlato col demone di Socrate; e quel brav'uomo di Er, che risuscitò apposta per insegnarvi i segreti dell'altro mondo, non vi ha rivelato niente di queste sostanze. La pretesa catena è del pari interrotta nell'universo sensibile. Quale gradazione c'è, di grazia, fra i nostri pianeti? La Luna è quaranta volte più piccola del nostro globo'.

(animali non sanguigni) poneva alla fine gli esseri più piccoli, come i vermi parassiti. Al primo gruppo appartenevano l'uomo, i quadrupedi, i cetacei, i pesci e gli uccelli. Al secondo appartenevano la maggior parte dei crostacei decapodi, dei molluschi e quelli che Aristotele definisce *Entema*, vale a dire un insieme di insetti, miriapodi, aracnidi, anellidi e vermi parassiti (cfr. *Historia Animalium*, I, p. 143)<sup>288</sup>. È solo grazie alla moderna invenzione del microscopio che si scoprono nuove forme di vita minuscole e invisibili ad occhio nudo che stanno all'interno di altri organismi viventi.

D'altronde termini quali *famiglia* e *microscopici* rinviano alla precisione scientifica comune al linguaggio dei moderni naturalisti, come osserva ad esempio, Riccardo Bonavita: *la narrazione abbandona ora le descrizioni sublimi e l'orrido fantastico per i temi naturalistici e lo stile alto per la precisione della terminologia scientifica, cfr. ad esempio il microscopici ott. 45, v.1, aggettivo rarissimo in poesia (l'unico precedente è Alfieri, Rime, 354, v.2)*<sup>289</sup>. In particolare, il termine *famiglia* nell'*Histoire Naturelle* di Buffon indica raggruppamenti specifici di animali quali sottosezioni degli ordini in base alle caratteristiche morfologiche condivise, sulla scorta dell'esempio linneano e di altri

---

<sup>288</sup> Nella sua indagine specifica sugli animali, Aristotele non ha mai per scopo la formulazione di una tassonomia, basata sulla distinzione tra generi e specie tanto che, come si è visto, egli non adotta un unico criterio di differenziazione delle specie animali, ma si basa sulla morfologia, sulle funzioni, sulla presenza o assenza di certi organi, sulla quantità e qualità del sangue.

<sup>289</sup> Riccardo Bonavita, in nota al canto VII, strofa 44 dei *Paralipomeni*, cit. p. 219. Cfr. Goffredo Coppola, Guido Calogero, Federico Raffaele, Giuseppe Montalenti, Augusto Beguinot, Maria Piazza, Gastone Degli Alberti, Pino Fortini, *Classificazione in Enciclopedia italiana*, www.treccani.it. 'Durante tutta l'antichità, il Medioevo e il Rinascimento, le poche conoscenze che si aggiunsero a quelle tramandate da Aristotele, non valsero ad abbatte le teorie biologiche, né a modificare gli schemi ch'egli aveva stabiliti. L'indagine era diretta per altre vie, e anche l'opera di zoologi come Edward Wotton (1492-1555) e dei cosiddetti enciclopedisti, Conrad Gesner (1516-1565), Ulisse Aldrovandi (1522-1605), ecc., era rivolta piuttosto alla descrizione più minuta di singole forme animali, o anche all'istituzione di gruppi meno vasti, come quelli che noi chiamiamo oggi generi, famiglie, ecc. Importante a questo riguardo fu l'opera di John Ray (1628-1705) che aprì la strada a Linneo'. In seguito Linneo, la cui preoccupazione principale era la definizione delle specie, che considerava come entità sistematiche fisse e immutabili, fu tra i primi a riconoscere la possibilità di stabilire un'affinità fra le singole specie e di riunirle quindi in gruppi sempre più comprensivi di generi, famiglie, ordini, ecc., che cercassero d'interpretare al meglio il piano secondo cui il Creatore le aveva disposte. A partire dal *Systema naturae* le specie furono dunque riunite, in base alle caratteristiche morfologiche condivise, in generi a loro volta raggruppati in famiglie, in ordini e così via, fino alle classi e al regno. Le principali categorie adottate nella moderna classificazione zoologica sono dunque, in ordine gerarchico discendente: Regno animale; Sottoregno; Tipo (Phylum); Classe; Ordine; Famiglia; Genere; Specie, cui si aggiungono, a seconda delle convenienze, sottotipi, sottoclassi, sottordini ecc.

naturalisti<sup>290</sup>. Tanto per fare un esempio Buffon divide il gruppo dei quadrupedi in due ordini: i quadrupedi con le dita e quelli con uno zoccolo corneo finale. Questo secondo ordine è ulteriormente suddiviso in quattro famiglie, e ciò anche sulla scorta di quanto aveva già elaborato Aristotele in proposito<sup>291</sup>. A tale esposizione segue una nota in cui Buffon precisa l'uso del termine 'famiglia' e i motivi della sua coniazione. Egli constata che le classificazioni generali per *classi*, *generi* e *specie* si sono rivelate insufficienti a spiegare le suddivisioni necessarie a descrivere in dettaglio i particolari e le caratteristiche specifiche dei diversi animali. Ma tanto più si è abusato, a suo avviso, della divisione delle *classi* in *ordini* quanto più tali ulteriori nomenclature sono soprattutto rapportabili al solo uomo e al suo punto di vista che ad altri esseri, e tanto meno alle piante o ai minerali, senza incorrere in imperdonabili errori di precisione.

Les dénominations de classe, de genre et d'espèce n'étant pas en nombre suffisant pour exprimer toutes les divisions que les méthodistes ont été obligés de faire pour descendre depuis la division la plus générale des classes jusqu'aux caractères spécifiques, ils ont imaginé une suite plus nombreuse de dénominations, qui correspondit à la suite détaillée de leurs divisions: c'est pourquoi nous trouvons dans les méthodes des classes, des ordres, des tribus, des légions, des cohortes, des familles, des genres et des espèces. Les nomenclateurs ont abusé de la plupart de ces noms, dont l'acception n'a jamais eu de rapport qu'aux hommes; ainsi on ne peut guère les appliquer à des êtres différents, comme des plantes, et surtout des minéraux, sans tomber dans un défaut de goût et de précision, qui n'est point pardonnable dans le siècle où nous vivons. (*Exposition des distributions méthodiques des Animaux quadrupèdes* in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, p. 159)

Prendendo in considerazione altri metodi di classificazione, Buffon si accorge dei principi arbitrari sui quali essi si basano, rilevando anche la sensibile differenza numerica che spesso caratterizza un raggruppamento rispetto ad un altro, poiché la Natura non può essere suddivisa in 'parti uguali'.

Je ne prétends pas qu'on doive mettre en équilibre parfait les branches d'une division, en distribuant autant d'espèces dans l'une que dans l'autre; cependant je ne voudrais pas qu'une

---

<sup>290</sup> *Exposition des distributions méthodiques des Animaux quadrupèdes*, in *Histoire Naturelle*, IV 1753, p. 159.

<sup>291</sup> *Ibidem*.

espèce figurât seule dans une méthode vis-à-vis un très-grand nombre d'espèces, cette inégalité semble être contraire à l'ordre de la Nature : au reste, cela est peut-être inévitable dans les distributions méthodiques, mais cela prouve que ces méthodes ne sont que des conventions arbitraires que l'on modifie selon le besoin, en multipliant les conditions autant de fois qu'il se trouve des singularités dans la Nature, par rapport au caractère qui détermine la méthode; car si on observoit les animaux en entier, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, on trouveroit souvent des rapports essentiels qui effaceroient les petites différences sur lesquelles les méthodes sont établies. (*Exposition des distributions méthodiques des Animaux quadrupèdes*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, pp. 161-162)

D'altronde Buffon aveva riconosciuto che, per comprendere i principi di suddivisione e raggruppamento degli animali, bisogna sempre risalire ad Aristotele anche per constatare quante altre nomenclature siano state poi coniate nel tempo, dalle prime generali del passato a quelle sempre più precise del presente (*Exposition des distributions méthodiques des Animaux quadrupèdes*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, p. 142). Aristotele, secondo Buffon, aveva infatti preferito attenersi a classificazioni amplissime che non potessero creare equivoci<sup>292</sup>, quale la divisione degli animali in acquatici e terrestri, vivipari e ovipari, sanguigni vertebrati e non sanguigni invertebrati<sup>293</sup>. Nell'*Historia Animalium*, a ben vedere, non compare il raggruppamento per famiglie ma solo quello per specie e generi che, comunque, in sede tassonomica non avevano alcun valore fisso e determinato<sup>294</sup>. Per Aristotele le due grandi categorie di organizzazione degli animali e delle loro parti sono quelle dell'identità e della diversità e nella sua *Historia* esistono tre diversi tipi di differenziazione e di similarità tra gli animali: quello

---

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>293</sup> Nell'introduzione all'*Historia* Aristotele esplicita i criteri principali che seguirà nella classificazione degli animali: l'anatomia, le funzioni fisiologiche, i comportamenti e l'ambiente di vita. *Historia Animalium*, I, p. 132: 'Gli animali si possono differenziare secondo il modo di vita, le attività, il carattere e le parti'.

<sup>294</sup> Pur non producendo una tassonomia zoologica completa e definitiva, Aristotele, in particolare nel *De partibus animalium*, fa della specie (*eidōs*) l'estremo livello di individualità e di particolarità che possa essere oggetto di discorso scientifico, nella cui sfera non rientrano i singoli individui empirici. Come si è già constatato, ciò che egli intende con *eidōs* è in realtà il gruppo, e il termine *genos* (genere) non ha necessariamente una posizione gerarchica più elevata rispetto a *eidōs* poiché in alcuni casi esso corrisponde alla moderna varietà sistematica. Egli divide così il regno animale negli otto grandi generi dei quadrupedi vivipari (Mammiferi); degli Uccelli; dei Quadrupedi e Apodi ovipari (Rettili e Anfibi); dei Pesci; dei Molluschi (Cefalopodi); dei Crostacei (Malacostraci); degli Insetti (compresi Aracnidi, Miriapodi, Vermi segmentati); dei Testacei (Molluschi con guscio, balani, ascidie, Echinodermi, Spugne). Cfr. Mario Vegetti, *Ricerche sugli animali*, cit., pp. 108-109.

fra individui della specie-forma (*eidos*), quello tra specie, all'interno del genere (il livello del più e meno, cioè delle differenze quantitative), e quello fra generi, all'interno del mondo animale (il livello dell'analogia)<sup>295</sup>. Buffon, che da Aristotele prendeva le mosse, annota che il rispetto delle varie classificazioni sarebbe comunque impossibile, considerato che la loro natura è arbitraria ovvero non segue la realtà dei fatti ma i sistemi e le metodiche di coloro che le eseguono, *les méthodes en ce genre sont des conventions arbitraires, qui ne dépendent ni de la Nature ni de la raison, mais de la commodité et de la volonté des méthodistes (Exposition des distributions méthodiques des Animaux quadrupèdes, in Histoire Naturelle, IV, 1753, p.151)*.

Dopo aver richiamato il complesso del regno animale e averlo assunto in ordine fisico decrescente o di taglia degli animali che accedono ai rispettivi siti, Leopardi riunisce apparentemente alla rinfusa una varietà emblematica di comuni tipologie, *cervi, bufali, scimmie, orsi e cavalli, ostriche, seppie, muggini, spigole e ombrine, oche, struzzi, pavoni, pappagalli, vipere, bacherozzi, chioccioline*, che egli riconduce sia pur solo teoricamente, ai rispettivi generi e specie.

Porte son questi d'altrettanti inferni  
che ad altrettanti generi di bruti  
son ricetti durabili ed eterni  
dell'anime che i corpi hanno perduti.  
Quivi però da tutti i lidi esterni  
venian radendo l'aria intenti e muti  
spirti d'ogni maniera, e quella bocca  
prende a ciascun ch'alla sua specie tocca.

---

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 114: 'Solo in funzione delle similarità e delle differenze può ristabilirsi una gerarchia fra genere e specie.' Nel commento in nota al passo 644b del primo libro delle *Parti degli animali* di Aristotele, p. 580, Mario Vegetti scrive appunto: 'La trattazione per generi è autorizzata solo dalla similarità presentata dall'assetto corporeo delle varie specie. È dunque la *ousia* specifica che mantiene il primo posto nella matura biologia di Aristotele, e i generi si costituiscono solo grazie alle similarità delle *ousiai*. Non fa meraviglia che qui si proponga di assumere le caratteristiche somatiche a base della comparazione: da un lato la corporeità è sempre finalizzata e funzionalizzata, dall'altro essa permette, contro il metodo dicotomico, di eliminare qualsiasi carattere arbitrario nella comparazione stessa (che potrebbe invece essere introdotto p. es. da un punto di vista ecologico).

Cervi, bufali, scimmie, orsi e cavalli,  
ostriche, seppie, muggini ed ombrine,  
oche, struzzi, pavoni e pappagalli,  
vipere e bacherozzi e chioccioline,  
forme affollate per gli aerei calli  
empien del tetro loco ogni confine,  
volando, perché il volo anche è virtude  
propria dell'alma di lor membra ignude. (*Paralipomeni*, VII, 46-47, p. 220)

Terrestri o acquatici, uccelli o insetti, anfibi o invertebrati che siano, essi risultano accostati piuttosto espressionisticamente che scientificamente e in particolare secondo una calcolata retorica accumulativo-elencativa dei suoni e dei nomi, con qualche opzione lessicale e alterazione grammaticale, come ad esempio, rispettivamente, quella a favore di *ombrine* per spigole, di *bacherozzi* per scarafaggi, o l'alterato diminutivo di *chioccioline*. Spiccano intanto altre dicotomie, oltre a quella tra *generi* e *specie*, tese gerarchicamente a distinguerli, come *bruti* e *anime*, *corpi* e *spirti*, oppure ad associare, per esempio, l'ambiguità poetica e filosofica di termini e categorie quale *forma* con quella scientifica e teologica del *volo*, relativo sia all'*alma* che agli *uccelli*. Qui, infatti, ogni eco classificatoria pure essenziale o sommaria quale, rispettivamente, *corpi* / *materia* e *forme* / *sostanza* si presenta ormai per vanificarsi. Ma l'immagine fantastica e il fenomeno del volo delle anime, che coinvolge ed equipara tutti gli animali, annullandone le differenze, si incentra metonimicamente e miticamente sul motivo delle ali. Attraverso il volo giungono all'ingresso dell'Inferno dei topi Dedalo e Leccafondi, poiché l'accesso alla *feral montagna* è possibile solo dal cielo. Ma il dotarsi di ali da parte di un uomo e dotarne un topo suggerisce, con la contaminazione letteraria, quella tra specie animali. Quanto al primo aspetto, il rinvio non è solo al Dedalo mitico, poiché alla luce, ad esempio, dell'aspirazione al volo del pastore nel *Canto notturno*<sup>296</sup>, l'uomo tende a realizzare il desiderio d'essere uccello o angelo, vista anche la funzione protettiva e di guida che

---

<sup>296</sup> Scritto in anni vicini alla composizione dei *Paralipomeni*.

l'‘uccello grosso’, Dedalo, svolge nei confronti del topo Leccafondi. Il topo, a sua volta, nell'inforcare le ali, si trasfigura in pipistrello: una scientifica quanto comune allusione all'analogia tra topo e pipistrello, e quindi realistica analogia, nella similitudine, se si pensa in effetti che il pipistrello è un 'topo che vola', che vede e si sposta particolarmente di notte.

Pipistrèllo s. m. (lat. *vespertilio* (-onis), der. di *vesper* «sera»; cfr. le forme antiche *vispistrello*, *vipistrello*). – 1. Nome con cui sono genericamente indicate le specie di mammiferi appartenenti all'ordine chiroteri; sono gli unici mammiferi che abbiano la facoltà di volare, grazie alla presenza di una membrana alare (*patagio*), sostenuta dallo scheletro degli arti, in partic. dal radio e dalla mano (le cui dita sono molto allungate), che si estende ai lati del corpo, agli arti posteriori e alla coda; il tegumento è rivestito di una soffice pelliccia di colore bruno, grigio o olivastro; in relazione alla particolare capacità di emettere e ricevere ultrasuoni, utilizzati per la percezione di oggetti nel buio molte specie (in partic. microchiroteri) presentano formazioni laminari intorno alle narici (*foglie nasali*) [...] e ampî padiglioni auricolari [...]. Sono animali prevalentemente crepuscolari e notturni e durante il giorno riposano<sup>297</sup>.

Ma quel che sta ingranando è l'allusiva ironia tra il volo in senso proprio, quale potere di innalzamento dei volatili, e il volo spirituale dell'anima.

Così d'ali ambedue vestito il dosso,  
su pe' terrazzi del romito ostello  
il novo carco in pria tentato e scosso,  
preser le vie che proprie ebbe l'uccello.  
Parea Dedalo appunto un uccel grosso,  
l'altro al suo lato appunto un pipistrello;  
volàr per tratto immenso ed infiniti  
vider gioghi dall'alto e mari e liti. (*Paralipomeni*, VII, 24, p. 206)

Leopardi sembra così ignorare, eludere o celare la vera doppia natura del pipistrello, a cui Buffon dedica un intero capitolo (*Description des Chauve-Souris*) per indicarne la reale appartenenza al gruppo dei quadrupedi. Il naturalista nota infatti che tale specificità è stata spesso scordata dagli scienziati e le stesse raffigurazioni scientifico-enciclopediche dell'animale ne rappresentano sempre le ali spiegate, più che evidenziare che esse altro

---

<sup>297</sup> <http://www.treccani.it/vocabolario/pipistrello/>



non sono che le sue zampe anteriori. *Toutes les figures que nous avons des chauve-souris, même dans les livres d'Histoire Naturelle, les représentent avec les ailes étendues: n'avoit-on jamais remarqué que ces ailes sont des jambes, lorsque l'animal est en repos, et qu'il a quatre jambes comme les autres quadrupèdes?* (*Description des Chauve-Souris, in Histoire Naturelle, VIII, 1760, p. 121*). Se tuttavia i *Paralipomeni* non esplicitano l'equivoca parvenza del pipistrello, il loro lettore assiste bensì in pieno al rito che ne mette in scena la metamorfosi e quindi al mito del topo che si trasforma in pipistrello. Resta il fatto che in entrambi i casi, del poeta e dello studioso, due nature diverse si incontrano e si mischiano, dando vita secondo Buffon ad un 'mostro', un essere imperfetto che contamina un mezzo quadrupede con un mezzo volatile.

Un animal qui, comme la Chauve-souris, est à demi-quadrupède, à demi-volatile, et qui n'est en tout ni l'un ni l'autre, est, pour ainsi dire, un être monstre, en ce que réunissant les attributs de deux genres si différens, il ne ressemble à aucun des modèles que nous offrent les grandes classes de la Nature. Il n'est qu'imparfaitement quadrupède, et il est encore plus imparfaitement oiseau. Un quadrupède doit avoir quatre pieds, un oiseau a des plumes et des ailes; dans la chauve-souris les pieds de devant ne sont ni des pieds ni des ailes, quoiqu'elle s'en serve pour voler, et qu'elle puisse aussi s'en servir pour se traîner: ce sont en effet des extrémités difformes (*Le Chauve-Souris, in Histoire Naturelle, VIII, 1760, p.114*).

Ma sia nell'assunzione apparentemente generica e bonaria, quanto sottile, che ne produce il poeta, e sia nella dettagliata specificazione del naturalista, ciò a cui assistiamo da lettori dell'uno e dell'altro è l'indeterminatezza osservata dalla Natura nella contaminazione. In una prospettiva di discesa agli inferi che dunque attraversa e insieme sfata un intrinseco grottesco, il topo-pipistrello e l'uomo alato a mo' di grosso uccello, lungi dal riconoscersi nella loro 'mostruosità', si scoprono piuttosto nella libertà e leggerezza (sottolineata dalla presenza degli aggettivi-chiave in Leopardi, *immenso* e *infiniti*) con cui superano i limiti della propria natura terragna e si elevano in un volo sia orizzontale che verticale inaudito, che regala loro con la visione dall'alto e del tutto l'illusione del dominio sull'intera Natura. Durante il loro viaggio aereo in un tempo primitivo, Leccafondi e Dedalo possono

pertanto scorgere dall'alto i dinosauri, esseri più grandi degli indici elefanti, a prova certo delle conoscenze anche paleontologiche dell'autore, ma a prova in sé delle smisurate grandezze che hanno avuto le specie animali nel corso di storici trapassi e geologiche estinzioni. Di ciò è rappresentazione e insieme metafora il viaggio dei due. Un viaggio in carne ed ossa, nonché fatalmente di conoscenza anzitutto spaziale, entro il regno della natura ma financo 'aldilà' di quest'ultima. Si tratta di un viaggio nel tempo della Storia della Natura e delle Storie Naturali che si allarga e si eleva dai circoscritti percorsi abituali e di eccezione del topo Leccafondi. Il suo primo importante viaggio è la missione che egli compie in qualità di ambasciatore del suo popolo, scortato da pochi compagni, al campo nemico per scoprire le ragioni dell'attacco dei granchi. Il suo secondo viaggio invece non segue la sua volontà; stavolta Leccafondi è costretto a vagare in esilio e in condizioni estreme, per terre straniere e corti inospitali. Durante il primo percorso, verso il campo nemico, gli capita di incontrare altre specie animali, come quelle che di solito segnalano l'inizio o la fine di un nuovo giorno. Ma nel suo esilio, egli scopre addirittura nuove terre e mette persino a repentaglio la sua vita. L'episodio tanto comune nella vita quanto letterariamente tipico di un temporale lo vede naufrago alla stregua di diversi animali domestici (*cani, pecore e buoi*, VI, 28, v.1) che nell'aperta campagna sono come lui trascinati dalla furia dell'acqua<sup>298</sup>. Ma faticamente il viaggio gli riserva, grazie all'incontro con Dedalo, il sorprendente contatto con una specie da sempre avversa al topo qual è l'uomo. Il viaggio del topo si prospetta così come una vera e propria scoperta alla stessa stregua, in un certo senso, di quelle compiute dai naturalisti. Il volo aereo poi è un autentico innalzamento ma anche straordinario alleggerimento e approfondimento

---

<sup>298</sup> Giacomo Leopardi, *Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di Marco Antonio Bazzocchi, Riccardo Bonavita, cit., p. 181: Cani pecore e buoi che sparsi al piano / o su pe' monti si trovàr di fuore, / dalle correnti subite lontano / ruzzolando fur tratti a gran furore, / insino ai fiumi, insino all'oceano, / orbo lasciando il povero pastore. / Fortuna e delle membra il picciol pondo scamparo il conte dal rotare al fondo (VI, 28).

delle scoperte, visto che oltre alla geografia o allo spazio esse riguardano persino i cambiamenti subiti dalla natura nel corso della Storia.

Per ogni dove andar bestie giganti  
o posar si vedean su la verdura,  
maggiori assai degl'indici elefanti,  
e di qual bestia enorme è di statura.  
Parean dall'alto collinette erranti  
o sorgenti di mezzo alla pianura.  
Di sì fatti animai son le semente,  
come sapete, da gran tempo spente. (*Paralipomeni*, VII, 35, pp. 213-214)

Sul motivo favoloso della scomparsa della mitica Atlantide si innesta infatti quello storico scientifico delle specie preistoriche estinte dei Dinosauri. Come abbiamo visto, l'estinzione di intere razze animali era stata trattata, per esempio, da Buffon<sup>299</sup> che si sofferma varie volte sulla scomparsa di certe loro varietà, siano essi uccelli o pesci etc., pur senza approfondire lì per lì l'argomento, più o meno alla pari di Leopardi.

Ma il viaggio in volo conduce in realtà di nuovo alle viscere della terra, dove pure si trova l'inferno dei topi, il cui destino è che sia da vivi che da morti stiano sottoterra: da vivi nella città di Topaia, scavata in una roccia viva, e nell'Inferno loro destinato all'interno di una feral montagna. L'abissale discesa che segue all'inaudito innalzamento assume dunque la valenza di una assoluta agnizione per Leccafondi, stante la sua vocazione ad andare sino in fondo, come emblematicamente recita il suo nome e fino alla visione dell'oltretomba dei topi.

Procedendo a ritroso nella narrazione, da questa estrema prospettiva d'insieme e di fine per eccellenza, fornita dallo spettacolo dell'Inferno, il poemetto offre altri cenni sparsi alle più svariate specie del regno animale, rappresentate di solito nella loro quotidianità.

---

<sup>299</sup> A partire da *Les Époques de la Nature*, supplemento al quinto volume della sua *Histoire*, e poi via via in tutta la sua opera, dal diciassettesimo al ventiquattresimo volume.

Gli uccelli, ad esempio, per restare alla loro antitetività, in un certo senso, col topo, contrassegnano simbolicamente il paesaggio circostante, mentre scandiscono alcune tappe della vicenda narrata.

Nel secondo canto compare il cuculo, dal sospiro quasi umano: una sorta di pendant notturno del diurno *Passero* leopardiano; ad esso seguono e in qualche modo si contrappongono, nell'annunciare l'alba, i galli e gli uccellini.

Era maggio, che ancor con vita infonde,  
e il cuculo cantar s'udia lontano,  
misterioso augel, che per profonde  
selve sospira in suon presso che umano,  
e qual notturno spirto erra e confonde  
il pastor che inseguirlo anela invano,  
né dura il cantar suo, che in primavera  
nasce e il trova l'ardor venuto a sera. (*Paralipomeni*, II, 4, pp. 65-66)

Tutti desti cantando erano i galli  
per le campagne, e gli augelletti ancora  
ricominciando insiem gli usati balli  
su per li prati al mormorar dell'ora,  
e porporina i sempiterni calli  
apparecchiava al dì la fresca aurora,  
né potea molto star che all'orizzonte  
levasse il re degli anni alta la fronte (*Paralipomeni*, II, 11, pp. 70-71).

Il contrasto tra l'aura spettrale del cuculo e l'armonia evocata poche ottave dopo dal canto del gallo e dai voli festanti degli uccellini, che annunciano l'arrivo del giorno, sottolineano l'enigma e le speranze topesche connessi al viaggio di Leccafondi verso il campo nemico. L'immagine degli uccelli canterini che volano leggeri nel cielo non è certo una novità nelle opere di Leopardi, ma quella del cuculo è singolare anche rispetto all'idea ripresa da Leopardi che esso sia sacro per i topi<sup>300</sup>.

---

<sup>300</sup> Il cuculo era un personaggio chiave anche nel ventiquattresimo canto degli *Animali Parlanti* di Casti, in quanto segretario, insieme all'Assiuolo, dell'Allocco, eletto dal sacro corvo come suo ambasciatore al congresso degli animali e ritenuto da questi promotore della sacerdotale 'cucucrazia'. Cfr. Giovanni Battista Casti, *Gli animali parlanti*, canti XXIV- XXV, in *Opere Scelte di G. C. Animali parlanti. Apologhi vari. Novelle*, Brissot-Thivars, Parigi, 1829, pp. 384-402.

non altrimenti il topo, il qual solea  
voci e segni osservar con molta cura,  
non so già da qual nume o da qual dea  
topo o topessa o di simil natura,  
sperò certo, e mestier gliene facea  
per sollevare il cor dalla paura,  
che il cuculo, che i topi han per divino,  
nunzio venisse di non reo destino. (*Paralipomeni*, II, 6, pp. 67-68)

La proverbiale brevità del canto del cuculo non a caso sembra ricordare anche simbolicamente in Leopardi la brevità in assoluto dell'esistenza. Per Plinio, infatti, *il cuculo [...] si mostra per un breve periodo dell'estate e in seguito non si vede più. Cambia anche la voce. Compare in primavera, si nasconde al levarsi della Canicola*<sup>301</sup>. Anche il cuculo dei *Paralipomeni* compare a maggio, ma il suo canto, che per il naturalista è mutevole, nel poemetto somiglia a quello umano. Perciò, la sacralità di questo uccello, tanto caro ai topi, è accostabile alla stessa figura del pipistrello che vola con l'uomo alato Dedalo, 'grande uccello' e insieme 'angelo protettore' del topo con le ali.

Di altre sue presenze animali il poemetto non offre alcuna notizia o descrizione particolare ma seleziona via via esemplari comuni alla vita di campagna e domestici, appartenenti al mondo aereo, terragno o acquatico. Le *farfalle* (I, 6, v.7), le *vespe* (I, 6, v.8), i *cani*, *pecore e buoi* (VI, 28, v. 1), il *gatto* (VI, 37, v. 7) e persino le *rane* (I, 21, v. 6) o *ranocchi/e* (I, 21, v. 7; I, 19, v. 5), protagonisti della *Batracomiomachia*, nei *Paralipomeni* sono solo nominati. Per tutto il poemetto, sono i topi e i loro avversari granchi ad essere specificamente rappresentati e descritti; due specie diverse, non a caso, già per natura. La prima infatti appartiene agli animali terrestri e la seconda agli acquatici, secondo le più generali categorie conosciute. In effetti, anche la messa in secondo piano delle rane non è poi così casuale se si pensa che questa specie anfibia è completamente schiava dei granchi (appartenenti all'ordine dei crostacei) che come tali prevalgono: inoltre, il loro

---

<sup>301</sup> Gaio Plinio Secondo, *Gli uccelli, Libro decimo*, in *op.cit.*, p. 427.

accostamento in quanto alleati può essere associato al legame naturale che entrambi hanno con l'acqua quanto la comune capacità di sopravvivere anche sulla terra ferma.

Generali sono anche le denominazioni delle specie relative ai granchi e ai topi, mentre si sa che i naturalisti hanno ad esempio particolarmente distinto le molteplici varietà della specie dei topi: da Aristotele che distingue, secondo la collocazione geografica, il topo d'Egitto dal topo bianco del Ponto (*Historia Animalium*, VI, p. 396; VIII, p. 454) sino a Buffon che, pur ammettendo che spesso si usa sommariamente il termine ratto, ne individua tutta una serie di sottospecie, in base a differenze minime legate all'aspetto fisico. *La souris, le mulot, le rat d'eau, le campagnol, le loir, le lerot, le muscardin, la musaraigne [...]. L'on a compris et confondu sous ce nom générique de Rat, plusieurs espèces de petits animaux; nous ne donnerons ce nom qu'au rat commun qui est noirâtre et qui habite dans les maisons, chacune des autres espèces aura sa dénomination particulière, parce que ne se mêlant point ensemble, chacune est différente de toutes les autres* (*Le rat*, in *Histoire Naturelle*, VII, 1758, pp. 279-280).

Quanto a Leopardi, la differenziazione o oscillazione nominale compare solamente nelle sue traduzioni della *Batracomiomachia*: la variante *sorcio* è dell'episodio di apertura scatenante la vicenda, in cui Rubabriciole sale in groppa a Gonfiagote, nonché del momento decisivo in cui il topo vede la serpe nello stagno<sup>302</sup>. Per il resto, vecchi e nuovi protagonisti sono in genere contraddistinti per la loro inconfondibile identità. Le loro rispettive caratteristiche fisiche, l'*habitat*, la nutrizione, i comportamenti e le abitudini, sia collettive che individuali, possono contribuire a mostrarne la natura animale.

---

<sup>302</sup> Rispettivamente, nell'ottava diciotto del primo canto (v.2) della *Guerra de' topi e delle rane* del 1821-22, e della *Guerra dei topi e delle rane* del 1826 e al verso 5 de *La guerra dei topi e delle rane* del 1815. La variante compare una seconda volta nella traduzione del 1826 nel terzo verso all'ottava 22 del primo canto, quando il topo si irrigidisce alla vista della serpe. Cfr. Giacomo Leopardi, *Traduzioni poetiche in Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., pp. 399-409.

#### 4.1. Tratti distintivi dell'individuo e della specie

Inseriti nel vasto regno animale, spiccano nei *Paralipomeni* i topi e i granchi, due specie nettamente diverse per natura e tra loro avverse quali protagoniste del racconto. Per la loro rappresentazione, un ruolo specifico sembrano aver giocato le storie naturali e gli studi scientifici di Leopardi.

Come infatti ogni descrizione naturalistica dell'animale partiva sempre dalle fattezze individuali, la prima immagine dei topi e dei granchi, rispettivamente al primo e al secondo canto, punta sugli elementi fisici che più li identificano: le code, i baffi e il pelo nei primi, le chele e la crosta nei secondi. Già in fine alla prima strofa del poemetto, dallo sfacelo del campo di battaglia, nel quale granchi e topi si sarebbero dovuti scontrare, emerge la marea di tracce inconfondibili disperse dai topi in fuga, che il narratore sembra riassumere in uno schizzo caricaturale astratto dei connotati tipici dei topi: *sparse l'aste pel campo e le berrette / e le code topesche e le basette* (*Paralipomeni*, I, 1, vv. 7-8, p. 34). Le code, in particolare, già qui messe in evidenza, per una sorta di parallelismo iconico-sintattico, dall'epifrasi, rimbalzano comicamente, ad esempio, nel sesto canto, allorchè i topi, la cui città è ormai sotto l'assedio dei granchi, si riuniscono in associazioni segrete e si rifiutano di andare contro i nemici, che non vogliono toccare nemmeno con la coda, *e certo quanto a se che pur col dito / lanzi ei non toccheria né con la coda* (*Paralipomeni*, VI, 16, vv. 1-2, pp. 175-176). L'implicito parallelismo, invece, tra l'uomo con le sue dita e il topo con la sua coda, trova in un certo senso riscontro nelle *basette*. Queste, oltre a designare, nell'uomo, la striscia di capelli che cresce lungo la guancia, allungandosi talvolta fino alla barba – ragion per cui sono associate dalla critica all'acconciatura tanto di moda fra i liberali italiani dell'Ottocento – sono anche voce arcaica indicante i baffi, altro carattere distintivo dei topi. In quanto tale, la voce è ripresa, sempre in maniera caricaturale, e sempre nel sesto canto, (*Il pelame del muso e le basette*

*/ nutrian folte e prolisse oltre misura, / sperando, perché il pelo ardir promette, / d' avere, almeno ai topi, a far paura, 'Paralipomeni', VI, 17, vv. 1-4, p. 176) dov'è confusa, più che associata, al contesto del 'pelame del muso'. Il riscontro storico invece, circa l'acconciatura dei giovani liberali ottocenteschi, è esteso simbolicamente fuori testo all'intero volto con l'enorme il pelo della *Palinodia al Marchese Gino Capponi: già, della nova / felicità principio, ostenta il labbro / de' giovani, e la guancia, enorme il pelo* (vv. 257-259).*

Il pelo bruno del mantello è più in generale un'altra delle specificità del topo che il testo rileva sin dal primo canto, alla seconda ottava, allorché il numero dei topi, in fuga dai granchi, appare agli occhi del narratore talmente elevato che non se ne distinguono i corpi ma semplicemente il colore scuro del pelame che li riveste; e questo, col loro espandersi per le campagne, sembra di nuovo astrarsi, dilatandosi all'insieme di una chiazza nera, che sfuma nel paesaggio *tutta farsi di lor la spiaggia nera* (*Paralipomeni*, I, 2, v. 4, p. 34). Le zampe, quali arti esclusivi dell'anatomia animale, trovano il più singolare riscontro nell'episodio in cui Leccafondi bussa alla porta del palazzo di Dedalo, *la distesa zampa / facea del sassolin martello* (*Paralipomeni*, VI, 37, vv. 5-6, p. 186); ma la stessa è al contrario indicata proprio come se fosse un piede, nell'elezione del re 'per alzata di piede' e in posizione eretta (*Così da quelle schiere, a prova eretto / l'un piè di quei dinanzi, all'uso antico / fu, per parer di ciascheduno, eletto / messenger dell'esercito al nemico,* 'Paralipomeni', I, 46, vv.1-4, p. 61). Analogamente capita all'intero arto anteriore del topo, umanamente designato con braccio e mano, nel combattimento corpo a corpo tra il virtuoso Rubatocchi e i granchi (*In lui rivolta la nemica gente / sentì del braccio suo l'erculea possa*, V, 44, vv.1-2, *pugnando mai riposò la mano*, VI, 46, v.5). In realtà nella sua *Storia Naturale* pur 'fantasticata', Plinio aveva favoleggiato dell'esistenza di topi 'd'Egitto' che *camminano su due zampe e usano quelle anteriori come mani*.



Vanno in letargo d'inverno anche i topi del Ponto, soltanto quelli bianchi, e mi chiedo in che modo certi scrittori abbiano saputo che il loro palato è finissimo nel gusto. Vanno in letargo anche i topi delle Alpi, che sono della grandezza dei tassi, ma questi portano prima nella tana le provviste [...]. Ce ne sono di simili in Egitto e anch'essi stanno seduti sulle natiche e camminano su due zampe e usano quelle anteriori come mani [...]. Esistono infatti molte bestie che non sono né domestiche né feroci, ma di natura intermedia fra questi due stati, come fra gli uccelli le rondini, le api e in mare i delfini. In questa categoria molti autori hanno posto anche questi abitanti delle nostre case, i topi, animale che non è da disprezzare nei presagi, pure in quelli che riguardano la vita pubblica. Per questo anche nelle miniere d'oro si apre loro il ventre e sempre vi si trova qualche pezzo di metallo rubato: tanto grande è per loro il piacere di rubare<sup>303</sup>.

Quanto alla coda, ai baffi e al pelo, caratteristici di tutti i tipi di topi, ce ne rende edotti invece in particolare Buffon. Dapprima, il naturalista dà conto delle diverse varietà di topi esistenti, per sottolineare come tutti indistintamente presentino i tratti comuni dei baffi, del pelame e della coda più o meno lunga. In secondo luogo, nella sua *Descrizione del ratto*, egli si sofferma a distinguere, per esempio, le diverse sfumature cromatiche del pelame dei topi, a seconda delle zone del corpo che essa va a ricoprire: di colore più scuro, simile alla cenere, sul dorso, la testa, il collo, le spalle, la schiena e la parte superiore del muso – rimarcandone quindi vieppiù il nero spiccato dei baffi – e di colore più chiaro, quasi grigio sul resto del corpo. *Le poil est de couleur cendrée noirâtre sur la face supérieure du museau, de la tête et du cou, sur les épailes, sur les dos, sur la partie supérieure des côtes du corps et sur la croupe [...] les moustaches sont noires* (*Description du Rat*, in *Histoire Naturelle*, VII, 1758, p. 284).

In tale occasione Buffon coglieva ancora una volta l'opportunità di richiamare il portato progressivo dell'incremento differenziante dei nomi propri entro le varie specie di cose e al confronto con le più ampie e numerose associazioni di genere già fondate sulle acquisite generalità delle somiglianze nella pur ineludibile tradizione aristotelica.

---

<sup>303</sup> Gaio Plinio Secondo, *Gli animali terrestri, Libro ottavo in Storia Naturale, II, Antropologia e zoologia (Libri 7-11)*, cit., pp. 227; 284-285.

‘L’ignoranza ha dato vita al genere, la scienza alla specie’, concludeva perciò egli polemicamente circa l’ipertrofia moderna delle tassonomie<sup>304</sup>.

D’altra parte, contro la furia tassonomica dei moderni alla Linneo, Buffon collega la storia naturale del passato alla contrapposizione tra antichi e moderni per decretare (non diversamente da quanto fa, a suo modo Leopardi)<sup>305</sup> il primato dei primi sui secondi, quanto a conoscenza generale della natura e conferire naturalmente la palma alla *Storia degli animali* di Aristotele<sup>306</sup>. Analogamente Leopardi constatava infatti come, ad esempio, il grande sistema generale newtoniano, ancorchè imperfetto, non fosse stato affatto superato dai successori dell’antico, seppur moderno Newton.

Grandissima, e forse la maggior prova e segno del progresso che ha fatto negli ultimi tempi lo spirito e il sapere umano in generale e le scienze fisiche in particolare, è che per ispcio di quasi un secolo e mezzo, quanto ha dalla pubblicazione de’ Principii matematici di filosofia naturale a’ di nostri (1687), non è sorto sistema alcuno di fisica che sia prevaluto a quello di Newton, o quasi niun altro sistema di fisica assolutamente, almeno che abbia pur bilanciato nella opinione per un momento quello di Newton, benché questo sia tutt’altro che certo e perfetto [...]. Ciò nasce e dimostra che gli spiriti e nella fisica e nell’altre scienze e in ogni ricerca del vero e in ogni andamento dell’intelletto si sono volti all’esame fondato dei particolari (senza cui è impossibile generalizzare con verità e profitto) e alla pratica ed esperienza e alle cose certe, rinunciando all’immaginazione, all’incerto, allo splendido, ai generali arbitrii, tanto del gusto de’ secoli antecedenti e padri di tanti sistemi a quei tempi, che rapidamente brillavano e si spegnevano, e succedevansi e distruggeansi l’un l’altro. (*Zib.*, pp. 4056-4057, 4 Aprile 1824, p. 2272)

Ancora in anni contemporanei ai *Paralipomeni* Leopardi osserva quanto il sapere moderno nel suo complesso ignori e trascuri persino quello passato prossimo, oltre che remoto, sovrapponendosi semplicemente ad esso, senza recepirlo: la diretta conseguenza è che ormai *si apprende, si sa quel che sanno i moderni*.

Non solo della ragione, ma anche del sapere, della dottrina, della erudizione, delle cognizioni umane, si può dubitare se facciano progressi reali. Pel moderno si dimentica e si abbandona

---

<sup>304</sup> Cfr. *Le Rat*, in *Histoire Naturelle*, VII, 1758, pp. 279-280.

<sup>305</sup> Per Leopardi il sapere antico era geniale perché riusciva a cogliere la totalità del reale in un colpo d’occhio, per cui gli antichi *lasciano le minuzie e l’enumerazione delle parti tanto familiare ai moderni descrivendo solo il tutto con disinvoltura* (*Zib.*, p. 57, p. 1492).

<sup>306</sup> Cfr. *Premier Discours, De la manière d’étudier & de traiter l’Histoire Naturelle*, in *Histoire Naturelle*, I, 1749, pp. 41- 45.

l'antico. Non voglio già dir l'archeologia, ma la storia civile e politica, la letteraria, la notizia degli uomini insigni, la bibliologia, la letteratura, le scoperte, le scienze stesse degli antichi. Si apprende, si sa quel che fanno i moderni; quel che seppero gli antichi (che forse equivaleva), si trascura e s'ignora. Né voglio dir solo i greci o i latini, ma i nostri de' secoli precedenti, non escluso pure il 18°. [...] E quante cose si scuoprono giornalmente che i nostri antenati avevano già scoperte! (*Zib.*, p. 4507, 13 Maggio 1832, p. 2272).

Le considerazioni di Leopardi sembrano echeggiare quelle del *Premier Discours* di Buffon, il quale, a riprova del grado di conoscenze degli antichi, ricorda come le specie più rare posseggano tutte nomi greci<sup>307</sup>.

Cionostante egli conclude che quando si tratta di scrivere la Storia di un animale non si tratta della sua individualità ma dell'intera specie da descrivere: a partire dalla forma, dalla grandezza, dal peso, dai colori e dalle situazioni di riposo e movimento, alla posizione delle parti e dei loro rapporti, alle loro azioni e funzioni esteriori sino all'esposizione delle parti interiori, pur evitando particolari inutili a danno delle informazioni essenziali e principali che non devono essere trattate superficialmente. Nondimeno, la storia di una specie animale dovrà comprendere la descrizione della sua generazione, della sua origine, del suo sviluppo, del suo *habitat* e nutrizione, delle sue abitudini e dei suoi rapporti con gli altri viventi e con la natura in generale, degli usi e dei costumi a cui è solita. La descrizione, cioè, si concentra su aspetti generali rilevabili dall'osservazione diretta e immediata, seguendo criteri legati all'aspetto esteriore e interiore, alla fisionomia, alla fisiologia e all'anatomia, caratteristici degli individui appartenenti alla stessa specie. Per la storia dell'intera specie è invece necessario uno studio più attento e continuativo volto alla sua origine e ai suoi sviluppi.

La description exacte & l'histoire fidèle de chaque chose est, comme nous l'avons dit, le seul but qu'on doive se proposer d'abord. Dans la description l'on doit faire entrer la forme, la grandeur, le poids, les couleurs, les situations de repos & de mouvemens, la position des

---

<sup>307</sup> L'*Historia Animalium* di Aristotele, come si è visto, resta per Buffon una pietra miliare insuperata, organizzata principalmente com'è secondo parametri di differenze e somiglianze generali fra gli animali, di contro alle divisioni create su caratteri particolari delle storie naturali moderne. Cfr. *Premier Discours, De la manière d'étudier & de traiter l'Histoire Naturelle*, in *Histoire Naturelle*, I, 1749, pp. 41-45.

parties, leurs rapports, leur figure, leur action & toutes les fonctions extérieures; si l'on peut joindre à tout cela l'exposition des parties intérieures, la description n'en sera que plus complète; seulement on doit prendre garde de tomber dans de trop petits détails, ou de s'appesantir sur la description de quelque partie peu importante, & de traiter trop légèrement les choses essentielles & principales [...]. L'histoire d'un animal doit être non pas l'histoire de l'individu, mais celle de l'espèce entière de ces animaux; elle doit comprendre leur génération, le temps de la pregnation, celui de l'accouchement, le nombre des petits, les soins des pères & des mères, leur espèce d'éducation, leur instinct, les lieux de leur habitation, leur nourriture, la manière dont ils se la procurent, leurs mœurs. (*Premier Discours, De la manière d'étudier & de traiter l'Histoire Naturelle*, in *Histoire Naturelle*, I, 1749, pp. 29-30)

Buffon si riferisce così agli individui quali entità della natura realmente esistenti; egli non li intende infatti quali singoli corpi naturali, secondo l'accezione più comunemente diffusa, ma come specie realmente esistente in natura, che costituisce a suo avviso l'unità sistematica essenziale. Giulio Barsanti lo ha messo in luce sia in base al *Premier discours* sia in base alla *Storia dell'asino* nell'*Histoire naturelle*<sup>308</sup>.

Questa circostanza viene in seguito chiaramente messa in evidenza, tra l'altro, dalla *storia de L'Âne* (1753), ove Buffon sostiene che in natura vi sono *famiglie* di animali *composte da due soli individui, come quella costituita dal cavallo e dall'asino*, e altre composte invece da *numerosi individui, come quella che riunisce la donnola, la martora, il furetto, la faina ecc.* Poiché è la specie (il cavallo, l'asino, la donnola ecc.) l'*individuo* esistente *realmente* in natura, la più importante delle unità sistematiche (la specie appunto), fondamento di tutte le altre, ha una realtà oggettiva anche per il naturalista francese<sup>309</sup>.

---

<sup>308</sup> Giulio Barsanti, *Introduzione a Georges-Louis Leclerc de Buffon, Teoria della natura*, cit., pp. 8-9: 'lo scritto buffoniano del 1749 contesta energicamente la possibilità di classificare i corpi naturali nei modi che si andavano affermando sul modello del *Systema naturae* (1735) linneano. Distribuendoli in generi, ordini e classi, Linneo e i linneani inserivano i corpi viventi in insiemi nettamente delimitati, come se la natura si suddividesse in porzioni distinte [...]. Buffon considera fuorviante e ritiene illegittimo seguire/ comporre un metodo siffatto, in quanto la natura è a suo avviso un *continuum* indivisibile in cui le specie 'sfumano' l'una nell'altra, mediante specie intermedie, rendendo impossibile tracciare quelle linee di separazione che l'istituzione di generi, ordini e classi necessariamente comporta. I generi, gli ordini e le classi su cui si fondano il metodo e il sistema linneani sono per Buffon entità meramente teoriche e convenzionali, assolutamente prive di riferimento oggettivo [...]. Va rilevato, tuttavia, che il naturalista francese non era il nominalista che sembra emergere da certe pagine. Nello stesso *Premier discours* è possibile appurare che gli individui [...] non sono affatto quelli cui rinviamo con il linguaggio ordinario all'interno del senso comune (e cioè i *singoli* corpi naturali) ma le *specie*. A Linneo, in particolare, la natura appariva come una realtà sapientemente ordinata anche nei luoghi più celati, nelle parti meno essenziali, e quindi la storia naturale si presentava come la scienza che deve preoccuparsi, attraverso una corretta nomenclatura e un'adeguata classificazione, di riprodurre quell'ordine nel modo più analitico, e nel contempo più armonico, possibile. A Buffon la natura appare invece come un dominio ove non poche manifestazioni di ordine si rivelano mera apparenza, poiché in realtà tutto ciò che può essere è, e la storia naturale si presenta come un dispositivo, molto più complesso e differenziato, capace di reperirvi anche fenomeni di disordine'.

<sup>309</sup> *Ibidem*.

Buffon riferisce, dunque il termine famiglie ad un raggruppamento di animali molto simili, eppure è evidente quanto individuo e specie, quali unità minime di classificazione degli animali, siano per lui denominazioni interscambiabili.

È la volta di delineare a questo riguardo anche le caratteristiche naturali che distinguono gli antagonisti dei topi. La peculiarità più evidente e distintiva dei granchi, che significativamente spicca nei *Paralipomeni*, è la loro durezza corporea, cui corrispondono la pesantezza fisica e i comportamenti violenti. Nel secondo canto essi sono definiti infatti *marmorei lanzi* (*Paralipomeni*, II, 20, v. 7, p. 75) *con ferrei petti* (*Paralipomeni*, II, 18, v. 2, p. 74) in funzione polemica antiaustriaca e antigermanica<sup>310</sup> che, alla vista dei topi, arrivati ai loro accampamenti con ramoscelli d'ulivo in segno di pace, *voleangli ad ogni patto ingoiar vivi* (*Paralipomeni*, II, 16, v.4, p. 73).

Una descrizione specifica delle forme e della forza dei granchi si trova nell'*Historia Animalium* di Aristotele.

Bisogna ora trattare degli animali non sanguigni. Un [...] genere è quello dei crostacei: essi sono fra gli animali che hanno la parte dura all'esterno, quella molle e carnosa all'interno, ma la loro parte dura non è friabile bensì si spezza in grossi frammenti [...]. Tutti questi animali [...] hanno la parte dura e simile alla conchiglia all'esterno, al posto della pelle, e quella carnosa all'interno [...] (525 b). Quanto ai piedi [...], i granchi ne hanno dieci in tutto, incluse le chele [...]. Il granchio soltanto è privo di coda: così il corpo dei gamberetti e quello delle aragoste risulta allungato, quello dei granchi tondeggianti. Tutti possiedono due denti, e nella bocca presentano una parte più carnosa che sta in luogo della lingua; poi uno stomaco che segue immediatamente la bocca (526 b) [...]. Per lo più tutti hanno la chela destra più grande e più forte [...]. Occhi che guardano normalmente di lato. Il tronco del corpo forma un tutto unico e indiviso con la testa e qualsiasi altra parte vi s'aggiunga. Alcuni hanno occhi siti lateralmente nella parte superiore, subito sotto il dorso e ben distanziati, altri, come i granchi Eracleotici e le granseole, li hanno al centro e ravvicinati. La bocca è sita sotto gli occhi. (*Historia Animalium*, IV, pp. 247-254)

Aristotele considera questi animali, come tutti quelli non sanguigni, privi di linguaggio e di cervello, come ribadisce anche nel *De partibus animalium*: *Perciò tutti gli animali*

---

<sup>310</sup> Il riferimento alle milizie mercenarie tedesche del periodo rinascimentale contesta il potere e l'azione militare degli stranieri nei conflitti interni italiani, in questo caso rispetto ai moti risorgimentali e in specie all'intervento degli austriaci in aiuto dello Stato pontificio.

*sanguigni hanno il cervello, mentre degli altri si può dire che nessuno lo possiede, se non per analogia, come ad esempio il polpo: tutti questi animali hanno poco calore, a causa della mancanza di sangue (De partibus animalium, II, p. 608). Tale mancanza è sottolineata da Leopardi nell'autopresentazione di Brancaforte a Leccafondi, e ad essa è riconducibile l'ignoranza e l'ottusità di tutta la specie dei granchi: la crosta, disse, di che siam vestiti, / e l'esser senza né cervel né fronte, / sicuri, invariabili, impietriti / quanto il corallo ed il cristal di monte / per durezza famosi in tutti i liti: / questo ci fa colonne e fondamenti della stabilità dell'altre genti (Paralipomeni, II, 39, vv. 2-8, p. 87). La corazza e le chele sono invece indice dell'impenetrabilità e della forza fisica dei granchi, che per ben due volte sbaragliano, senza nessun bisogno di combatterli, i pavidoti<sup>311</sup>. Ma la peculiarità dei granchi che il poeta non può ironicamente non sottolineare è il loro procedere lateralmente (*gente nemica al camminar innanzi*, 'Paralipomeni', II, 20, v. 8, p. 75). Nella *Historia* e nel *De incessu*<sup>312</sup> Aristotele ne dà ampia spiegazione collegandola alla posizione laterale degli occhi di questi animali i quali, pur essendo acquatici per natura, camminano: *tutti gli animali, poi, hanno due piedi cui spetta il ruolo principale nella locomozione, salvo il granchio che ne ha quattro (Historia Animalium, I, p. 143).**

Anche i granchi, che sono fra gli animali a più piedi, [...] si muovono sempre secondo la diagonale, in qualsiasi direzione camminino. Questi animali si muovono in effetti in un modo peculiare, giacché sono i soli a non procedere in avanti bensì lateralmente. Ma poiché il 'davanti' è determinato dalla direzione degli occhi, la natura ha messo i loro occhi in grado di orientarsi secondo gli arti: gli occhi dei granchi si muovono infatti lateralmente, sicché in un certo senso, in seguito a ciò, anche i granchi si muovono in avanti (712b). I granchi presentano l'assetto più singolare tra gli animali a molti piedi. La loro locomozione non ha infatti luogo in avanti, se non nel senso di cui si è detto prima, e, unici fra tutti gli animali, hanno più piedi traenti. Ne è causa la durezza dei piedi e il fatto che non se ne servono per nuotare bensì per camminare (infatti camminano sempre al suolo) (713b). Inoltre il granchio ha forma arrotondata e non possiede una coda come l'aragosta: a questa infatti è utile in funzione del nuoto, mentre il granchio non nuota. Ed esso è l'unico animale ad avere il fianco simile ad una parte posteriore, perché ha più piedi traenti. Ne è causa il fatto che non flette gli arti in avanti e che essi non sono curvi; la causa del loro non esser curvi consiste, come

<sup>311</sup> All'inizio del primo e sul finale del quinto canto.

<sup>312</sup> L'opera aristotelica *De incessu animalium* non compare nel catalogo della biblioteca di Recanati ma non è escluso comunque che Leopardi l'abbia potuta conoscere.

s'è detto prima, nella durezza della pelle che è simile a un guscio. Perciò è necessario che proceda con la trazione di tutti gli arti e in senso laterale: in senso laterale perché la flessione ha luogo lateralmente, con tutti gli arti perché i piedi fermi sarebbero d'impaccio a quelli in movimento (714a). Anche nei granchi le parti di destra sono poco differenziate, ma in una certa misura lo sono, come mostrano le chele: quella di destra è infatti più grande e più forte, quasi che le parti di destra e di sinistra tendessero a distinguersi (714b)<sup>313</sup>.

La caratteristica dei granchi di muoversi lateralmente, spiega Aristotele, dal loro punto di vista, è un procedere in avanti, poiché la traiettoria che i loro arti seguono nel camminare è dettata dalla diagonale verso cui si orientano i loro occhi: e come la vista guida i movimenti guida in genere le azioni e le percezioni delle cose. Tali associazioni investono anche i granchi del poemetto il cui avanzare di sbieco diventa metafora anche di conoscenza e sapere distorti, in riferimento argutamente figurato e satirico al programma della Restaurazione e quindi degli austriaci. Si noterà allora che le caratteristiche naturali proprie dei granchi, non solo contraddistinguono questi rispetto ai topi, ma sono abbastanza contrarie alle loro: i granchi non hanno coda, i topi sì, i primi hanno una corazza marmorea, attaccano, sono violenti, risoluti e temerari, i secondi sono rivestiti di un pelo morbido, hanno paura e scappano. Leopardi riprende i tratti distintivi più evidenti e autentici delle due specie, del resto universalmente riconoscibili, e anche per i topi fa seguire l'analisi dei tratti fisici con quelli di temperamento.

Il poemetto comincia – come ho già avuto modo di sottolineare – con la fuga precipitosa dei topi, sconfitti dall'esercito dei granchi. Tale ritirata, anche grazie alla similitudine finale, mostra tutta la velocità e compattezza dei topi in fuga, che nella loro infinita moltitudine si espandono a macchia nera per tutta la campagna.

sanguinosi fuggian per ogni villa  
i topi galoppando in su la sera,  
tal che veduto avresti anzi la squilla  
tutta farsi di lor la piaggia nera:  
quale spesso in parete, ove più brilla  
del sol d'autunno la dorata sfera,

---

<sup>313</sup> Aristotele, *De incessu animalium*, in *Opere biologiche*, cit., pp. 768-773

vedi un nugol di mosche atro, importuno,  
il bel raggio del ciel velare a bruno (*Paralipomeni*, I, 2, p. 34)

Il numero proverbialmente incalcolabile dei topi è ribadito più avanti nell'iperbole che ricalca, su quella della flotta achea delle mille navi, l'esercito dei *mille topi e mille* (*Paralipomeni*, I, 21, v.2, p. 45) che il valoroso Rubatocchi dovrà guidare.

Aristotele aveva scritto infatti che *la riproduzione dei topi è la più straordinaria fra tutti gli animali per il numero della prole e la rapidità di propagazione. È accaduto una volta che una femmina fosse rinchiusa in un vaso di miglio, e che poco tempo dopo, aperto il vaso, apparissero topi in numero di centoventi* (*Historia Animalium*, VI, pp. 396- 397).

Anche Buffon affronta il tema della riproduzione dei topi per rimarcare la proverbiale prolificità, specie nelle sottospecie più piccole, o dei topolini, che sono massimamente numerose rispetto alle altre.

Il produit plusieurs fois par an, presque toujours en été; les portées ordinaires sont de cinq ou six. Ces animaux pullulent si fort qu'ils causent souvent des grands dommages [...]. La souris, beaucoup plus petite que le rat, est aussi plus nombreuse, plus commune et plus généralement répandue. [Le mulot] il est très-généralement et très-abondamment répandu. (*Le rat, La souris, Le mulot*, in *Histoire Naturelle*, VII, 1758, pp. 280-281; p. 309; p. 325)

A tal proposito Leopardi fin dalle pagine iniziali dello *Zibaldone* si sofferma dal canto suo sulla prolificità di alcuni animali per osservare quanto la piccolezza sia direttamente proporzionale alla loro copiosità.

Io credo che la moltitudine assoluta di ciascuna specie di animali sia in ragion diretta della loro piccolezza. Senza dubbio una sola pianticella in una campagna contiene bene spesso più formiche assai che non v'ha uomini in tutto quel campo. Così discorriamola. Vedi i naturalisti, e se questa osservazione sia stata fatta da nessuno di loro. Osservo anche la moltitudine degli uccelli i cui stormi sono innumerabili, e nondimeno son vinti dalla folla degli animali più piccoli che si ritrova in questo o in quel luogo secondo le circostanze rispettive. (*Zib.*, pp. 71-72, p. 1497)

La moltitudine dei topi che scappa dai granchi è diretta conseguenza della loro debolezza e paura, come lo è anche la loro velocità nel fuggire. Il motivo risalta anche nell'episodio



in cui i topi, dopo il benessere dell'esploratore Miratondo gridano, più che allo scampato pericolo, al rischio a cui si sono piuttosto sottratti; tant'è che a un certo punto della fuga, *smarriti ancora e con la mente incerta, / e dal corso sprossati e semivivi* (*Paralipomeni*, I, 11, vv. 5-6, p. 40) tacciono o parlano sottovoce, per tema assurda di svegliare i granchi *benché lontani* (*Paralipomeni*, I, 13, v. 2, p. 41) dai quali cioè hanno essi stessi preso debita distanza. La conclusione del primo canto sarcasticamente riassume la repentinità tra causa e effetto dell'evento: *dal correr presto procacciò lo scampo* (*Paralipomeni*, I, 44, v. 8, p. 58). La paura coglie più volte anche il buon topo Leccafondi a partire da quando egli va incontro ai granchi da pacifico ambasciatore del suo popolo e tuttavia alla sola vista del campo nemico è assalito dal terrore, al ricordo dello spavento da cui tutto è cominciato, per i topi già vincitori delle rane eppure messi in fuga dal sopraggiungere dei granchi.

La debolezza e codardia dei topi risalta altresì nel terzo canto quando, ancora una volta, pur di non affrontare il pericolo, essi attendono il rientro del messaggero in compagnia della *tema* e del *patir la guerra*: *Perché pareva che nel saper l'intento / degl'inimici consistesse il tutto, / e fosse senza tal conoscimento ogni consiglio a caso e senza frutto* (*Paralipomeni*, III, 9, vv. 1-4, p. 95). L'episodio che più dimostra l'essenziale debolezza dei topi rispetto alla forza dei granchi corrisponde, nel quinto canto, alla seconda e definitiva fuga dei primi, con l'abbandono sul campo del solo prode Rubatocchi. In particolare, l'iperbolico fuggire dei topi, *al par del vento, al par del lampo* (V, 43, v.1) si riflette sul gioco derivativo o etimologico del verbo e dell'aggettivo, *fuggirian, fuggitivi, fuggir, fuggiro* (V, 42-43, vv. 7-8, 1) e culmina leopardianamente nel paradosso di una fuga all'infinito, per salvarsi la vita, che bensì si ripiega e si ritorce in una fuga 'dalla vita'.

Le cause e i risvolti anche emotivi del temperamento degli animali non erano stati trascurati dai naturalisti che ne forniscono le ragioni organiche.

Già Aristotele lo collegava alla dimensione del cuore, organo principale e non a caso centrale, di tutto il corpo, *esso è il principio negli animali sanguigni*.

Le differenze fra i diversi cuori, per quanto riguarda la grandezza e la piccolezza, la durezza e la mollezza, tendono in qualche modo ad influire anche sul temperamento. Infatti gli animali dotati di scarsa sensibilità hanno il cuore duro e denso, quelli più sensibili lo hanno più molle. Gli animali che hanno un cuore grande sono paurosi, quelli che l'hanno piccolo o medio sono più coraggiosi. Lo stato che si accompagna alla paura preesiste infatti nei primi, giacché essi non hanno calore in quantità analoga alla grandezza del cuore: essendo scarso, esso si disperde in quel grande organo, quindi anche il sangue risulta più freddo. Hanno il cuore grande la lepre, il cervo, il topo, la iena, l'asino, il leopardo, la donnola, e più o meno tutti gli animali manifestamente paurosi oppure aggressivi per natura (*Parti degli animali, libro III, in Opere Biologiche, cit., p. 652*).

Più in generale Buffon ritiene che la fragilità e la paura dei topi si debba alle loro dimensioni corporee ridotte; così, nel capitolo della sua *Histoire* dedicato a *Le rat* egli analizza il temperamento dei vari tipi di topi, dai più grandi ai più piccoli, fino a *La souris* molto più piccola del ratto.

Descendant par degrés du grand au petit, du fort au faible, nous trouverons que la Nature a sù tout compenser; qu'uniquement attentive à la conservation de chaque espèce, elle fait profusion d'individus, et se soutient par le nombre dans toutes celles qu'elle a réduites au petit, ou qu'elle a laissées sans forces, sans armes, sans courage: et non seulement elle a voulu que ces espèces inférieures fussent en état de résister ou durer par le nombre; mais il semble qu'elle ait en même temps donné des suppléments à chacune, en multipliant les espèces voisines. Le rat, la souris, le mulot, le rat d'eau, le campagnol, [...] forment autant d'espèces distinctes et séparées, mais assez peu différentes pour pouvoir en quelque sorte se suppléer et faire que, si l'une d'elles venoit à manquer, le vuide en ce genre seroit à peine sensible (*Le rat, in Histoire Naturelle, VII, , pp. 278-279*). La souris, beaucoup plus petite que le rat [...] en diffère guère que par la faiblesse et par les habitudes qui l'accompagnent; timide par nature, familière par nécessité, la peur ou le besoin font tous ses mouvemens [...]. Plus faible, elle a plus d'ennemis auxquels elle ne peut échapper, ou plutôt se soustraire que par son agilité, sa petitesse même (*La souris, in Histoire Naturelle, VII, 1758, p. 309*)

E poiché, a suo avviso, la natura è intenta unicamente alla conservazione delle specie, per compensare la piccolezza di alcune di esse, che sono indifese e codarde, ha abbondato nelle creazione degli individui che le compongono. Tali specie, definite inferiori, possono

infatti resistere grazie al numero elevato e alle tante varietà, talora talmente impercettibili che se un individuo viene a mancare esso è sostituito da quello di un'altra varietà senza che se ne percepisca la differenza.

Più in generale Buffon interpretava la paura come un sentimento reso visibile negli uomini dalle lacrime, ma comune a tutti gli animali che possono provarla insieme all'orrore, alla collera e all'amore, passioni primarie e momentanee che il naturalista non considerava frutto della riflessione né di conoscenza o ragione, ma di sensazioni o azioni ripetute, in conseguenza del dolore o del piacere provati.

La peur est donc une passion dont l'animal est susceptible, quoiqu'il n'ait pas nos craintes raisonnées ou prévûes; il en est de même de l'horreur, de la colère, de l'amour, quoiqu'il n'ait, ni nos aversions réfléchies, ni nos haines durables, ni nos amitiés constantes. L'animal a toutes ces passions premières; elles ne supposent aucune connoissance, aucune idée, et ne sont fondées que sur l'expérience du sentiment, c'est-à-dire, sur la répétition des actes de douleur ou de plaisir, et le renouvellement des sensations antérieures du même genre. (*Discours sur la nature des animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, p. 80)

Per Buffon, la paura, la collera, l'amore e il desiderio di gioia nascono negli uomini come in tutti gli animali dalle impressioni degli oggetti esterni sui sensi, combinati con le impressioni suscitate da sensazioni precedenti. Bisogna precisare dunque, che la paura, insieme ad altre passioni, è comune a uomini e bestie perché deriva dai sensi e non dall'anima che il naturalista attribuisce solo agli esseri umani.

Distinguons donc dans les passions de l'homme le physique et le moral, l'un est la cause, l'autre l'effet; la première émotion est dans le sens intérieur matériel, l'âme peut la recevoir, mais elle ne la produit pas: distinguons aussi les mouvemens instantanés des mouvemens durables, et nous verrons d'abord que la peur, l'horreur, la colère, l'amour, ou plutôt le desir de jouir, sont des sentimens qui, quoique durables, ne dépendent que de l'impression des objets sur nos sens, combinée avec les impressions subsistantes de nos sensations antérieures, et que par conséquent ces passions doivent nous être communes avec les animaux. (*Discours sur la nature des animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV 1753, p. 78)

Di qui i punti di contatto tra uomo e animale, a partire dalle caratteristiche naturali delle diverse specie, secondo la *scala Naturae* che non separa nettamente gli esseri. In una

simile prospettiva, l'uomo, che pur ormai si colloca lontano dal suo stato originario, conserva in sé qualcosa del suo essere animale in mezzo agli altri a cui rimane legato per natura. Altri fattori naturali qual è la nutrizione variano e contraddistinguono gli animali. Fin dalla prima traduzione della *Batracomiomachia*, il mangiare dei topi è reso con vivacità e dovizia di particolari già allorchè, ad esempio, il topo Rubabriciole si presenta alla rana Gonfiagote.

Mia madre è Leccamacine, la figlia  
del rinomato Re Mangiaprosciutti.  
Con gioia universal della famiglia  
mi partorì dentro una buca, e tutti  
i più squisiti cibi, e noci, e fichi  
furo il mio pasto in que' bei giorni antichi.

Ma come vuoi che amico tuo diventi,  
se di noi sì diversa è la natura?  
Tu di vagar per l'acqua ti contenti;  
d'ogni vivanda io fo mia nutritura,  
di quanto mangia l'uom gustare ho in uso,  
luogo non avvi, ove non ficchi il muso.

Rodo il più bianco pane e il più ben cotto,  
che dal suo cesto la mia fame invita,  
buoni bocconi di focaccia inghiotto  
di granelli di sesamo condita,  
e fette di prosciutto e fegatelli  
con bianca veste ingrassami i budelli.

Appena fu compresso il dolce latte,  
assaggio il calcio fabbricato appena;  
frugo cucine e visito pignatte,  
e quanto all'uomo apprestasi per cena.  
È mio qualunque cibo inzuccherato,  
che Giove stesso invidia al mio palato.

Non temo delle pugne il fiero aspetto  
ma mi fo innanzi, e al ferro mi presento.  
Spesso dell'uomo insinuomi nel letto:  
benché sì grande, ei non mi dà spavento.  
Del piè rodergli un dito ho fin l'ardire,  
ed ei nol sente, e seguita a dormire. (*La guerra dei topi e delle rane*, I, 9-13, p. 399).

Nella sua presentazione il topo, oltre alla propria discendenza, mette in risalto i cibi di cui è ghiotto, che sono gli stessi di cui si nutrono gli uomini (*di quanto mangia l'uom gustare ho in uso*, I, 9, v.5) e che infatti il roditore sottrae alle loro cucine e dispense. In tal modo il topo marca anche la differenza dalla rana, a cui è rivolto, che è invece un animale anfibio, definito acquatico da Aristotele<sup>314</sup>: *Ma come vuoi che amico tuo diventi, se di noi sì diversa è la natura? (La guerra dei topi e delle rane 9, vv.1-2)*. Rispetto ai topi dei *Paralipomeni*, qui Rubabriciole offre un esempio di straordinario coraggio della sua specie che, oltre ad avere una certa familiarità con il mondo degli uomini e i loro ambienti, non ne teme le ritorsioni, pur arrecando loro fastidi e inconvenienti. Al di là del topo che si infila nel letto a mordere l'uomo addormentato, parossisticamente il racconto annovera i danni che in una ambientazione mitologica la specie animale arreca persino agli dei.

Rispose Palla: O padre mio, t'inganni:  
perano i topi pur nella tenzone,  
mai li soccorrerò, che mille danni  
fan ne' miei tempi e guastan le corone  
che i devoti consacrano al mio nume,  
e suggon l'olio, onde si spegne il lume.

Ma ciò che più mi duole, e che giammai  
saprò dimenticare, è che persino  
mi rosero il mio manto; io ne filai  
la sottil trama; egli era bello e fino  
ch'io pur l'avea tessuti, ed or mel trovo  
inutile e forato, benché nuovo (*La guerra dei topi e delle rane II, 20-21, p. 401*)<sup>315</sup>.

In effetti, i topi sono capaci di introdursi nei luoghi più ristretti pur di nutrirsi, in genere a spese e fastidio degli uomini: Buffon lo mette in evidenza nella descrizione generale del ratto, menzionata in precedenza.

---

<sup>314</sup> *Historia Animalium*, I, p. 132: 'Gli animali acquatici sono poi marini, o fluviali, o lacustri, o palustri, come la rana e il tritone'.

<sup>315</sup> Cfr. Giacomo Leopardi, *Guerra de' topi e delle rane* (1821-1822); *Guerra dei topi e delle rane* (1826): I, 9-13, II, 20-21 in *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 403 e p. 405; p. 407 e p. 408.

Le rat est assez connu par l'incommodité qu'il nous cause; il habite ordinairement les greniers où l'on entasse le grain, où l'on serre les fruits, et de-là descend et se répand dans la maison. Il est carnacier, et même omnivore, il semble seulement préférer les choses dures aux plus tendres; il rongé la laine, les étoffes, les meubles, perce le bois, fait des trous dans les murs, se loge dans l'épaisseur des planchers, dans les vuides de la charpente ou de la boiserie; il en sort pour chercher sa subsistance, et souvent il y transporte tout ce qu'il peut traîner. (*Le rat*, in *Histoire Naturelle*, VII, 1758, p. 280)

Nei *Paralipomeni* ci è dato di verificarlo, stante l'unica testimonianza umana possibile del solitario eppure ospitalissimo Dedalo, sì che in essi non manca in ogni caso l'attenzione alla voracità dei topi. Per esempio, una delle prime decisioni di Rubatocchi, eletto comandante militare dei topi, è di rifocillare di ogni sorta di cibo il numeroso esercito, *perché topi a nutrir tutto è fecondo* (*Paralipomeni* I, 32, v.8, p. 53). E, come accennavo, se l'incontro tra Dedalo e il conte Leccafondi si distingue per l'accoglienza che l'uomo riserva al topo esso è specificamente rilevante anche per il consumo di una lauta cena da parte di questi.

Fatto questo, di noci e fichi secchi  
un pasto gli arrecò di regal sorte,  
formaggio parmegian, ma di quei vecchi,  
fette di lardo e confetture e torte,  
tutto di tal sapor che paglia e stecchi  
parve al conte ogni pasto avuto in corte.  
Cenato ch'ebbe, il dimandò del nome  
e quivi donde capitasse, e come. (*Paralipomeni*, VI, 39, pp. 186-187)

L'incipit della strofa riprende pressochè alla lettera, dalla traduzione leopardiana della *Batracomiomachia* (*cibi, e noci, e fichi / furo il mio pasto in que' bei giorni antichi*, I, 9, vv. 5-6), circa la presentazione di Rubabriciole a Gonfiagote con l'elecazione degli alimenti che egli preferisce e che, nei *Paralipomeni*, evidenziano a questo proposito anche la conoscenza approfondita dei topi da parte di Dedalo. Al *latte* e al *cacio* della *Batracomiomachia* si sostituisce nei *Paralipomeni* il prodotto doc del *formaggio parmegian*; le *fette di prosciutto* e *fegatelli* variano in *fette di lardo*; *qualunque cibo inzuccherato* diventa *confetture e torte*. Dopo un pranzo degno di un re è l'uomo a

chiedere a Leccafondi informazioni sul suo conto e sul suo arrivo e non più il topo a presentarsi spontaneamente, come aveva fatto Mangiaprosciuti nella *Batracomiomachia*. Perciò quando poi Dedalo incoraggia anche il viaggio e la discesa agli inferi di Leccafondi gli offre preliminarmente un lauto pasto dei suoi cibi preferiti *E inanimato ed all'impresa indotto / avendol facilmente e confortato d'alcun de' cibi di che il topo è ghiotto* (*Paralipomeni*, VII, 21, vv. 1-3, p. 204). Fatto non trascurabile è che Dedalo, in quanto rappresentante assoluto del suo genere, non solo conosce bene la ghiottoneria dei topi e della loro specie, ma in più non la teme, come vuole il senso comune, da studioso naturalista. Il pensiero, anche in questo caso, va immediatamente a Buffon che, in un passo del suo *Discorso sulla natura degli animali*, cita i cibi di cui sono più ghiotti i topi campagnoli (ghiande, burro, nocciole e noccioline) secondo la loro provenienza e osserva che le loro tane sono divise in due parti, una in cui partoriscono e un'altra in cui conservano le provviste.

Je me suis particulièrement informé des mulots, et j'ai vû quelques-uns de leurs trous, ils sont ordinairement divisés en deux, dans l'un ils font leurs petits, dans l'autre ils entassent tout ce qui flatte leur appétit. Lorsqu'ils font eux-mêmes leurs trous, ils ne les font pas grands, et alors ils ne peuvent y placer qu'une assez petite quantité de graines; mais lorsqu'ils trouvent sous le tronc d'un arbre un grand espace, ils s'y logent, et ils le remplissent, autant qu'ils peuvent, de blé, de noix, de noisettes, de glands, selon le pays qu'ils habitent; en sorte que la provision, au lieu d'être proportionnée au besoin de l'animal, ne l'est au contraire qu'à la capacité du lieu. (*Discours sur la nature des Animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV 1753, p. 107)

Il particolare della nascita dei topi all'interno di una buca era presente, come si è visto, anche nella *Batracomiomachia* e nella presentazione di Rubabriciole alla rana Gonfiagote. I cibi citati da Buffon non sono molto diversi da quelli menzionati nella *Batracomiomachia* e, al di là delle due *grandes bouffes* di Leccafondi nel Palazzo di Dedalo, in parte anche nei *Paralipomeni*. Tale dovizia di particolari non può naturalmente riguardare la nutrizione dei granchi. Come nella *Batracomiomachia*, anche nei *Paralipomeni* si fa cenno solo alla loro abitudine di mordere o mangiare gli altri animali,

come dimostra l'accoglienza generale che, decisi ad ingoiarli vivi, i granchi riservano ai topi giunti nel loro accampamento, *voleangli ad ogni patto ingoiar vivi / o gli avrian per lo meno subito morti (Paralipomeni, II, 16, vv.4-5, p. 73)*<sup>316</sup>.

Nell'*Histoire Naturelle* di Buffon, al contrario, i granchi vengono citati solo in quanto sono loro il cibo preferito di alcuni pesci e altri animali.

Al tema della nutrizione si connette senz'altro il senso del gusto e più in generale tutti i sensi.

Aristotele sosteneva che gli animali sono tali in quanto sentono poiché in essi la percezione è necessaria sia per le funzioni biologiche che per i processi conoscitivi.

Gli animali, proprio in quanto ciascuno è animale, devono possedere la percezione: infatti è su questo fondamento che noi distinguiamo l'animale e il non animale. Trattando poi in particolare ciascun senso, il tatto e il gusto sono necessariamente di tutti gli animali: il tatto per la ragione spiegata nel trattato *Sull'anima*, il gusto a motivo della nutrizione, perché l'animale col gusto distingue il gradevole e lo sgradevole riguardo alla nutrizione, sì da poter ricercare il primo ed evitare il secondo. Il sapore è insomma una proprietà della facoltà nutritiva. I sensi invece che si servono di un mezzo esterno, cioè l'olfatto, l'udito, e la vista, sono propri degli animali dotati di locomozione: sono in vista della sopravvivenza per tutti quelli che li posseggono, perché questi animali forniti di percezione anticipata, possono ricercare il cibo ed evitare le cose nocive e letali; o per quelli poi che si trovano dotati anche di ragione sono in vista del meglio, perché sanno rivelare molte distinzioni dalle quali si formano sia la ragione speculativa che quella operativa. Per il necessario la più importante in sé e per sé di queste percezioni è la vista, ma per il pensiero, in modo accidentale, l'udito. La facoltà visiva rivela molte e varie distinzioni perché tutti i corpi partecipano del colore, sì che è mezzo della vista che soprattutto si colgono i percepibili comuni (e per percepibili comuni intendo la dimensione, la figura e il mutamento e il numero); l'udito invece percepisce soltanto le differenze del suono e per pochi anche la differenza della voce. Ma accidentalmente è l'udito a contribuire per la maggior parte alla ragione. Il parlare, essendo udibile, è causa dell'apprendimento non in sé e per sé, ma accidentalmente, perché costituito di parole, ed ogni parola è un simbolo. Perciò tra coloro congenitamente privi di una di queste due facoltà i ciechi sono più intelligenti dei sordomuti<sup>317</sup>.

---

<sup>316</sup> L'atto del mangiare è ripreso anche nell'esempio del bilancione offerto da Brancaforte. *Paralipomeni* II, 35, p. 85: Queste membra tagliate a quei son porte / che dimagrando scemo era di peso, / o le si mangia un animal più forte, / ch'a un altro ancor non sia buon contrappeso, / o che, mangiate, ne divien di sorte / che può star su due gusci a un tempo steso, / e l'equilibrio mantenervi salvo / quinci col deretan quindi con l'alvo.

<sup>317</sup> Aristotele, *De sensu et sensilibus*, in *Opere biologiche*, cit., pp. 1081-1082.



Aristotele spiega i vari tipi di percezione in maniera non scambievole, vale a dire illustrandone per ciascuno il ruolo svolto nella vita dell'animale. Il tatto e il gusto sono i sensi di tutti gli animali, mentre la vista, l'udito e l'olfatto sono propri degli animali che si muovono. Più precisamente, com'egli afferma nel *De anima*, il tatto, e con esso il gusto, che è una specie di tatto interno, è l'unico senso a definire l'animale in quanto tale ed è necessario alla sua sopravvivenza, mentre la vista, l'udito e l'odorato sono utili al suo miglioramento<sup>318</sup>, poiché questi sono sensi responsabili anche dello sviluppo intellettuale. La vista, in particolare, secondo Aristotele, è imprescindibile per la conoscenza delle cose in quanto essa consiste nella capacità di riconoscere un numero maggiore di distinzioni e di connessioni fra gli oggetti di cui si è avuta esperienza. I ciechi sono pertanto *senza capacità d'imparare* (*Metafisica*, I, 1, 980b). Come sottolinea Silvia Parigi, *il tatto è, quindi, per Aristotele, il senso più universale, mentre l'udito è il senso più speculativo; la vista, però, contribuisce nel più alto grado alla conoscenza dei sensibili comuni (il movimento, la quiete, il numero, la figura e la grandezza): per questo è il senso più utile ai bisogni quotidiani della vita*<sup>319</sup>. Mentre Aristotele sottolinea il primato della percezione sensibile attraverso la vista, secoli dopo, Buffon osserva come il senso della vista, insieme a quello dell'odorato, appartengano a tutti gli animali, nessuno escluso; e tuttavia, per lui, come per il contemporaneo Condillac, sia sempre il tatto ad insegnare alla vista a guardare. Buffon ne analizza la funzione traendo esempio dalla prima vista dei neonati.

Si l'on examine les yeux d'un enfant quelques heures ou quelques jours après sa naissance, on reconnoît aisément qu'il n'en fait encore aucun usage; cet organe n'ayant pas encore assez de consistance, les rayons de la lumière ne peuvent arriver que confusément sur la

---

<sup>318</sup> Aristotele, *Anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2001, p. 245: 'il gusto è una specie di tatto, poiché il suo oggetto è l'alimento, e l'alimento è un corpo tangibile. Invece il suono, il colore e l'odore non nutrono e non producono né accrescimento né decadimento, e di conseguenza il gusto dev'essere una specie di tatto, per il fatto che è il senso di ciò che è tangibile e capace di nutrire. Questi sensi sono dunque necessari all'animale, ed è evidente che senza il tatto non è possibile che l'animale esista. Gli altri due sensi sono in vista del bene, e si trovano necessariamente non già in qualunque specie di animali, ma in alcuni, come in quelli capaci di locomozione. Se infatti devono conservarsi, bisogna che percepiscano non solo per contatto, ma anche a distanza (434b) '.

<sup>319</sup> Silvia Parigi, *Teoria e storia del problema di Molyneux*, «Laboratorio dell'ISPF» I(2004), p. 4.

rétine [...] le premier défaut du sens de la vûe est de représenter tous les objets renversez : les enfans avant que de s'être assurez par le toucher de la position des choses et de celle de leur propre corps, voient en bas tout ce qui est en haut, et en haut tout ce qui est en bas ; ils prennent donc par les yeux une fausse idée de la position des objets. Un second défaut, et qui doit induire les enfans dans une autre espèce d'erreur ou de faux jugement, c'est qu'ils voient d'abord tous les objets doubles, parce que dans chaque œil il se forme une image du même objet; ce ne peut encore être que par l'expérience du toucher qu'ils acquièrent la connoissance nécessaire pour rectifier cette erreur, et qu'ils apprennent en effet à juger simples les objets qui leur paroissent doubles cette erreur de la vûe, aussi-bien que la première, est dans la suite si bien rectifiée par la vérité du toucher, que quoique nous voyons en effet tous les objets doubles et renversez, nous nous imaginons cependant les voir réellement simples et droits, et que nous nous persuadons que cette sensation par laquelle nous voyons les objets simples et droits, qui n'est qu'un jugement de notre âme occasionné par le toucher, est une appréhension réelle produite par le sens de la vûe: si nous étions privés du toucher, les yeux nous tromperoit donc non seulement sur la position, mais aussi sur le nombre des objets. (*Du sens de la Vûe*, in *Histoire Naturelle*, III, 1749, pp. 306-308).

Il naturalista sostiene che grazie al tatto il neonato corregge i due errori causati dall'occhio nel percepire in maniera rovesciata e doppia gli oggetti come si presentano nella retina. Solo grazie all'aiuto del tatto la vista riesce cioè a far vedere gli oggetti nella giusta distanza e nel numero effettivo.

In particolare, altrove Buffon osserva che il tatto insegna a giudicare e a rettificare i primi effetti degli altri sensi che a quel punto si rivelano illusori. *C'est par le toucher seul que nous pouvons acquérir des connoissances complètes et réelles, c'est ce sens qui rectifie tous les autres sens dont les effets ne seroient que des illusions et ne produiroient que des erreurs dans notre esprit, si le toucher ne nous apprenoit à juger.* (*De sens en général*, in *Histoire Naturelle*, III, 1749, p. 363). Nello stesso contesto e riferendosi agli animali più diversi Buffon definisce in generale le sensazioni quali sentimenti trasmessi dai nervi e dalle membrane all'anima. Le membrane e i nervi sono sparsi per tutto il corpo e, in base alla loro posizione e alle loro qualità, trasmettono sensazioni differenti all'anima. Buffon ribadisce quindi l'importanza del senso del tatto, i cui nervi, capaci di trasmettere maggiori sensazioni, sarebbero molteplici e concentrati nella mano presso gli animali –

che sono i più intelligenti – che ne dispongono, mentre in coloro che ne sono privi è il muso a svolgere le stesse funzioni<sup>320</sup>.

Nel quarto volume della sua *Histoire* egli riprende la trattazione dei sensi e delle sensazioni per attribuire il senso della vista e quello dell'odorato a tutti gli animali, e mostrare in che modo le sensazioni agiscano sul loro corpo.

Les sens, sur-tout certains sens, ne manquent à aucuns de ces animaux. Nous avons expliqué dans l'article des sens (Vol. III.) quelle peut être leur espèce de toucher: nous ne savons pas de quelle nature est leur odorat et leur goût, mais nous sommes assurés qu'ils ont tous le sens de la vue, et peut-être aussi celui de l'ouïe. Les sens peuvent donc être regardés comme une autre partie essentielle de l'économie animale, aussi-bien que le cerveau et ses enveloppes, qui se trouve dans tous les animaux qui ont des sens, et qui en effet est la partie dont les sens tirent leur origine, et sur laquelle ils exercent leur première action. Le cerveau et les sens forment donc une seconde partie essentielle à l'économie animale; le cerveau est le centre de l'enveloppe, comme le cœur est le centre de la partie intérieure de l'animal. C'est cette partie qui donne à toutes les autres parties extérieures le mouvement et l'action, par le moyen de la moëlle, de l'épine et des nerfs, qui n'en sont que le prolongement: et de la même façon que le cœur et toute la partie intérieure communiquent avec le cerveau et avec toute l'enveloppe extérieure par les vaisseaux sanguins qui s'y distribuent, le cerveau communique aussi avec le cœur et toute la partie intérieure par les nerfs qui s'y ramifient. L'union paroît intime et réciproque [...]. Les sens [...] n'agissent que par intervalles alternatifs, et par des ébranlemens successifs causés par les objets extérieurs. Les objets exercent leur action sur les sens, les sens modifient cette action des objets, et en portent l'impression modifiée dans le cerveau, où cette impression devient ce que l'on appelle sensation; le cerveau, en conséquence de cette impression, agit sur les nerfs et leur communique l'ébranlement qu'il vient de recevoir, et c'est cet ébranlement qui produit le mouvement progressif et toutes les autres actions extérieures du corps et des membres de l'animal. Toutes les fois qu'une cause agit sur un corps, on sait que ce corps agit lui-même par sa réaction sur cette cause: ici les objets agissent sur l'animal par le moyen des sens, et l'animal réagit sur les objets par ses mouvemens extérieurs; en général l'action est la cause, et la réaction l'effet. (*Discours sur la nature des Animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, pp. 13-15)

Come Aristotele, anche Buffon individua nei sensi come nel cervello e nei suoi prolungamenti nervosi la parte essenziale del 'sentire' e 'percepire animale'. Dal senso interiore del cervello traggono origine i sensi esteriori e su di esso i cinque sensi esercitano la loro prima azione<sup>321</sup>. Nel cervello, infatti, le impressioni e le percezioni provenienti dagli oggetti esterni diventano sensazioni. Queste, a loro volta, vengono trasmesse dal

---

<sup>320</sup> Cfr. *Des Sens en général*, in *Histoire Naturelle*, III 1749, pp. 352-360.

<sup>321</sup> Cfr. *Discours sur la nature des Animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, pp. 23-28.

cervello ai suoi prolungamenti, quali il midollo e i nervi, che permettono i movimenti e le azioni degli animali.

Buffon distingue in seguito il ruolo che i sensi svolgono, e alcuni più degli altri, nell'uomo e nell'animale. Il tatto resta a suo avviso il più relativo alla conoscenza e al pensiero ed è pertanto più perfetto nell'uomo che nell'animale, mentre l'odorato essendo il senso relativo all'istinto e all'appetito è migliore nelle bestie ed è l'ultimo nell'uomo: l'uomo infatti ha bisogno di conoscere – egli sottolinea – più che appetire o desiderare, mentre all'animale è necessario appetire e desiderare più che conoscere.

Le sens le plus relatif à la pensée et à la connoissance est le toucher; l'homme [...] a ce sens plus parfait que les animaux. L'odorat est le sens le plus relatif à l'instinct, à l'appétit; l'animal a ce sens infiniment meilleur que l'homme: aussi l'homme doit plus connoître qu'appéter, et l'animal doit plus appéter que connoître. Dans l'homme, le premier des sens pour l'excellence est le toucher, et l'odorat est le dernier; dans l'animal, l'odorat est le premier des sens, et le toucher est le dernier; cette différence est relative à la nature de l'un et de l'autre. Le sens de la vûe ne peut avoir de sûreté, et ne peut servir à la connoissance que par le secours du sens du toucher; aussi le sens de la vûe est-il plus imparfait, ou plustôt acquiert moins de perfection dans l'animal que dans l'homme. (*Discours sur la nature des Animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, p. 31)

Nei *Paralipomeni* il tatto sembra fondamentale per la sopravvivenza degli animali e le sensazioni che da esso derivano investono tutto il corpo. Miratondo, al sicuro dai granchi, avverte la fresca brezza del vento che accarezza il suo pelame e la sua coda (*solì di verso il campo i vespertini / fiati venian movendo i rami e il prato, / soavemente sussurando, e i crini / fra gli orecchi molcendo al buon soldato*, 'Paralipomeni', I, 7, vv. 3-6, pp. 38-39); Leccafondi, invece, avverte l'angoscia del pericolo ancor più una volta che, scampato al temporale, si ritrova fradicio d'acqua, solo e smarrito in un luogo a lui sconosciuto (*E in suo cor sottentrata allo spavento / era l'angoscia del presente stato. / Senza de' lochi aver conoscimento, / solo e già stanco, e tutto era bagnato*, 'Paralipomeni' VI, 30, vv.1-4, p. 182); temendo di morire, egli cerca scampo nel palazzo di Dedalo battendo con la zampa al suo portone. Nello stesso episodio è la vista a condurre il topo alla salvezza,

seppure in precedenza *non valse al conte aver la vista acuta, / e nel buio veder le cose appunto* (*Paralipomeni*, VI, 26, vv. 1-2, p. 180), finchè *vide molto di lungi un lumicino* (*Paralipomeni*, VI, 31, v. 8, p. 182), *vide il topo la mole e la figura / questa aver che dell'uomo han le magioni: / dal lume il qual d'una finestra uscia / ch'abitata ella fosse anco apparia* (*Paralipomeni*, VI, 33, vv. 4-8, p. 183). Il fresco, il freddo, la forza ma anche il dolore fisico sono tutte sensazioni che i topi dei *Paralipomeni* provano direttamente. Si pensi in proposito al combattimento tra Rubatocchi e i granchi.

In lui rivolta la nemica gente  
sentì del braccio suo l'erculea possa.  
A salvarla da quel non fu possente  
la crosta ancor che dura ancor che grossa.  
Spezzavala cadendo ogni fendente  
di quella spada, e scricchiolar fea l'ossa,  
e troncava le branche e di mal viva  
e di gelida turba copriva.

Così pugnando sol contro infiniti  
durò finchè il veder non venne manco.  
Poi che il Sol fu disceso ad altri liti,  
sentendo il mortal corpo afflitto e stanco,  
e di punte acerbissime feriti  
e laceri in più parti il petto e il fianco,  
lo scudo ove una selva orrida e fitta  
d'aste e d'armi diverse era confitta (*Paralipomeni*, V, 45-46, p. 165)

La dettagliata descrizione mostra la spada spezzare ad ogni colpo le ossa e le branchie dei granchi prima che l'eroico topo soccomba sotto i colpi ricevuti e i suoi occhi presagiscono la morte non vedendo più.

Se per Aristotele e per Condillac la vista detiene il primato della conoscenza sensibile, abbiamo visto come per Buffon essa non permetta la conoscenza se non è supportata dal senso del tatto, così che, egli deve concludere, che esso risulta il più imperfetto dei sensi o meglio che esso è molto meno perfetto negli animali che nell'uomo. Tale assunto è contestato da Condillac il cui sensismo trova pieno compimento nel *Trattato sulle*

*sensazioni* (1754) e nel *Trattato sugli animali* (1755). In quest'ultimo<sup>322</sup> Condillac riprende, per contestarla, l'affermazione di Buffon secondo cui esisterebbero due specie di sensi: una relativa alla conoscenza, riguardante il tatto e la vista; l'altra appartenente all'istinto e quindi concernente l'appetito, cioè il gusto e l'odorato. A dispetto di Buffon, la conoscenza per Condillac è sempre necessaria, anche negli animali, per regolare l'azione del senso interno e determinarne movimenti differenti a seconda delle circostanze, mentre l'istinto o l'appetito non riguarderebbero i sensi<sup>323</sup>.

È impossibile concepire che il meccanismo possa da solo regolare le azioni degli animali. Si comprende come la scossa data ai sensi esterni passi al senso interno, vi si conservi più o meno a lungo, da lì si espanda nel corpo dell'animale e comunichi ad esso il movimento. Ma si tratta solo di un movimento incerto, una specie di convulsione. Restano da spiegare i movimenti determinati dall'animale, che lo spingono a evitare con sicurezza ciò che è nocivo e ricercare ciò che è conveniente. Qui la conoscenza è assolutamente necessaria per regolare l'azione stessa del senso interno e per dare al corpo movimenti differenti, secondo le differenti circostanze<sup>324</sup>.

Per Condillac le azioni degli animali non sono meccaniche, come per Buffon, né derivano dall'istinto, nel qual caso basterebbe semplicemente aprire gli occhi per vedere: al contrario, egli sottolinea, l'animale impara per tentativi a fare buon uso della propria sensibilità e a quest'opera di apprendimento sovrintende la riflessione. Di conseguenza,

---

<sup>322</sup> Cfr. Étienne Bonnot De Condillac, *Trattato sugli animali*, cit., pp. 590- 596.

<sup>323</sup> Per Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) le origini dell'istinto devono essere fatte risalire alle stesse da cui derivano le facoltà dell'uomo: la sensazione e la riflessione e l'abitudine consegue anche alla riflessione, oltre che alla ripetizione. Per tale ragione l'istinto degli animali si situa ad un livello inferiore rispetto all'attività accompagnata da riflessione propria dell'uomo, non è essenzialmente differente da questa, ma ne costituisce solo una sorta d'interruzione, ne arresta lo sviluppo per consolidarla in ripetitività. Grazie a questo punto di vista Condillac spiega alcune caratteristiche fondamentali delle azioni degli animali come l'infallibilità e la loro funzionalità ai bisogni. Negli uomini i bisogni e la comunicazione di esperienze in ambito sociale portano alla loro perfettibilità; negli animali invece essi comportano un'uniformità delle azioni e un'immutabilità delle produzioni in tempi e luoghi diversi. La loro incapacità di imitazione e di trasmissione delle scoperte impedirebbe loro di migliorare le proprie esperienze e di perfezionare le proprie produzioni. Non potendo comunicare le scoperte e gli errori alla generazione successiva, le bestie non progrediscono di generazione in generazione. Di fatto, nel suo *Traité des Animaux* (1755) Condillac scarta sia l'ipotesi secondo la quale l'istinto sarebbe pari alla ragione, sia quella in base alla quale gli animali sono semplici automi: egli infatti individua una somiglianza tra bestie e animali riconoscendo ad entrambi un'anima, con la differenza principale per cui le bestie hanno un'anima inferiore e le attività di quest'ultima implicano la percezione, la coscienza, l'attenzione, la reminiscenza e l'immaginazione. Cfr. Maria Teresa Marcialis, *Filosofia e psicologia animale*, cit., p. 15; Maddalena Mazzocut-Mis, *op.cit.*, pp. 14 - 42.

<sup>324</sup> Étienne Bonnot de Condillac, *Trattato sugli animali*, cit., p. 590.

anche l'istinto non sarebbe il prodotto di processi naturali meccanici automatici, ma l'insieme delle conoscenze abituali che hanno eliminato la riflessione da cui le prime sono nate. Secondo il filosofo, pertanto, ragione e istinto nascono entrambi dalla riflessione di cui tutti gli animali sono dotati.

Gli animali devono all'esperienza le abitudini che attribuiamo a essi come naturali. La riflessione provvede a far nascere le abitudini, a farle sviluppare, ma, via via che le forma, le abbandona a se stesse, e allora l'animale tocca, vede, cammina ec., senza aver bisogno di riflettere su ciò che fa. Queste osservazioni sono applicabili a tutti gli animali. Dimostrano come tutti gli animali imparano a servirsi dei propri organi, a fuggire ciò che li contrasta, a cercare ciò che è utile, a vegliare, in una parola, sulla propria conservazione<sup>325</sup>.

Come per Condillac, anche per Leopardi gli animali imparano e imparando e assuefacendosi si distinguono sempre più e maturano diverse facoltà.

Pur divergendo nei loro studi, Buffon e Condillac convergono nel rigettare l'innatismo della vista, che è bensì il risultato di esercizio e di abitudine, essendo tutte le facoltà derivate dai sensi.

Nel poemetto, la vista dei topi è ovviamente ambientata spesso al buio sia riguardo ai loro spostamenti, preferibilmente notturni, sia all'interno del loro habitat sotterraneo di Topaia. Solo un topo, in particolare, spicca, dato il suo ruolo, per la sua vista anche diurna e a tutto raggio quanto vana: Miratondo, solito a *spiar vago per uso*.

Passata era la notte, e il dì secondo  
già l'aria incominciava a farsi oscura,  
quando un guerrier chiamato il Miratondo,  
al fuggir si trovò per un'altura;  
ed o fosse ardimento, ovver ch'al mondo  
vinta dalla stanchezza è la paura,  
fermossi; e di spiar vago per uso,  
primo del gener suo rivolse il muso.

E ritto in su due pié, con gli occhi intenti,  
mirando quanto si potea lontano,  
di qua, di là, da tutti quattro i venti,  
cercò l'acqua e la terra, il monte e il piano,

---

<sup>325</sup> *Ivi*, p. 619.

spiò le selve, i laghi e le correnti,  
le distese campagne e l'oceano;  
Né vide altro stranier se non farfalle  
E molte vespe errar giù per la valle.

Rinvigorir sentissi, ed all'aspetto  
di sì queta beltà l'alma riprese  
il Miratondo. E poi che con effetto,  
quattro volte a girar per lo paese  
le pupille tornando, ogni sospetto  
intempestivo e vano esser comprese,  
osò gridare a' suoi compagni eroi:  
sì gran fede prestava agli occhi suoi (*Paralipomeni*, I, 6-8, pp. 37-38)

La spia Miratondo gira ben *quattro* volte inutilmente il suo sguardo intorno, dopo il dietro front dei topi che a loro volta persistono nell'autoinganno, come se dalla sua funzione di vedetta dipendesse la loro sorte, mentre hanno già cercato scampo dai nemici voltando loro deliberatamente le spalle. Il topo infatti esce liberamente allo scoperto e ammira indisturbato da un'altura l'orizzonte sgombro da ogni pericolo. Il girare in tondo delle sue pupille è così simbolo della generale vigliaccheria che non affronta il pericolo, ma appunto 'vi gira intorno'.

Se la vista, per alcuni naturalisti, è il senso più legato alla conoscenza, nei topi dei *Paralipomeni* essa per definizione scarseggia sia letteralmente che metaforicamente visto che Leccafondi necessita dell'ausilio degli occhiali (*Leccafondi in sul naso avea gli occhiali*, 'Paralipomeni', II, 19, v.2, pp. 74-75) e che, come tutta la sua specie, è tanto incapace di agire in presenza della luce solare (*luce ai topi non molto esser mestieri*, 'Paralipomeni', III, 10, v.1, p. 95) quanto non abbisogna di quella artificiale (*non avea lucerna accesa, / ch'ai topi per veder non è mestiere* 'Paralipomeni', VIII, 6, vv. 3-4, pp. 227-228). In compenso, Leopardi privilegia questa facoltà nella 'distorsione' che interessa i granchi, i quali vedono e si muovono di sbieco.

Il tatto, la vista, il gusto e l'udito, con le relative sensazioni di piacere e di dolore che ne derivano, determinano dunque i comportamenti dei topi. Due soli accenni all'odorato



valgono per tutti e sono quello relativo alla descrizione di Topaia con la sua puzza, e quello speculare del *fetor* infernale (*Paralipomeni*, VII, 41, v. 4, p. 217) che emana la nebbia *putrida e fitta* (*Paralipomeni*, VII, 38, v.8, p. 215) che avvolge l'aldilà degli animali. Rispetto a Buffon che lo considerava il senso più legato all'istinto e quindi più 'animale', Leopardi sostiene che solo alcuni uomini riescono ad esercitarsi nella creazione di un'armonia di odori essendo l'olfatto il senso che più si può affinare ma in generale meno sviluppato presso gli uomini.

Odorato, il quale essendo il meno esercitato de' sensi umani, non si è creato neppur esso veruna sufficiente armonia o disarmonia nelle sue sensazioni cioè negli odori. Si danno odori composti, come sapori, ma l'odorato non è quasi capace di distinguere in essi l'armonia o disarmonia degli elementi, e quell'elemento che armonizza, e quello che disarmonizza, come pur fa il palato ne'sapori. E questo e quello però secondo le diverse assuefazioni e le diverse abitudini di attendere, che hanno acquistate i diversi individui in questi due sensi. Giacché è noto quanto il senso dell'odorato sia suscettibile di raffinamenti, di attenzioni ec. (*Zib.*, pp. 1944-1945, 18 Ottobre 1821, p. 1870)

L'odorato è infatti ormai il senso meno 'esercitato' dall'uomo per via dell'evoluzione della sua specie e il servirsene, secondo Leopardi, dipende dagli individui e dalle diverse esperienze e abitudini di ciascuno.

Condillac, da parte sua, non riteneva l'odorato il senso più sviluppato negli animali; lo considerava solo come uno fra gli altri dei cinque sensi che si affinava, come i restanti, attraverso l'esperienza e parimenti nell'uomo come nelle bestie. Per il filosofo i cinque sensi, sia negli uomini che nelle bestie, colgono direttamente le impressioni esterne, che si trasformano in sensazioni solo attraverso la riflessione, l'esperienza e la memoria. Dello stesso avviso è Leopardi, che nello *Zibaldone* riferisce lo stesso pensiero all'uso di tutte le facoltà.

In effetti, anche negli animali dei *Paralipomeni* si sono riscontrate finora le stesse funzioni vitali che appartengono all'uomo, come la nutrizione, la riproduzione e le stesse facoltà sensitive. La presenza o l'uso dei cinque sensi determinano nei personaggi del

poemetto sensazioni e azioni, riflessioni e abitudini che rispondono agli stessi processi corporei e neurologici degli uomini.

#### 4.2. *Habitat*, società e linguaggio

I *Paralipomeni* danno precise notizie sull'*habitat* naturale dei topi mentre i granchi vi compaiono sempre artificialmente attestati nei propri accampamenti militari, che assurgono a luoghi simbolo di una proterva vocazione alla forza della loro naturale armatura. Come vuole la loro natura, invece, i topi vivono nella città sotterranea di Topaia, *murata dentro d'una roccia viva* (*Paralipomeni*, III, 2, v. 4, p. 92) e pertanto priva di luce. Il buio, come ho già rilevato, risponde infatti ad una necessità vitale per i topi che, mentre non traggono alcuna vista né vantaggio dalla luce, non a caso escono allo scoperto e agiscono principalmente nelle ore notturne. La peculiarità del loro vivere e procedere nell'oscurità è variamente prospettata dal racconto, specie in rapporto al relativo significato metaforico di assenza dei lumi della ragione<sup>326</sup>. Il secondo canto si apre, per esempio, con una sorta di idillio notturno sul viaggio del conte Leccafondi verso l'accampamento dei granchi in qualità di messaggero del suo popolo. La mezzanotte è ormai superata e ciò lo assicura di poter uscire impunemente al buio poiché appunto *ai topi il lume è poco accetto* (II, 8, v.1). Sempre al buio Leccafondi vagherà per terre straniere in esilio da Topaia *Una notte d'autunno, andando ei molto / di notte, come i topi han per costume*, ('Paralipomeni', VI, 24, vv.1-2, p. 179) e, nonostante la sua vista venga presentata come acuta, egli si perde (*Non valse al conte aver la vista acuta, / e nel buio veder le cose appunto, / che la strada assai presto ebbe perduta*, 'Paralipomeni', VI, 26, vv.1-3, p. 180). L'ambientazione notturna accompagna il topo anche alla fine del suo

---

<sup>326</sup> Liana Cellerino, *Tecniche ed etica del paradosso*, cit., pp. 24-25.

viaggio aereo con Dedalo (*Colà rompendo la selvaggia notte / gli stanchi volatori abbassàr l'ale*, 'Paralipomeni', VII, 42, vv. 1-2, p. 218), nonchè all'uscita dall'inferno dei topi, dove a fargli capire di aver fatto ritorno nel mondo dei vivi sono le fatidiche stelle (*Riviver parve al semivivo, uscito / che fu del buio a riveder le stelle. / Era notte e splendea per l'infinito*, 'Paralipomeni', VIII, 34, vv. 1-3, p. 247).

A proposito della vista notturna viene in mente un breve accenno di Aristotele al fatto che alcuni animali vivono in abitazioni, altri no; fra i primi si annoverano la talpa, il topo, la formica [...] alcuni vivono sottoterra [...]. Certi animali sono notturni. (*Historia Animalium*, I, p. 135). I topi sono animali notturni, vivono sottoterra, e la loro casa appartiene spesso agli uomini: in essa trovano rifugio e si nascondono, uscendo allo scoperto la notte, come ricorda il narratore dei *Paralipomeni* in una delle sue tante digressioni.

Luce ai topi non molto esser mestieri  
vede ciascun di noi nella sua stanza  
che chiusi negli armadi e nei panieri  
fare ogni lor faccenda han per usanza,  
e spente le lucerne e i candelieri  
vengon poi fuor la notte alla lor danza.  
Pur se luce colà si richiedea  
Talor, con faci ognun si provvedea. (*Paralipomeni*, III, 10, pp. 95-96)

Quanto alla città di Topaia, essa è scavata all'interno di una roccia, non diversamente cioè da quanto il racconto di Rubabriciole nella *Batracomiomachia* ci ricorda riguardo al suo essere venuto al mondo all'interno di una buca; e sul medesimo particolare naturalistico ci ha inoltre edotti Buffon, come ho già rilevato, a proposito dell'abitudine di questi animali di vivere, nutrirsi e riprodursi in pertugi nascosti<sup>327</sup>.

---

<sup>327</sup> *Discours sur la nature des Animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, pp. 106-107: 'Je me suis particulièrement informé des mulots, et j'ai vû quelques-uns de leurs trous, ils sont ordinairement divisés en deux, dans l'un ils font leurs petits, dans l'autre ils entassent tout ce qui flatte leur appétit. [...] ils s'arrêtent donc dans les endroits les plus touffus des arbres, dans les lieux les plus inaccessibles ou les plus obscurs'.

Era Topaia, acciò che la figura  
e il sito della terra io vi descriva,  
tutta con ammirabile struttura  
murata dentro d'una roccia viva,  
la qual era per arte o per natura  
cavata sì che una capace riva  
al Sol per sempre ed alle stelle ascosta  
nell'utero tenea come riposta. (*Paralipomeni*, III, 2, p. 92)

Alla città sotterranea dei topi è dunque sconosciuta sia la luce diurna del sole sia la luce lunare. Essa è talmente nascosta che, pur avendo quattro accessi, è individuabile dall'esterno solo per via dell'odore che ne emana, a cui si è già fatto riferimento proprio per il senso dell'odorato.

e queste avrete immagini bastanti  
del loco ove Topaia era fondata,  
la qual per quattro bocche e quattro canti  
della montagna posta avea l'entrata,  
cui turando con arte a tutti quanti  
chiusa non sol ma rimanea celata,  
in guisa tal che la città di fuore  
accusar non potea se non l'odore. (*Paralipomeni*, III, 5, p. 93)

*Privo del diurno lume* è vieppiù il *solidissimo castello* (*Paralipomeni* III, 9, v.1 e v. 4, p. 95) posto a precipizio in cima alla montagna che custodisce Topaia, tanto che ne sembra quasi precipitare e al quale si può accedere con gran fatica solo per una stretta via.

cotal, ma privo del diurno lume  
veduto avreste quel di ch'io favello,  
del polito macigno in sul cacume  
fondato solidissimo castello,  
ch'al margine affacciato oltre il costume  
quasi precipitar pareva con quello.  
Da un lato sol per un'angusta via  
con ansia e con sudor vi si salia. (*Paralipomeni* III, 9, p. 95)

Nondimeno, il conte Leccafondi *in sua patria aveva eretto* (*Paralipomeni*, I, 34, v.6, p. 55) un *Gabinetto di pubblica lettura* (*Paralipomeni*, I, 35, v.1, p. 55), possiede una biblioteca *guernita di libri di bellissima sembianza* (*Paralipomeni*, I, 39, vv.1-2, p. 57),

un museo, un archivio, un giardino zoologico e l'orto botanico (*il museo, l'archivio, e delle fiere / il serbatoio, e l'orto delle piante, / e il portico*, 'Paralipomeni', I, 40, vv. 1-3, p. 58). Dentro la città *palagi e fabbrice reali / sorgean di molto buona architettura, collegi senza fine ed ospedali / voti sempre, ma grandi oltre misura*, (*Paralipomeni*, III, 6, vv. 1-4, p. 94) e i topi vivono *per le case e per le strade* (*Paralipomeni*, III, 18, v.4, p. 100) e si riuniscono ad esempio nei caffè a leggere i giornali ma anche a cospirare e ordire congiure (*Pensosi in su i caffè, con le gazzette / fra man, parlando della lor congiura*, *Paralipomeni* VI, 17, vv. 5-6, p. 176). Sono questi luoghi simbolo della civiltà moderna e della cultura ottocentesca degli uomini, tanto contestata da Leopardi e che tuttavia alludono anche alla capacità degli animali di vivere in luoghi a loro non destinati dalla natura. Infatti, come gli uomini e le piante, anche gli animali, vivendo in habitat diversi da quelli originari alterano la loro natura e spesso non sopravvivono a determinate condizioni<sup>328</sup>. In ogni caso, oltre all'*habitat* e ai fattori naturali, è soprattutto la società a giocare un ruolo importante nella loro esistenza e differenziazione individuale. Il castello, ad esempio, non è solo simbolo di un ambiente innaturale, ma specie di una gerarchia del potere in quanto sede di un capo, un re, intorno al quale l'intera società o l'organizzazione dei suoi sudditi ruota. Certo il termine 'citta', riferito a Topaia, indica come i topi vi siano specificamente organizzati. Aristotele era stato tra i primi ad individuare delle differenze nelle società animali in base al diverso stile di vita degli individui che le compongono.

Alcuni di essi vivono in società, altri sono solitari [...] altri ancora possono vivere in entrambi i modi. Anche fra gli animali che vivono in società, vi sono quelli collettivisti e quelli individualisti. L'uomo può vivere nell'uno o nell'altro modo. Sono collettivisti quegli animali che si adoperano tutti per un fine unico e comune, ciò non tutti gli animali sociali fanno. Fra questi solo alcuni si sottomettono ad un capo, altri non hanno capi (*Historia Animalium*, I, pp. 134-135).

---

<sup>328</sup> Cfr. *Zib.*, pp. 3647-3665, 11 Ottobre 1823, pp. 2168-2169.

Alcuni animali, egli sottolinea, sono più portati a vivere insieme ai loro simili e ad agire per il bene comune, altri, anche se potrebbero farlo, non agiscono per un fine condiviso, altri ancora sono di per sé solitari. L'uomo può vivere sia in gruppo che da solo e ciò dipende dalla natura e dall'indole di ciascuno. Non molto diversamente, per Buffon, le bestie costituiscono delle società che appaiono spesso fra le più organizzate, come quelle delle api, e non tanto in proporzione di una loro presupposta intelligenza o di un particolare talento organizzativo.

Après avoir comparé l'homme à l'animal, pris chacun individuellement, je vais comparer l'homme en société avec l'animal en troupe, et rechercher en même temps quelle peut être la cause de cette espèce d'industrie qu'on remarque dans certains animaux, même dans les espèces les plus viles et les plus nombreuses: que de choses ne dit-on pas de celle de certains insectes! nos observateurs admirent à l'envi l'intelligence et les talents des abeilles; elles ont, disent-ils, un génie particulier, un art qui n'appartient qu'à elles, l'art de se bien gouverner, il faut savoir observer pour s'en apercevoir; mais une ruche est une république où chaque individu ne travaille que pour la société, où tout est ordonné, distribué, réparti avec une prévoyance, une équité, une prudence admirables; Athènes n'étoit pas mieux conduite ni mieux policée: plus on observe ce panier de mouches, et plus on découvre de merveilles, un fond de gouvernement inaltérable et toujours le même, un respect profond pour la personne en place, une vigilance singulière pour son service, la plus soignée attention pour ses plaisirs, un amour constant pour la patrie, une ardeur inconcevable pour le travail [...] cet amour du bien commun qu'on leur suppose, que cet instinct singulier [...] c'est cette intelligence, cette prévoyance, cette connoissance même de l'avenir qu'on leur accorde avec tant de complaisance, et que cependant on doit leur refuser rigoureusement, que je vais tâcher de réduire à sa juste valeur.[...] cette société n'est donc qu'un assemblage physique ordonné par la Nature, et indépendant de toute vûe, de toute connoissance, de tout raisonnement. La mère abeille produit dix mille individus tout à la fois et dans un même lieu; ces dix mille individus, fussent-ils encore mille fois plus stupides que je ne le suppose, seront obligés, pour continuer seulement d'exister, de s'arranger de quelque façon: comme ils agissent tous les uns contre les autres avec des forces égales, eussent-ils commencé par se nuire, à force de se nuire ils arriveront bien-tôt à se nuire le moins qu'il sera possible, c'est-à-dire, à s'aider; ils auront donc l'air de s'entendre et de concourir au même but. (*Discours sur la nature des Animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, pp. 90-94)

Buffon confuta l'idea di coloro che, osservando le api, vi individuano una società talmente bene organizzata e strutturata da reputarla frutto dell'intelligenza superiore di questi insetti, la cui organizzazione è paragonata addirittura alle prime forme di governo dell'Antica Grecia. Secondo il naturalista l'assegnare valori tipicamente umani alla comunità delle api porta infatti erroneamente ad attribuire loro una forma d'intelligenza

che loro manca, essendo a suo avviso ogni animale, diversamente dall'uomo, incapace per definizione di pensiero. Le società animali, compresa quella delle api, sono per Buffon semplici comunità la cui collaborazione fra individui è stabilita dalla natura senza alcuna forma di conoscenza e di ragionamento. L'amore per il bene comune che si suppone sia anche nelle api non è altro che un istinto singolare, stante il loro modo di arrangiarsi, per garantirsi l'esistenza, in un danneggiarsi continuo di un individuo contro l'altro la cui forza si è ridotta fino a sembrare, al contrario, intesa e aiuto reciproco. È la combinazione delle azioni con il loro vasto numero d'individui a trarre in inganno e creare un'immagine armoniosa e costante del loro agire e del loro stare insieme. Infatti, osserva Buffon, prese in considerazione singolarmente e non in gruppo, come invece fanno gli osservatori che le ammirano ma non ne approfondiscono la conoscenza, le api non sembrano più animali così geniali. In altre parole, sarebbe il loro modo di stare in gruppo a farle ammirare dall'uomo quale esempio di società ben organizzata. Buffon approfondisce la questione chiamando in causa altre specie animali come gli elefanti, i castori e le scimmie, per mettere in evidenza come il loro soccorrersi reciprocamente e le forme di difesa comuni non siano altro che legami fisici di mera imitazione, non astrazioni di pensiero.

Il y a parmi certains animaux une espèce de société qui semble dépendre du choix de ceux qui la composent, et qui par conséquent approche bien davantage de l'intelligence et du dessein, que la société des abeilles, qui n'a d'autre principe qu'une nécessité physique: les éléphants, les castors, les singes et plusieurs autres espèces d'animaux se cherchent, se rassemblent, vont par troupe, se secourent, se défendent, s'avertissent et se soumettent à des alures communes: si nous ne troublions pas si souvent ces sociétés, et que nous pussions les observer aussi facilement que celle des mouches, nous y verrions sans doute bien d'autres merveilles, qui cependant ne seroient que des rapports et des convenances physiques. Qu'on mette ensemble et dans un même lieu un grand nombre d'animaux de même espèce, il en résultera nécessairement un certain arrangement, un certain ordre, de certaines habitudes communes, comme nous le dirons dans l'histoire du daim, du lapin, etc. Or toute habitude commune, bien loin d'avoir pour cause le principe d'une intelligence éclairée, ne suppose au contraire que celui d'une aveugle imitation. Parmi les hommes, la société dépend moins des convenances physiques que des relations morales. L'homme a d'abord mesuré sa force et sa foiblesse, il a comparé son ignorance et sa curiosité, il a senti que seul il ne pouvoit suffire ni satisfaire par lui-même à la multiplicité de ses besoins, il a reconnu l'avantage qu'il auroit à renoncer à l'usage illimité de sa volonté pour acquérir un droit sur la volonté des autres [...] il a vû que la solitude n'étoit pour lui qu'un état de danger et de guerre, il a cherché la sûreté

et la paix dans la société, il y a porté ses forces et ses lumières pour les augmenter en les réunissant à celles des autres: cette réunion est de l'homme l'ouvrage le meilleur, c'est de sa raison l'usage le plus sage. [...] Qu'on mette ensemble dans le même lieu, dix mille automates animés d'une force vive et tous déterminés, par la ressemblance parfaite de leur forme extérieure et intérieure, et par la conformité de leurs mouvemens, à faire chacun la même chose dans ce même lieu; il en résultera nécessairement un ouvrage régulier; les rapports d'égalité, de similitude, de situation s'y trouveront, puisqu'ils dépendent de ceux de mouvement que nous supposons égaux et conformes; les rapports de juxta-position, d'étendue, de figure s'y trouveront aussi, puisque nous supposons l'espace donné et circonscrit; et si nous accordons à ces automates le plus petit degré de sentiment, celui seulement qui est nécessaire pour sentir son existence, tendre à sa propre conservation, éviter les choses nuisibles, appéter les choses convenables, etc. l'ouvrage sera, non seulement régulier, proportionné, situé, semblable, égal, mais il aura encore l'air de la symmétrie, de la solidité, de la commodité, etc. au plus haut point de perfection, parce qu'en le formant chacun de ces dix mille individus a cherché à s'arranger de la manière la plus commode pour lui. (*Discours sur la nature des Animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, pp. 95-99)

Per Buffon l'uomo, a differenza degli animali, ha capito che da solo è più debole che se si unisce con gli altri uomini per soddisfare i propri bisogni, così che si è dato delle regole e, riconoscendo i vantaggi che ne sarebbero derivati, ha rinunciato all'uso illimitato della propria volontà per guadagnarsi il diritto della volontà sugli altri. In altre parole l'uomo per Buffon è tale perché ha saputo unirsi agli altri uomini. L'evoluzione della società umana in società civilizzata è derivata, secondo il naturalista, come per Leopardi, dall'abuso di ragione. Buffon fa l'esempio dell'uomo appena nato che, come qualsiasi animale, è nudo, debole, incapace d'agire e non è ancora un uomo vero e proprio perché la sua sopravvivenza dipende in tutto e per tutto dall'aiuto e dall'accudimento altrui. La famiglia sarebbe allora la prima società naturale: durante l'infanzia l'individuo dipende dai genitori, poi man mano il figlio diventa indipendente, sviluppa le sue facoltà intellettive e capisce di avere sempre meno bisogno d'aiuto fino a maturare un sentimento di riconoscenza nei confronti di chi l'ha aiutato a crescere e a creare a sua volta una forma di società. In confronto all'uomo, gli altri animali che pure all'apparenza sembrano riunirsi liberamente e per convenienza, come fa l'uomo, non si organizzano in base alla loro volontà o ad un loro ragionamento. Gli animali, egli sostiene, sono come automi che, se posti in gran numero nello stesso luogo ristretto, compiono azioni conformi in rapporti



uguali dando vita ad un'opera regolare vagamente somigliante all'organizzazione sociale umana. Buffon menziona a riguardo l'abitudine delle formiche di accumulare provviste più del necessario. Secondo un pregiudizio comune, tale abitudine deriverebbe dalla previdenza tipica di questo tipo di insetti. Buffon dimostra invece che nelle formiche non esiste alcuna forma di previdenza o conoscenza del futuro, nel qual caso esse si limiterebbero ad accumulare le sole provviste necessarie, mentre esse passano la loro vita a trasportarle col rischio inutile di perderne l'eccesso. Ciò dimostra, a suo avviso, che l'azione e l'organizzazione delle formiche non è frutto di intelligenza o di conoscenza, ma semplicemente deriva dagli stimoli dei loro sensi, quale l'odorato, che le spinge a cercare cibo continuamente. Non diversamente dalle formiche, le api colgono più cera del dovuto e producono più miele di quanto sia loro necessario, segno della loro stupidità, non già della loro intelligenza.

La prévoyance des fourmis n'étoit qu'un préjugé, on la leur avoit accordée en les observant, on la leur a ôtée en les observant mieux; elles sont engourdies tout l'hiver, leurs provisions ne sont donc que des amas superflus, amas accumulés sans vûes sans connoissance de l'avenir, puisque par cette connoissance même elles en auroient prévu toute l'inutilité. N'est-il pas très-naturel que des animaux qui ont une demeure fixe où ils sont accoutumés à transporter les nourritures dont ils ont actuellement besoin, et qui flattent leur appétit, en transportent beaucoup plus qu'il ne leur en faut, déterminés par le sentiment seul et par le plaisir de l'odorat ou de quelques autres de leurs sens, et guidés par l'habitude qu'ils ont prise d'emporter leurs vivres pour les manger en repos? cela même ne démontre-t-il pas qu'ils n'ont que du sentiment et point de raisonnement? C'est par la même raison que les abeilles ramassent beaucoup plus de cire et de miel qu'il ne leur en faut; ce n'est donc point du produit de leur intelligence, c'est des effets de leur stupidité que nous profitons; car l'intelligence les porteroit nécessairement à ne ramasser qu'à peu près autant qu'elles ont besoin. (*Discours sur la nature des Animaux*, in *Histoire Naturelle*, IV, 1753, p. 105)

Dal canto suo Leopardi non solo vede nell'organizzazione sociale degli animali la dimostrazione di un loro grado di intelligenza ma ritiene che il grado di società che essi si danno risponde in genere a quello della natura o dei loro bisogni mentre la società umana non risponde più allo stato naturale dell'uomo.

Anche gli animali, p.e. le formiche, le api, i castori, hanno fra loro tanta società quanto basta ai loro bisogni o comodi, e non per questo hanno Religione, o legge di sorta alcuna. Anche gli animali hanno un uso sufficientissimo di ragione, hanno [...] il principio di conoscenza innato in tutti gli esseri viventi, non già nel solo uomo; e non per questo se ne servono come l'uomo [...]. E non è provato che la società, quale ora è, sia lo stato naturale dell'uomo, come per lo contrario è provato che l'uomo senza società, non ha per natura o istinto, nessuna idea di Religione, e non ne ha verun bisogno, tutti i suoi doveri non riguardando che se stesso, ed avendo il loro immobile fondamento nell'istinto che lo porta ad amarsi e conservarsi. (*Zib.* pp. 370-371, 2 Dicembre 1820, p. 1570)

Sia la traduzione leopardiana della *Batracomiomachia* pseudomerica che i *Paralipomeni* offrono l'occasione per cogliervi la struttura sociale dei topi, delle rane e dei granchi. E visto che il racconto si sviluppa in entrambi i casi dalla guerra fra due specie sarà interessante anche solo tracciarne dei ritratti individuali per cogliere i ruoli, le gerarchie e le funzioni sociali. Nella *Batracomiomachia*<sup>329</sup>, intanto, la battaglia è precisamente fra topi e rane e in quanto tale essa si mostra avvincente e ricca di particolari realistici, ma è pur evidente fin dall'inizio del racconto che il popolo delle rane e il popolo dei topi non si reggono su una società guerresca ma semplicemente su due regni distinti relativi a due diverse specie che, all'occorrenza, si armano e si scontrano senza essersi organizzate in rapporti gerarchici rigidi di tipo militaresco. Sembra dunque che nella *Batracomiomachia* la società dei topi e delle rane sia *larga*, e non si basi su rapporti o vincoli stretti e duraturi fra individui. La guerra nasce infatti dallo spirito di vendetta dei topi. I veri protagonisti che danno avvio alla vicenda sono il re delle rane Gonfiagote e Rubabriciole, figlio di Rodipane e Leccamacine, figlia a sua volta del rinomato Re Mangiaprosciuti. Ma né in Gonfiagote né in Rubabriciole si distinguono particolari che non appartengano a tutta la specie, se non nel ruolo sociale di rilievo che ricoprono: il primo è il re delle rane, il secondo nipote del re dei topi. Entrambi sono animali parlanti e vari sono i loro discorsi diretti, alla pari di quelli degli dei che spesso intervengono nella vicenda. Le due specie

---

<sup>329</sup> Salvo eccezioni, si prenderà in considerazione l'ultima versione, citata o menzionata tra parentesi col titolo in corsivo, con l'indicazione in numero romano del canto e in numeri arabi della sestina, dei versi e delle pagine, riferite all'edizione curata da Lucio Felici e Emanuele Trevi.

si distinguono bensì, ad esempio, per la nutrizione, fatta di vegetali *ravanelli, o zucche, o biete* (I, 15, v.1) per le rane, e di pane, prosciutto, formaggi per i topi, che *viver d'uman vitto hanno in uso* (I, 10, v. 6).

I topi sono definiti già all'inizio della prima traduzione leopardiana *razza audace, da nobil fuoco acceso*, e Rubabriciole pare essere l'esempio perfetto di un *possente Re, prode guerriero* (I, 7, v.5) anche perché compare sulla scena che è appena scampato alle grinfie di un gatto ed è *fra' topi il più ben fatto* (I, 4, v.1). Egli si presenta infatti come un topo che non fugge di fronte al pericolo ma tanto gli va incontro che Gonfiagote lo definisce borioso (*Né pavento di Marte il fiero aspetto, / e se pagnar si dee, non fuggo o tremo* I, 13, vv.1-2). L'unica sua paura sono appunto *lo sparvier maligno, e 'l gatto* (I, 14, vv.1-2). Il re Gonfiagote si presenta invece quale signore dello stagno su cui detiene l'autorità sovrana e dove gode del rispetto e della venerazione di ogni rana. L'habitat terrestre per i topi e acquatico per le rane risalta anche nelle parole rivolte da Rubabriciole nel riferirsi a Gonfiagote: *tu di sguazzar ne l'acqua ti contenti* (I, 10, v.3). In realtà Gonfiagote precisa che le rane vivono sia nello stagno che sulla terra.

Hanno i ranocchi ancor leggiadre cose  
e negli stagni e fuor de l'onde:  
ciascun di noi sopra le rive erbose  
scherza a sua posta o nel pantan s'asconde;  
però ch'al gener mio dal Ciel fu dato  
notar ne l'acqua e saltellar nel prato. (*Guerra dei Topi e delle rane*, I, 16, p. 407)

Ed è proprio in base alla certezza della propria prerogativa anfibia che Gonfiagote invita Rubabriciole a salirgli sulla groppa per attraversare lo stagno. L'avvento di un serpente porta però Gonfiagote ad immergersi facendo morire il compagno che non sa nuotare. Improvvisamente Rubabriciole non è più l'eroe coraggioso che si vantava di appartenere ad una razza valorosa.

Così dicendo, gli omeri gli porse.  
balzovvi il sorcio, e con le mani il collo  
del ranocchio abbracciò, che ratto corse,  
via da la riva, e seco trasportollo.  
Rideva il topo, e rise il malaccorto,  
finchè si vide ancor vicino al porto.

Ma quando in mezzo del pantan ritrovossi  
e videsi la ripa assai lontana,  
conobbe il rischio, si pentì, turbossi,  
fortemente stringevasi a la rana;  
sospirava, piangea, svelleva i crini,  
or se stesso accusando, ora i destini.

Voti a Giove facea, pregava il cielo  
che soccorso gli desse in quell'estremo,  
tutto bagnato di sudore il pelo.  
Stese la coda in acqua, e come un remo  
dietro se la traeva, girando l'occhio  
ora ai lidi, or al ranocchio.

E dicea tra se: «Che reo cammino,  
misero, è questo mai! quando a la meta,  
deh quando arriverem? Quel bue divino  
a vie minor periglio Europa in Creta,  
portò per mezzo il torbido oceano,  
che mi porti costui per un pantano».

E qui dal suo covil, con larghe rote,  
ecco un serpe acquaiolo esce a fior d'onda.  
Irrigidisce il sorcio; e Gonfiagote  
là dove la palude è più profonda,  
fugge a celarsi, e 'l topo sventurato  
abbandona fuggendo a l'empio fato. (*Guerra dei Topi e delle rane*, I, 18-22, p. 407)

La scena patetica rimanda per certi versi all'avventura rocambolesca vissuta da Leccafondi, colto dalla tempesta, nei *Paralipomeni* (*per la campagna un lago or divenuta / notava o sdruciolava a ciascun punto. / Più volte d'affogar corse periglio, / e levò supplicando all'etra il ciglio* VI, 26, 5-7). La reazione del topo è naturalmente simile ma qui la descrizione indugia su particolari preziosi che ritraggono il variare degli stati d'animo e degli atteggiamenti di Rubabriciole. Dapprima egli accetta prontamente l'offerta di Gonfiagote, ma una volta salito in groppa alla rana si rende conto dei rischi che corre e comincia ad aver paura e a impallidire; il suo pelo si ammorbida, la coda

si tende, il suo sguardo cerca disperatamente scampo; prega e nel crescendo della sua angoscia, l'arrivo del serpente ne decreta la fine. La rana invece si salva inabissandosi nelle acque e lasciando il *topo sventurato a l'empio fato*.

Alla morte di Rubabriciole assiste dalla sponda dello stagno il topo Leccapiatti, testimone chiave della vicenda che avverte il suo regno dell'accaduto. Il popolo dei topi decide quindi di vendicarsi sì che la guerra nasce non per scopi egoistici o giochi di potere, come nelle *società strette*, ma per soccorrere o vendicare un singolo o i più deboli. La famiglia di Rubabriciole piangerà infatti non solo la morte di Rubabriciole dopo quella di altri due fratelli.

Ahi sfortunato me! tre figli miei  
nel più bello involò morte immatura.  
Per gli artigli del gatto un ne perdei:  
lo si aggraffò mentre ch'uscia d'una fessura.  
Quel mal ordigno onde crudele e scaltro,  
l'uom fa strage di noi, men tolse un altro.

Restava il terzo, quel sì prode e vago,  
a me sì caro ed a la moglie mia.  
Questo le rane ad affogar nel lago  
m'han tratto. Amici, orsù: prego: non sia  
tanta frode impunita: armiamci in fretta:  
peran tutte, ché giusta è la vendetta». (*Guerra dei Topi e delle rane*, II, 4-5, p. 407)

Il lamento di Rodipane coglie il plauso di tutti i topi ed è seguito dalla reazione immediata del loro armarsi e combattere col favore di Marte. Le armature dei topi sono ricavate da materiali naturali, che essi stessi rodono, e prima di lanciarsi all'assalto dei nemici i topi inviano *il saggio Montapignatte* perchè annunci alle rane la causa della guerra, invitandole ad armarsi. La prima reazione delle rane è caratterizzata dal timore e dalla preoccupazione per l'incolumità del loro re e della loro stessa vita, *qui ne' ranocchi un murmure si desta, / un garbuglio, un romor. Questo si dole / di Gonfiagote e trema per la testa, / quello a la sfida acconsentir non vuole* (II, 12, vv.1-4, p. 408). La paura della guerra da parte delle rane è simile a quella che spesso assalirà i topi nei *Paralipomeni*.

Ma le rane, al contrario di quelli, sono spronate e incoraggiate dal loro re che nega ogni responsabilità sulla morte di Rubabriciole, a suo avviso annegato per la sua impertinza. Come i topi, dunque, anche le rane, si armano attingendo alle riserve naturali e agli oggetti loro comuni, prima di affrontare i nemici che attendono *là dove rigidissimo è 'l pendio* (II, 15, v.3) onde costringerli a saltare in acqua. Nel terzo canto la battaglia entra nel vivo e la sua rappresentazione si fa realistica e cruenta, indulgiando sui continui attacchi dei topi alle rane: tanti personaggi sono colpiti o colpiscono, vengono feriti o sono uccisi a marcare la prevalenza dei topi, fra i quali spicca il valoroso Rubatocchi.

Giunse a la mischia il prence Rubatocchi,  
giovine di gran cor, d'alto legnaggio;  
particular nemico de' ranocchi;  
degnò figliuol d'Insidiapane il saggio;  
il più forte de' topi ed il più vago,  
che di Marte pareva la viva immago.

Questi sul lido in rilevato loco  
postosi, a' topi suoi grida e schiamazza;  
aduna i forti, e giura che fra poco  
delle ranocchie estinguerà la razza.  
E da ver lo faria; ma il Padre Giove  
a pietà de le misere si move. (*Guerra dei Topi e delle rane*, III, 14-15, 408)

Quand'ecco, preoccupato degli eccessivi successi dei topi, Giove invia in aiuto delle rane i granchi la cui descrizione appare più dettagliata che nei *Paralipomeni*. Il destino dei topi sembra segnato fin dal pauroso arrivo dello strano nemico, che avanza obliquamente, protetto e insieme armato per natura da un'ampia e splendida corazza che tutto lo riveste, dai denti ai tanti arti, con cui afferra per frantumarli piedini e codette dei poveri topi.

Venner certi animali orrendi e strani,  
di razza sopra ogni altra ossosa e dura:  
gli occhi nel petto aventi, fibre per mani,  
il tergo risplendente per natura,  
curve branche, otto piè, doppia la testa,  
obliquo il camminare, d'osso la vesta.

granchi son detti: e quivi la battaglia  
lo scontraffatto stuol non prima è giunto  
che si mette fra' sorci, abbranca, taglia,  
rompe, straccia, calpesta. Ecco in un punto  
sconfitto il vincitor; la rana li caccia,  
e quelli onde fuggia, fuga e minaccia.

A granchi ogni arme si fiaccava in dorso:  
fero un guasto, un macello innanzi sera,  
mozzando or coda or zampa ad ogni morso.  
E già cadeva il Sol, quando la schiera  
de' topi si ritrasse afflitta e muta:  
e fu la guerra in un sol dì compiuta. (*Guerra dei Topi e delle rane* III, 21-23, p. 409)

In conclusione, tra i personaggi della *Batracomiomachia*, a parte il valore che distingue Rubatocchi, non spiccano i singoli ma tutti rappresentano le caratteristiche e i comportamenti generali della specie. Gli animali dei *Paralipomeni* mostrano sì a loro volta i tratti tipici originari e le disposizioni proprie della specie cui appartengono, ma altresì dei comportamenti piuttosto riconducibili all'opzione individuale dei sensi e della convenienza, alla proprietà di linguaggio e all'organizzazione sociale: tutti contrassegni particolari di una loro caratterizzazione esclusiva in quanto personaggi del racconto. E poiché nella visione leopardiana, ogni individuo di qualsiasi specie è per assuefazione la somma dello sviluppo delle sue disposizioni iniziali e delle facoltà che egli acquisisce nel tempo in base agli accidenti e alle scelte compiute, ognuno di essi potrebbe essere considerato a partire dai tratti tipici della specie nelle sue qualità individuali.

Rodipane è il *genero al morto re Mangiaprosciuti* (III, 40, v.2); viene eletto monarca costituzionale di Topaia, così che è il terzo per discendenza dal Rodipane della *Batracomiomachia*. Egli rappresenta il vertice della gerarchia militare, politica e sociale dei topi, i cui festeggiamenti per la sua incoronazione e giuramento in rispetto della costituzione lo vedono straordinariamente ricoperto con pelliccia di gatto<sup>330</sup>. Nel merito specifico, il suo ruolo di guida emerge quando egli viene a contatto con i nemici granchi.

---

<sup>330</sup> Cfr. *Paralipomeni*, IV, 26-31, pp. 131-135.

A Boccaferata, infatti, che con le ragioni del legittimismo gli impone di rinnegare la costituzione, Rodipane risponde non a caso con un discorso indiretto nel quale da *re de' topi* (IV, 30, v.8) rivendica di volersi rimettere ad ogni costo alle decisioni assembleari del suo popolo (*non essendo in sua man circa lo stato / prender da se deliberazione, / e che quel che da lei fosse ordinato / faria come per propria elezione*, ('Paralipomeni', V, 20, vv. 3-6, p. 152) che esplode in un grido di guerra (*guerra scelta da tutti e risoluto / fu da tutti morir per lo statuto*, 'Paralipomeni', V, 22, vv. 7-8, p. 153) laddove l'intervento – a differenza del suo – ben diretto del narratore ne smaschererà subito dopo la malafede.

Ma desiato avria che lo spavento  
della guerra de' granchi avesse indotto  
il popolo a volere esser contento  
che il seggio dato a lui non fosse rotto,  
sì che spargendo volontario al vento  
la fragil carta, senza più far motto,  
fosse stato a veder se mai piacesse  
al re granchio adempir le sue promesse.

Così re senza guerra e senza patto  
forse trovato in breve ei si saria,  
da doppio impaccio sciolto in un sol tratto  
e radicata ben la dinastia,  
né questo per alcun suo tristo fatto,  
per tradimento o per baratteria,  
né violato avendo in alcun lato  
il giuramento alla città giurato.

Queste cose, cred'io, tra sé volgendo  
meno eroica la plebe avria voluta.  
Per congetture mie queste vi vendo,  
che in ciò la storia, come ho detto, è muta.  
Se vi paresser frasche, non intendo  
tor fama alla virtù sua conosciuta.  
Visto il voler de' suoi, per lo migliore  
la guerra apparecchiò con grande ardore. (*Paralipomeni*, V, 26-28, p. 155)

Da un lato, il termine dispregiativo *plebe* riferito al popolo dei topi, che voterà per la guerra ma, come si sa, non la onorerà, e dall'altro lato gli intenti egoistici del re, volti ad assicurarsi sul trono e non già ad esporlo a rischio, mettono in luce la peste dell'egoismo nella società moderna, ossia: *per egoismo s'intende [...] un amor proprio mal diretto*,



*male impiegato, rivolto ai propri vantaggi reali, e non a quelli che derivano dall'eroismo, dal sacrificio, dalle virtù, dall'onore, dall'amicizia* (Zib. p., 671, 17 Febbraio 1821, p. 1624).

Rubacocchi è il tipico eroe guerriero e valoroso erede dei poemi epici. Già a partire dalla *Batracomiomachia* egli ha infatti riportato notevoli successi contro le rane; se non che nei *Paralipomeni* risulta l'unico prode dell'intera specie dei topi. Per questo motivo, egli sembra rispecchiare quella naturale disposizione delle bestie a difendere i propri simili fino ad attaccare i nemici, rilevata da Leopardi nello *Zibaldone*. Egli è l'eroe della guerra che conserva antiche virtù ormai perse nei tempi moderni, tanto da rinunciare alla sua carica e al suo potere militare e politico a favore di una scelta di governo che sia dettata dalla volontà popolare.

E spontanei non pochi a lui venendo  
capi dell'armi e principi e baroni,  
confortandolo giano ed offerendo  
se pronti a sostener le sue ragioni.  
Ma ributtò l'eroe con istupendo  
valor le vili altrui persuasioni,  
e il dar forma allo stato e il proprio impero  
nell'arbitrio comun rimise intero.

Degno perciò d'eterna lode, al quale  
non ha l'antica e la moderna istoria  
altro da somigliar non ch'altro uguale,  
quanto or so rinvenir con la memoria,  
fuor tre d'inclita fama ed immortale,  
Timoleon corintio ed Andrea Doria,  
in sul fianco di qua dall'oceano  
e Washington dal lato americano.

Dei quali per pudor, per leggiadria  
vera di fatti e probità d'ingegno,  
negar non vo né vo tacer che sia  
quantunque italian Doria il men degno,  
ma perfetta bontà non consentia  
quel secolo infelice, ov'ebbe regno  
ferocia con arcano avvolgimento,  
e viltà di pensier con ardimento (*Paralipomeni*, III, 23-25, pp. 102-103)

Nonostante le lusinghe di principi e baroni Rubatocchi non rinnega se stesso e non solo restituisce al popolo il potere decisionale ma si distingue dalla moltitudine dei suoi simili che non si comporterebbero allo stesso modo in un secolo infelice in cui regnano viltà e ferocia. L'immagine generale della società dei topi è dunque simile a quella degli uomini che Leopardi constata ai suoi tempi. Per tale motivo la virtù guerriera, il senso del dovere e di sacrificio vengono ancora più lodati dal narratore all'interno del racconto. Rubatocchi gli sembra l'unico esemplare della sua specie a rispondere ancora al principio di aiuto reciproco e di difesa dai nemici che caratterizzava le società primitive. Rubatocchi mette in sicurezza la città, ne difende le frontiere, predispone l'esercito allo scontro con i granchi. Per tutta risposta, il suo esercito ricambia con la fuga. È la seconda volta che i topi abbandonano il campo di battaglia senza combattere, e stavolta lasciano addirittura solo, in mano ai nemici, il loro capo.

Fuggiro al par del vento, al par del lampo  
fin dove narra la mia storia appresso.  
Solo di tutti in sul deserto campo  
Rubatocchi restò come cipresso  
diritto, immoto, di cercar suo scampo  
non estimando a cittadin concesso  
dopo l'atto de' suoi, dopo lo scorno  
di che principio ai topi era quel giorno. (*Paralipomeni*, V, 43, pp. 163-164)

La paura ha la meglio sulla forza d'attacco dei topi, tanto che l'idea stessa di una loro società attiva pare venir meno ogni volta che nel racconto si avvicina il momento della battaglia. I topi non combattono mai, fuggono sempre. Dal vile abbandono in battaglia del prode soldato Rubatocchi da parte dei suoi compagni scaturisce pertanto anche l'invocazione alla virtù perduta.

Bella virtù, qualor di te s'avvede,  
come per lieto avvenimento esulta  
lo spirito mio: né da sprezzar ti crede  
se in topi anche sii tu nutrita e culta.  
Alla bellezza tua ch'ogni altra eccede,

o nota e chiara o ti ritrovi occulta,  
sempre si prostra: e non pur vera e salda,  
ma immaginata ancor, di te si scalda.

Ahi ma dove sei tu? sognata o finta  
Sempre? vera nessun giammai ti vide?  
O fossi già coi topi a un tempo estinta,  
né più fra noi la tua beltà sorride?  
Ahi se d'allor non fosti invan dipinta,  
né con Teseo peristi o con Alcide,  
certo d'allora in qua fu ciascun giorno  
più raro il tuo sorriso e meno adorno. (*Paralipomeni*, V, 47-48, pp. 165-166)

Nel poemetto pseudomerico i topi assalivano le rane riportando importanti successi; nei  
*Paralipomeni* il gesto solitario di Rubatocchi offre l'hapax eroico di un topo che si misura  
strenuamente con la durezza invincibile dei granchi.

In lui rivolta la nemica gente  
senti del braccio suo l'erculea possa.  
A salvarla da quel non fu possente  
la crosta ancor che dura ancor che grossa.  
Spezzavala cadendo ogni fendente  
di quella spada, e scricchiolar fea l'ossa,  
e troncava le branche e di mal viva  
e di gelida turba il suol copriva.

Così pugnando sol contro infiniti  
durò finché il veder non venne manco.  
Poi che il Sol fu disceso ad altri liti,  
sentendo il mortal corpo afflitto e stanco,  
e di punte acerbissime feriti  
e laceri in più parti il petto e il fianco,  
lo scudo ove una selva orrida e fitta  
d'aste e d'armi diverse era confitta,

regger più non potendo, ove più folli  
gl'inimici sentia, scagliò lontano.  
Storpiati e pesti ne restaron molti,  
altri schiacciati insucidaro il piano.  
Poscia gli estremi spiriti raccolti,  
pugnando mai non riposò la mano  
finché densato della notte il velo,  
cadde, ma il suo cader non vide il cielo (*Paralipomeni* V, 44-46, pp. 164-166).

Rubaticchi dunque combatte fino all'ultimo respiro, mentre tutti gli altri topi sembrano piuttosto rispondere per Leopardi a quell'egoismo in cui si traduce l'amor proprio nelle società moderne.

Leccafondi è il protagonista del racconto, creato dalla fantasia di Leopardi che così lo presenta attraverso l'ironia del narratore.

Era nel campo il conte Leccafondi,  
signor di Pesafumo e Stacciavento;  
topo raro a' suoi dì, che di profondi  
pensieri e di dottrina era un portento:  
leggi e stati sapea d'entrambi i mondi,  
e giornali leggeva più di dugento;  
al cui studio in sua patria aveva eretto,  
siccom'oggi diciamo, un gabinetto.

Gabinetto di pubblica lettura,  
con legge tal, che da giornali in fuore,  
libro non s'accogliesse in quelle mura,  
che di due fogli al più fosse maggiore;  
perché credea che sopra tal misura  
stender non si potesse uno scrittore  
appropriato ai bisogni universali  
politici, economici e morali. (*Paralipomeni* I, 34-35, pp. 55-56)

Leccafondi rappresenta la parodia del tipico intellettuale romantico, con le sue convinzioni monarchico-costituzionali, il suo gusto letterario, il suo entusiasmo da neofita verso la scienza statistica e verso la lettura dei giornali; egli incarna la cultura dell'epoca contro cui Leopardi aveva più volte preso posizione nei suoi scritti.

Come nota Liana Cellerino, già il nome Leccafondi, che rima con *profondi / pensieri*, allude scherzosamente alla pretesa profondità della filosofia idealistica<sup>331</sup>, benchè i titoli di *Pesafumo* e *Stacciavento* ne denuncino l'inanità dell'azione come quella di setacciare il vento o di pesare il fumo. La critica ha così riconosciuto in questo personaggio la sintesi satirica della filosofia idealistica, antropocentrica e progressista che tanta presa aveva

---

<sup>331</sup> Liana Cellerino, *Tecniche ed etica del paradosso*, cit., p. 136.

avuto nei patrioti liberali moderati. Leccafondi rappresenta il dotto, lo spiritualista convinto appassionato della poesia tedesca e l'entusiasta delle scienze sociali, da meritare nella sua comunità, sul calco umano di filantropo l'onore al titolo di *filotopo*: *Fu di sua specie il conte assai pensoso, / filosofo morale, e filotopo (Paralipomeni I, 41, vv.1-2, p. 58)*. In realtà, visto anche il seguente aggettivo *umano*, il lettore si aspetterebbe di leggere proprio il termine *filantropo*, essendo Leccafondi il personaggio che più di tutti assume comportamenti, attitudini e modi di fare e di pensare tipici degli uomini: *popolar per affetto, e da chiunque / trattabil sempre, e, se dir lice, umano (Paralipomeni, I, 43, vv. 5-6, p. 60)*. Ciò nonostante, la natura topesca di Leccafondi non viene mai meno e prevale con le rispettive varianti di: *topolin filosofante (I, 40, v.6) filotopo (I, 41, v. 2); topesco intendimento (I, 42, v.2) Buon topo (I, 43, v.1)*. In lui, infatti, più che in altri, spiccano le caratteristiche proprie della sua specie: la coda, il pelo (*umor la coda e il dorso e il crin gli tinse*, 'Paralipomeni', VI, 27, v.5, p.181), le zampette (*con due zampette atteggiando*, VI, 40, v.5), l'acuta vista notturna ([...] *aver la vista acuta, / e nel buio veder le cose appunto*, 'Paralipomeni', VI, 26, vv.1-2, p.180; *ch'ai topi per veder non è mestiere*, 'Paralipomeni', VIII, 6, v. 4, p. 228) ma anche la paura che prende il sopravvento su di lui durante le peripezie dell'esilio, prima dell'incontro con Dedalo (*sentiva egli in effetto / che innanzi l'alba lascerebbe il pelo*, 'Paralipomeni', VI, 31, v. 5-6, pp. 182- 183), e della decisiva discesa agli inferi (*tremato sempre avea fino a quel punto / per la discesa*, 'Paralipomeni', VIII, 18, vv. 5-6, p. 236).

L'episodio dello scampato naufragio ricorda l'avventura di Rubabriciole poco prima dell'affogamento, più sopra ricordato.

Il vento ad or ad or mutando lato  
 più volte indietro e innanzi il risospinse,  
 talora il capovolve e nel gelato  
 umor la coda e il dorso e il crin gli tinse,  
 e più volte a dir ver quell'apparato

di tremende minacce il cor gli strinse,  
che di rado il timor, ma lo spavento  
vince spesso de' saggi il sentimento.

Cani pecore e buoi che sparsi al piano  
o su pe' monti si trovàr di fuore,  
dalle correnti subite lontano  
ruzzolando fur tratti a gran furore  
insino ai fiumi, insino all'oceano,  
orbo lasciando il povero pastore.  
Fortuna delle membra il picciol pondo  
scamparo il conte dal rotolare al fondo. (*Paralipomeni*, VI, 27-28, p. 181)

In particolare, il capovolgimento del corpo di Leccafondi ricorda il galleggiamento di Rubabriciole sull'acqua e i suoi vani sforzi fisici per non affogare.

Disteso a galla, e volto sottosopra,  
il miserel teneramente stride.  
Fè con la vita e con le zampe ogni opra  
per sostenersi; e poi, quando s'avvide  
ch'era già molle e che'l suo proprio pondo  
forzatamente lo premeva a fondo. (*Guerra dei topi e delle rane*, I, 23, p. 407)

Leccafondi, a differenza di Rubabriciole, riesce miracolosamente a salvarsi, eppure anche una volta scampato alla bufera il conte ha paura di morire, ma per *fuggir l'acqua e il gelo, e la notte passar senza ricetto* ('Paralipomeni', VI, 31, vv. 2-3, p. 182) si fa coraggio e bussa ai *dorati appartamenti* di Dedalo che lo accoglierà amorevolmente. I due si intendono alla perfezione e il topo non ha alcuna riserva a far partecipe l'uomo della sua esperienza di vita, le sue qualità oratorie e intellettuali ripercorrono, attraverso il ricordo, le proprie origini, la vita a Topaia, l'esilio, ovvero tutte le tappe fondamentali del suo percorso di formazione. All'interno della sua comunità Leccafondi, non a caso da nobile intellettuale ed effettivo conte qual è, si distingue per ottimismo culturale e idee progressiste che rimandano all'intellettuale contemporaneo a Leopardi che troppo confida nel potere della ragione. Non è casuale che una volta diventato consigliere di Rodipane, Leccafondi venga sospettato da quello stesso popolo che credeva di migliorare e aiutare tanto che sarà allontanato dalla patria che invano aveva cercato di far progredire.

Rispetto agli altri topi, il conte vince la paura tipica della sua specie pur di onorare il ruolo di ambasciatore presso i granchi affidatogli dal popolo. D'altronde egli si distingue da tutti gli esseri animali e umani poiché invece delle armi da battaglia, inforca l'arma 'preservativa' propria dei letterati per guardare alla realtà: *Per questo e per veder che radicati / Leccafondi in sul naso avea gli occhiali, / arme che in guerra mai non furo usati / né gli uomini portar né gli animali, / propria insegna ed onor di letterati* (*Paralipomeni*, II, 19, vv. 1-5, pp. 74-75). In ogni caso, una volta eletto consigliere di Rodipane, attraverso una politica liberale egli investe nell'economia, nell'alfabetizzazione e nell'educazione del suo popolo per far prosperare Topaia, *Questi a rimover l'ombra ed all'aumento di civiltà / rivolse ogni sua cura* (*Paralipomeni*, IV, 38, v. 1, p. 138).

Leccafondi, dunque, è messaggero del suo popolo inviato al campo nemico dove si presenta come ambasciatore di pace; poi è consigliere 'illuminato' impegnato a far progredire e 'civilizzare' la società da cui viene bensì accusato di spionaggio e tradimento per cui si ritrova pellegrino in terre straniere. Infine viene accolto da un uomo che lo accompagna fino alle porte dell'inferno degli animali, nel quale egli discende, convinto, come gli eroi mitici, di portare in salvo il suo popolo almeno grazie all'aiuto dei suoi defunti. Eppure Leccafondi non diventerà mai quell'eroe mitico poiché proprio quell'eccesso di ragione che lo distingue, lungi dal venirgli in soccorso, gli è addirittura avverso, non consentendogli nemmeno di decifrare il vero messaggio né di questo mondo e tantomeno dell'aldilà. Infatti, una volta tornato a Topaia e direttosi dal generale Assaggiatore, così come gli avevano consigliato di fare i suoi antenati, Leccafondi ingenuamente *tacque il volo e l'infernal paese, perché temè da quel guerrier canuto / per visionario e sciocco esser tenuto* (*Paralipomeni*, VIII, 40, vv. 6-8, p. 250).

Dedalo è il personaggio centrale dello scorcio finale del poemetto. *Unicum* della specie umana, il suo fascino scaturisce già dal nome ricco di un'aura mitologica che lo sospinge verso un mondo fantastico, a partire dal viaggio aereo che egli compie sopra tutto il pianeta fino a guidare da vivo all'aldilà degli animali il conte Leccafondi. La sua amicizia per il topo non solo ha dell'inverosimile stante il risaputo fastidio che i topi arrecano all'uomo, ma lo strano uomo è proprio il perfetto esempio di *homo sapiens* e *faber*, come sottolinea Francesca Irene Sensini.

Manifestazione di un fato benefico, Dedalo contraddice il copione scontato dell'uomo nemico del topo: non aizza infatti nessun gatto contro il povero Conte. Al contrario, il personaggio umano assolve generosamente al ruolo di salvatore: introduce Leccafondi nei suoi dorati appartamenti; gli si rivolge parlando la sua stessa lingua; lo riscalda, lo lava, lo rifocilla con deliziose vivande e, solo dopo aver compiuto i suoi doveri di ospite gli chiede da dove provenga e come sia giunto fino lì [...]. Uomo che sa e che opera sul reale, armonicamente *sapiens* e *faber*, Dedalo è il detentore della *téchne*, l'azione efficace, volta alla produzione in generale, e della *mêtis*, una forma di intelligenza pratica, finalizzata all'ottenimento di uno scopo, basata sull'osservazione diretta di una realtà mutevole<sup>332</sup>.

Malgrado non faccia parte della comunità dei topi Dedalo ne conosce a perfezione le abitudini e la lingua. Nonostante il suo misantropismo, infatti, oltre che accoglierlo, egli dialoga col topo; e il suo poliglottismo non solo rivela l'eccezionale potere umano di adattamento e assuefazione alle circostanze, ma (anche stante l'idea che in questo personaggio si proietti la coscienza del poeta) egli conferma un'attenzione al mondo animale che a tratti sembra proprio superare quella per il mondo umano e che, dunque, per certi versi, sembra ispirarsi a un'utopica alleanza tra uomini e animali intelligenti<sup>333</sup>. Ciononostante il personaggio in sé rimane misterioso.

---

<sup>332</sup> Francesca Irene Sensini, *Dedalo delle origini. Il mito dell'homo sapiens e faber nei Paralipomeni della Batracomiomachia*, in *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*, sous la direction de Perle Abbrugiati, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2016, pp. 212-213.

<sup>333</sup> *Ivi*, p. 212: 'Il personaggio condivide diversi aspetti della biografia e del carattere di Leopardi, al pari di Amelio, il filosofo solitario dell'*Elogio degli uccelli*. Da notare le tangenze tematiche tra l'*Elogio* e Dedalo: non solo il volo e il canto/poesia, ma anche il riso-l'essere umano viene definito *animale intellettuale e razionale* e, proprio per questo, *risibile*, in quanto soggetto e oggetto di riso; nel tempo presente, prosegue Amelio, il riso *supplisce per qualche modo alle parti esercitate in altri tempi dalla virtù, dalla giustizia, e forse anche dalla filosofia?*'



Quel Dedalo che al topo albergo diede,  
fu di ricca e gentil condizione  
da quei che il generàr lasciato erede,  
e noiato non so per qual ragione  
degli uomini che pur, chi dritto vede,  
in general son ottime persone,  
ridotto s'era solitario in villa  
a condur vita libera e tranquilla.

Questi adunque, poiché più di quattr'ore  
alto il sole ebbe visto, al pellegrino  
che dall'alba dormia con gran sapore  
recò che molto innanzi era il mattino,  
e levato il condusse ove in colore  
vario splendea tra l'oro il marocchino,  
nello studio cioè, che intorno intorno  
era di libri preziosi adorno.

Ivi gli fe' veder molti volumi  
d'autori topi antichi e di recenti:  
i Delirii del gran Fiutapofumi,  
la trappola, tragedia in atti venti,  
Topaia innanzi l'uso de' salumi,  
gli Atti dell'Accademia de' Dormienti,  
l'Amico de' famelici, ed un cantico  
per nascita reale in foglio atlantico.

La grammatica inoltre e il dizionario  
mostrogli della topica favella,  
e più d'un altro libro necessario  
a drittamente esercitarsi in quella,  
che con l'uso de' verbi alquanto vario  
alle lingue schiavone era sorella.  
Indi fattol sedere, anch'ei s'assise,  
ed in un lungo ragionar si mise. (*Paralipomeni*, VII, 4-7, pp. 192-194)

La biblioteca piuttosto è il luogo che più di tutti fornisce informazioni importanti su di lui; non a caso è l'unico che egli si preoccupi di mostrare al topo. È certo un luogo chiuso e artificiale, vale a dire opposto all'*habitat* naturale in cui per lo più si collocano uomini e animali. Esso rappresenta il sapere di Dedalo, che spazia dalla letteratura alla grammatica alle scienze, così come quella di Leccafondi che, come accennato, possedeva anche un giardino zoologico e un orto botanico. Essendo egli anche filosofo naturale, esperto di *fisiche e meccaniche dottrine*, la sua figura è stata assunta da Gaspare Polizzi quale autoritratto intellettuale giovanile dell'autore (*E disse com'ancor presso al confine*

*/ di pubertà quel nido avendo eletto, / di fisiche e meccaniche dottrine / preso aveva in quegli ozi un gran diletto, 'Paralipomeni', VII, 8, vv. 1-4, p. 195). Il giovane Leopardi studiò infatti quelle discipline nell'ambiente familiare della sua biblioteca. E sommamente divenuto esperto / della storia che detta è naturale, / ben già fin dal principio essendo certo / dello stato civil d'ogni animale, / gl'idiomi di molti avea scoperto / quale ascoltando intentamente e quale / per volumi trovati (Paralipomeni, VII, 9, vv.1-7, p. 195). Lo studioso assume inoltre la riflessione di Dedalo riguardo all'intelligenza degli animali quale uno dei tanti esempi teorici più espliciti dell'attenzione di Leopardi al problema.*

Dedalo sostiene per certo, richiamandosi a quella 'filosofia del senso comune' che parte della filosofia spiritualista italiana, e specificamente Tommaseo, aveva fatto propria, che non può esserci se non una differenza di grado nel rapporto tra intelligenza animale e umana: *certo esser dee che dalla intelligenza / de' bruti a quella dell'umana prole / è qual da meno a più la differenza, / non di genere tal che se rigetta / la materia un di lor, l'altro l'ammetta* (VII, 12, vv. 4-8). Si tratta di un'affermazione 'gradualista' che non si scosta molto da quanto asserito nella *Dissertazione Sopra l'anima delle bestie* dove, dopo avere presentato le diverse e opposte posizioni, il giovane Leopardi, 'illuminista cattolico', recepisce il sistema di mezzo proposto da Rousseau concludendo che *la sentenza, la quale afferma esser l'anima dei Bruti uno spirito dotato di senso, di libertà, e di un qualche lieve barlume di ragione è certamente più probabile di ogni altra (Dissertazione sopra l'anima delle bestie)*. Mi pare che la riproposizione delle tesi giovanili in bocca a Dedalo sia particolarmente indicativa: da un lato Leopardi intende sottolineare una continuità di studi e di interessi che lo riporta agli anni delle *Dissertazioni*, dall'altro vuole prendere ironicamente le distanze da se stesso quale era allora, mettere in ridicolo il suo 'illuminismo cattolico', ancora intriso di ortodossia e dogmatismo e da tempo superato in un conseguente materialismo naturalistico<sup>334</sup>.

Polizzi mira a mettere in risalto sia la continuità di interrogativi e di interesse che tale argomento suscita in Leopardi, sia la relativa evoluzione rispetto a quelli offerti nelle *Dissertazioni*. All'ottava tredici del settimo canto, Dedalo cerca, ad esempio, di convincere Leccafondi dell'immortalità delle bestie, spingendolo ad andare nell'aldilà per trovare una soluzione che salvi Topaia, ma nelle sue premesse espone paradossalmente la tesi materialistica da lui aprioristicamente negata in precedenza.

---

<sup>334</sup> Gaspare Polizzi, *La Scienza nei Paralipomeni*, in *Leopardi e le 'ragioni della verità'*.cit., p. 144.

Che certo s'estimar materia frale  
dalla retta ragion mi si consente  
l'io del topo, del can, d'altro mortale,  
che senta e pensi manifestamente,  
perché non possa il nostro esser cotale  
non veggo: e se non pensa in ver né sente  
il topo o il can, di dubitar concesso  
m'è del sentire e del pensar mio stesso (*Paralipomeni* VII, 13, pp. 198-199)

Secondo Polizzi qui si produce lo sdoppiamento tra Dedalo o il giovane Leopardi<sup>335</sup> e il Leopardi maturo, sostenitore del carattere materiale dell'io e di una visione materialistica che nega la cartesiana distinzione fra *res cogitans* e *res extensa*, riducendo la coscienza alla materialità del cervello. Questa posizione così radicale e lontana dallo spiritualismo, dall'idealismo e soprattutto dal pensiero scientifico-filosofico illuministico, di cui Leopardi si era nutrito in gioventù, avrebbe per fonti l'articolo *Rorarius* (scritto da Pierre Bayle nel *Dictionnaire*, seppure con qualche differenza) che rinvia a Stratone quale sostenitore dell'anima delle bestie.

Oltre ai discorsi, agli interessi, agli studi, alle teorie, di Dedalo non ci viene rivelato altro; le sue fattezze fisiche restano sconosciute, così come il suo passato e il suo futuro, salvo l'abbandono della civiltà umana *al confine di pubertà* (VII, 8, vv.1-2), motivato dalla noia che gli provocava il vivere con i suoi simili. Il personaggio e le sue azioni sembrano ruotare esclusivamente intorno a Leccafondi. Da *salvatore provvidenziale Dedalo diventa guida nell'oltremondo degli animali e mistagogo*<sup>336</sup> in base ad uno dei presupposti fondanti del pensiero leopardiano secondo cui uomini e animali sono simili e consorti (VII, 10, v. 1)<sup>337</sup>. Pertanto, a prescindere dal ruolo svolto all'interno del racconto e rispetto alla figura in un certo senso complementare a Leccafondi, caratteristica

---

<sup>335</sup> Non a caso nel poemetto, ad un certo punto del settimo canto il narratore così si esprime: Però dichiaro / lettori e leggitrici, anzi protesto / che il Dedalo per fama oggi si chiaro / forse e probabilmente non fu questo / del quale a ragionarvi io mi preparo; / ma più moderno io non saprei dir quanto (*Paralipomeni*, VII, 3, vv. 2-7, p. 192).

<sup>336</sup> Francesca Irene Sensini, *op.cit.*, p. 213.

<sup>337</sup> *Ivi*, p. 210.

individuale della vita dell'uomo risulta il suo isolamento e il massimo sviluppo delle sue facoltà intellettive che gli permettono di capire e interagire e perfino di comportarsi come le bestie.

Assaggiatore è un topo per certi versi analogo all'umano Dedalo: eremita e anziano sapiente che *nulla udire / volle di trame o di civili imprese (Paralipomeni VIII, 40, vv. 3-4, p. 250)* e detentore della verità a cui ambisce arrivare Leccafondi per liberare il suo popolo. Secondo Perle Abbrugiati, come Dedalo, egli è un'altra espressione della coscienza dell'autore<sup>338</sup> che, rispetto alla prima, attiva, propositiva e dialogante, si mostra silenziosa ma non per questo meno poetica. All'interno della società dei topi Assaggiatore può rappresentare il vecchio saggio, il guru, una specie di precettore che, una volta dismesse le sue antiche funzioni di generale (la gerarchia militaresca ricorda sempre la funzione guerresca della comunità) si è completamente disinteressato ai problemi della sua civiltà.

Brancaforte è il generale dei granchi e, come altri personaggi, ha anch'egli un nome parlante che significa 'grande chela'. Egli, infatti, non ha sviluppato facoltà particolari ma piuttosto, come tutti gli animali della sua specie, ha un aspetto che corrisponde al carattere servile o scortese. *Brancaforte quel granchio era nomato, / scortese a un tempo e di servile aspetto (Paralipomeni, II, 21, vv.1-2, p. 76)*. Nel ritrarre questo animale l'autore sembra seguire un suo pensiero del 1821.

È notevole che la fisionomia di questi tali animali poco e difficilmente assuefabili, presenta visibili indizi di stupidità, ed un'aria simile alla fisionomia delle persone di poco talento o poco esercitato. Egli è certo che v'ha somma corrispondenza fra l'esterno e l'interno, fra la fisionomia e l'ingegno e le qualità naturali o abituali. Quindi è certo che tali animali hanno in effetto, se così posso dire, poco talento, e perciò poca assuefabilità (la qual si vede), ch'è tutt'uno col talento. Alcuni di essi (o sieno individui o specie) possono anche avere tutta quella vivacità, mobilità ec. che anche negli uomini (e molto più nelle diverse specie di animali, le cui qualità possono ben diversamente combinarsi che non fanno nell'uomo) non

---

<sup>338</sup> Perle Abbrugiati, *Prolégomènes aux Paralipomènes*, cit. p.17.

hanno a fare col talento, e neppure con notevole immaginazione, anzi talvolta (come ne' fanciulli) sono effetto e segno (o forse anche cagione) della mancanza di queste (*Zib.*, 1770-1771, Settembre 1821, p. 1841).

La fisionomia esterna degli animali, secondo Leopardi, offre indizi importanti sulle loro qualità e facoltà e nella specie dei granchi egli stesso ci dà modo di constatare la corrispondenza tra fisionomia, forza fisica e rozzezza dei loro comportamenti. L'incapacità di apprendere di certi animali, intesa appunto quale mancanza di talento, si manifesta in Brancaforte attraverso il suo servilismo, la sua mancanza d'iniziativa, il suo semplice attenersi ai comandi ineffabili del re Senzacapo. Il ruolo di generale dei granchi sembra quasi svuotato delle funzioni di comando poiché Brancaforte non presiede ad alcuna decisione militare se non sotto la diretta autorizzazione del re: l'unica iniziativa che esso prende autonomamente è di incarcerare il messaggero Leccafondi e i suoi compagni. I suoi atteggiamenti sono rozzi e l'incomprensione degli interrogativi posti da Leccafondi, a cui il granchio risponde di non saper niente, indicano uno sviluppo inferiore del suo pensiero: *Sputò, mirossi intorno e si compose / il General dell'incrostata gente / e con montana gravità rispose [...] / Signor topo, di tutte quelle cose / che tu dimandi, non sappiam niente (Paralipomeni, II, 30, vv.1-3; vv. 5-6, p. 82).*

La similitudine del bilancione con cui Brancaforte esemplifica la dottrina dell'equilibrio politico, propria dell'Europa della Restaurazione, non solo rivela le ambizioni egemoniche ed espansionistiche di alcuni Stati e popoli su altri ma, indica anche la rozzezza del granchio e del suo ragionare. I granchi sono animali di guerra e Brancaforte spiega quella loro *arte* in tal modo.

Non equilibrio d'acqua ma di terra,  
rispose il granchio, è di pugnar cagione,  
e il dritto della pace e della guerra  
che spiegherò per via d'un paragone.  
Il mondo inter con quanti egli rinserra  
dei pensar che somigli a un bilancione,  
non con un guscio o due, ma con un branco

rispondenti fra lor, più grandi e manco.

Ciaschedun guscio un animal raccetta,  
che vuol dir della terra un potentato.  
In questo un topo, in quello una civetta,  
in quell'altro un ranocchio è collocato,  
qui dentro un granchio, e quivi una cutretta  
l'uno animal con l'altro equilibrato,  
in guisa tal che con diversi pesi  
fanno equilibrio insiem tutti i paesi.

Or quando un animal divien più grosso  
d'altrui roba o di sua che non soleva,  
e un altro a caso o pur da lui percosso  
dimagra sì che in alto si solleva,  
convien subito al primo essere addosso,  
dico a colui che la sua parte aggrevava,  
e tagliandoli i piè, la coda o l'ali,  
far le bilance ritornare uguali.

Queste membra tagliate a quei son porte  
che dimagrando scemo era di peso,  
o le si mangia un animal più forte,  
ch'a un altro ancor non sia buon contrappeso,  
o che, mangiate, ne divien di sorte  
che può star su due gusci a un tempo steso,  
e l'equilibrio mantenervi salvo  
quinci col deretan quindi con l'alvo (*Paralipomeni*, II, 32-35, pp. 83- 85)

Il discorso di Brancaforte evidenzia anche l'orizzonte in cui i granchi intendono espandersi, proprio come ha fatto l'uomo. La società dei granchi sembra portare alle estreme conseguenze i presupposti su cui si basa una società gerarchicamente strutturata, in cui la sopravvivenza e la sovrabbondanza di una specie si nutre della scomparsa forzata di un'altra. Il generale che non capisce i discorsi del dotto Leccafondi, al quale risponde sempre con uno sputo, sembra deridere la cultura e il sapere del topo, interpretati come una minaccia da un potere immobilista, poiché la crosta e l'assenza di cervello e di fronte fanno dei granchi le *colonne e fondamenti / della stabilità dell'altre genti*. (*Paralipomeni*, II, 39, vv. 7-8, p. 87)<sup>339</sup>.

---

<sup>339</sup> Perle Abbrugiati, *Prolégomènes aux Paralipomènes*, cit. p.15: 'Aussi Duretenaille est-il allergique à la démocratie et à la culture: le crabe se méfie de l'alphabétisation, sentant que l'acculturation est une menace pour le pouvoir immobiliste'.

Senzacapo è il sovrano assoluto dei granchi ma non controlla solo la società di cui è a capo; proprio in virtù della ragione della forza prospettata da Brancaforte, egli decide anche i destini di Topaia da lontano, delegando le azioni di forza sul campo a Brancaforte, Boccaferrata e Camminatorito. In questo caso il nome non indica solo l'assenza di cervello ma una stoltezza vera e propria, come sostiene Perle Abbrugiati<sup>340</sup>. Ostile a ogni tipo di progresso e cambiamento, Senzacapo è l'esatto opposto di Leccafondi e del suo sapere illuminato; non accetta l'idea di una costituzione a garanzia del potere politico, che egli applica con forza e fermezza e senza alcuna compassione, *Se carta alcun sognò dentro il suo regno / egli in punirlo esercitò l'ingegno. // E cura avea che veramente fosse / con perfetto rigor la pena inflitta, / né dalle genti per pietà commosse / qualche parte di lei fosse relitta, / e il numero e il tenor delle percosse / ricordava e la verga a ciò prescritta* (*Paralipomeni*, IV, 44, vv. 7-8; 45, vv. 1-6, p. 140). Unico riscatto all'ottusità tirannica di tale personaggio sembra essere il suo talento *divino* di violinista.

Come vuole il suo nome, Boccaferrata è *forte nei detti sì che per la forte / loquela* (*Paralipomeni*, IV, 47, vv.1-2, p. 141); per questo Senzacapo lo invia a Topaia a sostenere le ragioni del legittimismo. Rivolgendosi al re dei topi Rodipane, Boccaferrata riproduce in sostanza lo stesso discorso di Brancaforte ma con un'oratoria raffinata ed elevata e un linguaggio specialistico forbito. Boccaferrata cerca di convincere Rodipane che la monarchia elettiva e costituzionale di Topaia non corrisponde ai dettami imposti dal suo re e da Brancaforte (che, in realtà, aveva semplicemente chiesto una monarchia che reggesse il potere) e intanto fa leva sulla logica brutale della forza, onde *subdolamente persuadere il poco regolare monarca dei topi*<sup>341</sup>. Boccaferrata vorrebbe insomma, come sottolinea Franco Brioschi, con lo stesso commento risentito di Rodipane, *Che popol e*

---

<sup>340</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>341</sup> Franco Brioschi, *op.cit*, p. 270.

*nessun tornan tutt'uno, / se intier l'ammazzi, non ammazzi alcuno (Paralipomeni, V, 19, vv.7-8, p. 152)*<sup>342</sup>.

Attraverso questo personaggio, per la prima volta nel racconto, la rappresentazione delle armi proprie dei granchi non è solo legata alla loro forza fisica e alla loro impenetrabilità, ma anche ad un alibi ideologico da difendere a tutti i costi. La proprietà di linguaggio del personaggio spicca fra tutti i tratti che più lo identificano.

Una volta che i granchi si impadroniscono di Topaia sotto il comando di Brancaforte, è il barone Camminatorito a prendere il comando. Sulla tautologia di fatto e di nome di questo granchio, che accusa nel suo nome proprio la caratteristica che lo accomuna a tutti i suoi simili di procedere obliquo, non c'è da dare conto; resta invece da evidenziare come egli osservi il suo conservatorismo fermamente antiprogredista attraverso azioni antitetiche a tutte quelle perseguite e intentate da Leccafondi. Il processo di demolizione avviato da Camminatorito corrisponde perfettamente al suo essere retrogrado di nome e di fatto.

Chiuso per suo comando il gabinetto,  
chiuse le scole fur che stabilito  
aveva il conte, come sopra ho detto,  
e d'esser ne' caratteri erudito  
fu, com'ei volle, al popolo interdetto,  
se di licenza special munito  
a ciò non fosse ognun: perché i re granchi  
d'oppugnar l'abbicci non fur mai stanchi. (*Paralipomeni*, VI, 10, p. 173)

Lo scontro, del resto mancato tra i topi e i granchi, non avviene più sul campo di battaglia né in un confronto fisico, è diventato un conflitto tra culture ma, in ogni caso, sarà sempre la forza assolutamente superiore dei granchi ad avere la meglio.

Al tutto si ridea Camminatorito  
di sì fatte commedie, e volentieri  
ai topi permettea questo conforto,  
che con saputa sua senza misteri,  
lui decretando or preso, or esser morto,

---

<sup>342</sup> *Ibidem.*



gli congiurasser contro i lustri interi:  
ma non sostenne poi che a capo e fonte  
di queste trame divenisse il conte. (*Paralipomeni*, VI, 18, p. 177)

La prima vittima di Camminatorito e del sistema di corruzione da lui messo in piedi è  
Leccafondi che viene esiliato dietro l'accusa di cospirazione.

L'ambasciator, quantunque delle pie  
voglie del conte ancor poco temesse,  
pur com'era mestier che molte spie  
con buone paghe intorno gli tenesse,  
rivolger quei danari ad altre vie,  
e torsi quella noia un giorno elesse,  
e gentilmente e in forma di consiglio  
costrinse il conte a girsene in esiglio (*Paralipomeni*, VI, 21, p. 178)

Al di là del racconto e del ruolo che i personaggi vi rivestono, dalla galleria di ritratti appena percorsa si evince pertanto che Leccafondi e gli altri animali dei *Paralipomeni* si comportano in certi casi come gli uomini, essendo naturalmente simili a loro in base a dati oggettivamente scientifici. Del resto, rivela il narratore *le cose del topesco regno [...]* *simili a queste nostre ho figurate* (*Paralipomeni* IV, 2, v.8, v. 115). Così accade che i topi e i granchi dei *Paralipomeni* siano sì in guerra dall'inizio alla fine del racconto ma non in una guerra qual è quella a suo modo realisticamente descritta nella *Batracomiomachia*. La guerra tra i topi e i granchi dei *Paralipomeni* è bensì una guerra moderna, ideologica, fatta davvero più di parole che di fatti. E il linguaggio, lo si è constatato, è una di quelle facoltà significative della civiltà e organizzazione sociale degli uomini come degli animali.

Il problema del linguaggio negli animali aveva destato interesse già nell'Antichità e in Aristotele<sup>343</sup>, secondo il quale il linguaggio che si esprime con la voce consta di lettere la cui pronuncia è possibile solo in base alla natura della lingua e delle labbra: le stesse che

---

<sup>343</sup> Aristotele affronta l'argomento sia nel quarto libro delle *Ricerche sugli animali* (535-536 b), sia nel secondo libro delle *Parti degli animali* (660 a).

negli uomini assolvono anche alla percezione dei sapori. Secondo Aristotele, fra gli animali provvisti di lingua e polmone, i quadrupedi ovipari emetterebbero una voce debole che può essere un sibilo, come nei serpenti, un fischio come nelle tartarughe o una voce bassa e debole; mentre il gracidiare delle rane sarebbe dovuto alla conformazione e all'attività degli organi interni quali la lingua e la laringe. Ai quadrupedi vivipari, causa la loro lingua dura, spessa e poco sciolta, l'articolazione della voce sarebbe preclusa. Gli animali vivipari e quadrupedi avrebbero cioè *una voce diversa dall'altra, ma nessuno di essi è capace di un linguaggio. Questo in effetti è caratteristica propria dell'uomo: chi è capace di un linguaggio, ha anche una voce, ma non tutti quelli che hanno una voce possiedono un linguaggio* (*Historia Animalium*, IV, pp. 274-275). Si tratta di una prima grande differenza tra il modo di comunicare dell'uomo e quello degli animali in genere. Aristotele distingue così il linguaggio quale forma di comunicazione articolata dalla semplice emissione di voce e di suono.

La voce e il suono sono due cose diverse, e una terza è il linguaggio. La voce non può mai venir emessa da nessun'altra parte se non dalla laringe: perciò quegli animali che sono privi di polmone neppure possono emettere la voce. Il linguaggio è l'articolazione della voce mediante la lingua. Dunque le vocali sono emesse dalla voce, cioè dalla laringe, mentre le consonanti dalla lingua e dalle labbra: e di questa consta il linguaggio. Perciò quegli animali che non hanno lingua o non l'hanno sciolta, non possono formare il linguaggio. È invece possibile emettere suoni anche con altre parti. Ma non tutti quelli che hanno una voce possiedono un linguaggio. Gli uomini poi che sono sordi alla nascita, sono sempre anche muti: possono sì emettere suoni vocali, ma non articolare un linguaggio. Quanto ai bambini, come non sono padroni delle altre parti, così non possono all'inizio controllare neppure la lingua; essa è imperfetta e si scioglie col passare del tempo [...]. Sia la voce sia il linguaggio si differenziano secondo i luoghi. Quanto alla voce sono constatabili soprattutto le differenze fra il timbro acuto e quello grave [...]. Anche gli uomini emettono la stessa voce ma non di certo lo stesso linguaggio. (*Historia Animalium*, IV, pp. 277-78)

Per Aristotele la voce emette le vocali grazie alla laringe, mentre la sua articolazione con la lingua e le labbra crea le consonanti e, di conseguenza, il linguaggio articolato. La voce e il linguaggio variano inoltre secondo i luoghi e gli individui. Un neonato, ad esempio, non è in grado di articolare la voce se non col passare del tempo e con la crescita, a partire

da quando impara ad usare e controllare la lingua. Anche il timbro della voce varia e può essere più o meno acuto o grave. Egli adduce ad esempio gli uccelli, soprattutto i più piccoli, i quali emettono una voce, ovvero una serie di suoni la cui ricchezza permette loro di cantare e comunicare l'un l'altro. Ma per gli uccelli in genere la forma della lingua è fondamentale in quanto quelli che l'hanno larga e sottile, cioè non spessa, si avvicinano di più al possesso di un linguaggio.

Contrariamente ad Aristotele, Buffon ritiene che il linguaggio dipenda esclusivamente dal pensiero, e riporta l'esempio della scimmia che ha una lingua perfetta come quella degli uomini, eppure non parla. L'uomo, a suo avviso, comunica il suo pensiero attraverso la parola che lo esterna e sia il selvaggio che l'uomo civilizzato hanno un linguaggio condiviso e naturale che è espressione del loro pensiero mediante la parola. L'animale sarebbe privo della facoltà intellettuale e di conseguenza anche della parola, incapace di ordinare le idee e quindi anche di progredire. Il caso della voce del pappagallo, che Buffon porta ad esempio, non sarebbe una conseguenza del pensiero ma una semplice imitazione di voce prodotta per effetto meccanico<sup>344</sup>.

L'homme rend pour un signe extérieur ce qui se passe au dedans de lui, il communique sa pensée par la parole, ce signe est connu à toute l'espèce humaine; l'homme sauvage parle comme l'homme policé, et tous deux parlent naturellement, et parlent pour se faire entendre: aucun des animaux n'a ce signe de la pensée, c'est ne pas, comme on le croit communément, faute d'organes; la langue du singe a paru aux Anatomistes aussi parfaite que celle de l'homme: le singe parlerait donc s'il pensait; si l'ordre de ses pensées avait quelque chose de commun avec les nôtres, il parlerait notre langue, et en supposant qu'il n'eût que des pensées de singe, il parlerait aux autres singes; mais on ne les a jamais vus s'entretenir ou discourir ensemble; il n'ont donc pas même un ordre, une suite de pensées à leur façon, bien-loin d'en avoir de semblables aux nôtres; il ne se passe à leur intérieur de suivi, rien d'ordonné, puisqu'ils n'expriment rien par des signes combinez et arrangez, ils n'ont donc pas la pensée, même au plus petit degré. [...] C'est parce qu'ils ne peuvent joindre ensemble aucune idée, qu'ils ne pensent ni ne parlent, c'est par la même raison qu'ils n'inventent et ne perfectionnent rien; s'ils étoient doués de la puissance de réfléchir, même au plus petit degré,

---

<sup>344</sup> Georges Louis Leclerc Comte de Buffon, *Discours sur la Nature des Animaux*, IV, (1753) cit., pp. 87-88. Id. *La degenerazione degli animali*, in *Teoria della natura*, cit., p. 140: 'Allo stato di natura il cane è quasi muto ed emette solo rari ululati in caso di bisogno; ha cominciato ad abbaiare nel suo commercio con l'uomo e soprattutto con quello civilizzato: quando lo si trasferisce, infatti, nelle regioni estreme e presso popoli incivili, come i Lapponi o i Negri, il cane cessa di abbaiare, riacquista la sua voce naturale che è l'ululato e a volte diventa assolutamente muto'.

ils seraient capables de quelqu'espèce de progrès. (*De la nature de l'homme*, in *Histoire Naturelle*, II, 1749, pp.438-439)

Di tutt'altra opinione, come si è visto, è Condillac, per il quale le bestie non solo pensano ma agiscono e sentono pressappoco nello stesso modo in cui pensano, agiscono e sentono gli uomini<sup>345</sup>. E a proposito del linguaggio degli animali egli è convinto che lo stesso dipenda dal loro differente sistema di conoscenze o grado d'imitazione. L'uomo ha il dono della parola, le bestie pur non avendolo non sono prive d'intelligenza e hanno un linguaggio che permette loro di comunicare e prestarsi soccorso reciproco. Tale linguaggio seppure incomprendibile all'uomo è facilmente intuibile dalle grida inarticolate e dalle azioni degli animali, le quali sono il segno esterno dei loro pensieri non organizzati in suoni articolati in cui consisterebbe un linguaggio inferiore, vocale come l'umano, che a loro manca. Per Condillac, infatti, il linguaggio d'azione sarebbe precedente al linguaggio vocale ricco di suoni articolati.

Possono dunque avere un linguaggio e tutto prova che ne hanno uno effettivamente. Essi si chiedono e si prestano aiuto, parlano dei propri bisogni, e questo linguaggio è più esteso, nella misura in cui hanno bisogni in maggior numero, e possono prestarsi un maggiore aiuto reciproco. Le grida inarticolate e le azioni del corpo sono i segni dei loro pensieri. Ma per questo bisogna che gli stessi sentimenti diano occasione in ciascuno alle stesse grida e agli stessi movimenti e, di conseguenza, occorre che si rassomiglino fin nell'organizzazione esterna. Quelli che abitano l'aria e quelli che strisciano sulla terra, non sarebbero nemmeno in grado di trasmettersi le idee che hanno in comune. Il linguaggio d'azione prepara a quello dei suoni articolati. È dunque una conseguenza dell'organizzazione il fatto che gli animali non sono soggetti agli stessi bisogni, che non si trovano nelle stesse circostanze, anche quando sono negli stessi luoghi, che non acquistino le stesse idee, che non abbiano lo stesso linguaggio d'azione, e che si comunichino i sentimenti nella misura in cui differiscono più o meno sotto tutti questi aspetti. Ma se le bestie pensano, se fanno conoscere alcuni dei loro sentimenti, infine, se ce ne sono alcune che comprendono un poco del nostro linguaggio, in che cosa differiscono dall'uomo? Solo dal più al meno? Rispondo che, nell'impotenza in cui ci troviamo di conoscere la natura degli esseri, possiamo giudicarli solo servendoci delle loro operazioni. Per questo sarebbe inutile pretendere il mezzo per segnare a ciascuno i suoi limiti: vedremo solo sempre differenze di più o meno. Tuttavia, per segnare queste differenze, abbiamo solo idee vaghe e espressioni figurate, più, meno, distanza. Perciò non tento di spiegare queste cose. Non faccio un sistema della natura degli esseri, perché non la conosco; ne faccio uno delle loro operazioni, perché credo di conoscerle<sup>346</sup>.

---

<sup>345</sup> Etienne Bonnot de Condillac, *Trattato sugli animali*, cit., p. 597.

<sup>346</sup> *Ivi*, p. 628-631.

Le bestie pensano, secondo Condillac; semplicemente esprimono i loro pensieri e i loro sentimenti in maniera differente dall'uomo che, per questo motivo, non riesce o non può comprenderli sino in fondo. A sua volta Leopardi mette in evidenza nello *Zibaldone* la capacità dell'uomo di imparare dalle bestie a imitarle e conoscerle.

Tutto in natura, e massime nell'uomo, è disposizione ec. Straordinaria, ed, apparentemente, più che umana facoltà e potenza che i ciechi, o nati o divenuti, hanno negli orecchi, nella ritentiva, nell'inventiva, nell'attendere, nella profondità del pensare, nell'apprender la musica ed esercitarla e comporne ec. ec. Similmente dei sordi nell'attenzione, nella contenzione e concentrazione del pensiero, nell'imparar cose che paiono impossibili ai sordi, fino a leggere, a scrivere, a parlare fors'anche ec. come nelle scuole de' sordi muti ec. Le quali straordinarie potenze delle parti morali, che si scuoprono nell'uomo per la sola forza delle circostanze, e talora di un individuo medesimo che dapprima non le aveva, come in uno divenuto cieco ad una certa età, ec; sono analoghe a quelle, altrettanto straordinarie, delle parti fisiche, occasionate pur dalle sole circostanze, e che tanto si credono possibili fisicamente all'uomo, in quanto solamente si vede in fatti qualche individuo che per forza delle sue circostanze, è giunto a possederle. Come quello che nato senza braccia, suppliva co' piedi a tutte le funzioni delle mani, fino alle più squisite. Delle quali potenze niuno pure immagina che l'uomo e le rispettive sue parti morali o fisiche sieno in alcun modo capaci, se non vede o non conosce i fatti a uno per uno. Così dico di centomila altre facoltà straordinarie morali o fisiche possedute oggi o ne' tempi addietro da individui, o da razze, o da nazioni particolari, per sola forza di circostanze, o di esercizio o di costumi ec. Come son quelle de' giocolieri indiani, ed eran quelle de' giocolieri messicani ec. de' nostri saltatori, giocatori di forze, ed anche di lestezza di mano ec. E quel che dico delle facoltà dicasi ancora delle qualità straordinarie morali o fisiche de' costumi, delle abitudini d'ogni sorta ec. straordinarie, o che a noi son tali ec. (*Zib.*, pp. 3824-3825, 3-4 Novembre 1823, pp. 2205-2206)

Sarebbe questo, in un certo senso, il caso di Dedalo, il personaggio umano dei *Paralipomeni* che conosce, perché lo ha studiato e ha deciso di impararlo, il linguaggio dei topi e comunica con Leccafondi. La forza di volontà e l'allenamento, lo sforzo intellettuale e l'esperienza permettono all'uomo di apprendere linguaggi altrui che gli erano sconosciuti, così come i sordi imparano e compongono melodie che sembrerebbero loro impossibili.

D'aggiunger mi scordai nell'altro canto  
che il topo ancor l'incognito richiese  
del nome e dello stato, e come tanto  
fosse ad un topo pellegrin cortese,  
e da che libri ovver per quale incanto  
le soricine voci apprese. (*Paralipomeni* VII, I, vv. 1-6, pp. 190-191)

Leopardi, infatti, non parla solo delle *soricine voci* ma di un vero e proprio linguaggio dei topi che addirittura, come quello umano, si è sviluppato attraverso una sua tradizione letteraria: la descrizione della ricca biblioteca di Dedalo lo dimostra.

Nei *Paralipomeni* il lettore sa che i topi gridano durante la prima fuga dai granchi: *gridando, avanti avanti* (*Paralipomeni*, I, 3, v.8, p. 35) e che Miratondo *osò gridare* (*Paralipomeni*, I, 8, v. 8, p. 38) per salvare i suoi, *gridar, mare mare* (*Paralipomeni*, I, 9, v. 8, pp. 38-39) oppure che i topi *taceano e chetamente andavan discorrendo* per non farsi sentire dai nemici.

All'interno del poemetto dunque la comunicazione fra i topi è contemplata, seppure quasi mai verosimilmente espressa in forma di discorso diretto. Ciò invece avveniva nelle tre traduzioni della *Batracomiomachia* dove i topi e le rane, alla pari degli Dei, sono miticamente rappresentati mentre dialogano e discutono tra loro, fanno proclami, invocazioni, lanciano messaggi di guerra in discorsi diretti e in prima persona in tutti e quattro i canti. Il linguaggio delle bestie nei *Paralipomeni* rinvia inoltre alla specifica riflessione di Leopardi sull'argomento. Già egli aveva ipotizzato che il *linguaggio mutuo delle bestie descritto secondo le qualità manifeste di ciascuna potrebbe essere una cosa originale e poetica introdotta così in qualche poesia* (*Zib.*, p. 55, p. 1491) e in anni vicini alla composizione dei *Paralipomeni* aveva vagheggiato persino un'eventuale futura civilizzazione dei bruti. Certo è che l'azione degli animali nel poemetto non sembra rimandare alla *grande alleanza degli esseri intelligenti contro alla natura e contro alle cose non intelligenti* (*Zib.*, pp. 4279-4280, 13 Aprile 1827, pp. 2343-2344). Nei personaggi del poemetto spicca semmai il principio utilitaristico del progresso con gli annessi fenomeni di snaturamento dello stato originario, conseguenti alle moderne *società strette*, rette dall'egoismo e non già volte alla solidarietà reciproca fra individui.

Basta considerare, per verificarlo, il comportamento dei topi e dei granchi e quali sentimenti animano le loro azioni.

Nel primo canto i topi si raccolgono per decidere il da farsi, *e incominciàr tra loro a far consiglio / del bisogno presente e del periglio* (*Paralipomeni* I, 11, vv. 7-8, p. 40) onde difendere la loro vita e a tal fine scegliere un capo che li guidi.

Dunque primieramente in provvedere  
a se di novo capo in quelle strette  
porre ogni lor pensier le afflitte schiere  
per lo scampo comun furon costrette:  
dura necessità, ch' uomini e fere  
per salute e servaggio sottomette,  
e della vita in prezzo il mondo priva  
del maggior ben per cui la vita è viva. (*Paralipomeni* I, 18, pp. 43-44)

La digressione del narratore evidenzia il ruolo preponderante della necessità nelle decisioni degli animali, come degli uomini, dal momento che essa dirige la vita in quanto esistenza e non quale appagamento di sé. Leopardi nello *Zibaldone*<sup>347</sup>, come a suo modo Condillac nel *Trattato sugli animali*<sup>348</sup>, aveva in particolare sottolineato come i bisogni delle bestie siano inferiori rispetto a quelli degli uomini, che li hanno aumentati a dismisura per via di un loro eccesso di ragione. Se perciò la prima reazione dei topi è la fuga, imputabile al primordiale istinto di sopravvivenza, l'azione successiva di riunirsi per stabilire insieme il futuro, accuratamente descritta dal narratore, trova il suo sbocco nella decisione di nominare temporaneamente quale guida dell'esercito il loro salvatore, *scelto fu Rubatocchi, a cui l'impero / si desse allor di mille topi e mille* (*Paralipomeni* I, 21, vv. 1-2, p. 45) e rimandare l'elezione democratica di un comandante al rientro a

---

<sup>347</sup> *Zib.*, p. 402 (9-15 Dicembre 1820), pp. 1576-1577: 'I bisogni naturali dell'uomo sarebbero pochissimi, come quelli degli altri animali; ma la società e la ragione aumentano il numero e la misura de' suoi bisogni eccessivamente'.

<sup>348</sup> Etienne Bonnot de Condillac, *Trattato sugli animali*, cit., p. 623: 'Le abitudini nascono dal bisogno di esercitare le proprie facoltà: perciò il numero delle abitudini è proporzionato al numero dei bisogni. Ora, le bestie hanno evidentemente meno bisogni di noi. Appena sanno nutrirsi, mettersi al riparo dalle ingiurie del vento, e difendersi dai nemici e fuggirli, sanno tutto ciò che è necessario alla loro conservazione'.

Topaia. E una volta investito della sua carica, la prima azione intrapresa da Rubatocchi è il rafforzamento della guarnigione e la nutrizione dei compagni, a difesa dai pericoli della notte e di un possibile attacco dei granchi. Ma la sollecitudine del generale contrasta con l'inefficienza e l'attendismo degli altri topi: ciò che si verifica nell'episodio in cui tutti aspettano inerti il ritorno a Topaia di Leccafondi laddove Rubatocchi prende l'importante decisione per sé e per il suo popolo di abbandonare il suo ruolo in favore di un'elezione democratica.

Ben avria Rubatocchi, e per le molte  
parentele sue nobili e potenti,  
e perché de' soldati in lui rivolte  
con amor da gran tempo eran le menti,  
e per quel braccio che dal mondo tolte  
cotante avea delle nemiche genti,  
potuto ritener quel già sovrano  
poter che il fato gli avea posto in mano.

E spontanei non pochi a lui venendo  
capi dell'armi e principi e baroni,  
confortandolo giano ed offerendo  
se pronti a sostener le sue ragioni.  
Ma ributtò l'eroe con istupendo  
valor le vili altrui persuasioni,  
e il dar forma allo stato e il proprio impero  
nell'arbitrio comun rimise intero (*Paralipomeni* III, 22-23, pp. 101-102)

E la libera volontà dei topi si esprime dopo un *tenzonare eterno* a favore dell'instaurazione di una monarchia costituzionale con l'elezione di Rodipane, genero del re morto Mangiaprosciuti.

E la conclusion sola toccando  
dico che dopo un tenzonare eterno  
all'alba ed alle squille, or disputando  
dello stato di fuori, or dell'interno,  
novella monarchia fu per comando  
del popolo destinata al lor governo:  
una di quelle che temprate in parte  
son da statuti che si chiaman carte. (*Paralipomeni* III, 37, p. 109)



Anche la scelta del consigliere Leccafondi da parte di Rodipane (*ministro dell'interno e principale / strumento dell'impero in generale* 'Paralipomeni' IV, 37, vv. 7-8, pp. 137-138) è dettata da un principio di necessità o di convenienza.

La condivisione delle decisioni da prendere e la presentazione dei diversi momenti di confronto che la anticipano torna anche quando, occupata ingiustamente Topaia dai granchi, il re Rodipane interroga il suo popolo sul da farsi.

L'altra mattina al general consiglio  
il tutto riferì personalmente,  
e la grandezza del comun periglio  
espose e ragionò distesamente,  
e trovar qualche via, qualche consiglio,  
qualche provvision conveniente  
spesse volte inculcò, quasi sapesse  
egli una via, ma dir non la volesse.

Arse d'ira ogni petto, arse ogni sguardo,  
e come per l'aperta ingiuria suole  
che negl'imi precordii anche il codardo  
fere là dove certo il ferir dole,  
parve ancora al più vile esser gagliardo  
vera vendetta a far non di parole.  
Guerra scelta da tutti e risoluto  
fu da tutti morir per lo statuto.

Commendò Rodipan questo concorde  
voler del popol suo con molte lodi,  
morte imprecando a quelle bestie sorde  
dell'intelletto e pur destre alle frodi;  
purchè, disse, nessun da se discorde  
segua il parlar, non poi gli atti de' prodi:  
e soldatesche ed armi e l'altre cose  
spettanti a guerra ad apprestar si pose. (*Paralipomeni* V, 21-23, pp. 152-153)

É evidente come in un primo momento il re tenti furbescamente di indirizzare l'assemblea popolare verso un'azione di mero interesse alla preservazione di sé, ben diversa cioè dalla guerra a cui inclina la rabbia bellicosa della maggioranza. Infatti, i sentimenti di rabbia e rancore per la scorrettezza dei nemici fa nascere nei topi, solitamente codardi, una grande voglia di vendetta che sfocia nella scelta della guerra che Rodipane, quasi profeticamente, auspica, ovverosia dubita, venga rispettata non solo a parole ma nei fatti. L'incitazione

alla battaglia risuona con *canzoni e canzoncine* (V, 30, v.1) a Topaia, dove appena dopo però si discuterà se attaccare i granchi andando loro incontro per affrontarli direttamente o aspettarne la prossima mossa all'interno della città.

Poi dubitato fu se al maggior nerbo  
de' granchi che verrebbe ormai di fuore  
come torrente rapido e superbo  
opporsi a mezza via fosse il migliore,  
ovver nella città con buon riserbo  
schernir, chiuse le porte, il lor furore.  
Questa ai vecchi piaceva, ma parve quello  
ai damerini della patria bello. (*Paralipomeni* V, 32, p. 158)

*Vinse l'alta sentenza, e per partito / Fuori il granchio affrontar fu stabilito* (*Paralipomeni* V, 34, vv.7-8, p. 154) ma a tanto ferma decisione, come si sa, i topi non terranno fede scappando codardamente.

Contrasta con quello dei topi il comportamento generale dei granchi, che agiscono impulsivamente con la ragione della forza, occupando Topaia e venendo meno agli accordi. Non a caso il loro re si chiama Senzacapo, e il suo alter ego, Camminatorito. Infatti, i granchi sono anche definiti *Bestie sorde / dell'intelletto e pur destre alle frodi* (*Paralipomeni*, V, 23, vv. 3-4, p. 153). La loro logica dell'inganno e della forza si oppone così alla debolezza degli antagonisti, che timorosi di rispondere agli attacchi, aspettano l'aiuto altrui o preferiscono diventare schiavi dei nemici perdendosi in chiacchiere e pensieri vani, *Pensosi in su i caffè, con le gazzette / fra man, parlando della lor congiura, / mostraronsi ogni giorno, e poi le sere / cantando arie sospette invano a schiere* (*Paralipomeni*, VI, 17, vv. 5-8, p. 176). Va da sé che in confronto ai topi, i granchi siano esenti anche da dimostrazioni di affetto e sentimenti, così che il loro re vuole a Topaia, *con perfetto rigor la pena inflitta, / né dalle genti per pietà commosse* (*Paralipomeni*, IV, 45, vv. 2-3, pp. 140-141).

I sentimenti abbondano invece presso i topi, che provano rabbia, pietà, solidarietà ed empatia a seconda delle circostanze che vivono. Leccafondi, in particolare, essendo noto per la sua generosità, il suo patriottismo e la sua compassione, ironicamente resa attraverso l'aggettivo *umano*, (I, 43, v.6) è altamente stimato dagli altri topi (*il qual di stima / Tenuto era da tutti in su la cima*, 'Paralipomeni', I, 45, vv. 6-7, p. 61).

I sentimenti del conte si manifestano soprattutto nello sconforto e nella pietà alla vista dei compagni morti, feriti e fatti a pezzi dall'assalto dei granchi.

Ma pietà sopra tutto e disconforto  
moveagli, a ciascun passo in sul cammino,  
o poco indi lontan, vedere o morto  
o moribondo qualche topolino,  
alcun da piaghe ed alcun altro scorto  
dalla stanchezza al suo mortal destino,  
a cui con lo splendor languido e scemo  
parea la luna far l'onore estremo. (*Paralipomeni* II, 9, p. 69)

La sensibilità di Leccafondi sintetizza l'empatia e la solidarietà fra gli individui della stessa specie, per esempio nel ricordo dei compagni scomparsi, pianti con disperazione dai familiari e dai reduci che rientrano a Topaia sotto la guida di Rubatocchi.

Intanto Rubatocchi avea ridotte  
le sue schiere in Topaia a salvamento,  
dove per più d'un giorno e d'una notte  
misto fu gran dolor con gran contento.  
Chi gode in riveder, chi con dirotte  
lacrime chiama il suo fratello spento,  
altri il padre o il marito, altri la prole,  
altri del regno e dell'onor si dole (*Paralipomeni* III, 1, p. 91)

La varietà dei sentimenti dei topi al rientro dei sopravvissuti coinvolge in realtà tutti e tutto, a partire dagli affetti per finire con l'onore perduti. Ma quanto ai valori perduti, l'amor patrio è la virtù più nobile e più smarrita presso i topi<sup>349</sup>. Si pensi di nuovo

---

<sup>349</sup> *Zib.*, p. 3029 (25 luglio 1823) p. 2064: 'La vita umana non fu mai più felice che quando fu stimato poter esser bella e dolce anche la morte, né mai gli uomini vissero più volentieri che quando furono apparecchiati e desiderosi di morire per la patria e per la gloria'.

all'episodio di attesa del ritorno di Leccafondi dall'ambasceria presso l'accampamento dei granchi.

Tornato dunque, come sopra ho detto,  
l'esercito de' topi alla cittade,  
e cessato il picchiar le palme e il petto  
pei caffè, per le case e per le strade,  
cedendo all'amor patrio ogni altro affetto,  
od al timor, come più spesso accade,  
del ritorno a cercar del messaggero  
fu volto con le lingue ogni pensiero.

Perché pareva che nel saper l'intento  
degli inimici consistesse il tutto,  
e fosse senza tal conoscimento  
ogni consiglio a caso e senza frutto,  
né trattar del durabil reggimento  
del regno aver potesse alcun costrutto,  
se la tempesta pria non si quetasse  
ch'ogni estremo pareva che minacciasse (*Paralipomeni*, III, 19-20, pp. 100-101)

Una volta provata la disperazione più profonda per i compianti morti in battaglia e per i reduci, momentaneamente i topi rivolgono la loro attenzione al pensiero della patria ma subito dopo prevale in loro la paura e il timore insito nella loro natura: per questo ogni loro pensiero si rivolge sospeso all'arrivo di Leccafondi in un'estenuante e infinita attesa che cela in realtà l'inerzia e l'indecisione dei topi o l'inerzia che attribuiscono a qualsiasi decisione inclinassero a prendere. Ma l'effetto che a noi qui più importa notare del comportamento di questi personaggi è la coincidenza con la loro natura 'topesca' di esseri paurosi, come rilevano le Scienze Naturali. Eppure, i topi dei *Paralipomeni* si mostrano in altre occasioni anche coraggiosi. L'esempio sublime è offerto indubbiamente dall'eroismo di Rubatocchi ma l'altro e più inaudito è il rischio corso da Leccafondi nel battere con la zampetta al portone della dimora umana di Dedalo.

E tratto all'uscio e tolto un sassolino,  
dievvi de' colpi a suo poter più d'uno.  
Subito da un balcon fe' capolino  
un uom guardando, ma non vide alcuno.

Troppo quel che picchiava era piccino,  
né facil da veder per l'aer bruno.  
Risospinse le imposte, e poco stante  
ecco tenue picchiar siccome avante.

Qui trasse fuori una lucerna accesa  
l'abitator del solitario ostello,  
e sporse il capo, e con la vista intesa  
mirando inverso l'uscio, innanzi a quello  
zampa facea del sassolin martello.  
Crederete che fuor mettesse il gatti,  
ma disceso ad aprir fu quegli a un tratto. (*Paralipomeni* VI, 37-38, pp. 185-186)

E l'azione coraggiosa di Leccafondi non stupisce più della successiva reazione di Dedalo.

Il topo infatti è posto di fronte a due alternative che in ogni caso mettono a repentaglio la sua sopravvivenza: morire fuori al freddo o rischiare di essere ammazzato dall'uomo o dal suo ipotetico gatto. L'animale ha coscienza del rischio e dopo tentennamenti e indecisioni sceglie di osare e rischiare.

Nel primo incontro tra Leccafondi e Dedalo, oltre al parodico rinvio al tradizionale racconto di sé, come quello di Ulisse e di Enea nel poema classico, più modernamente è possibile cogliere il grado, direi, di autocoscienza dell'animale. Leccafondi racconta di sé e dei suoi ricordi perché, come tutti gli animali conserva memoria dell'esperienza vissuta che rivive in determinati stati d'animo<sup>350</sup>. Come sostiene in generale lo psicologo Paul Guillaume, infatti, *il comportamento non dipende soltanto dagli stimoli attuali e da come essi si distribuiscono nello spazio, ma anche dal passato dell'individuo*<sup>351</sup>. Dal canto suo, Leopardi si è ampiamente dedicato al tema della memoria nello *Zibaldone*.

Malamente si distingue la memoria dall'intelletto, quasi avesse una regione a parte del nostro cervello. La memoria non è altro che una facoltà che l'intelletto ha di assuefarsi alle concezioni, diversa dalla facoltà di concepire o d'intendere. ec. Ed è tanto necessaria

---

<sup>350</sup> *Zib.*, p. 1508 (17 Agosto 1821) p. 1794: 'Senza notevole facoltà di memoria nessun ingegno può acquistare, svilupparsi, assuefarsi, imparare, cioè nessun ingegno può divenire né meno esser grande; perché quelle sensazioni, concezioni, idee, che non sono se non momentanee, e si perdono, non possono produrne e prepararne delle altre, e non possono quindi servire alla grandezza di un ingegno, tutte le cui cognizioni sono acquisite, e le cui facoltà sono quasi nulle, e conformi a quelle de' menomi ingegni senza la coltura dell'esperienza, la qual esperienza è vana senza la memoria'.

<sup>351</sup> Paul Guillaume, *Psicologia animale*, Sansoni, Firenze, 1961, p. 88.

all'intelletto, ch'egli senza di essa, non è capace di verun'azione, (l'azione dell'intelletto è diversa dalla semplice concezione ec.) perché ogni azione dell'intelletto è composta, (cioè di premesse e conseguenze) né può tirarsi la conseguenza senza la memoria delle premesse [...]. Del resto la facoltà di assuefazione in che consiste la memoria è indipendente in molte parti dalla volontà, come altre assuefazioni, materiali e fuor della mente ec. Il che si vede sì per mille altre cose, sì perché spessissimo una sensazione provata presentemente, ce ne richiama alla memoria un'altra provata per l'addietro, senza che la volontà contribuisca, o abbia pure il tempo di contribuire a richiamarla. (*Zib.*, pp. 1453-1455, 4 Agosto 1821, pp. 1784-1785).

La memoria è per lui una facoltà materiale dell'intelletto, al quale è indispensabile che essa venga richiamata attraverso sensazioni esterne o con la somiglianza ad esperienze già vissute. *La memoria per potersi ricordare ha bisogno che l'oggetto della ricordanza sia in qualche maniera determinato* (*Zib.*, p. 1764, 22 settembre 1821, p. 1840) egli sostiene.

Nei *Paralipomeni* diversi sono gli episodi nei quali oggettivamente un luogo o un evento concreto fanno scaturire i ricordi e riempiono la memoria dei protagonisti. Ripercorrere la stessa via della fuga comporta, ad esempio, per Leccafondi rivivere lo stesso spavento, gli stessi traumi e gli stessi mali di allora, con uguale intensità e con ricordi che riaffiorano alla mente ad ogni passo, *Impresse avea con zampe assai più pronte, / e molti il luogo or danni ora spaventati / di quella fuga gli rendea presenti* (*Paralipomeni* II, 8, vv. 6-8, p. 69).

Anche il riconoscimento, seppure a stento, delle fattezze dei topi defunti nell'Averno, implica un loro ricordo preciso da parte di Leccafondi, *riconosciuto in fin Mangiaprosciuti, / Rubatocchi e poche altre anime sante / di cari amici suoi testè distrutti* (*Paralipomeni* VIII, 21, vv. 4-6, p. 238). E dopo i suoi inutili interrogativi ai defunti e le sue vane speranze di risposte e oracoli miracolosi, Leccafondi mostra i suoi sentimenti, stavolta di confusione e di vergogna alla scoppio della risata mal trattenuta dei morti.

Il conte, ancor che la paura avesse  
de' suoi pensieri il principal governo,  
visto poco mancar che non ridesse  
di se l'antico tempo ed il moderno,

e tutto per tener le non concesse  
risa sudando travagliar l'inferno,  
arrossito saria, se col rossore  
mostrasse il topo il vergognar di fuore.

E confuso e di cor tutto smarrito,  
con voce il più che si poteva umile,  
e in atto ancor dismesso e sbigottito,  
mutando al dimandar figura e stile,  
interrogò gli spirti a qual partito  
appigliar si dovesse un cor gentile  
per far dell'ignominia ov'era involta  
la sua stirpe de' topi andar disciolta. (*Paralipomeni* VIII, 26-27, p. 242)

La volontà di trovare risposte non viene meno in Leccafondi, nonostante la sua prima reazione di confusione, tanto che si rivolge in maniera più convincente ai defunti chiedendo consigli e aiuto per il suo popolo e riuscendo, così, a raggiungere il suo intento poiché gli viene indicato di recarsi dal generale Assaggiatore. Gli animali, pertanto, come l'uomo, usano le loro abilità anche comunicative per raggiungere i propri scopi. Ciò non toglie che, al suo rientro a Topaia e al cospetto di Assaggiatore, Leccafondi provi nuovamente vergogna e per paura di non essere creduto eviti volutamente il racconto del suo viaggio ultraterreno.

All'arrivo nell'accampamento dei granchi insieme ai compagni, Leccafondi, per esempio, adotta un discorso ragionato ed arguto, volto ad 'addolcire' i nemici mediante un linguaggio a loro comprensibile, imparato con lo studio e con la pratica, *sendo per diplomatico educato* (*Paralipomeni*, II, 17, v. 4, p. 73), grazie al quale egli riesce a placare la ferocia dei nemici che inizialmente *voleangli ad ogni patto ingoiar vivi* (*Paralipomeni*, II, 16, v.4, p. 73) e a scongiurare un loro primo assalto. A questa prima immediata reazione dei granchi, suscitata dall'arrivo pacifico dei topi che si presentano al loro cospetto con ramoscelli d'ulivo, segue invece, dopo l'ascolto delle ragioni di Leccafondi, la decisione di non aggredire i topi.

Dunque con parolette e con ragioni  
a molcer cominciò quei ferrei petti,  
che da compagni mai né da padroni  
appresso non avean sì dolci detti,  
né sapean ch'altra gente i propri suoni  
parlar potesse dei lor patrii tetti,  
e si pensaro andar sotto l'arnese  
di topo un granchiolin del lor paese. (*Paralipomeni* II, 18, p. 74)

Il discorso di Leccafondi ha 'fatto presa' sui granchi, temperando almeno immediatamente la loro aggressività e provocando il loro stupore anche grazie all'uso degli occhiali che il topo inforca, *dal sangue per allor di quegli estranei / di doversi astener determinar* (*Paralipomeni*, II 20, vv.1-2, p. 75).

Attraverso questo episodio è possibile notare pertanto sia l'arguzia del topo al fine di perseguire gli obiettivi che si era prefissato nell'uso sapiente del suo linguaggio e sia il calcolo dei granchi che frenano il loro moto istintivo e agiscono in conseguenza del discorso di Leccafondi. In realtà i granchi risparmieranno sì la vita ai topi ma per trascinarli a forza davanti al generale Brancaforte, da cui dipende qualsiasi giudizio finale. Al cospetto di Brancaforte i topi esprimono ancora una volta le ragioni della loro ambasceria che il granchio non capisce e non accetta ma non senza darne a sua volta spiegazione, seppur insufficiente e inarticolata.

E disse al conte: Per guardar ch'io faccia,  
legittimo potere io qui non trovo.  
Da molti eletto, acciò che il resto io taccia,  
ricever per legato io non approvo.  
Poscia com'un che dal veder discaccia  
Scandalo o mostro obbrobrioso e novo,  
tor si fe' quindi i topi, ed in catene  
chiuder sotterra e custodir ben bene. (*Paralipomeni*, II, 25, pp. 78-79)

L'incarnazione dell'atteggiamento tipico dei reazionari nei granchi, che non concepiscono il potere conferito dal popolo attraverso elezione si mostra esplicitamente nel discorso 'diretto' di Brancaforte che prima di imprigionare i topi dichiara illegittimo il potere da loro stabilito. Ancora una volta gli animali del poemetto, in questo caso i



granchi, sembrano ragionare sul da farsi, non foss'altro per affermare il primato del re  
Senzacapo riguardo alla sorte dei prigionieri e del loro popolo.

Rispose adunque il re, che nello stato  
della sedia vacante era l'eletto  
del campo ad accettar come legato;  
tosto quel regno o volontario o stretto  
creasse altro signor; nessun trattato  
egli giammai, se non con tal precetto,  
conchiudesse con lor; d'ogni altro punto  
facesse quel che gli era prima ingiunto (*Paralipomeni*, II, 27, p. 80)

L'ordine del re è immediatamente recepito dal generale Brancaforte, suo vero braccio  
armato, che a sua volta spiega le ragioni dell'intervento dei granchi al fianco delle rane  
in nome dei sacrosanti principi di un legittimismo politico che si concentra nella nota  
metafora del bilancione. Come scrive Andrea Penso:

La politica dell'equilibrio è [...] propria di individui brutali e gretti, incapaci di formulare un  
pensiero politico in maniera lucida essendo preoccupati solo di affermare la loro supremazia  
e badare che l'ordine preconstituito non si incrina [...]. Il vertice della dissertazione di  
Brancaforte sta nella risposta che egli dà a un perplesso Leccafondi, avvezzo a conversazioni  
diplomatiche e non certo ad affermazioni di forza bruta (ottave 39-40): quando il topo chiede  
chi abbia investito proprio i granchi del ruolo di garanti *super partes* dell'equilibrio, il  
generale crostaceo risponde che la loro autorità si basa esclusivamente sulla crosta che li  
riveste, sull'assenza di sentimenti che non fossero coerenti con la forza autoritaria della  
propria supremazia<sup>352</sup>.

Attraverso i vari casi citati risulterà chiaro come gli animali dei *Paralipomeni* siano dotati  
di un certo grado di ragione e di coscienza, rispondenti alle necessità e alle circostanze  
del loro agire. In altre parole, non è il solo istinto il motore che agisce sui loro  
comportamenti. E intendendo con istinto *l'abitudine priva di riflessione* che produce  
azioni reiterate sempre uguali, come voleva Condillac, è la ragione, che va al di là delle  
abitudini<sup>353</sup>, l'altra causa della loro condotta.

---

<sup>352</sup> Andrea Penso, *Popol, suffragi elezioni e cicalar di stato*, in *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*, cit., pp. 386-87.

<sup>353</sup> Etienne Bonnot de Condillac, *Trattato sugli animali*, cit., p. 633.

### 4.3. L'anima delle bestie

Al di là delle vicende dei singoli personaggi, anche le tante digressioni e gli interventi diretti del narratore all'interno del racconto contribuiscono a far capire la natura degli animali nei *Paralipomeni*. In particolare, all'inizio del canto settimo il narratore in un certo senso riprenderà la questione dell'anima delle bestie che Leopardi aveva affrontato nelle *Dissertazioni* giovanili e a cui non aveva smesso di interessarsi<sup>354</sup>.

Un desiderio di dovere, andando  
per tutto l'orbe, a qualche segno esterno,  
come il nostro scopriro altri cercando,  
degli animali ritrovar l'inferno,  
cioè quel loco ove al morir passando  
vivesse l'io degli animali eterno,  
il qual ch'eterno fosse al par del nostro  
dal comun senso gli pareva dimostro.

Perché, dicea, chiunque gli occhi al sole  
chiudere, o rinnegar la coscienza,  
ed a se stesso in se mentir non vuole,  
certo esser dee che dalla intelligenza  
de' bruti a quella dell'umana prole  
è qual da meno a più la differenza,  
non di genere tal che se rigetta  
la materia un di lor, l'altro l'ammetta.

Che certo s'estimar materia frale  
dalla retta ragion mi si consente  
l'io del topo, del can, d'altro mortale,  
che senta e pensi manifestamente,  
perché non possa il nostro esser cotale  
non veggo: e se non pensa in ver né sente  
il topo o il can, di dubitar concesso  
m'è del sentire e del pensar mio stesso.

Così dicea. Ma che l'uman cervello  
ciò che d'aver per fermo ha stabilito

---

<sup>354</sup> Cfr. *Zib.*, pp. 1761-1762 (21 Settembre 1821) p. 1840: 'la natura dell'animo umano, come quella del corpo, è la stessa che quella dell'animo dei bruti. Solamente varia nella specie, ovvero nel grado delle qualità'. Nel *Dialogo di Malabrano e di Farfanello* i due protagonisti si interrogano sul *desiderio della felicità* che sta *fisso nell'animo*, riferendosi agli uomini e agli *altri viventi* mentre nel *Dialogo della Natura e di un'Anima*, composto come il precedente nel 1824, la Natura risponde all'Anima sull'equivalenza tra eccellenza e infelicità in questo modo: *Nelle anime degli uomini, e proporzionatamente in quelle di tutti i generi di animali, si può dire che l'una e l'altra cosa sieno quasi il medesimo* (Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose e lo 'Zibaldone'*, cit., p. 512 e p. 513).

creda talmente che dal creder quello  
nol rimova ragion forza o partito,  
due cose, parmi, che accoppiare è bello,  
mostran quant'altra mai quasi scolpito:  
l'una, che poi che senza dubbio alcuno  
di Copernico il dogma approva ognuno,

non però fermi e persuasi manco  
sono i popoli tutti e son le scole  
che l'uomo, in somma, senza uguali al fianco  
segga signor della creata mole,  
né con modo men lepido o men franco  
si ripetono ancor le antiche fole,  
che fan dell'esser nostro e de' costumi  
per nostro amor partecipare i numi.

L'altra, che quei che dell'umana mente  
l'arcana essenza a ricercar procede,  
la question delle bestie interamente  
lasciar da banda per lo più si vede  
quasi aliena alla sua con impudente  
dissimulazione e mala fede,  
e conchiuder la sua per modo tale  
ch'all'altra assurdo sia, nulla gli cale. (*Paralipomeni* VII, 11-16, pp. 196-197)

Sono tra l'altro certi interessi per le storie naturali, coltivate anche da Dedalo, tra i quali il narratore sottolinea a un certo punto l'impellente curiosità che afferra l'inesausto viaggiatore e studioso di andare a cercare dove si trovi l'inferno dei bruti che egli crede ovviamente eterno come quello umano, salvo dover ritenere che se l'anima delle bestie fosse mortale anche quella umana dovrebbe esserlo. Il pensiero di Dedalo, indirettamente riportato dal narratore, teorizza in pratica la differenza di grado ma non di sostanza tra l'intelligenza umana e l'intelligenza animale e riprende evidentemente un passaggio del *Discorso sulle origini della disuguaglianza*<sup>355</sup>, già citato da Leopardi nella *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, il cui autore all'epoca era stato da lui definito *un dei più empî filosofi del passato secolo*. Come ha mostrato Liana Cellerino, l'io animale a cui Dedalo

---

<sup>355</sup> Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rey, Amsterdam 1755, p. 31: 'Tout animal a des idées puisqu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point, & l'homme ne diffère à cet égard de la Bête que du plus au moins: quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme que de tel homme à telle bête'.

si riferisce è una specifica espressione in voga nel dibattito filosofico contemporaneo a Leopardi; soprattutto presso l'idealismo spiritualista caro ai cattolici, essa soleva indicare il soggetto della riflessione e del pensiero, ovverosia la coscienza<sup>356</sup>. Avendo tra l'altro imparato il linguaggio dei topi, dal canto suo, il naturalista Dedalo sostiene l'idea della continuità tra le specie, che egli basa sulla stessa prova dell'autoevidenza del 'senso comune'<sup>357</sup> che i liberali moderati cattolici (quale ad esempio Niccolò Tommaseo) adottarono a sostegno della verità dei dogmi religiosi, così che lo stesso Dedalo la chiama in causa a favore dell'anima immortale delle bestie<sup>358</sup>.

Tale sbocco del pensiero leopardiano è soprattutto misurabile attraverso quell'autobiografia antropologica che è lo *Zibaldone*. In un primo momento, infatti, come abbiamo visto, Leopardi è convinto della sostanza spirituale dell'anima<sup>359</sup> che l'uomo però può solo immaginare ma non conoscere, se non attraverso le facoltà che ad essa appartengono, quali l'intelletto, l'immaginazione, la memoria.

---

<sup>356</sup> Liana Cellerino, *L'io del topo*, cit., p. 78.

<sup>357</sup> Nicola Abbagnano, *Senso comune*, in *Dizionario di Filosofia*, cit., pp. 984-985: 'Aristotele intese con questa espressione la capacità generale di sentire, alla quale attribuì una duplice funzione: 1 quella di costituire la coscienza della sensazione, [...] (*De Somno*, 2, 455a 13); 2 quella di percepire le determinazioni sensibili comuni a più sensi, come il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l'unità (*De An.* III, 1, 425a, 14). Nell'uso degli scrittori classici latini, il termine ha il significato di consuetudine, gusto, modo di vivere o di parlare comune. [...] Vico non faceva che esprimere in una formula lapidaria la tradizione degli autori latini, quando affermava: '*Il senso comune è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano*' (*Sc. Nuova*, 1744, Dignità 12) [...]. Allo stesso significato si riconnette l'uso del termine presso la Scuola scozzese, il criterio ultimo di giudizio e il principio dirimente di tutti i dubbi filosofici. Dewey ad esempio, sottolinea il carattere pratico del Senso comune: [...] *Si tratta di un sistema di carattere pratico piuttosto che intellettuale. Questo sistema è costituito dalle tradizioni, occupazioni, tecniche, interessi ed istituzioni stabilite dal gruppo* (*Logic*.VI, 6)'.  
<sup>358</sup> Riccardo Bonavita, commento a Giacomo Leopardi, *Paralipomeni*, cit., p. 197. Liana Cellerino (in *L'io del topo*, cit., p. 25) definisce il *Sens commun* come un certo numero di principi o nozioni per se stesse evidenti, ove tutti gli uomini attingono i motivi dei giudizi e le regole di condotta. Per la studiosa non si tratta storicamente del *bon sens* del *Discours sur la méthode* di Descartes, né del *Bon sens. Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* di D'Holbach, come invece sostiene Gennaro Savarese nel suo *Saggio sui Paralipomeni*, cit. pp. 106-107.

<sup>359</sup> *Spiritualismo*, in <http://www.treccani.it/enciclopedia/spiritualismo> (Dizionario-di-filosofia): 'La tradizione spiritualistica può essere fatta risalire in senso lato al pensiero greco e alla tradizione platonica in particolare, nei quali tuttavia il termine spirito (*πνεῦμα*), conserva la sua connotazione materiale di «soffio vitale» e la realtà spirituale viene indicata piuttosto con il sostantivo *νοῦς* («intelletto, mente»). In età moderna, si riconoscono invece tra gli esponenti dello spiritualismo, Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley'.

Non osserviamo noi nell'anima diversissime facoltà? la memoria, l'intelletto, la volontà, l'immaginazione? Delle quali una può scemare, o perire anche del tutto, restando le altre, restando la vita, e quindi l'anima. [...] Ma queste sono facoltà non parti dell'anima. Primo, l'anima stessa non ci è nota, se non come una facoltà. Secondo, se l'anima è perfettamente semplice, e, per maniera di dire, in ciascheduna parte uguale alle altre parti, e a tutta se stessa, come può perdere una facoltà, una proprietà, conservando un'altra, e continuando ad essere? [...] In somma fuori dalla espressa volontà e forza di un Padrone dell'esistenza, non c'è ragione veruna perché l'anima, o qualunque altra cosa, supposta anche e non ostante l'immaterialità debba essere immortale; non potendo noi discorrere in nessun modo della natura di quegli esseri che non possiamo concepire; e non avendo nessun possibile fondamento per attribuire ad un essere posto fuori della materia, una proprietà piuttosto che un'altra, una maniera di esistere, la semplicità o la composizione, l'incorruttibilità o la corruttibilità. (*Zib.*, pp. 601-606, 4 Feb. 1821, pp. 1613-1614).

Riprendendo argomenti già trattati nella *Dissertazione sopra le doti dell'anima umana*, egli sostiene così che l'immaterialità dell'anima non ne dimostra l'immortalità poiché l'uomo non è capace di provarlo, demandandone quindi a Dio la conoscenza. Nel passo dello *Zibaldone* egli offre, però, la risposta ad uno dei tanti interrogativi senza soluzione su cui aveva riflettuto all'epoca delle *Dissertazioni*: la negazione dell'immortalità dell'anima quale conseguenza della sua immaterialità. L'immortalità umana viene così messa in discussione e non trova giustificazione nello spirito di cui si ritiene che l'anima sia costituita. Sul concetto di spiritualità in quanto immaterialità Leopardi si sofferma negli anni successivi, come ad esempio in un pensiero dello *Zibaldone* del 1824.

Quando noi diciamo che l'anima è spirito, non diciamo altro se non che ella non è materia, e pronunziamo in sostanza una negazione, non un'affermazione. Il che è quanto dire lo spirito è una parola senza idea, come tante altre. Ma perocchè noi abbiamo trovato questa parola grammaticalmente positiva, crediamo, come accade, avere anche un'idea positiva della natura dell'anima che con quella voce si esprime. Nel metterci però a definire questo spirito, potremo bene accumulare mille negazioni o visibili o nascoste, tranne dalle idee e proprietà della materia, che si negano nello spirito, ma non potremo aggiungerci niuna vera affermazione, niuna qualità positiva, se non tratta dagli effetti sensibili, e quindi in certa guisa materiali, (il pensiero, il senso ec.) che noi *gratis* ascriviamo esclusivamente a esso spirito. E quel che dico dell'anima dico degli altri enti immateriali, compreso il Supremo. – Tanto è dire *spirituale*, quanto *immateriale*; questa voce affatto negativa grammaticalmente, quella ideologicamente (*Zib.*, p. 4111, 11 Luglio 1824, p. 2287)

Lo spirito ora per lui è una parola senza idea, priva di un concetto che la supporti; anzi, è la negazione della materia a cui stranamente l'uomo ascrive delle qualità materiali come

il pensiero e il senso. Come è noto, tale concezione si inserisce nel percorso ideologico leopardiano che in quegli anni approda ad una forma di materialismo più radicale per cui, come afferma Carmine Di Biase, la vita viene intesa come un ciclo continuo e inesorabile di produzione e distruzione di un universo materiale privo di una divinità provvidente.

Il sensismo, l'empirismo, la critica alle idee innate, caratteristiche del pensiero illuminista come anche del pensiero leopardiano sin dai suoi esordi, applicate con rigore fino alle loro estreme conseguenze, hanno condotto (sia nella fase conclusiva del pensiero del '700, che nella fase conclusiva del pensiero leopardiano) alla negazione di ogni spiritualismo, riducendo l'uomo al corpo: *il corpo è l'uomo* dirà Tristano nel famoso *Dialogo delle Operette morali*<sup>360</sup>. Imbevuto e formatosi alla fonte di un illuminato cattolicesimo reazionario, Leopardi, nel corso della sua vita filosofica e poetica, percorre un graduale cammino che lo conduce all'affrancamento ideologico dalle sue radici culturali, alla negazione di ogni certezza assoluta [...] di ogni visione teleologica o provvidenziale dell'esistente, per poi tornare a quegli alti valori, recuperati nella sfera di una morale laicizzata ed 'utilitaristica'. Dopo le graduali acquisizioni che, negli anni cruciali del 1819 e 1821, segnano l'abbandono dell'idea di Dio, della società come istituzione benevola, e di un cosmo teleologicamente ordinato, il passo verso il più radicale meccanicismo è breve [...]. Se le 'illusioni' e le 'immagini' arginavano il suo nihilismo [...] ora tali argini si rompono ed il senso di nullità dilaga, per il Poeta-pensatore, su tutto il reale. Il razionalismo settecentesco aveva fornito il metodo e gli strumenti per la critica e la confutazione di ogni credenza [...]<sup>361</sup>.

Ma per tornare all'episodio del poemetto sul tema dell'anima, Dedalo evidentemente richiama presupposti ideologici tanto basati su certezze assolute quanto inconcepibili e incoerenti. Il che gli permette di sviluppare premesse di stampo materialista. Attraverso l'ironia, pertanto, l'autore non solo ridicolizza il dogmatismo degli spiritualisti, ma rinvia ormai alla sua generale concezione materialista<sup>362</sup> per cui le modificazioni del pensiero sono *dipendenti totalmente dalle sensazioni [...] perché noi sentiamo corporalmente il pensiero: ciascun di noi [...] sente che egli pensa [...] col suo cervello*.

La chiusura del discorso di Dedalo denuncia, quindi, sotto il segno della critica post-copernicana all'antropocentrismo, le conseguenze delle filosofie spiritualiste e del loro cieco credo in un presupposto pregiudiziale, secondo cui né la ragione né l'evidenza

---

<sup>360</sup> Carmine Di Biase, *Prefazione* a Paola Villani, *op.cit.*, p. 7.

<sup>361</sup> Paola Villani, *op.cit.*, pp. 11-15.

<sup>362</sup> Attraverso un paradosso, lo stesso che aveva dato avvio alla pagina 4288-4289 dello *Zibaldone* (18 Settembre 1827) p. 2347.

valgono a dimostrare la realtà dei fatti e il suo contrario pur di riproporre ostinatamente l'immagine di un uomo tuttora al centro del creato, ovvero il decentramento della terra nel cosmo.

Una riprova della forza e diffusione delle idee aprioristiche riguarda in specie l'atteggiamento di coloro i quali tentano di capire l'essenza misteriosa dell'intelletto umano, evitando di interrogarsi sullo stesso problema rispetto alle bestie; e ciò a discapito di quanto pertiene alla materia tutta, come Leopardi aveva già mostrato, in qualche modo, nella favola *I Filosofi e il cane*, dove i protagonisti riflettevano sull'anima dei bruti, quando al sopraggiungere di un cane lo scacciano.

Dopotutto, le conseguenze derivanti dal pensiero a priori erano state già denunciate dal narratore nella digressione di ben venti strofe che apre il quarto canto del poemetto. Qui l'idea di un'infelicità universale degli esseri viventi veniva ricondotta al principio che sia stato l'uomo a decadere dal suo originario stato, donatogli direttamente da Dio, alla sua successiva condizione, giusto secondo la concezione teocratica dei filosofi reazionari francesi De Maistre e De Bonald<sup>363</sup>.

---

<sup>363</sup> Per i riferimenti a Joseph-Marie De Maistre e a Louis-Gabriel-Ambroise De Bonald si veda il commento all'ottava undici del quarto canto proposto da Marco Antonio Bazzocchi a Giacomo Leopardi, *Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di Marco Antonio Bazzocchi, Riccardo Bonavita, cit., p. 121. Liana Cellerino riferendosi alla lettera scritta da Leopardi a Giampietro Vieusseux il 4 Marzo 1826 nota come egli si riferisca, forse indirettamente, alle tesi di Bonald e alla sua *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1802) riprese da De Maistre nelle sue due opere postume *Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence* (1821) *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* (1822). Liana Cellerino, *L'io del topo*, cit., p. 22. Non si sa con certezza se Leopardi abbia potuto conoscere direttamente tali opere che non compaiono nel catalogo della Biblioteca di Recanati. Cfr. Gennaro Savarese *L'eremita osservatore*, cit., pp. 97-105. Nicolas Serban *Leopardi et la France, essai de Littérature comparée*, Champion, Paris 1913, p. 478 e p. 22: 'Et cependant il pouvait lire Le Génie du Christianisme de Chateaubriand, qui est, avec les livres de Madame de Staël et *Les soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre, parmi les derniers livres français que Monaldo ait acquis avant la séparation de 1827'.

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 avuto cura:

perché se al ciel non vogliam fare oltraggio,  
civile ei nasce, e poi divien selvaggio.

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.

Per certo si suppon che intenta sia  
natura sempre al ben degli animali,  
e che gli ami di cor come la pia  
chioccia fa del pulcin che ha sotto l'ali:  
e vedendosi al tutto acerba e ria  
la vita esser che al bosco hanno i mortali,  
per forza si conchiude in buon latino  
che la città fu pria del cittadino. (*Paralipomeni* IV, 9 -11, pp. 120-121)

La benevolenza della Natura appare così una certezza delle teorie provvidenzialistiche.

Si tratta di un vero e proprio atto di fede, come l'ha definito Perle Abbrugiati, che non trova riscontro nella realtà in cui spicca, al contrario, l'estraneità della Natura alle condizioni in cui versano i suoi esseri viventi dal momento che essa risulta coinvolta nel più grande progetto dell'esistenza universale e continua della materia.

Un atto di fede che porta a conclusioni, appunto, sconclusionate *perché se al ciel non vogliam fare oltraggio, / civile ei nasce e poi divien selvaggio*. Il pensiero a priori parte dunque da un atto di fede (ovvero un *principio*) e *piega* tutto a quello. Parte da un'ipotesi, ovvero da un postulato. [...] *Per certo si suppon* è la premessa, e si arriva a una conclusione scorretta, come mette in risalto l'uso di due parole affini, legate da un rapporto di anteriorità che l'enunciato capovolge: *per forza si conchiude in buon latino / che la città fu pria del cittadino*. La locuzione *per forza* indica che, partendo da una falsa premessa, si arriva necessariamente a una conclusione insulsa, ma sottolinea anche la 'forzatura' di tale ragionamento<sup>364</sup>.

---

<sup>364</sup> Perle Abbrugiati, 'Se ben vi si guardasse'. *La critica leopardiana del pensiero a priori tra filosofia e antropologia*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, cit., pp. 45-46.



La sconfessione di un tale atto di fede e delle forzature dell'apriorismo si basa sulla rivendicazione della forza della ragione e dell'esperienza di fronte agli inganni delle opinioni e delle credenze. La mente deve essere libera per cogliere la verità dei fatti dietro le false e stolte superstizioni trasmesse per abitudine e tradizione.

Se libere le menti e preparate  
fossero a ciò che i fatti e la ragione  
sapessero insegnar, non inchinate  
a questa più che a quella opinione,  
se natura chiamar d'ogni pietate  
e di qual s'è cortese affezione  
sapesser priva, e de' suoi figli antica  
e capital carnefice e nemica;

o se piuttosto ad ogni fin rivolta,  
che al nostro che diciamo o bene o male;  
e confessar che de' suoi fini è tolta  
la vista al riguardar nostro mortale,  
anzi il saper se non da fini sciolta  
sia veramente, e se ben v'abbia, e quale;  
diremmo ancor con ciascun'altra etade  
che il cittadin fu pria della cittade.

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 l'è conceduto,  
le ragioni assegnando empie le carte  
o le orecchie talor per istituto,  
con più d'ingegno o men, giusta il potere  
che il maestro e l'autor si trova avere. (*Paralipomeni* IV, 12-14, p. 122-124)

D'altra parte, il narratore evidenzia la difficoltà di conoscere i piani della natura che probabilmente non ha dei fini precisi mirati alla salvaguardia del bene dei mortali e costoro piuttosto constatano le tante difficoltà della loro vita. Se dunque l'uomo non può conoscere le leggi della natura, l'opinione, ad esempio, che la società sia un bene da lei previsto è un errore di costruzione umana e animale indipendente da una volontà trascendente. La teoria della conoscenza di Leopardi diventa in tal modo una teoria di

liberazione dagli errori, di distruzione dei preconcetti e dei vari innatismi<sup>365</sup>, sebbene, avverte il narratore anonimo dei *Paralipomeni*, è difficile per l'uomo rinunciare alle credenze consolatorie spiritualiste e, Leopardi, perciò, *non sostituisce un sapere a un altro sapere, ma oppone uno scetticismo al pensare per decreti. L'episteme leopardiana non è dunque un 'vedere' ma un 'avvedersi'*<sup>366</sup>.

Ed imparar 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;  
il qual già più di noi non sa né vede,  
ma di veder né di saper non crede. (*Paralipomeni* IV,19, p. 127)

Come si sa, anche 'l'avvedimento' del pensiero leopardiano è collocabile in un momento abbastanza preciso già segnalato. Il 1824 è infatti l'anno a partire dal quale Leopardi si avvicina sempre più ad un convinto materialismo che accoglie lo stratonismo<sup>367</sup> quale importante strumento di visione della natura da cui tra l'altro deriva la relativa operetta *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*<sup>368</sup>. Importanti in questo senso furono senz'altro i fondamenti dell'empirismo di Locke e il suo *Saggio sull'intelletto umano*<sup>369</sup>,

---

<sup>365</sup> *Ivi*, pp. 47-48: 'Leopardi prende allora di mira la filosofia sua contemporanea, non solo per opporla, come nello *Zibaldone*, alla filosofia antica, ma ricollegandola al pensiero filosofico di quasi tutti i tempi, tranne il Settecento che seppe dimostrare disposizioni razionalistiche e per questo rimane insuperato. La filosofia, afferma infatti il narratore, è l'arte di dire ciò che l'uomo è risoluto a credere. Non è tanto un atto intellettuale quanto un atto spirituale che strumentalizza la mente in direzione retorica [...]. La filosofia diventa pernicioso: perché è una disciplina insegnata, che propugna come verità ciò che è soltanto fede. Se la filosofia ha avuto in tutti i tempi questa tentazione, l'uomo moderno è bravo a inventarsi nuovi miti pur di confortare fedi antiche, come ricordano la *Palinodia* o i *Nuovi credenti*. Più ancor della fede, ciò che fonda il pensiero a priori, vale a dire tutta la filosofia spiritualista è l'usanza'.

<sup>366</sup> *Ivi*, pp. 50-51.

<sup>367</sup> <http://www.treccani.it/vocabolario/stratonismo/>: 'Concezione filosofica naturalistica ed empiristica, elaborata dalla scuola peripatetica sotto la guida del filosofo greco Stratone di Lampsaco tra il IV-III sec. a.C.'

<sup>368</sup> Scritta probabilmente nel 1825. Cfr. *Zib.*, p. 4248 (18 febbraio 1827) p. 2333; *Zib.*, p. 4510 (16 maggio 1829) pp. 2410-2411.

<sup>369</sup> Gaspare Polizzi, *Leopardi, Giacomo. Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia* (2012), [http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-leopardi\\_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-leopardi_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)). L'opera è presente nella biblioteca di Recanati in una traduzione del 1794 di Francesco Soave. Cfr. *Catalogo*, cit., p.173.

a cui si fa riferimento giusto a proposito delle idee innate nella filosofia moderna<sup>370</sup>. Contro ogni tipo di spiritualismo, Locke aveva considerato l'anima una proposizione generale creata dall'uomo rispetto ad una sostanza che non si sapeva definire e che di fatto metteva in crisi tutta una tradizione metafisica e teologica.

Chi avesse imparato queste seguenti parole con le accezioni relative reciproche a esse associate: sostanza, uomo, animale, forma, anima, vegetativo, sensitivo, razionale, potrebbe formulare proposizioni indubitabili riguardo all'anima, senza sapere cosa sia l'anima realmente, e di questo tipo si possono trovare un numero infinito di proposizioni, ragionamenti, conclusioni nei libri di metafisica, di teologia scolastica e di una certa specie di filosofia naturale, e dopo aver letto tutto ciò si saprà poco di Dio, degli spiriti o dei corpi quanto poco si sapeva prima di iniziare<sup>371</sup>.

Leopardi recepisce la portata di quel fallimento a livello gnoseologico e, come sappiamo, si interessa anche al dibattito filosofico sulla 'materia pensante' che trova la sua radice proprio nel *Saggio sull'intelletto umano*.

Se dunque è evidente che qualcosa deve necessariamente esistere dall'eternità, allora è altrettanto evidente che quel qualcosa deve necessariamente esistere dall'eternità, allora è altrettanto evidente che quel qualcosa deve essere necessariamente un essere pensante: infatti è impossibile che la materia non-pensante possa produrre un essere pensante, oppure che il nulla o la negazione di ogni essere possa produrre un essere positivo o la materia<sup>372</sup>.

Più specificamente, riguardo al confronto tra uomini e bestie – come ricorda Pamela Williams – Locke distingue le seconde dai primi poiché, oltre a mancare di un linguaggio, esse maturano idee sensoriali e un certo grado di ragione ma non idee generali o un potere di astrazione tipico del genere umano<sup>373</sup>.

---

<sup>370</sup> *Zib.*, p. 209, 14 Agosto 1820, pp. 1535-1536: 'Si deduce quanto giustamente i moderni ideologisti abbiano abolite le idee innate [...]. La legge naturale ancora potrà essere considerata come un sogno. Abbiamo sì può dire innata l'idea astratta della convenienza, ma quali cose si convengano in morale, appartiene alle idee relative'. Il saggio è esplicitamente nominato anche in *Zib.*, p. 1028 (10 Maggio 1821) p. 1694, *Zib.*, pp. 1053-1054 (15 Maggio 1821) p. 1699, *Zib.*, p. 3255 (25 Agosto 1823) p. 2088.

<sup>371</sup> John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro IV, § 9, trad. it. di Vincenzo Cicero, Maria Grazia D'Amico, Bompiani, Milano 2004, pp. 1155-1157.

<sup>372</sup> *Ivi*, libro IV, § 11, p. 1173.

<sup>373</sup> Pamela Williams, *Leopardi's materialism and the animal world*, in Cosetta Veronese, Pamela Williams, *The atheism of Giacomo Leopardi*, cit. p. 97.

La vicinanza del pensiero di Leopardi ad alcuni punti di vista del materialismo del secolo dei lumi trova riscontro, si sa, in altri importanti autori. Tra questi, la lettura di Paul Henri Thiry D'Holbach<sup>374</sup>, sommo esponente del materialismo ateo e antiantropocentrico del Settecento, trova particolari riscontri<sup>375</sup>.

Dopo aver gratuitamente supposto due sostanze distinte nell'uomo, si pretese, [...] che quella che agiva invisibilmente dentro di lui fosse essenzialmente differente da quella che agiva al di fuori; si indicò la prima [...] col nome di spirito o anima. Ma, se domandiamo che cos'è uno spirito, i moderni rispondono che il frutto di tutte le loro ricerche metafisiche si è limitato ad insegnar loro che ciò che fa agire l'uomo è nella sostanza sconosciuta, talmente semplice,

---

<sup>374</sup> Diego Fusaro, *Paul Heinrich Dietrich D'Holbach. La natura, voi dite, è del tutto inesplicabile senza un Dio. In altri termini, per spiegare ciò che capite ben poco, avete bisogno di una causa che non capite affatto*, in <http://www.filosofico.net/holbach.htm>: 'Con Paul Heinrich Dietrich barone D' Holbach (1723-1789) [...] il materialismo raggiunge la sua espressione più organica e dottrinarica [...]. La sua stessa opera principale, il *Sistema della natura* (1770), fu condannata al rogo per il materialismo apertamente difeso in essa. Holbach sostiene, infatti, una rigorosa identificazione della natura con la materia, pervenendo ad una concezione rigorosamente meccanicistica e deterministica: la natura è un gran tutto regolato da leggi deterministiche e composto da materia in movimento e in trasformazione continui. Di conseguenza anche l'uomo è concepito come un essere puramente fisico, che sottostà, come tutti gli altri enti naturali, alle leggi necessarie della natura materiale [...]. L'azione dell'uomo è determinata dalla ricerca della felicità, la quale viene definita anch'essa in termini puramente fisici e materiali, come piacere duraturo. Nelle sue ultime opere, soprattutto nella *Politica naturale* (1773) e nella [...] *Morale universelle* (1776) egli sviluppa le conseguenze etico-politiche del suo radicale materialismo. Riprendendo le tesi eudemonistiche consuete nel pensiero illuministico che volevano la felicità per il maggior numero possibile di persone, Holbach vede nella felicità la finalità sia dell'agire individuale, sia dell'organizzazione politica. [...] Riducendo tutto a materia e abolendo ogni forma di spiritualità [...]. L'uomo per Holbach è prodotto dalla natura e sottoposto alle sue leggi e l'idea del Dio orologiaio che con la sua intelligenza avrebbe creato il tutto va scartata'. I riferimenti leopardiani a d'Holbach sono numerosi e lo si è constatato anche nei precedenti capitoli. Per sintetizzare si propone l'*excursus* compiuto da Paola Villani, *op.cit.*, pp. 22-23: 'Un riferimento esplicito al pensatore francese compare sin dal 1812. Nel *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato 'Analisi delle idee ad uso della gioventù'*, Leopardi riporta il dialogo, tra un dotto filosofo difensore dell'ortodossia e un giovane libertino, sul libero arbitrio. Il giovane difende la mortalità dell'anima, sottomessa alla forza di una tiranna necessità, e, sulla base delle dottrine illuministe e di testi fra i quali compare il *Système de la nature*, nega la libertà dell'uomo, la quale si risolve nella 'facoltà di eleggere'. [...] Il nome di d'Holbach compare, nel febbraio 1829, nei *Disegni letterari*, in cui l'opera progettata è intitolata 'Frammenti alla Cousin o al modo delle *Idee naturali opposte alle soprannaturali* di d'Holbach'. In realtà anche nella *Dissertazione sopra l'anima della bestie* (1811), il poeta si trova su posizioni radicalmente anticartesiane che lo accostano non solo a d'Holbach, ma a gran parte degli idéologues. I riferimenti più cospicui, infatti, sono senz'altro costituiti dalle tacite, inconsapevoli, assonanze tematiche tra il Poeta-pensatore e il Barone. Da una lettura che abbracci l'opera omnia del Recanatese, [...] si comprende come la filosofia sia erede della tradizione che l'ha immediatamente preceduta, e, al tempo stesso, lontana antecedente del nihilismo esistenzialistico delle filosofie successive: Nietzsche e Heidegger.

<sup>375</sup> Il 23 Luglio 1820 alla pagina 183 dello *Zibaldone* Leopardi cita esplicitamente la *Morale universelle* (scritta da D'Holbach nel 1776), e nei suoi elenchi di letture del maggio 1825, dove compare *Il buon senso, ossia idee naturali opposte alla soprannaturali* (in un'edizione del 1808), sintesi ed elaborazione dell'opera più importante del filosofo: il *Sistema della Natura*. Quest'opera, di due anni precedente alla scrittura de *Il buon senso*, che risale al 1772, presenta la stessa idea della negazione della materia attraverso l'invenzione dello 'spirito' offerta da Leopardi. Riguardo al confronto tra materia e spirito con particolare riferimento a D'Holbach un particolare riscontro si trova alle pagine 601-606 dello *Zibaldone*, citate anche in precedenza.

indivisibile, impossibile a cogliere con i sensi, che le sue parti non possono essere separate neppure per astrazione o pensiero. Ma come concepire una simile sostanza la quale non è che una negazione di tutto ciò che conosciamo? Come farsi un'idea di una sostanza priva di estensione e nondimeno agente sui nostri sensi, cioè su organi materiali che hanno estensione? [...] Ora il movimento è una proprietà della materia. Questa anima fa muovere il nostro braccio [...]. Quest'anima si mostra materiale negli ostacoli invincibili che incontra da parte dei corpi [...]. Sebbene la parola spirito sia molto antica tra gli uomini, il senso che vi si connette è nuovo, e l'idea della spiritualità che si ammette oggi è una produzione recente dell'immaginazione. Ed invero non pare affatto che Pitagora e Platone, quali che siano stati il calore del loro cervello o il loro gusto per il meraviglioso, abbiano mai inteso per spirito una sostanza immateriale o priva di estensione, come quella che alcuni moderni hanno composto l'anima umana ed il motore nascosto dell'universo. Gli antichi, con la parola spirito hanno voluto indicare una materia molto sottile e più pura di quella che agisce grossolanamente sui nostri sensi. Di conseguenza, gli uni hanno considerato l'anima come una sostanza aerea, gli altri ne hanno fatto una materia ignea, altri l'hanno paragonata alla luce [...]. È evidente che i primi dottori del Cristianesimo non hanno avuto, parimente, dell'anima, che delle idee materiali. Tertulliano, Arnobio, Clemente Alessandrino, Origene, Giustiniano [...] ne hanno parlato come di una sostanza corporea. Sono stati i loro successori a fare, molto tempo dopo, dell'anima umana e delle divinità, o dell'anima del mondo, dei puri spiriti, cioè delle sostanze immateriali di cui è impossibile formarsi un'idea veritiera<sup>376</sup>.

La concezione moderna dello 'spirito' a cui fa riferimento D'Holbach parte da Cartesio, il primo ad aver attribuito lo spirito alla *res cogitans*, cioè alla sostanza pensante distinta dalla realtà fisica, e tali considerazioni offerte da D'Holbach ritornano, espresse in maniera più incisiva, anche ne *Il buon senso* (in particolare in alcuni passaggi del paragrafo 21), dedicato al tema della spiritualità e intitolato emblematicamente *La spiritualità è una chimera*: quest'ultima riecheggia nelle riflessioni dello *Zibaldone*, alla già citata pagina 4111.

Il selvaggio, quando parla di uno «spirito», attribuisce almeno qualche significato a questa parola: intende un agente simile al vento, all'aria agitata, al soffio, i quali producono in modo invisibile effetti visibili. A forza di sottigliezza, il teologo moderno diventa altrettanto incomprensibile a se stesso quanto agli altri. Domandategli che cosa intende per «spirito»: vi risponderà che è una sostanza sconosciuta, che è perfettamente semplice, che non ha alcuna estensione, che non ha nulla in comune con la materia. Siamo giusti: c'è qualche mortale che possa formarsi la minima idea d'una simile sostanza? Uno «spirito», nel linguaggio della teologia moderna, è dunque qualcosa di diverso da un'assenza di idee? L'idea della «spiritualità» è anch'essa un'idea senza modello<sup>377</sup>.

---

<sup>376</sup> Paul-Henry Thiry D'Holbach, *Sistema della Natura*, a cura di Antimo Negri, Utet, Torino 1978, pp. 157-163.

<sup>377</sup> Id., *Il Buon Senso*, a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano 1985, p. 21.

Per D'Holbach tutta la natura è materia vivente, quindi anche l'anima, il pensiero e quello che in tanti chiamano spirito. Rispetto a Hobbes e poi a Locke che aveva ripreso l'idea risolutiva della materialità di Dio, D'Holbach, più semplicemente, ne nega l'esistenza. Lo spirito non esiste, esiste solo la materia, cosicché anche Dio non è altro che un'illusione antropomorfica, un'immagine che l'uomo ha creato a propria somiglianza. Se in natura tutti i viventi nascono e muoiono, anche la cosiddetta anima è mortale, in quanto la spiritualità e il pensiero che Cartesio aveva chiamato *res cogitans*, vengono da D'Holbach ricondotte a *res extensa*, ovvero a pura corruttibilità.

In tale prospettiva, non solo si spiega la natura dei personaggi dei *Paralipomeni*, ma la più ampia visione materialistica dell'universo maturata da Leopardi<sup>378</sup>, per cui la ragione è *la facoltà più materiale che sussista*. Il continuismo materialista tra l'essere umano e l'animale attraversa così tutto il poemetto, collegandosi a una concezione filosofica di alcuni seguaci, potremmo dire, di Gerolamo Rorario (quali Montaigne, Cyrano de Bergerac, John Toland).

In particolare, nell'*Apologia di Raimondo Sabunda* degli *Essais* di Montaigne<sup>379</sup>, la ragione è designata quale facoltà pragmatica a base empirica che organizza secondo norme precise un materiale predefinito utile alla sopravvivenza. In questo saggio che è stato definito come un'ampia digressione etologica *ante litteram*<sup>380</sup>, Montaigne individua ogni tipo di corrispondenza, analogia, parità se non superiorità d'ingegno, scaltrezza nel comportamento degli animali rispetto agli uomini<sup>381</sup>, citando o rimandando con grande eloquenza ad autori classici non cristiani come Lucrezio.

---

<sup>378</sup> Già anticipata d'altronde nel pensiero 107 dello *Zibaldone* (15 Aprile 1820), p. 1507.

<sup>379</sup> Antonio Prete, *Frammenti di un discorso animale*, «Appunti leopardiani» VIII(2014)2, p. 15.

<sup>380</sup> Nata dal pretesto di difendere apparentemente la 'Teologia naturale' del medico e teologo catalano Raymond Sebond, morto a Tolosa nel 1436.

<sup>381</sup> Giovanni Gurisatti, *L'animale che dunque sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2016, p. 308.

Consideriamo [...] l'uomo solo [...]. Chi gli ha fatto credere che quel mirabile movimento della volta celeste, la luce eterna di quelle fiaccole ruotanti così arditamente sul suo capo, i movimenti spaventosi di quel mare infinito siano stati determinati e perdurino per tanti secoli per la sua utilità e per il suo servizio? È possibile immaginare qualcosa di tanto ridicolo quanto il fatto che questa miserabile e meschina creatura, che non è neppure padrona di se stessa ed è esposta alle ingiurie di tutte le cose, si dica padrona e signora dell'universo, di cui non è in suo potere conoscere la minima parte, tanto meno comandarla?<sup>382</sup>

A condanna dell'antropocentrismo, l'*Apologia* di Montaigne chiama in causa la presunzione insita nella natura umana e nella sua immaginazione che sono causa prima del suo effettivo svantaggio nell'universo. Sul tema viene perciò alla mente l'immagine della 'doppia scala degli esseri'<sup>383</sup> dove salendo verso la sommità a partire dai più inorganizzati, gli individui godono di una relativa felicità perché *tengono il mezzo della loro organizzazione, della sensibilità e conformabilità*, mentre discendendo dalla sommità fino all'ultimo gradino gli individui son sempre più organizzati, sensibili perché più conformabili, ma anche gli esseri più infelici della terra. Leopardi, dunque, 'detronizza' l'uomo dalla sua posizione di potere che Montaigne ritiene assurdamente ridicola.

La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più calamitosa e fragile di tutte le creature è l'uomo, e al tempo stesso la più orgogliosa. Essa si sente e si vede collocata qui, in mezzo al fango e allo sterco del mondo, attaccata e inchiodata alla peggiore, alla più morta e putrida parte dell'universo, all'ultimo piano della casa e al più lontano della volta celeste, insieme agli animali della peggiore delle tre condizioni; e con l'immaginazione va ponendosi al di sopra del cerchio della luna, e mettendosi il cielo sotto i piedi. È per la vanità di questa stessa immaginazione che egli si uguaglia a Dio, che si attribuisce le prerogative divine, che trascoglie e separa se stesso dalla folla delle altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forze che gli piace. Come può egli conoscere, con la forza della sua intelligenza, i moti interni e segreti degli animali? Da quale confronto fra essi e noi deduce quella bestialità che attribuisce loro? Quando mi trastullo con la mia gatta, chi sa se essa non faccia di me il proprio passatempo più di quanto io faccia con lei? [...] quel difetto che impedisce la comunicazione fra esse e noi, perché non è tanto nostro quanto loro? Resta da stabilire di chi sia la colpa del non intenderci; poiché noi non le comprendiamo più di quanto esse non comprendano noi. Per questa stessa ragione loro possono considerarci bestie come noi le consideriamo. [...] Bisogna che osserviamo la parità che c'è fra noi. Noi comprendiamo approssimativamente il loro sentimento, così le bestie il

---

<sup>382</sup> Appartenente al secondo libro (capitolo 12) che, come ricorda Antonio Prete, riprende la biblioteca antica sugli animali, da Aristotele a Plutarco a Lucrezio. Michel de Montaigne, *Saggi*, a cura di Fausta Garavini, Mondadori, Milano 1970, p. 580.

<sup>383</sup> Cfr. *Zib.* pp. 2896-2903 (6 luglio 1823) pp. 2029-2030.

nostro, pressappoco nella stessa misura. Esse ci lusingano, ci minacciano e ci cercano; e noi loro. Del resto, vediamo in modo evidente che c'è fra loro una piena e totale comunicazione, e che esse si capiscono fra loro, non solo quelle della stessa specie, ma anche quelle di specie diverse<sup>384</sup>.

La parità tra i due esseri a cui si riferisce Montaigne scaturisce dalle medesime facoltà e dall'uso di un'anima ragionevole<sup>385</sup>.

Avendo così accertato e in alcuni casi ribadito quali siano le basi filosofiche pre-ottocentesche su cui si muove la concezione degli animali nel poemetto, non rimane che tornare al finale dei *Paralipomeni* da cui siamo partiti

La fine del racconto, al di là delle numerose digressioni, segna il difficile passaggio dalla rappresentazione degli animali e di tutte le loro vicende in vita alla raffigurazione della morte quale assurdo che la mente umana rifugge con tutta la forza delle sue credenze tradizionali. Il suo movente è costituito infatti dal desiderio di Dedalo di scoprire la dimora infernale in cui *le bestie morte fosser vive ancora* (VII, 17, vv.7-8): vera svolta fantastica di tutto il racconto. Il predicato ossimorico alla vita oltremondana degli animali mette l'accento su un aspetto prettamente materiale, quale la 'dimora' in base ad un principio di equiparazione dell'Ade umano che, per tradizione letteraria, si colloca sempre

---

<sup>384</sup> Michel de Montaigne, *Apologia di Raimondo Sabunda* in *Saggi*, cit., pp. 584-85.

<sup>385</sup> *Ivi*, p. 583. Seppure si noti la grande assenza dei *Saggi* e di altre opere di Montaigne nella biblioteca paterna, già rilevata, peraltro, dal critico Nicolas Serban (*op. cit.*, p. 23), Leopardi cita esplicitamente l'*Apologia* nello *Zibaldone* unendola a una ripresa compiuta da Blaise Pascal nei suoi *Pensées*, in una pagina in cui egli considera la forza della saggezza filosofica superabile dall'immaginazione. *Zib.*, p. 4416 (Firenze 23 Ottobre 1828) pp. 2381: 'Qu'on jette une poultre entre ces deux tours de Notre-Dame de Paris, d'une grosseur telle qu'il nous la fault à nous promener dessus, il n'y a sagesse philosophique de si grande fermeté qui puisse nous donner courage d'y marcher comme si elle estoit à terre. Montaigne, *Essais*, livre 2. Chap. 12. Pascal (*Pensées*) si è appropriato questo pensiero. Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut pour marcher à son ordinaire, s'il y avoit au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. I funamboli fanno più ancora; ma ciò non distrugge la convenienza dell'osservazione soprascritta'. Antonio Prete, *Sull'antropologia poetica di Leopardi*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, cit., p. 6: 'Di fatto, dai versi puerili alle *Dissertazioni filosofiche* dell'adolescente, dall'attenzione alla biblioteca degli antichi naturalisti al disegno di una zoologia fantastica e mitografica, il racconto leopardiano sugli animali è ricchissimo di implicazioni. E appare più prossimo ai tanti passaggi etologici di Montaigne, della sua *Apologie de Raymond Sebond*, che alle storie naturali dei classici, da Aristotele a Plinio. Una diversa storia naturale, un'altra *histoire des animaux*, prende forma nel racconto leopardiano: non il dispiegamento descrittivo e classificatorio delle forme viventi, ma una diversa lettura della differenza tra l'uomo e l'animale'.



in un luogo fisico preciso. La fantasiosa e bizzarra creazione di un inferno degli animali, negli ultimi due canti dei *Paralipomeni*, ‘si ancora’, dunque, ad una conformazione e una collocazione fisica ben determinata.

Alfin dopo volare e veder tanto  
che con lingua seguir non si potria,  
scoprì la coppia della quale io canto  
un mar che senza termini apparia.  
Forse fu quel cui della pace il vanto  
alcun che poi solcollo attribuìa,  
detto da molti ancor meridiano,  
sopra tutti latissimo oceano.

Nel mezzo della lucida pianura  
videro un segno d’una macchia bruna,  
qual pare a riguardar, ma meno oscura  
questa o quell’ombra in su l’argentea luna.  
E là drizzando il vol nell’aria pura,  
che percotea del mar l’ampia laguna,  
videro immota e, come dir, confitta  
una nebbia stagnar putrida e fitta.

Qual di passerì un groppo o di pernìci  
che s’atterri a beccar su qualche villa  
pare al pastor che su per le pendici  
pasce le capre al Sol quando più brilla,  
cotal dall’alto ai due volanti amici  
parve quella ch’eterna ivi distilla  
nebbia anzi notte, nella quale involta  
un’isola o piuttosto era sepolta.

Altissima in sul mar da tutti i lati  
quest’isola sorgea con tali sponde,  
e scogli intorno a lor sì dirupati,  
e voragini tante e sì profonde  
ove con tal furor, con tai latrati  
davano e sparse rimbalzavan l’onde,  
che di pure appressarsi a quella stanza  
mai notator né legno ebbe speranza.

Sola potea la region del vento  
dare al sordido lido alcuna via.  
Ma gli augelli scacciava uno spavento  
ed un fetor che della nebbia uscia.  
Pure ai nostri non fur d’impedimento  
queste cose, il cui volo ivi finia,  
che quel funereo padiglione eterno  
copria de’ bruti il generale inferno. (*Paralipomeni* VII, 37- 41, pp. 214-217)

Dopo un lungo viaggio aereo sopra tutto il pianeta in un tempo che abbraccia la preistoria e il mito, definito, non a caso, da Cesare Galimberti fantasmagorico<sup>386</sup>, Dedalo e Leccafondi scorgono da lontano un'isoletta in mezzo all'Oceano Pacifico a forma di grossa montagna, avvolta da una nebbia putrita e fitta.

L'ambientazione lugubre e notturna ricorda l'*Inferno* dantesco ma la conformazione e la collocazione geografica della montagna altissima rimanda piuttosto al *Purgatorio* della *Divina Commedia*.

Sono tanti i critici che rilevano tale somiglianza, a partire da Giuseppe Caserta che ha notato una vaga affinità tra la topografia esterna dell'isola di Leopardi e il *Purgatorio* di Dante<sup>387</sup>, mentre per Riccardo Bonavita *quest'isola dei morti, [...] sembra una reinvenzione profana di un'altra celebre montagna d'oltretomba, il Purgatorio dantesco*<sup>388</sup>. A tal proposito osserva dal canto suo Pierpaolo Fornaro: *Il viaggio d'Ulisse in Dante è il vero ipotesto fondante [...]. È però insieme inferno e, nelle attese [...], purgatorio; e forse anche un po' paradiso, un oltretomba intero. Leccafondi potrà far ritorno però, come Dante e non come Ulisse*<sup>389</sup>. Perle Abbrugiati, a sua volta, riscontra che *ces renvois concernent presque tous le Purgatoire et non l'Enfer – ce qui instaure déjà un rapport d'attraction-distance par rapport au modèle*<sup>390</sup>. Infine, Cosetta Veronese evidenzia come l'impiego del modello dantesco da parte di Leopardi ne sia una parodia che confuta il valore e la portata di luoghi quali l'inferno e il purgatorio e delle loro rispettive funzioni.

---

<sup>386</sup> Cesare Galimberti, *Sull'inferno dei Paralipomeni*, «Rivista internazionale di studi leopardiani» I(1999), p. 20.

<sup>387</sup> Ernesto Giuseppe Caserta, *Il folle volo di Leccafondi all'Inferno* (Paralipomeni, VI-VIII), «Italian Quarterly» XXVIII(1987)109-110, p. 94.

<sup>388</sup> Egli fa riferimento ai versi 133-135 del ventiseiesimo canto dell'*Inferno* e alla *montagna bruna* che Ulisse avvista a distanza prima del naufragio, la stessa che è *lito diserto /, che mai non vide navicar sue acque / omo, che di tornar sia poscia esperto* in *Purgatorio* I, 130-132. Cfr. Riccardo Bonavita, *op.cit.*, p. 217.

<sup>389</sup> Pierpaolo Fornaro, *op.cit.*, p. 100.

<sup>390</sup> Perle Abbrugiati, *Un texte infernal: le millefeuille de modèles des Paralipomènes léopardiens*, cit., p. 154.

Nella cosmogonia della Commedia la montagna del Purgatorio sorse quando la terra, ritrattasi sotto Gerusalemme per la caduta di Lucifero, formò la voragine infernale, riemergendo agli antipodi della città santa. Leopardi potrebbe aver pensato di parodiare Dante trasformando il suo purgatorio in inferno [...] con questa operazione Leopardi non solo nega, stante la sua visione materialistica dell'universo, la funzione redentiva del Purgatorio dantesco, ma in un colpo solo, in modo dissacrante e senza sconti, si libera dell'intera tradizione mitica sull'oltretomba da Omero a Dante. Per marcare ancora di più la sua riscrittura inoltre Leopardi 'sottrae' tutta una serie di elementi tipici della catabasi: la guida; il pericolo, gli ostacoli, le pene; i suoni (le strida, le urla, i lamenti); la riconoscibilità dei morti, e la profezia<sup>391</sup>.

In realtà Leccafondi atterra dall'alto nella montagna e poi la discende; laddove Dante vi approda per risalirla.

La montagna infernale vista da lontano dai due volatori appare un gigantesco monumento sepolcrale (*D'un metallo immortal massiccio e grave / qual monte il dorso nuvoloso ergea*, 'Paralipomeni', VII, 43, vv.1-2, p. 218). Leccafondi e Dedalo ne scrutano la superficie la cui base è costellata da fori di varia misura decrescenti, i minori accanto ai maggiori. Ai fori, cui son destinati dalla loro specie e dimensione animale, giungono *radendo l'aria intenti e muti* ('Paralipomeni', VII, 46, v. 6, p. 220) gli *spiriti* in volo ovverosia le anime; e c'è chi ritiene – postilla il narratore – che anche gli spiriti umani siano destinati ad un inferno tale e quale, non qual è quello favoloso per loro immaginato da artisti e poeti. Giunti infatti all'inferno dei topi, i due si devono separare, benchè Dedalo avesse voglia di entrarvi, poiché la figura umana non può passare né viva né morta in quella porta: sia che ciò accada per l'esclusiva del privilegio, appena evocato, che destina gli umani a un inferno tutto loro, o sia – come maliziosamente sottintende il narratore – che né viva né morta la soma per sempre materiale dell'uomo potrebbe passarvi. La studiosa Cosetta Veronese non solo evidenzia il ritorno nel poemetto di questa concezione gradualistica che segna la continuità tra uomo e bestia, ma ipotizza

---

<sup>391</sup> Cosetta Veronese, 'Siccome Enea'. *Mito, riscrittura e contaminazione nella catabasi dei Paralipomeni*, in *Le Mythe Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*, cit., p. 228.

inoltre che l'ideazione della montagna dei *Paralipomeni* ricordi la descrizione di un formicaio tratta da una delle *suites* all'*Histoire Naturelle* di Buffon.

Alla fine del Canto VII dei *Paralipomeni* ritorna il motivo del rapporto inversamente proporzionale tra la popolazione umana e animale: *essendo del mortal genere in vero / più feconda che l'uom la maggior parte* (VII, 51, vv.4-5). Insieme con la dimensione della porta infernale è questo il solo elemento differenziale tra uomini e bestie: *Vuole alcun che le umane alme disciolte / In un di questi inferni anco sien chiuse, / posto là come gli altri in quella sede / Che la grandezza d'ordine richiede* (VII, 50, 4-8). Come gli altri è quindi l'uomo: destinato allo stesso inferno, perché fragile e mortale come il resto delle creature viventi *dalle balene ai piccoli lombrici, / alle pulci, agl'insetti [...] / Microscopici o in tutto anche nascosti / all'occhio uman quanto si voglia armato* (VII, 44-45, 6-8, 1-2). Se il rapporto tra l'animale e l'uomo è puramente quantitativo – qual da meno a più la differenza (VII, 12, v. 6) dice Dedalo a proposito dell'intelligenza – tanto più credibile sarà l'ipotesi che nell'ideazione dell'inferno leopardiano abbia operato un immaginario demitizzante tratto dal mondo animale. Il cono tronco del vulcano infernale in cui si era trasformato il purgatorio dantesco, secondo l'ipotesi [...] formulata, ricorda infatti molto un formicaio. Leggiamone la descrizione nell'*Histoire naturelle des crustacés et des insectes* pubblicata in vari volumi tra il 1802 e il 1805 dal discepolo di Buffon, P. A. Latreille. *Sous ce monticule, qui est le logement de la république, et dont la forme en dôme facilite l'écoulement des eaux, se construisent de galeries communiquant les unes aux autres, et qui sont comme les rues de la métropole. De petites ouvertures ménagées çà et là, sur cette sorte de terrasse, sont autant de portes qui donnent accès dans les galeries souterraines, et permettent aux citadines d'y entrer et d'en sortir à volonté*<sup>392</sup>. Monticciolo con molteplici porte d'accesso continuamente aperte, collegate da cunicoli e gallerie sotteranee: la planimetria del formicaio sembra corrispondere abbastanza bene all'architettura del pianeta infernale leopardiano che ospita le anime mortali di tutte le specie viventi. L'ipotesi avanzata da Giuseppe Sangirardi che gli ultimi canti dei *Paralipomeni* siano stati composti dopo *La ginestra* avvalora ulteriormente la possibilità che, per la loro somiglianza di forme, montagna, vulcano e formicaio si siano sovrapposti nell'immaginario leopardiano. Attraverso un cortocircuito della fantasia simboli di possanza, distruttività e fragilità avrebbero alimentato l'ideazione di questo singolare inferno che, chiamando esplicitamente in causa Virgilio e Omero, toglie al mito antico un elemento caratterizzante: *un eremo in disparte*, un aldilà e privilegio esclusivo dell'*uman seme*<sup>393</sup>.

La montagna a cui accedono gli animali morti, dal colore più nero della lava eruttata dall'Etna, viene raffigurata effettivamente attraverso particolari concreti che ben si confanno alle descrizioni naturalistiche dei formicai.

---

<sup>392</sup> *Histoire naturelle, générale et particulière des crustacés et des insectes*. Ouvrage faisant suite aux Oeuvres de Leclerc de Buffon, et partie du Cours complet d'Histoire naturelle (vol I) rédigé par C. S. Sonnini, membre de plusieurs Société savantes. Par P. A. Latreille, Imprimerie de F. Dufart, Paris 1802, p. 224.

<sup>393</sup> Cosetta Veronese, 'Siccome Enea', *cit.*, pp. 233-34.

Porte son questi d'altrettanti inferni  
che ad altrettanti generi di bruti  
son ricetti durabili ed eterni  
dell'anime che i corpi hanno perduti.  
Quivi però da tutti i lidi esterni  
venian radendo l'aria intenti e muti  
spirti d'ogni maniera, e quella bocca  
prende a ciascun ch'alla sua specie tocca.

Cervi, bufali, scimmie, orsi e cavalli,  
ostriche, seppie, muggini ed ombrine,  
oche, struzzi, pavoni e pappagalli,  
vipere e bacherozzi e chioccioline,  
forme affollate per gli aerei calli  
empiean del tetro loco ogni confine,  
volando, perché il volo anche è virtude  
propria dell'alme di lor membra ignude.

Ben quivi discernean Dedalo e il conte  
queste forme che al Sol non avean viste,  
bench'alle spalle ai fianchi ed alla fronte  
sempre al lor volo assai ne fur commiste,  
che d'ogni valle, o poggio, o selva, o fonte  
van per l'alto ad ogni ora anime triste,  
verso quel loco che l'eterna sorte  
lor seggio destinò dopo la morte.

Ma come solamente all'aure oscure  
del suo foco la lucciola si tinge,  
e spariscono al Sol quelle figure  
che la lanterna magica dipinge,  
così le menti assottigliate e pure  
di quel vel che vivendo le costringe  
sparir naturalmente al troppo lume,  
né parer che nell'ombra han per costume.

E di qui forse avvien che le sepolte  
genti di notte comparir son use,  
e che dal giorno, fuor che rade volte,  
sogliono le visioni essere escluse.  
Vuole alcun che le umane alme disciolte  
in un di questi inferni anco sien chiuse,  
posto là come gli altri in quella sede  
che la grandezza in ordine richiede.

E che Virgilio e tutti quei che diero  
all'uman seme un eremo in disparte  
favoleggiasser seguitando Omero,  
e lo stil proprio de' poeti e l'arte,  
essendo del mortal genere in vero  
più feconda che l'uom la maggior parte.  
Io di questo per me non mi frammetto:  
però l'istoria a seguitar m'affretto. (*Paralipomeni*, VII, 46-51, pp. 220-223)

La separazione dell'anima dal corpo dei morti è naturalmente uno dei luoghi comuni più diffusi delle rappresentazioni dell'aldilà. Il motivo è presente anche nel *Dialogo di Federico Ruysch*<sup>394</sup>, e Leopardi vi si era altresì soffermato in un pensiero del 1820 dello *Zibaldone*, dove egli rimandava al punto di vista di Buffon in proposito.

Il Buffon *Hist. Nat. de l'homme*, combatte coloro i quali credono che la separazione dell'anima dal corpo debba essere dolorosissima per se stessa. [...] se volessimo considerar l'anima come materiale, già non si tratterebbe più di separazione, e la morte non sarebbe altro che un'estinzione della forza vitale, in qualunque cosa consista, certo facilissima a spegnersi. Ma considerandola come spirituale, è ella forse un membro del corpo, che s'abbia a staccare, e perciò con gran dolore? O non piuttosto i legami tra lo spirito e la materia, qualunque sieno, certo non sono materiali, e l'anima non si svelle come un membro, ma parte naturalmente quando non può più rimanere, nello stesso modo che una fiamma si estingue e parte da quel corpo dove non trova più alimento [...]. La morte nell'ipotesi della spiritualità dell'anima, non è una cosa positiva ma negativa, non una forza che la stacchi dal corpo, ma un impedimento che le vieta di più rimanervi, posto il quale impedimento, l'anima parte da sé, perché manca il come abitare il corpo, non perché una forza violenta la stradichi e rapisca. Giacché se l'anima è spirito, non bisogna considerarla come parte del corpo, ma come ospite di esso corpo, e tale che l'entrata e l'uscita sua sia facilissima leggerissima e dolcissima, non essendoci mica nervi né membrane né ec. che ve la tengano attaccata, o catene [...]. Come l'uomo non s'accorge né sente il principio della sua esistenza, così non sente né s'accorge del fine, né v'è istante determinato per la prima conoscenza e sentimento di quello né di questo (*Zib.*, pp. 281-283, 17 Ottobre 1820, p. 1552).

Buffon, osserva Leopardi, contesta chi giudica dolorosa la morte. Nel caso, infatti, che si concepisca l'anima quale entità materiale, il corpo dell'uomo ne sarebbe un mero involucro, un suo rivestimento che viene abbandonato senza alcun dolore con la morte. Viceversa, nell'ipotesi che essa sia spirituale, nulla di sensibile, né tanto meno di doloroso, potrebbe mai interessarla o men che meno ostacolarla, stante che l'uomo così come non si accorge dell'inizio della sua esistenza, non s'accorge della sua fine. Due ipotesi sono rievocate a riguardo dal narratore, che pure sostiene di non voler prendere posizione fra le due. La prima concepisce l'anima dei morti come una larva che mantiene

---

<sup>394</sup> Giacomo Leopardi, *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, in Giacomo Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose*, cit., p. 554: 'Ruysch: Perché stimando che il morire consista in una separazione dell'anima dal corpo, non comprenderanno come queste due cose, congiunte e quasi conglutinate tra loro in modo, che costituiscono l'una e l'altra una sola persona, si possano separare senza una grandissima violenza, e un travaglio indicibile. Morto: [...] la morte non reca né dolore né piacere alcuno [...] perché il dolore è cosa viva'.

la parvenza del corpo a cui è appartenuta e certi suoi caratteri; la seconda, al seguito di Omero e Virgilio, concede all'uomo un eremo in disparte, ma non tiene conto del maggior numero di bestie esistenti rispetto al genere umano che, in base a questo principio, meriterebbero una dimora speciale per l'aldiquà.

La messa in crisi di un sistema consolidato di credenze e luoghi comuni rispetto alla morte, in apertura all'ultimo canto, presenta la voce narrante ironicamente dubbiosa sul come mai i defunti dimorino sottoterra, se il loro spirito immortale, secondo le credenze religiose, dovrebbe innalzarsi.

Tacito discendeva in compagnia  
di molte larve i sotterranei fondi.  
Senza precipitar quivi la via  
mena ai più ciechi abissi e più profondi.  
Can Cerbero latrar non vi s'udia,  
sferze fischiar né rettili iracondi,  
non si vedevan barche e non paludi,  
né spiriti aspettar sull'erba ignudi.

Senza custode alcuno era l'entrata  
ed aperta la via perpetuamente,  
che da persone vive esser tentata  
la non può mai che malagevolmente,  
e per l'uso de'morti apparecchiata  
fu dal principio suo naturalmente,  
onde non è ragion farvisi altrui  
ostacolo al calar né regni bui.

E dell'uscir di là nessun desio  
provano i morti, se ben hanno il come;  
che spiccato che due de' topi l'io,  
non si rappicca alle corporee some,  
e ritornando dall'eterno oblio,  
sanno ben che rizzar farian le chiome;  
e fuggiti da ognuno e maledetti  
sarian per giunta da' parenti stretti.

Premii né pene non trovò nel regno  
de' morti il conte, ovver di ciò non danno  
le sue storie antichissime alcun segno.  
E meraviglia in questo a me non fanno,  
che i morti aver quel ch'alla vita è degna,  
piacere eterno ovvero eterno affanno,  
tacque, anzi mai non seppe, a dire il vero,  
non che il prisco Israele, il dotto Omero. (*Paralipomeni*, VIII, 7-10, pp. 228-230)

La mancanza di qualsiasi prospettiva redentiva o punitiva dell'averno dei topi, di cui non riferiscono né gli ebrei e le sacre scritture né Omero, mette in discussione l'immagine classico-cristiana dell'inferno e si ricollega al racconto che vuole la discesa di Leccafondi antecedente alle catabasi mitiche degli eroi classici, *non avean fatta simile discesa / Orfeo, Teseo, la Psiche, Ercole, Enea* (VII, 20, vv.3-4). D'altra parte, i premi e i castighi, collegati ad una felicità o ad una sofferenza dei sensi non possono che essere provati da tutto ciò che è vivo, corporeo e materiale, secondo la visione materialistica leopardiana. È quanto egli aveva sostenuto in alcune pagine dello *Zibaldone* del 1823, in cui scriveva che l'uomo nella sua vita ha esperienza più del dolore che della gioia<sup>395</sup> e, per questo, teme e crede più all'inferno e al purgatorio, di cui riesce a concepire le pene materiali, che al paradiso:

di due future vite, l'una promessa l'altra minacciata dal Cristianesimo, questa fa sul mortale molto maggior effetto di quella [...]. Perché ci s'insegna che nell'inferno (e così nel Purgatorio) avrà luogo la pena del *senso*. Onde ci si rende concepibile nel genere, benché non concepibile nell'estensione, la pena che dee aver luogo in una vita [...] a noi d'altronde inconcepibile non meno che quello de' Beati nel Paradiso. [...] restando fermo ch'ella è pena sensibile e materiale; onde noi non sapendo né immaginando il come, sappiamo però bene e concepiamo il quale sia quella pena. E perciò può dirsi con verità che il Cristianesimo è più atto ad atterrire che a consolare, o a rallegrare [...]. Ed è certissimo infatti che l'influenza da lui esercitata sulle azioni degli uomini, è sempre stata ed è tuttavia come di religion minacciante assai più che di religion promettente; [...] che i Cristiani [...] osservano i precetti della religion loro più per rispetto dell'inferno e del Purgatorio che del Paradiso. E Dante che riesce a spaventar dell'inferno, non riesce né anche poeticamente parlando, a invogliar punto del Paradiso; e ciò non per mancanza d'arte né d'invenzione, ec. (anzi ambo in lui son somme ec.) ma per natura dei suoi subbietti e degli uomini. (*Zib.*, pp. 3506-3508, 23 settembre 1823, p. 2140)

Il passo spiegherebbe ancora meglio come mai il più autorevole portavoce letterario della cultura dell'eterna sopravvivenza venga reimpiegato nei *Paralipomeni* con scarto ironico

---

<sup>395</sup> Cfr. *Dialogo di Federico Ruysch*, cit., vv.4-6: 'nostra ignuda natura, / lieta no, ma sicura / dall'antico dolor', vv.33-34: 'però ch'esser beato / nega ai mortali e nega a' morti il fato', più avanti: 'la morte non reca né dolore né piacere alcuno [...] il dolore è cosa viva'; *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggiere*: 'il caso ha trattato tutti male. E si vede chiaro che ciascuno è d'opinione che sia stato più [...] il male [...] che il bene'.



per esser scardinato in quelli che sono i due sistemi che più di tutti lo identificano: il purgatorio e il paradiso.

La catabasi dei *Paralipomeni* confuta l'oltremondo nella sua totalità e autorevolezza<sup>396</sup>.

D'altronde, se si prendesse per buona la finzione narrativa secondo la quale Leccafondi sarebbe il primo a discendere agli inferi, il poemetto sarebbe il capostipite di tutti i miti classici e la missione del topo anteriore a quella di tutti gli uomini ne annienta il primato della discesa eroica e oltremondana dell'Ade<sup>397</sup>.

Né mai selvaggio alcun di premi o pene  
destinate agli spenti ebbe sentore,  
né già dopo il morir delle terrene  
membra l'alme credé viver di fuore,  
ma palpitare ancor le fredde vene,  
e in somma non morir colui che more,  
perch'un rozzo del tutto e quasi infante  
la morte a concepir non è bastante.

Però questa caduca e corporale  
vita, non altra, e il breve uman viaggio  
in modi e luoghi incogniti immortale  
dopo il fato durar crede il selvaggio,  
e lo stato i sepolti anco aver tale,  
qual ebber quei di sopra al lor passaggio,  
tali i bisogni e non in parte alcuna  
gli esercizi mutati o la fortuna.

Ond'ei sotterra con l'esangue spoglia  
ripon cibi e ricchezze e vestimenti,  
chiude le donne e i servi acciò non toglia  
il sepolcro al defunto i suoi contenti,  
cani, frecce ed arnesi a qualsivoglia  
arte ch'egli adoprasse appartenenti,  
massime se il destin gli avea prescritto  
che con la man si procacciasse il vitto.

---

<sup>396</sup> Perle Abbrugiati, *Un texte infernal: le millefeuille de modèles des Paralipomènes léopardiens*, cit., p.150: 'la descente aux enfers, devrait nous montrer [...] comment Leopardi s'appuie sur des représentations [...] pour les dépasser, et créer à partir d'elles un effet ironique ou paradoxalement aporétique. [...] réflexion [...] sur le lien qui existe non seulement entre *imitatio* et *inventio*, c'est-à-dire entre modèle et originalité, mais entre la saturation de modèles et l'aporie. [...] la pléthore de modèles annule l'effet modélisant. Qu'elle sert au contraire un discours qui ne se conforme pas à des antécédents mais les modèle, les sculpte comme une matière première de second degré'.

<sup>397</sup> Andrea Natali, *Il volo e la discesa agli inferi di Leccafondi. Quasi un viaggio nel tempo*, «Italiés» XVII-XVIII(2014), pp. 600-601: 'il racconto delle gesta di Leccafondi ha un che di inaugurale. L'antiorità della catabasi di Leccafondi rispetto a quelle degli eroi greci e latini risulta funzionale alla satira antropocentrica leopardiana'.

E questo è quello universal consenso  
che in testimon della futura vita  
con eloquenza e con sapere immenso  
da dottori gravissimi si cita,  
d'ogni popol più rozzo e più milenso,  
d'ogni mente infingarda e inerudita:  
il non poter nell'orba fantasia  
la morte immaginar che cosa sia. (*Paralipomeni*, VIII, 12- 15, pp. 231-234)

Attraverso una sorta di digressione etnografica su credenze pagane e primitive legate alla morte, il narratore riporta il caso dei selvaggi che, considerati come esseri rozzi e immaturi, concepivano la morte quale proseguimento della vita, ragion per cui seppellivano i defunti insieme a tutti gli oggetti che gli erano stati cari e utili nell'aldilà<sup>398</sup>. Nessuno di loro credeva nella separazione dell'anima dal corpo tanto che il proseguimento della vita veniva inteso in senso puramente materiale e reso dal narratore attraverso la macabra metonimia *palpitar ancor le fredde vene* e la considerazione della vita terrena come caduca e corporale. Eppure il fantomatico *consenso universale* assunto quale prova dalle filosofie moderne che convengono tutte nelle più elementari credenze religiose (come l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio e dell'aldilà, comune agli antichi e ai selvaggi, che in realtà non sanno *nell'orba fantasia / la morte immaginar che cosa sia*) non prendono minimamente in considerazione la materialità della morte. Leopardi lo aveva messo in evidenza nel quinto dei *Pensieri*: *è assurdo addurre quello che chiamano consenso delle genti nelle questioni metafisiche: del qual consenso non si fa nessuna stima nelle cose fisiche, e sottoposte ai sensi*. Il fatto è che la fantasia è cieca rispetto alla morte perché essendo essa stessa una facoltà materiale che conserva le

---

<sup>398</sup> Chiara Fenoglio, 'Cela n'est pas clair': *l'aldilà dei* *Paralipomeni*, «Rivista internazionale di studi leopardiani» V(2005), pp. 2-8: 'Gli antichi, solo apparentemente rozzi e poco più che infanti, ignoravano completamente il concetto di premio o pena oltremondana, cioè non stabilivano nessuna corrispondenza tra le norme della vita civile e le credenze religiose relative all'Aldilà. [...] Il sepolcro, lungi dal rinviare alla morte o a una sopravvivenza oltremondana, allude in modo pressochè esclusivo a questa vita, alla sua concretezza e ai suoi piaceri'.

immagini e le sensazioni percepite dagli oggetti attraverso gli organi di senso<sup>399</sup>, non può andare oltre la materia, *la mente nostra non può non solamente conoscere, ma neppure concepire alcuna cosa oltre i limiti della materia. Al di là, non possiamo con qualunque sforzo, immaginarci una maniera di essere, una cosa diversa dal nulla* (Zib., pp. 601-602, 4 Febbraio 1821, p. 1613). Dato infatti che *l'immaginazione è visibilmente sottoposta a mille cause totalmente fisiche che la commuovono e la scuotono o l'assopiscono, e intorpidiscono, la sollevano o la deprimono*, (Zib., p. 3387, 9 Febbraio 1823, p. 2118) la fantasia cieca che immagina la morte può svilupparsi solo attraverso immagini in cui a trionfare è ancora una volta la materia.

Son laggiù nel profondo immense file  
di seggi ove non può lima o scalpello,  
seggono i morti in ciaschedun sedile  
con le mani appoggiate a un bastoncello,  
confusi insiem l'ignobile e il gentile  
come di mano in man gli ebbe l'avello.  
Poi ch'una fila è piena, immantinente  
da più novi occupata è la seguente.

Nessun guarda il vicino o gli fa motto.  
Se visto avete mai qualche pittura  
di quelle usate farsi innanzi a Giotto,  
o statua antica in qualche sepoltura  
gotica, come dice il volgo indotto,  
di quelle che a mirar fanno paura,  
con le facce allungate e sonnolenti  
e l'altre membra pendule e cadenti (*Paralipomeni*, VIII,16-18, p. 234-236)

I topi appena morti sono corpi in decomposizione, tutti uguali, irriconoscibili nelle loro individualità e specificità, mummie prive di qualsiasi facoltà, paragonabili alla materia fredda e immobile di qualche grottesco monumento sepolcrale gotico.

---

<sup>399</sup> Cfr: Zib., pp. 3386-3387, (9 Settembre 1823) p. 2218: 'Laddove quegli oggetti che agiscono sull'immaginazione e la risvegliano ec. per mezzo del senso della vista, lo fanno eccitando certe idee apposite, legate a tali oggetti o per la lor forma, o per le rimembranze ch'essi destano nella memoria, o per immagini adeguate e analoghe in qualunque modo a quella tal vista'.

La morte in quanto fine della vita che equipara ciascun morto ad un numero, senza distinzioni di ceto, di fama, di età, viene immaginata come un insieme di corpi privi di vita e di qualsiasi movimento.

Leccafondi, passato un primo momento di sconforto e timore, si sforza di riconoscere nella massa dei corpi che incontra le sembianze dei suoi antenati in cui confida per averne risposte e indicazione di aiuti per il popolo di Topaia.

Sì mutato d'ognuno era il sembiante,  
e sì tra lor conformi apparian tutti,  
che a gran pena gli venne in sul davante  
riconosciuto in fin Mangiaprosciuti,  
Rubatocchi e poche altre anime sante  
di cari amici suoi testè distrutti:  
a cui principalmente il sermon volto  
narrò perché a cercarli avesse tolto.

Ma gli convenne incominciar dal primo  
assalto che dai granchi ebbero i suoi,  
novo agli scesi anzi quel tempo all'inno  
essendo quel che occorso era da poi.  
Ben ciascun giorno dal terrestre limo  
discendon topi al mondo degli eroi,  
ma non fan motto, che alla gente morta  
questa vita di qua niente importa.

Narrato ch'ebbe alla discesa il tutto,  
la tregua, il novo prence e lo statuto,  
il brutto inganno dei nemici, e il butto  
galoppar dell'esercito barbuto,  
addimandò se la vergogna e il lutto  
ove il popol de' topi era caduto  
sgombro sarebbe per la man de' molti  
collegati da lui testè raccolti.

Non è l'estinto un animal risivo,  
anzi negata gli è per legge eterna  
la virtù per la quale è dato al vivo  
che una sciocchezza insolita discerna,  
sfogar con un sonoro e convulsivo  
atto un prurito della parte interna.  
Però, del conte la dimanda udita,  
non risero i passati all'altra vita.

Ma primamente allor su per la notte  
perpetua si diffuse un suon giocondo,  
che di secolo in secolo alle grotte

più remote pervenne insino al fondo.  
I destini tremàr non forse rotte  
fosser le leggi imposte all'altro mondo,  
e non potente l'accigliato eliso,  
udito il conte, a ritenere il riso. (*Paralipomeni* VIII, 21- 25, pp. 239-241)

A fatica egli individua Mangiaprosciuti e Rubatocchi, forse perché scomparsi da poco dall'aldiquà e quindi ancora con qualche segno fisico personalmente distintivo. Si rivolge a loro raccontando il motivo della sua discesa, le sue disavventure e quelle del suo popolo fino ad interrogare i defunti sulle future sorti di Topaia. Ma la profezia che Leccafondi attende non arriva e al suo posto a stento viene trattenuta una risata fragorosa e improvvisa che riecheggia in tutto l'inferno, e che simboleggia la corrosiva presa in giro di tutte le erronee convinzioni, specie della credenza in una vita dopo la morte. Il conte tuttavia non comprende, arrossendo per la vergogna. È questa in fondo la vera rivelazione terribile della catabasi topesca che in ultimo e implicitamente esprime *il senso autentico del poemetto spingendo ad uno sguardo retrospettivo sull'intera opera (la sua sostanza amara e trista, per usare un'espressione dei Paralipomeni)*<sup>400</sup>.

I topi morti sono infatti incapaci di ridere e sono muti perché non interessati alle questioni che riguardano i vivi.

La morte e il riso si toccano: dissoluzione di ciò che è materiale la prima, dissoluzione di tutto ciò che è spirituale il secondo. Per questo il riso non teme di affrontare nemmeno la dissoluzione assoluta, gioca a metterla in scena, e così a mettere in causa pure lei, senza arrendersi neppure di fronte alla propria estrema insensatezza<sup>401</sup>.

I trapassati dei *Paralipomeni*, al contrario di quelli della *Commedia* che sono personaggi storici che mantengono la memoria degli eventi vissuti e interagiscono con Dante, sono solo ombre-mummie, materia in decomposizione o putrefatta, indifferente all'aldiquà. Eppure Leccafondi non si rassegna al fatto che dalla sua discesa nell'Ade non tragga

---

<sup>400</sup> Angela Gigliola Drago, *op.cit.*, p.18.

<sup>401</sup> Riccardo Bonavita, *Morte, materia, riso: l'inferno secondo Leopardi*, [www.griseldaonline.it](http://www.griseldaonline.it)

l'aiuto sperato e non trovi l'oracolo tanto atteso; così, passato l'imbarazzo conseguente allo scherno o indifferenza dei morti, riprende con nuovi toni e modi la preghiera finchè non ne ottiene il consiglio di recarsi dal generale Assaggiatore.

Il conte, ancor che la paura avesse  
de' suoi pensieri il principal governo,  
visto poco mancar che non ridesse  
di se l'antico tempo ed il moderno,  
e tutto per tener le non concesse  
risa sudando travagliar l'inferno,  
arrosito saria, se col rossore  
mostrasse il topo il vergognar di fuore.

E confuso e di cor tutto smarrito,  
con voce il più che si poteva umile,  
e in atto ancor dimesso e sbigottito,  
mutando al dimandar figura e stile,  
interrogò gli spirti a qual partito  
appigliar si dovesse un cor gentile  
per far dell'ignominia ov'era involta  
la sua stirpe de' topi andar disciolta.

Come un liuto rugginoso e duro  
che sia molti anni già muto rimaso,  
risponde con un suon fioco ed oscuro  
a chi lo tenta o lo percota a caso,  
tal con un profferir torbo ed impuro  
che fean mezzo le labbra e mezzo il naso,  
rompendo del tacer l'abito antico  
risposer l'ombre a quel del mondo aprico.

E gli ordinà che riveduto il sole  
di penetrar fra' suoi trovasse via,  
che poi ch'entrar della terrestre mole  
potea nel cupo, anche colà potria.  
Ivi in pensieri, in opre ed in parole  
seguisse quel che mostro gli saria  
per lavar di sua gente disonore  
dal general di nome Assaggiatore (*Paralipomeni VIII, 26-29, pp. 242-243*)

La vergogna provata da Leccafondi per la risata trattenuta con sudore e sforzo unanime dai topi morti, a cui non è consentito ridere, lo avrebbe dovuto far arrossire, se non fosse ricoperto di peli.

Leccafondi, colle sue comiche paure e i suoi grotteschi rossori nascosti dal pelame, giunge alla scoperta della completa materialità dell'esistenza universale. Non lo attendono anime immortali o forme che continuano a mutare nelle infinite combinazioni dei possibili, ma l'annientamento completo, il nulla: anime morte nel senso pieno del termine, "anime" putrefatte, che non possono elargire nessuna profezia, nessuna rivelazione, se non una colossale risata trattenuta a fatica. Questa è la loro rivelazione, la rivelazione che la morte è uno sterminato sghignazzo trattenuto sulle [...] illusioni e sulle speranze nell'aldilà<sup>402</sup>.

Tali reazioni del corpo sono le sole possibili in un aldilà materiale in sé e nei defunti che ospita. Questi hanno il viso eroso dal tempo e per emettere un minimo suono, simile a quello di un liuto antico non usato da tempo, devono unire gli sforzi di quel che loro resta di bocca e naso per rispondere. La scena, contrasta con la convinzione spiritualista che vuole le anime morte incorruttibili; essa ricorda da vicino e in maniera alquanto realistica una possibile riesumazione di un corpo in avanzato stato di decomposizione per via del particolare macabro degli organi fonatori e della similitudine del liuto arrugginito che emette un suono smorzato.

Infine l'oracolo elusivo ed enigmatico rivela il nome di un personaggio alquanto sfuggente e non implicato nelle questioni topesche, come il generale Assaggiatore. Egli infatti, isolatosi dal mondo, bada alla concretezza dei fatti piuttosto che alle chiacchiere inutili e alla vana gloria ed è stimato e rispettato da tutti come guerriero *canuto* e *prode*. Anche le reazioni spontanee e concrete di Leccafondi, all'uscita dall'aldilà, insistono su dati fisici e corporei, come il pallore conseguente al terribile spavento infernale vissuto. Persino l'addio del conte a Dedalo, suo aiutante e guida, una volta giunti in volo a Topaia, risente di gesti concreti e tangibili, come il pianto e l'abbraccio, attraverso i quali il topo dimostra tutta la sua gratitudine e l'affetto che lo lega all'uomo, suo nuovo alleato e amico.

---

<sup>402</sup> *Ibidem.*

Alfin del conte alle onorate imprese  
fausto evento pregando e fortunato  
l'ospite e duce e consiglier cortese,  
partendosi, da lui prese commiato.  
Piangeva il topo, e con le braccia stese  
cor gli giurava eternamente grato.  
Quei l'abbracciò come poteva, e solo  
poi verso il nido suo riprese il volo.

L'esule a rientrar nella dolente  
città non fe' dimora, e poi che l'ebbe  
con gli occhi intorno affettuosamente  
ricorsa e con gli orecchi avido bebbe  
le patrie voci, a quel che alla sua gente  
udito avea che lume esser potrebbe,  
senza punto indugiarsi andò diritto,  
dico al guerrier di cui sopra è scritto. (*Paralipomeni* VIII, 38-39, p. 249)

Il contrasto tra l'adilà dei morti e la città dei topi vivi in cui i sensi assumono di nuovo le loro funzioni, tanto che Leccafondi sente le voci dei suoi compatrioti e affettuosamente scorge con lo sguardo il profilo della sua città, è evidente nella inversione *à la lettre* dell'iscrizione della porta dell'*Inferno* dantesco riportata all'ingresso di Topaia. È la città dei topi vivi ad essere dolente, come la vita tutta quale famoso giardino di *souffrance* in cui si trovano tutti gli esseri.

Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. [...] Entrate in un giardino di piante, d'erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento. Tutta quella famiglia di vegetali è in istato di *souffrance*, qual individuo più, qual meno. [...] Ma in verità questa vita è triste e infelice, ogni giardino è quasi un vasto ospitale (luogo ben più deplorabile che un cimiterio). (*Zib.*, pp. 4175-4177, Bologna 19-22 Aprile 1829, pp. 2308-2309).

Alla sofferenza della vita non si rassegna nessun individuo che ricerca sempre il proprio benessere, come ha più volte sostenuto Leopardi nello *Zibaldone*, e Leccafondi persegue prontamente l'unica via d'uscita alla sofferenza di Topaia, ormai schiava dei nemici granchi. Il topo, infatti, si maschera da granchio per non farsi riconoscere e si reca da Assaggiatore omettendo il volo e *l'infernal paese, perché temé da quel guerrier canuto /*



*per visionario e sciocco esser tenuto (Paralipomeni, VIII, 40, vv.7-8, p. 250).* Il conte, da instancabile e fine oratore quale è, presenta al suo interlocutore schivo e disilluso gli antefatti della guerra con i granchi e le sue conseguenze, ma nulla è dato sapere della risposta che ottiene perché nella finzione letteraria, attraverso il classico espediente del manoscritto ritrovato di cui ci avvisa il narratore, il poemetto si interrompe improvvisamente. La mancanza di una risposta certa in realtà è già un responso che rivela come non si possano cercare soluzioni alle difficoltà insite nella vita terrena di tutti i viventi in un fantomatico aldilà che non esiste se non nella fantasia della mente che può immaginarlo come materia organica in disfacimento, come il nulla a cui vanno incontro i singoli corpi che diventano larve, ombre, polvere. Inoltre, l'esito del racconto ribadisce ancora una volta l'uguaglianza del destino di vita sofferente di tutti gli esseri a cui pone fine solo la morte. È grazie alla rivalutazione del sistema fisico dei viventi che è possibile d'altronde immaginare un'alleanza pacifica tra bestie e uomini, come quella rappresentata nel poemetto tra Leccafondi e Dedalo.

D'altronde la fine della vita del singolo è prosieguo del ciclo materiale dell'universo in cui la materia non fa che trasformarsi. Così, la mancanza di un finale certo nel poemetto allude in un certo senso, al *continuum* eterno e immutabile dell'esistenza della materia che dall'insorgere della morte di tutti gli animali nella montagna-formicaio si collega al precedente viaggio aereo nella preistoria, con la visione delle specie estinte, e all'attualità della vita. In questo senso la grande illusione cosmica del presente e del quadro apocalittico dell'inferno vengono relativizzati nella stessa ciclicità della vicenda narrata.

## Bibliografia

### Testi

#### Giacomo LEOPARDI

‘Paralipomeni della Batracomiomachia’ di Giacomo Leopardi, libreria europea di Baudry, Parigi 1842, in *Opere complete di Giacomo Leopardi, edizione accresciuta, ordinata e corretta secondo l’ultimo intendimento dell’autore da Antonio Ranieri*, Le Monnier, Firenze 1845.

*I ‘Paralipomeni della Batracomiomachia’ e altre poesie ironiche e satiriche*, a cura di Ettore Allodoli, Utet, Torino 1921.

*Versi; ‘Paralipomeni della Batracomiomachia’*, a cura di Alessandro Donati, Laterza, Bari 1921.

*Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di Eugenio Boldrini, Loescher, Torino 1970.

*Paralipomeni*, a cura di Giorgio Cavallini, Congedo, Galatina 1987.

*I ‘Paralipomeni’*, a cura di Fabio Russo, Franco Angeli, Milano 2007.

*Paralipomeni della Batracomiomachia*, a cura di Marco Antonio Bazzocchi e Riccardo Bonavita, Carocci, Roma 2002.

*Paralipomènes à la Batrachomyomachie. Édition bilingue établie par Perle Abbrugiati*, Pup, Aix-en-Provence, 2005.

*La guerra dei topi colle rane: ‘Batracomiomachia’ (1815); I ‘Paralipomeni’; La ‘Batracomiomachia’ rifatta (1826)*, Edoardo Perino, Roma 1884.

*La Batracomiomachia*, a cura di Goffredo Binni, Cassa di risparmio della Provincia di Macerata, Macerata, 1988.

*Zibaldone*, 1-2, a cura di Walter Binni e Enrico Ghidetti, Sansoni, Firenze 1989.

*Zibaldone di pensieri*, a cura di Giuseppe Placella, Garzanti, Milano 1991.

*Zibaldone*, a cura di Rolando Damiani, Mondadori, Milano 1997.

*Zibaldone*, a cura di Lucio Felici, Newton, Roma 2001, II ed. 2007.

*Zibaldone di pensieri*, a cura di Anna Maria Moroni, Mondadori, Milano 2004-2007.

*Zibaldone*, edited by Michael Caesar, Franco D’Intino, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2013.

*Dissertazioni filosofiche (1811-1812)*, introduzione di Marco De Poli, note e indici a cura di Roberto Gagliardi, Editori del Grifo, Montepulciano, 1983.

*Dissertazioni filosofiche*, a cura di Tatiana Crivelli, Antenore, Padova 1995.

‘Dissertazione sopra l’anima delle bestie’ e altri scritti selvaggi, a cura di Gino Ditadi, Isonomia, Este 1999.

‘Entro dipinta gabbia’. *Tutti gli scritti inediti, rari e editi (1809-1810) di Giacomo Leopardi*, a cura di Maria Corti, Bompiani, Milano 1972.

*Storia dell’astronomia*, a cura di Franco Piperno, Centro editoriale e Librario, Rende 2001.

*Canti*, ‘Paralipomeni’, *poesie varie, traduzioni poetiche, e versi puerili*, a cura di Carlo Muscetta e Giuseppe Savoca, Einaudi, Torino 1968.

*Poesie. Giacomo Leopardi*, in *Opere minori approvate da Giacomo Leopardi*, edizione critica ad opera di Francesco Moroncini, Cappelli, Bologna 1931.

*Giacomo Leopardi*, ‘Canti’, con una scelta da le ‘Operette morali’, i ‘Pensieri’, gli ‘Appunti’, lo ‘Zibaldone’, a cura di Francesco Flora, Mondadori, Milano 1959.

*Carteggio Leopardi-Colletta: rivisto sugli autografi con tre lettere inedite di Giacomo Leopardi*, a cura di Elisabetta Benucci, Le lettere, Firenze 2003.

*Tutte le opere di Giacomo Leopardi*, a cura di Francesco Flora, Mondadori, Milano 1949.

*Tutte le opere di Giacomo Leopardi. Le poesie e le prose*, vol. I, a cura di Francesco Flora, Mondadori, Milano 1953.

*Opere. Giacomo Leopardi (I-II)*, a cura di Sergio e Raffaella Solmi, Ricciardi, Milano-Napoli 1956- 1966.

*Opere di Giacomo Leopardi*, a cura di Mario Fubini, Utet, Torino 1977.

*Tutte le opere*, a cura di Walter Binni con la collaborazione di Enrico Ghidetti, Sansoni, Firenze 1989.

*Tutte le poesie, tutte le prose e lo ‘Zibaldone’*, a cura di Lucio Felici e Emanuele Trevi, Newton Compton, Roma 2010.

*Poesie e prose*, a cura di Mario Andrea Rigoni e Rolando Damiani con un saggio di Cesare Galimberti, Mondadori, Milano 1987-1988.

*Il gallo silvestre e altri animali*, a cura di Antonio Prete, Alessandra Aloisi, Manni, Lecce 2010.

## OMERO

*Inni, Batracomiomachia, Epigrammi, Margite*, trad. it. di Ettore Romagnoli, Zanichelli, Bologna 1925.

*La battaglia delle rane e dei topi. Batrachomyomachia*, a cura di Massimo Fusillo, Guerini, Milano 1988.

Pseudo OMERO / Giacomo LEOPARDI

‘Batracomiomachia’ e ‘Paralipomeni’ a cura e con saggio di Pierpaolo Fornaro, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2007.

Giacomo LEOPARDI / Monaldo LEOPARDI

*Il Monarca delle Indie, corrispondenza tra Giacomo e Monaldo Leopardi*, a cura di Graziella Pulce, introduzione di Giorgio Manganelli, Adelphi, Milano 1988.

*Catalogo del fondo Leopardiano*, a cura di Fiorella De Simone, Adriano Santemma, De Luca, Roma 1998.

*Catalogo della Biblioteca Leopardi in Recanati (1847-1899)*, a cura di Andrea Campana, Olschki, Firenze 2011.

Giambattista CASTI

*Opere Scelte di G. C. Animali parlanti. Apologhi vari. Novelle*, Brissot-Thivars, Parigi, 1829.

*Opere complete di Giambatista Casti in un volume*, Libreria Europea di Baudry, Parigi, 1838.

*Gli animali parlanti*, a cura di Gabriele Muresu, Longo, Ravenna 1978.

Alessandro TASSONI

*La secchia rapita, Rime e Prose scelte*, a cura di Giovanni Ziccardi, Utet, Torino 1968.

Alexander POPE

*Il riccio rapito*, a cura di Viola Papetti, Rizzoli, Milano 1997.

George Gordon BYRON

*Don Giovanni*, Zanetti, Brescia 1987.

*Satire*, a cura di Franco Giovanelli, Newton Compton, Roma 1993.

*Beppo: una storia veneziana*, a cura di Roberto Mussapi, Feltrinelli, Milano 2009.

## ARISTOTELE

*Opere biologiche*, a cura di Diego Lanza, Mario Vegetti, Utet, Torino 1971.

*Le parti degli animali*, a cura di Andrea Luca Carbone, Rizzoli, Milano 2002.

*L'anima*, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Varese 2001.

*L'anima degli animali, Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, a cura di Pietro Li Causi, Roberto Pomelli, Einaudi, Torino 2015.

## Gaio PLINIO SECONDO

*Storia Naturale*, diretta da Gian Biagio Conte, Einaudi, Torino 1983.

*Storia Naturale, II, Antropologia e Zoologia, Libri 7-11, traduzioni e note* di Alberto Borghini, Elena Giannarelli, Arnaldo Marcone, Giuliano Ranucci, Einaudi, Torino 1983.

*Bestiari medievali*, a cura di Luigina Morini, Einaudi, Torino 1996.

## Brunetto LATINI

*I libri naturali del Tesoro*, commentati e illustrati da Guido Battelli, Le Monnier, Firenze 1917.

## Carlo LINNEO

*Systema Naturae per Regna Tria Naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, Impensis Laurentii Salvii, Stoccolma 1758.

*Caroli Linnaei Systema naturae*, British Museum (Natural History), London 1758-1759.

*Regnum animale 1*, British Museum, London 1956.

*L'equilibrio della natura*, a cura di Camille Limoges, ed. it. a cura di Giuliano Pancaldi, Feltrinelli, Milano 1982.

*I fondamenti della botanica*, a cura di Giulio Barsanti, Theoria, Roma-Napoli 1985.

*Linnaeus' philosophia botanica*, translated by Stephen Freer, Oxford University Press, Oxford 2002.

## George-Louis Leclerc DE BUFFON

*Histoire Naturelle générale et particulière: avec la description du Cabinet du Roy par Buffon et Daubenton*, Imprimerie Royale, Paris 1749-1788, version en ligne [www.buffon.cnrs](http://www.buffon.cnrs).

*Histoire naturelle, générale et particulière des crustacés et des insectes. Ouvrage faisant suite aux Oeuvres de Leclerc de Buffon, et partie du Cours*

*complet d'Histoire naturelle (vol I) rédigé par C. S. Sonnini, membre de plusieurs sociétés savantes. Par P. A. Latreille, Imprimerie de F. Dufart, Paris 1802.*

*Buffon (1707-1788) Discours sur le style. Discours prononcé à l'Académie française par M. De Buffon le jour de sa réception le 25 août 1753, Texte de l'édition de l'abbé J. Pierre Librairie Ch. Poussielgue, Paris, 1896, <http://athena.unige.ch/>.*

*Teoria della natura, scritti metodologici e sistematici, a cura di Giulio Barsanti, Theoria, Roma-Napoli 1985.*

*'Discours sur la nature des animaux' suivi 'De la description des animaux' de Daubeton, Préface de Denis Reynaud, Payot & Rivages, Paris 2003.*

*Le Buffon choisi par Benjamin Rabier, Circonflexe, Paris 2009.*

Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet DE LAMARCK

*Histoire Naturelle des animaux sans vertèbres, présentant les caractères généraux et particuliers de ces animaux, leur distribution, leurs classes, leurs familles, leurs genres, et la citation des principales espèces qui s'y rapportent; précédée d'une introduction offrant la détermination des caractères essentiels de l'animal, sa distinction du végétal et des autres corps naturels; enfin, l'exposition des principes fondamentaux de la zoologie, Déterville, Paris 1815-1822, <http://www.lamarck.cnrs.fr/>*

*Opere di Jean Baptiste Lamarck, a cura di Pietro Omodeo, Utet, Torino 1969.*

*Filosofia Zoologica, a cura di Giulio Barsanti, La Nuova Italia, Firenze 1976.*

*Philosophie zoologique, ou Exposition des considérations relatives à l'Histoire des Animaux, Culture et Civilisation, Bruxelles 1983.*

*Ricerche sull'organizzazione dei corpi viventi, a cura di Roberto Carnevali, Riza, Milano 1988.*

*Articles d'Histoire Naturelle. Lamarck, par Jacques Roger, Goulven Laurent, Belin, Paris 1991.*

Charles DARWIN

*On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, Murray, Londra 1872, trad. it., Luciana Fratini, L'origine della specie, Einaudi, Torino 1959.*

Michel Eyquem DE MONTAIGNE

*Apologia di Raymond Sebond*, a cura di Diego Fusaro, Salvatore Obinu, Bompiani, Milano 2004.

*Saggi*, a cura di Fausta Garavini, Mondadori, Milano 1970.

John LOCKE

*Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Vincenzo Cicero, Maria Grazia D'Amico, Bompiani, Milano 2004.

Gottfried Wilhelm von LEIBNIZ

*Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, Utet, Torino 1967-1968.

*Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai, Enrico Pasini, Utet, Torino 2000.

*Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di Salvatore Cariatì, Bompiani, Milano 2011.

René DESCARTES

*Cartesio, Opere*, introduzione di Eugenio Garin, Bari, Laterza 1967.

*Tutte le lettere, 1619-1650*, a cura di Giulia Belgioioso, Bompiani, Bologna 2009.

François-Marie AROUET, detto VOLTAIRE

*Catena degli esseri creati in Dizionario filosofico*, a cura di Patrizio Sanasi, <http://www.ousia.it>, pp. 36-37.

Denis DIDEROT, Jean-Baptiste Le Rond D'ALEMBERT

*L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751, <https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/>

Jean Jacques ROUSSEAU

*Discours sur l'origine et le fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rey, Amsterdam 1755.

Paul-Henry Thiry D'OLBACH

*Sistema della Natura*, a cura di Antimo Negri, Utet, Torino, 1978.

*Il buon senso*, a cura di Sebastiano Timpanaro, Garzanti, Milano 1985.

Pierre-Louis Moreau DE MAUPERTUIS

*Oeuvres, I-IV*, a cura di Giorgio Tonelli, Olms, Hildesheim 1965-1974.

Pierre BAYLE

*Pensieri sulla cometa e Dizionario storico-critico*, a cura di Gian Piero Brega, Feltrinelli, Milano 1957.

*Dizionario storico-critico*, a cura di Gianfranco Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976.

David Renard BOULLIER

*Essai sur l'âme des bêtes où l'on traite de son existence & de sa nature. Et où l'on mêle par occasion diverses reflexions sur la Nature de la Liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'Ame & du Corps, sur l'immortalité de l'Ame &C. Et où l'on réfute diverses objections de Mr. Bayle*, François Changuion, Amsterdam, 1728.

Hector-Savinien CYRANO DE BERGERAC

*Les États et Empires de la Lune et du Soleil*, a cura di Jean-Charles Darmon, Champion, Paris 2004, 1657<sup>1</sup>.

*Œuvres complètes*, texte établi et présenté par Jacques Prévot, Librairie Belin, Paris, 1977.

John TOLAND

*Pantheisticon*, a cura di Onofrio Nicastro e Manlio Iofrida, ETS, Pisa 1996, 1720<sup>1</sup>.

Julien Offray DE LA METTRIE

*L'uomo-macchina e altri scritti*, Feltrinelli, Milano 1973.

Étienne Bonnot DE CONDILLAC

*Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, a cura di Luigi Quattrocchi, Loescher, Torino 1960.

*Trattato delle sensazioni*, a cura di Pasquale Salvucci, Laterza, Bari 1970.

*Opere*, a cura di Giorgia Viano, Carlo Augusto Viano, Utet, Torino 1976.

Jean Campbell COOPER

*Dizionario degli animali mitologici e simbolici*, traduzione di Lidia Perria, N. Pozza, Vicenza 1997.

*Dizionario di zoologia*, a cura di Umberto Parenti, De Agostini, Novara 1971.

*Dizionario di etologia*, Direzione Danilo Mainardi, redazione Anna Maria Farcito, Luciano Lovera, Einaudi, Torino 1992.



## Studi

Nicola ABBAGNANO

*Sapere* in *Dizionario di Filosofia* di Nicola Abbagnano, a cura di Giovanni Fornero, Utet, Torino 2001, p. 953.

*Senso comune*, in *Dizionario di Filosofia*, Utet, a cura di Giovanni Fornero, Torino 2001, pp. 984-985.

Perle ABBRUGIATI

*Quêtes, enquêtes et conquêtes: Les voyages des Paralipomeni della Batracomiomachia de Leopardi*, «Italiès» I(1997), pp. 27-45.

‘Il pelo ardir promette’. *Une caricature des révolutionnaires dans la poésie satirique de Leopardi (Paralipomeni, Palinodia)*, «Prismi» II(1998), pp. 139-162.

*Leopardi d'un naufrage à un déluge*, «Cahiers d'études Romanes» I(1998), pp. 109-21.

*Fuite, impasse, inachèvement dans les Paralipomeni della Batracomiomachia: le dessin animé de l'inaccomplissement de l'Histoire*, Actes du colloque *L'Histoire mise en oeuvre. Fresque, collage, trompe l'oeil: des modalités de fictionnalisation de l'Histoire* (Saint-Étienne, 2-3 mai 2000), Publications de l'Université de Saint-Étienne 2000, pp. 197-215.

*Quelques savants leopardiens: le physicien, Ruysch, Copernic et les autres*, «Croniques italiennes» III(2000)4, pp. 321-346.

*Mise en question, mise en forme, mise en scène, l'aventure d'une traduction. À propos de la traduction des Paralipomènes de Leopardi de l'italien au français*, «Cahier d'études romanes» VIII(2002), pp. 21-47.

*Un Texte infernal: le millefeuilles de modèles de Paralipomènes léopardiens*, «Arzanà, Cahiers de littérature médiévale italienne» X(2004), pp. 151-152.

*Duretenaille, Bouchedefet et Vadebiais: les trois visages d'un crabe sans tête dans les 'Paralipomènes' de Leopardi*, «Italiès» X(2006), pp. 231-250.

*Se ben vi si guardasse. La critica leopardiana del pensiero a priori, tra filosofia e antropologia*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008), a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 43-58.

Hicham-Stéphane AFEISSA, Jean Baptiste JEANGÈNE VILMER

*Philosophie animale. Différence, responsabilité et communauté*, Vrin, Paris 2010.

Luciano ALBORETO

*Appunti per una lettura delle traduzioni leopardiane della 'Batracomiomachia',*  
«Atti dell'Istituto Veneto di Scienze ed Arti» CXLIII(1984-85), pp. 107-126.

Francesco ALLEGRI

*Gli animali e l'etica*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Colin ALLEN, Marc BEKOFF

*Il pensiero animale*, prefaz. di Giorgio Celli, McGraw-Hill, Milano 1998.

Nunzio ALLOCCA

*L'Anima, l'automa, l'animale. Medicina e scienza dell'uomo tra Descartes e La Mettrie*, «Pnei» III(2010), pp. 18-20.

Alessandra ALOISI

*Desiderio e assuefazione. Studio sul pensiero di Leopardi*, Ets, Pisa 2014.

Emilio AMBRISI

*Giacomo Leopardi: il genio, la matematica e la poesia*, «Periodico di Matematiche» VII(1998)5/4, pp. 82-99.

Gian Mario ANSELMINI, Gino RUOZZI

*Animali della letteratura italiana*, Carocci, Roma 2010.

Pierpaolo ANTONELLO

*Scienza, Scienziato* in *Dizionario dei temi letterari*, 3 vol. (P-Z), a cura di Remo Ceserani, Mario Domenichelli, Pino Fasano, Utet, Torino 2007, pp. 2187-2192.

Riccardo BACCHELLI

*I Paralipomeni della Batracomiomachia e Digressione sui Paralipomeni di Leopardi*, in *Leopardi e Manzoni. Commenti letterari*, Mondadori, Milano 1960, pp. 31-72.

Fernando BANDINI, Nico NALDINI

*Giacomo Leopardi: la vita e le lettere*, Garzanti, Milano 1983.

Giulio BARSANTI

*Dalla storia naturale alla storia della natura. Saggio su Lamarck*, Feltrinelli, Milano 1979.

*La mappa della vita. Teorie della Natura e teorie dell'uomo in Francia (1750-1850)*, Guida editori, Napoli 1983.

*La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Sansoni, Firenze 1992.

*L'uomo, le bestie e la virtù*, in *Dal Romanticismo a oggi III*, a cura di Domenico Scarpa, *Atlante della letteratura italiana*, a cura di Sergio Luzzato e Gabriele Pedullà, Einaudi, Torino 2012, pp. 274-278.

Claudio BARTOCCI

*Scienza e filosofia: un divorzio italiano*, in *Dal Romanticismo a oggi III*, a cura di Domenico Scarpa, *Atlante della letteratura italiana*, a cura di Sergio Luzzato e Gabriele Pedullà, Einaudi, Torino 2012, pp. 448-453.

Luisella BATTAGLIA

*Alle origini dell'etica ambientale, uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Dedalo, Bari 2002.

*Uomo, natura, animali, per una bioetica della complessità*, Altravista, Lungavilla 2016.

Andrea BATTISTINI

*Letteratura e Scienza*, Zanichelli, Bologna 1977.

Marco Antonio BAZZOCCHI

*L'immaginazione mitologica: Leopardi e Calvino, Pascoli e Pasolini*, Pendragon, Milano 1996.

Novella BELLUCCI

*A Giacomo Leopardi: materiali retorici primo ottocenteschi per epigrafi, monumenti, interdizioni*, «La letteratura italiana» VIII(1986)90, pp. 474-502.

*Giacomo Leopardi e i contemporanei: testimonianze dall'Italia e dall'Europa in vita e in morte del poeta*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996.

*Riverberi novecenteschi del riso leopardiano*, in *Il riso leopardiano, comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani, (Recanati 18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia, Olschki, Firenze 1998, pp. 631-653.

Gianluigi BERARDI

*Note sui 'Paralipomeni della Batracomiomachia'*, in *Studi vari di lingua e letteratura italiana in onore di Giuseppe Velli*, Cisalpino, Milano 2000, pp. 681-689.

Giovanna BERNARDINI

*Buffon, la storia della natura e la storia degli uomini*, «Studi Settecenteschi» VII(1985)8, pp. 167-189.

Paola BERNARDINI

*Filosofia della natura*, *Manuale di Filosofia medievale on-line*, [www3.unisi.it](http://www3.unisi.it).

Fabrizio BIGOTTI

*La mente che ordina i segni. Ricerche sui problemi della forma nella Filosofia Naturale da Aristotele a Linneo*, Aracne, Roma 2009.

Daniela BINI

*Leopardi and French Materialism*, «Comparative Literature Studies» II(1983)20, pp. 154-167.

Walter BINNI

*La protesta di Leopardi*, Sansoni, Firenze 1973.

*Pensiero e poesia dell'ultimo Leopardi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1989.

*Lezioni leopardiane*, a cura di Novella Bellucci e Marco Dondero, La Nuova Italia, Firenze 1994.

*La nuova poetica leopardiana*, Sansoni, Firenze 1997.

Bruno BIRAL

*Sul materialismo progressivo di G. Leopardi*, «Problemi. Periodico bimestrale di cultura» (1972)33, pp. 164-167.

Massimiliano BISCUSO

*La civiltà come rimedio di se medesima. Il Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani e la "filosofia sociale" di Giacomo Leopardi*, «La rassegna della letteratura italiana» II(2008), pp. 477-490.

*La spaventevole conchiusone della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione*, «il cannocchiale, rivista filosofici» (2009)1/2, pp. 217-270.

Alfredo BONADEO

*Leopardi e la religione della vita*, Aracne, Roma 2008.

Riccardo BONAVIDA

*Morte, materia, riso: l'inferno secondo Leopardi*, [www.griseldaonline.it](http://www.griseldaonline.it)

Maria Teresa BORGATO, Luigi PEPE

*Leopardi e le scienze matematiche*, «Bollettino Unione Matematica Italiana», VIII(1998)1A, pp. 31-57.

Aldo BORLENGHI

*Leopardi: dalle 'Operette morali' ai 'Paralipomeni'*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1973.

Nino BORSELLINO

*Leopardi. La cognizione del vero*, Fermenti, Roma 2015.

Anna Clara BOVA

*Al di qua dell'infinito: la 'teoria dell'uomo' di Giacomo Leopardi*, Carocci, Roma 2009.

Attilio BRILLI

*Satira e mito nei Paralipomeni leopardiani*, Argalia, Urbino 1968.

*Dalla satira alla caricatura. Storia, tecniche e ideologie della rappresentazione*, Dedalo, Bari 1985.

*In viaggio con Leopardi*, Il Mulino, Bologna 2000.

Franco BRIOSCHI

*Misanthropia, satira, sarcasmo nei Paralipomeni della Batracomiomachia, in Il riso leopardiano, comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani, (Recanati 18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia, Olschki, Firenze 1998, pp. 541-551.

*Per un Leopardi empirista*, in *Giacomo Leopardi. Poesia, pensiero, ricezione*. Nel bicentenario della nascita del poeta (1798-1998), Atti del Convegno Internazionale di Barcellona (4-7 Marzo 1998), a cura di María De Las Nieves Muñiz Muñiz con la collaborazione di Francisco Amella Vela, Francesco Ardolino, Leonforte, Insula 2000, pp. 79-91.

*La poesia senza nome: saggio su Giacomo Leopardi*, Il Saggiatore, Milano 2008.

Fabiana CACCIAPUOTI

*Dentro lo 'Zibaldone': il tempo circolare della scrittura di Leopardi*, Donzelli, Roma, 2010.

*Giacomo dei Libri. La Biblioteca Leopardi come spazio delle idee*, Mondadori Electa, Milano 2012.

Michael CAESAR

*Sozzo a vedere: corpo e tabù nell'ultimo Leopardi in La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008), a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 179-193.

Marco CAFFARELLO

*L'uguaglianza che fu di Giacomo Leopardi. Breve trattazione sull'analisi leopardiana dell'idea di uguaglianza*  
<https://fisiomedicine.wordpress.com/2016/04/10/>

Lorenzo CALABI

*Il futuro di Darwin. L'individuo*, contributi di Marcello Buiatti, Barbara Continenza, Elena Gagliasso Luoni, Eva Jablonka, Utet, Torino 2012.

*Il futuro di Darwin. La specie*, contributi di Giulio Barsanti, Salvatore Ceccarelli, Marc Ereshefsky, Denis Lynn, Utet, Torino 2013.

Émile CALLOT

*La Philosophie de la vie au XVIII<sup>e</sup> siècle, étudiée chez Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, La Mettrie, Diderot, D'Holbach, Linné*, Éditions Marcel Rivière et Cie, Paris 1965.

Valerio CAMAROTTO

«Antica lite io canto»: la traduzione leopardiana della *Batracomiomachia* (1815) tra parodia e satira, «La Rassegna della letteratura italiana» CXI(2007)1, pp.73-97.

Andrea CAMPANA

*Leopardi e le metafore scientifiche*, Bologna, Bnomia University Press, 2008.

Alberto CAPRIOLI

*Leopardi e Bologna. Nuovi documenti*, in *Giacomo Leopardi e Bologna: libri, immagini e documenti*, a cura di Cristina Bersani, Valeria Roncuzzi Roversi-Monaco, Pàtron, Bologna 2001, pp.17-94.

Martino CAPPUCCI

*I Paralipomeni e la politica leopardiana*, «Convivium» XXII(1954)5, pp. 581-594.

*La poesia dei Paralipomeni leopardiani*, «Convivium» XXII(1954)6, pp. 695-711.

Daniela CARBONE

*Il canto VIII dei 'Paralipomeni' e la discesa 'ad inferos'*, in *Le forme del narrare*, Atti del VII Congresso nazionale dell'ADI (Macerata, 24-27 settembre 2003), a cura di Simona Costa, Marco Dondero, Laura Melosi, Polistampa, Firenze 2004, pp. 757-763.

*Il pensiero pensante. Approssimazione delle Operette morali di Giacomo Leopardi*, «Eudia» (2015)9, pp.1-39.

Giovanni CARSANIGA

*Ai margini della 'Palinodia'. Scienza, tecnologia e natura in Leopardi*, «Rivista di Studi Italiani» XVI(1998)2, pp.124-159.

*Giacomo Leopardi. The unheeded voice*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1977.

*Was Leopardi a Scientist?* in *Altro Polo, a volume of Italian Studies*, edited by Silvio Trambaiolo, Nerida Newbiggin, University of Sydney, Frederick May Foundation for Italian Studies, Sydney 1978, pp. 61-78.

Ernesto Giuseppe CASERTA

*Motivi dominanti nei Paralipomeni del Leopardi*, «Revue des Etudes Italiennes» XVII(1971)4, pp. 318-350.

*Leopardi's Paralipomeni*, «Italian Quarterly» XVII(1973)67, pp. 1-23.

*L'ultimo Leopardi: pensiero e poesia*, Bonacci, Roma 1980.

*Il folle volo di Leccafondi all'inferno* (Paralipomeni, VI-VIII), «Italian Quarterly» XXVIII(1987)109-110, pp. 91-98.

Paolo CASINI

*Leopardi apprendista: scienza e filosofia*, «Rivista di Filosofia» LXXXIX(1998)3, pp.417-444.

Loredana CASTORI

‘Antica e stanca in ciel salia la luna’. *Il limite dell'ultimo orizzonte leopardiano nel passaggio dai Canti ai Paralipomeni*, [www.diras.unige.it](http://www.diras.unige.it), pp. 2-13.

Antonio CATALFAMO

*Leopardi e il materialismo filosofico-scientifico*, in *I confini della letteratura, filosofia e scienza nell'opera letteraria. Da Dante a Leopardi*, Solfanelli, Chieti 2014, pp. 227-258.

*I confini della Letteratura. Filosofia e Scienza nell'opera letteraria da Dante a Leopardi*, Solfanelli, Chieti 2014.

Alfredo CATTABIANI

*Bestiario. Dialoghi sugli animali simbolici*, Editoriale Nuova, Novara 1984.

Serena CATTARUZZA, Barbara DE MORI

*Animali sulla soglia. Percorsi scientifico-filosofici nel mondo animale*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Liana CELLERINO

*Leopardi fra sensismo e misticismo*, «Problemi» (1972)33, pp. 168-179.

*Tecniche ed etica del paradosso. Studio sui Paralipomeni di Leopardi*, Lerici, Cosenza 1980.

*Sentieri per capre. Percorsi e scorciatoie della prosa d'invenzione morale*, Japadre, Roma 1992.

*L'io del topo, Pensieri e parole dell'ultimo Leopardi*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.

“Ridendo dei nostri mali”: *il trattamento serio-comico dei temi filosofici*, in *Il riso leopardiano, comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani, (Recanati 18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia, Olschki, Firenze 1998, pp. 139-156.

Marco CIARDI, Valentina SORDONI

*Un testo dimenticato: Giacomo Leopardi e il ‘Saggio di chimica e storia naturale’ del 1812*, «Intersezioni» XXVII(2008)1, pp. 53-62.

Maria Pia CICCARESE

*Animali simbolici: alle origini del bestiario cristiano 2 (Leone-zanzara)*, EDB, Bologna 2007.

Ermanno CIRCEO

*La poesia satirico-politica del Leopardi*, Ateneo, Roma 1978.

Giacomo COCCOLINI

*Insieme nell’arca un’etica della relazione tra uomo e animali*, Città Nuova, Roma 2012.

Claudio COLAIACOMO

*Indagini sul dolore leopardiano*, «Linguistica e Letteratura» XL(2015)1-2, pp. 225-235.

Maria Stella COLOMBA, Mario ZUNINO

*Ordinando la Natura, elementi di storia del pensiero sistematico in biologia*, Medical Books, Palermo, 1997.

Graziella CORSINOVI

*Note per un’analisi del rapporto tra Leopardi e la scienza*, in *Letteratura e scienza nella storia della cultura italiana*, Atti del IX Congresso dell’Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana, (Palermo-Messina-Catania 21-25 Aprile 1976), a cura di Vittore Branca, Manfredi, Palermo 1978, pp. 655-662.

Rolando DAMIANI

*Leopardi e il principio di inutilità*, Longo, Ravenna 2000.

Luca DANZI

*Osservazioni sul testo dei Paralipomeni*, in *Per Cesare Bozzetti, Studi di letteratura e filologia italiana*, a cura di Simone Albonico, Andrea Comboni, Giorgio Panizza, Claudio Vela, Mondadori, Milano 1996, pp. 615-36.

Franco D’INTINO

*Poeti greci e latini*, Salerno editrice, Roma 1999.



Elisabeth DE FONTENAY

*Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris 1998.

Domenico DE ROBERTIS

*Sul «Coro di morti» di Leopardi*, «Rivista di Letteratura italiana» IV(1986)2, pp. 261-331.

Francesco DE SANCTIS

*Giacomo Leopardi*, a cura di Enrico Ghidetti, Editori Riuniti, Roma 1983.

Mauro DE ZAN

*La possibile influenza di F. M. Zanotti nelle riflessioni filosofiche di Leopardi sul valore della conoscenza scientifica*, «Rivista di storia della filosofia» LI(1996)2, pp. 271-310.

Alessandro DELLA CORTE

*Giacomo Leopardi, Il pensiero scientifico*, Atheneum, Firenze 2008.

Jacques DERRIDA

*L'animale che, dunque, sono* «Rivista di estetica» XXXVIII(1998)8/2, pp. 29-69.

Bernal John DESMOND

*Storia della Scienza, I*, Editori Riuniti, Roma 1956.

Antonio DI MEO

*Leopardi copernicano*, Demos, Palermo 1998.

*Individui e circostanze nelle scienze moderne e in Leopardi*, «La Cultura» XLIV(2006)1, pp. 85-114.

*Leopardi e Galilei. Un programma di ricerca*, in [Giornaledifilosofia.net/Filosofiaitaliana.it](http://Giornaledifilosofia.net/Filosofiaitaliana.it) (2008), pp. 1-14.

*Il gioco dei possibili e i limiti della ragione in Leopardi*, «il Cannocchiale, rivista di studi filosofici» (2009)1-2, pp.137-216.

Floriana DI RUZZA

*Onomastica leopardiana. Studio sui nomi propri nei Canti e nei Paralipomeni*, Nuova Cultura, Roma 2010.

*Rovine antiche e sentimenti moderni: la messa in scena della società nei Paralipomeni di Giacomo Leopardi*, «Linguistica e Letteratura» XL(2015)1-2, pp. 211-224.

Herbert DIECKMANN

*Natural History from Bacon to Diderot: A Few Guideposts*, in *Essays on the Age of Enlightenment in Honor of Ira O. Wade*, Jean Macary, Droz, Geneva 1977.

Grazia DISTASO

*Il Morgante nei Paralipomeni leopardiani*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari» XXIII(1980), pp. 263-272.

Gino DITADI

*I filosofi e gli animali*, Isonomia, Este, 1994.

*I filosofi e gli animali. L'animale buono da pensare*, AgireOra, Torino, 2010.

Ugo DOTTI

*La missione dell'ironia in Giacomo Leopardi*, «Belfagor» XXXIX(1984)3, pp. 337-396.

Angela Gigliola DRAGO

*L'aldilà dei topi (da 'Paralipomeni della Batracomiomachia', canto VIII, stanze 1-6 e 16-25)*, «Allegoria» XIII(2001)38, pp.113-128.

*Il poeta nell'Ade, Commento ai canti VII e VIII dei Paralipomeni della Batracomiomachia di Giacomo Leopardi*, Giardini Editori, Pisa-Roma 2004.

Umberto ECO

*Se le bestie avessero l'anima*  
<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2010/05/10/se-le-bestie-avessero-anima.html>

*Essere animale*, Atti del convegno *Animalità. Etica ed estetica animale*, (Università degli Studi di Milano 13-18 dicembre 2002), a cura di Maddalena Mazzocut Mis, Gianfranco Mormino, Unicopli, Milano 2012.

Otis Edward FELLOWS

*Voltaire and Buffon: Clash and Conciliation*, «Symposium» IX(1955), pp. 222-235.

*Buffon and Rousseau: Aspects of a Relationship*, «Publications of the Modern Language Association of America» LXXV(1960)3, pp. 184-96.

Otis Edward FELLOWS, Stephen F. MILLIKEN

*Buffon*, Twayne, New York 1972.

Chiara FENOGLIO

*Un infinito che non comprendiamo. Leopardi e l'apologetica cristiana dei secoli XVIII e XIX*, Dell'Orso, Alessandria 2008.

*Leopardi et M.me de Lambert: glissez, n'appuyez pas*, «Studi francesi» LIII(2009)3, pp. 519-534.

*'Orba fantasia' e 'Alta pietade'. L'aldilà nella rilettura leopardiana, in Classico/Moderno. Percorsi di creazione e di formazione*, a cura di Maria Teresa Giaveri, Luigi Marfé, Vincenzo Salerno, Mesogea, Palermo 2011, pp. 185-196.

Angiola FERRARIS

*L'ultimo Leopardi. Pensiero e poetica 1830-1837*, Einaudi, Torino 1987.

Denis FERRARIS

*Leopardi: du bon usage des illusions*, «Italies» VII(2003), pp. 1-9.

Carlo FERRUCCI

*Leopardi e il pensiero moderno*, Feltrinelli, Milano 1989.

Giorgio FICARA

*Il punto di vista della Natura. Saggio su Leopardi*, Melangolo, Genova 1996.

*La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale, (Passo della Mendola, Trento, 31 agosto-5 settembre 1964), a cura di Bruno Nardi, Vita e pensiero, Milano 1966.

Francesco FLORA

*Leopardi e la letteratura francese*, Malfansi, Milano 1947.

Giovanni FORNERO

*Filosofia* in *Dizionario di Filosofia* di Nicola Abbagnano, a cura di Giovanni Fornero, Utet, Torino 2001, pp. 476-493.

*Scienza, Filosofia della* in *Dizionario di Filosofia* di Nicola Abbagnano, a cura di Giovanni Fornero, Utet, Torino 2001, pp. 965-968.

Umberto FORTI

*Storia della Scienza nei suoi rapporti con la filosofia, le religioni, la società*, Dell'Oglio, Milano 1968-1969.

Franco FOSCHI

*Leopardi: dalla cultura scientifica alla poesia*, in *Casa Leopardi, Giacomo e la Scienza. Il poeta s'interroga sull'Universo. Gli scritti autografi, gli antichi volumi, gli strumenti d'epoca*, a cura di Anna e Vanni Leopardi di San Leopardo, Società editoriale libraria, Trieste 1996, pp. XI-XVIII.

Alberto FRATTINI

*Leopardi e gli ideologi francesi del Settecento*, in *Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati 13-16 Settembre 1962), a cura del Centro nazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1964, pp. 253-282.

*Letteratura e scienza in Leopardi* in *Letteratura e scienza nella storia della cultura italiana*, Atti del IX Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana, (Palermo-Messina-Catania 21-25 Aprile 1976), a cura di Vittore Branca, Manfredi, Palermo 1978, pp. 663-675.

*Letteratura e scienza in Leopardi e altri studi leopardiani*, Marzorati, Milano 1978.

*Giacomo Leopardi. Il problema delle fonti alla radice della sua opera*, Coletti, Roma 1990.

Diego FUSARO

*Leibniz* <http://www.filosofico.net/leibniz.html>

Raffaele GAETANO

*Giacomo Leopardi e il sublime: archeologia e percorsi di una idea estetica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

Edgar Yann Faure GAILLARD

*Buffon: Biographie imaginaire et réelle*, Hermann, Paris 1977.

Cesare GALIMBERTI

*Linguaggio del vero in Leopardi*, Olschki, Firenze, 1959.

*Sull'inferno dei Paralipomeni*, «Rivista internazionale di Studi leopardiani» I(1999), pp. 19-24.

*Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001.

Cecilia GAZZERI

*Pensiero, parola corporeità: un nesso ideologico-sensista nella filosofia del linguaggio di Giacomo Leopardi*, «Segni e comprensione» XIX(2005)56, pp.113-123.

‘L'intelletto non potrebbe niente senza la favella’: *le idee linguistiche di Leopardi*, [http://www.treccani.it/lingua\\_italiana/speciali/Leopardi/Gazzeri.html](http://www.treccani.it/lingua_italiana/speciali/Leopardi/Gazzeri.html).

*Lingua, Linguaggio, parola/termine, voci per il Lessico leopardiano*, Sapienza Università Editrice, Roma 2013.

Stefano GENSINI, Maria FUSCO

*Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, Carocci, Roma 2010.

Enrica GIACONI

*I Paralipomeni e l'ambiente fiorentino*, in *Leopardi a Firenze*, Atti del Convegno di studi (Firenze 3-6 Giugno 1998), a cura di Laura Melosi, Olschki, Firenze 2002, pp. 475-488.

Marcello GIGANTE

*Leopardi e l'antico*, Il Mulino, Bologna 2002.

Vincenzo GIOBERTI

*Il gesuita moderno*, Bonamici, Losanna 1847.

Antonio GIULIANO

*Giacomo Leopardi e la Restaurazione*, Accademia di archeologia, lettere e belle arti, Napoli 1994.

Thierry GONTIER

*De l'homme à l'animal, Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Vrin, Paris 1998.

Arturo GRAF

*Foscolo, Manzoni, Leopardi*, Loescher, Torino 1898.

Vincenzo GUARRACINO

'Forse s'avessi io l'ale' (*spunti di etologia animale in Leopardi*), in *Leopardi e lo Spettacolo della natura*, Atti del Convegno internazionale (Napoli 17- 19 dicembre 1998), a cura di Vincenzo Placella, L'Orientale, Napoli 2001, pp. 327-330.

Guido GUGLIELMI

*Il Leopardi satirico*, in *Ironia e negazione*, Einaudi, Torino 1974, pp. 47- 65.

Paul GUILLAUME

*Psicologia animale*, Sansoni, Firenze, 1961.

Giovanni GURISATTI

*L'animale che dunque sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come estetica dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2016.

Leroy Thomas HANKINS

*Science and the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

James HILLMAN

*Presenze animali*, Adelphi, Milano 2016.

Thierry HOQUET

*Buffon illustré, les gravures de l'Histoire naturelle (1749-1767)*, Publications Scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris, 2007.

Charles Harold JAMES

*La Methode scientifique-poétique de Diderot et de Buffon*, Fordham University, New York 1975.

Franca JANOWSKI

*L'animale infelice: la differenza antropologica nel pensiero di Leopardi*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008), a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 541-560.

Henry JOLY

*L'homme et l'animal*, Hachette, Paris, 1901.

Antonello LA VERGATA

*L'evoluzione biologica da Linneo a Darwin 1735-1871*, Loescher, Torino 1979.

*L'Equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*, Morano, Napoli 1990.

Salvatore LANERI

*I Paralipomeni della Batracomiomachia, una rassegna bibliografica*, Tesi di Laurea, Università degli studi di Palermo, Scuola delle Scienze umane e del Patrimonio Culturale, A.A 2012-2013.

Pierpaolo LAURIA

*Leopardi filosofo maledetto*, Mimesis, Milano 2015.

Roberto LAURO

*Leopardi e la questione dell'anima: origine, essenza, destino*, «Appunti leopardiani» II(2011) [www.appuntileopardiani.cee](http://www.appuntileopardiani.cee)

*Leopardi e il Settecento*, Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 Settembre 1962), a cura del Centro nazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1964.

*Leopardi e l'Ottocento*, Atti del II Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 1-4 Ottobre 1967), a cura del Centro nazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1970.

*Leopardi e il Novecento*, Atti del III Convegno Internazionale di Studi Leopardiani (Recanati 2-5 Ottobre 1972), a cura del Centro nazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1974.

*Leopardi e la letteratura italiana dal Duecento al Seicento*, Atti del IV Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 13-16 Settembre 1976), a cura del Centro nazionale di studi leopardiani, Olschki, Firenze 1978.

Wolf LEPENIES

*La fine della storia naturale. La trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo*, Il Mulino, Bologna 1991.

Jean François LEROY

*Charles Darwin*, Seghers, Paris 1971.

*Darwin, la vita, il pensiero, le opere*, a cura di Palmiero Perugini, Accademia, Milano 1978.

Giulio Augusto LEVI

*Inizi romantici e inizi satirici del Leopardi*, «Giornale storico della letteratura italiana» XCIII(1929)4/1, pp. 324-329.

*Capponi, Colletta, e i Paralipomeni della Batracomiomachia*, «La cultura» IX(1930), pp. 597-607.

Antonio LIVI

*Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Massimo, Milano 1992.

*Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Leonardo da Vinci, Roma 2010.

Annamaria LOCHE, Maria Luisa LUSSU

*Saggi di filosofia e storia della filosofia: scritti dedicati a Maria Teresa Marcialis*, Angeli, Milano 2012.

Massimo LOLLINI

*La scrittura dell'inizio, Leopardi e il problema della Genesi*, «Forum Italicum, a Journal of Italian Studies» XXXIV(2000)2, pp. 30-48.

Agostino LOMBARDO

*Sul Tradurre in La traduzione poetica nel segno di Giacomo Leopardi*, Atti del I Simposio internazionale (Macerata, 29-30 Novembre 1988), a cura di Rosario Portale, Giardini editori e stampatori, Pisa 1992, pp. 35-43.

Gilberto LONARDI

*Classicismo e utopia nella lirica leopardiana*, Olschki, Firenze 1969.

*Il «coro dei morti» nel sistema poetico leopardiano (1976)*, «Lingua e stile» XII(1977)3, pp. 433-457.

“Alter ridebat... flebat alter” a proposito di Democrito/ Eraclito in Leopardi, in *Il riso leopardiano, comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani, (Recanati 18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia, Olschki, Firenze 1998, pp. 97-105.

*L'oro di Omero. L'Iliade, Saffo: antichissimi di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2005.

Arthur Oncken LOVEJOY

*La Grande Catena dell'Essere*, Feltrinelli, Milano, 1981.

Luciano LUNAZZI

*Giacomo e le Scienze in Casa Leopardi, Giacomo e la Scienza. Il poeta s'interroga sull'Universo. Gli scritti autografi, gli antichi volumi, gli strumenti d'epoca*, a cura di Anna e Vanni Leopardi di San Leopardo, Società editoriale libraria, Trieste 1996, pp. XIX-XXIX.

John LYON, Philip R. SLOAN

*From Natural History to the History of Nature: Readings from Buffon and His Critics*, Hardcover, Notre Dame 1981.

Anneliese MAIER

*Scienza e filosofia nel Medioevo: saggi sui secoli 13° e 14°*, Jaca book, Milano 1984.

Andrea MALAGAMBA

*Seconda Natura, Seconda Nascita. La teoria leopardiana dell'assuefazione*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008) a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 313-321.

Giovanni MANETTI, Alessandro PRATO

*Animali, angeli e macchine. Come comunicano e come pensano*, ETS, Pisa 2007.

Gian Piero MARANGONI

*Paralipomeni manzoniani (ma anche leopardiani)*, «La Rassegna della Letteratura italiana» CXII(2008)2, pp. 454-461.

Daniela MARCHESCHI

*Leopardi e l'umorismo*, «Il lettore di provincia» XXXIX(2008)130, pp. 145-160.

Maria Teresa MARCIALIS

*Alle origini della questione dell'anima delle bestie: i libertini e la ragione strumentale*, STEF, Cagliari 1973.

*Filosofia e psicologia animale, da Rorario a Leroy*, STEF Cagliari 1982.

Loretta MARCON

*La notte oscura dell'anima, Giobbe e Leopardi*, Guida, Napoli 2005.

*Kant e Leopardi*, Guida, Napoli 2011.



Mario MARTI

*I tempi dell'ultimo Leopardi (con una giunta su Leopardi e Virgilio)*, Congedo, Galatina 1988.

Bortolo MARTINELLI

*Leopardi tra Leibniz e Locke: alla ricerca di un ornamento e di un fondamento*, Carocci, Roma 2003.

Giulio MARZOT

*Storia del riso leopardiano*, D'Anna, Messina-Firenze 1966.

Maddalena MAZZOCUT-MIS

*Animalità: idee estetiche sull'anima degli animali*, Le Monnier, Firenze 2003.

Brian Peter MEDAWAR, Jean Shinglewood MEDAWAR

*Da Aristotele a Zoo. Dizionario filosofico di biologia*, Mondadori, Milano 1986.

Ernesto MIRANDA

*Sulla natura degli uomini. Leopardi e l'antropologia filosofica*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008), a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 217-228.

Sandro MODEO

*La scienza nel pensiero di Leopardi*, «Le Scienze» (1998)357, pp. 82- 99.

Marco MONETA

*Perfezione e imperfezione dell'esistenza nell'antropologia di Leopardi*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008) a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 229-242.

Marcello MORELLI

*Diario della memoria*, in *Casa Leopardi, Giacomo e la Scienza. Il poeta s'interroga sull'Universo. Gli scritti autografi, gli antichi volumi, gli strumenti d'epoca*, a cura di Anna e Vanni Leopardi di San Leopardo, Società editoriale libraria, Trieste 1996, pp. XXXI-XXXVII.

Maria Augusta MORELLI

*Una Dissertazione giovanile inedita di Giacomo Leopardi* *Sopra l'anima delle bestie*, «Critica Storica» VI(1967), pp. 453-544.

Walter MOSER

*Buffon: Exégète entre théologie et géologie*, «Rivista Quadrimestrale di Cultura e Critica Letteraria» LIII(1987), pp. 17-42.

Andrea NATALI

*Il volo e la discesa agli inferi di Leccafondi. Quasi un viaggio nel tempo,*  
«Italiès» XVII/XVIII(2014), pp. 593-611.

Salvatore NATOLI, Antonio PRETE

*Dialogo su Leopardi: natura, poesia, filosofia. Percorsi di lettura sul pensiero leopardiano,* Mondadori, Milano 1998.

*Natura e Storia,* Atti del convegno organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Politica dell'Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale' in collaborazione con l'Université de Bourgogne e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, (Napoli 5-7 dicembre 2002), a cura di Lorenzo Bianchi, Liguori, Napoli 2005.

Antimo NEGRI

*Lenta Ginestra. Saggio sull'ontologia di G. Leopardi,* SugarCo, Milano 1987.

*Leopardi e la scienza moderna. 'Sott'altra luce che l'usata errando',* Spirali, Milano 1988.

Elena NICCOLI, Brunetto SALVARINI

*In difesa di Giobbe e Salomon: Leopardi e la Bibbia,* Diabasis, Reggio Emilia, 1998.

Guido OLDRINI

*La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento,* Laterza, Roma-Bari 1973.

Pietro OMODEO

*Alle origini delle scienze naturali (1492-1632),* Rubbettino, Catanzaro 2001.

Alessandro OTTAVIANI

‘Forse s'avessi io l'ale’: *la questione delle bestie nel pensiero leopardiano*, tesi di laurea specialistica in Letterature e civiltà moderne, Università degli studi di Genova, 2006.

*Homo duplex o 'uomo a quattro gambe'? La questione delle bestie nel pensiero antropologico di Leopardi,* in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008), a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 573-583.

Tommaso PAGNOTTI

*Il canto terzo dei Paralipomeni della Batracomiomachia di Giacomo Leopardi,* Ragnoli, Spoleto 1901.

Pantaleo PALMIERI

*Leopardi: la lingua degli affetti e altri studi,* Il Pontevecchio, Cesena 2001.

Matteo PALUMBO

‘Elogio degli uccelli’: *riso e animali nelle ‘Operette morali’*, in *Leopardi e lo Spettacolo della natura*, Atti del Convegno internazionale (Napoli 17-19 dicembre 1998), a cura di Vincenzo Placella, L’Orientale, Napoli 2001, pp. 57-74.

Andrea PAOLELLA

‘Mirando all’altrui sorte’. *Aspetti dell’animalità in Giacomo Leopardi* «Appunti leopardiani» VIII(2014)2, pp. 35-53.

Paolo PAOLINI

*Osservazioni sull’uso dei vocaboli collegati al campo semantico del riso e della derisione nei Canti leopardiani*, in *Il riso leopardiano, comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia, Olschki, Firenze 1998, pp. 157-195.

*Gli animali nell’opera leopardiana*, in *Leopardi e lo spettacolo della natura*, Atti del convegno internazionale, (Napoli 17-19 dicembre 1998), a cura di Vincenzo Placella, L’orientale, Napoli 2000, pp. 275-311.

Angelo PAPI

*Leopardi tra Napoli e Firenze, tra satira e politica (a proposito dei ‘Paralipomeni’)*, «Il lettore di provincia» XXXIX(2008)130, pp.129-144.

Silvia PARIGI

*Teoria e storia del problema di Molyneux*, «Laboratorio dell’ISPF» I(2004), pp.1-14.

Graham PARRY

‘Animated Nature’: *Goldsmith's View of Creation*, in Swarbrick, Andrew, *The Art of Oliver Goldsmith London*, Vision Barnes & Noble, Totowa, 1984, pp. 51-68.

Paolo PECERE

*Il Libro della Natura, I. Scienze e filosofia da Copernico e Darwin*, Carocci, Roma 2015.

Luigi PELLOUX

*Scienza e filosofia della natura*, Studium, Roma 1953.

Pietro PELOSI

*Leopardi Fisico e Metafisico*, Federico & Ardia, Napoli, 1991.

Andrea PENSO

*Guerra dei topi e delle rane* «Studi storici di letteratura italiana» IX(2014)2, pp. 201-214.

*Tradizione eroica e tradizione eicomicca, nei Paralipomeni di Leopardi. Saggio di raffronti*, «Il capitale culturale» XIII(2016), pp. 299-319.

‘Popol, suffragi elezioni’ e ‘cicalar di stato’. *I miti della politica moderna nei Paralipomeni, Le mythe repensé dans l’oeuvre de Giacomo Leopardi*, sous la direction de Perle Abbrugiati, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2016, pp. 383-395.

Paolo PETRUZZI

*Leopardi e il libro sacro. Memoria biblica e nichilismo*, Andrea Livi, Fermo 2007.

Margherita PIERACCI

*I due poli del mondo leopardiano: entusiasmo e tedio*, «Italica» LVII(1990)1, pp.67-70.

Gilda POLICASTRO

*La morte e l’aldilà. Parodia e autoparodia nell’ultimo Leopardi*, «Allegoria» XVI(2004)46, pp. 25-51.

*In luoghi ulteriori. Catabasi e parodia da Leopardi al Novecento*, Giardini, Pisa 2005.

‘La ragion perché i morti ebber sotterra’ ...*per un’antropologia dell’Ade, La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008) a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 259-273.

Gaspare POLIZZI

*Filosofia scientifica ed empirismo logico*, Unicopli, Milano 1993.

*Leopardi e le ‘ragioni della verità’. Scienze e filosofia della natura in Giacomo Leopardi*, Carocci, Roma 2003.

«...Per le forze eterne della materia» *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*, Franco Angeli, Milano 2008.

*Nel laboratorio di Giacomo Leopardi ‘filosofo naturale’*, «il cannocchiale, rivista di studi filosofici» I/II(2009), pp. 101-136.

*Giacomo Leopardi. La concezione dell’umano, tra utopia e disincanto*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

*Leopardi, Giacomo. Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Filosofia* (2012), in [http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-leopardi\\_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giacomo-leopardi_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/)

*Io sono quella che tu fuggi. Leopardi e la natura*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.

Gaspere POLIZZI, Valentina SORDONI

*Uno scritto dimenticato del giovane Leopardi: la 'Disputatio' e il suo rapporto con le 'Dissertazioni filosofiche'* «Rivista di Storia della filosofia» IV(2009), pp. 653-707.

Paolo POSSIEDI

*Di rane, di topi, di granchi e della poesia narrativa leopardiana*, «Forum Italicum» XXV(1991)2, pp. 245- 261.

*Il canto settimo di Leopardi, o delle favole moderne*, in *Merveilles & contes, Special issue on The Italian tale*, Vol.7 No. 1, May 1993, University Press, Wayne State, pp. 13-36.

*L'ultimo autoritratto di Leopardi*, «Lettere italiane» XLVII(1995)3, pp. 445-60.

*Favole antiche e favole moderne nella poesia e nel pensiero di Leopardi*, «Italice» I(1996)73, pp. 24-43.

Antonio PRETE

*La traccia animale*, in *Il pensiero poetante, saggio su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 162-177.

*La «Storia del riso» di Amelio filosofo solitario*, in *Il riso leopardiano: comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia Olschki, Firenze 1998, pp. 375-383.

*Finitudine e infinito: su Leopardi*, Feltrinelli, Milano 1998.

*Sull'antropologia poetica di Leopardi*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008) a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 3-9.

*L'ordine animale delle cose*, Nottetempo, Roma 2008.

*Frammenti di un discorso animale*, «Appunti leopardiani» VIII(2014)2, pp. 7-34.

Novella PRIMO

*Leopardi lettore e traduttore*, Insula, Leonforte 2008.

*La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008) a cura di Chiara Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010.

Ezio RAIMONDI

*Letteratura e Scienza*, Einaudi, Torino 1978.

Silvio RAMAT

*Vitalità dei Paralipomeni*, in *La pianta della poesia*, Vallecchi, Firenze 1972, pp. 66-73.

Annalisa REGGI

*Leopardi e la matematica dei Greci*, «Jcom» I(2002), pp.1-10.

Mario Andrea RIGONI

*Leopardi e l'età romantica*, Marsilio, Venezia 1999.

*Il riso leopardiano, comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani, (Recanati 18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia, Olschki, Firenze 1998.

Jacques ROGER

*George Louis Leclerc de Buffon. Les Epoques de la nature*, Ed. du Muséum, Paris 1962.

*Les sciences de la vie dans la pensée française du XXVIII<sup>e</sup> Siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Armand Colin, Paris 1963.

*Buffon 88, Actes du Colloque international pour le bicentenaire de la mort de Buffon* (Paris, Montbard, Dijon, 14-22 juin 1988), sous la direction de Jean Gayon, Vrin, Paris 1992.

Jacques ROGER, Jacques-Louis BINET

*Un autre Buffon*, Hermann, Paris 1977.

Paolo ROTA

*Lune leopardiane. Quattro letture testuali*, Clueb, Bologna 1997.

Fabio RUSSO

*Il pensiero della Scienza in Giacomo Leopardi e l'ombra dell'eresia* «Rivista di letteratura italiana» XXV(2007)3, pp. 67-80.

Carlo Ferdinando RUSSO

*Gli animali parlanti del Leopardi*, in *Il riso leopardiano: comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani, (Recanati-18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia, Olschki, Firenze 1998, pp. 605-629.

Giuseppe SANGIRARDI

*Sui contatti tematici e linguistici fra La Ginestra e i Paralipomeni, VII (con qualche ipotesi di cronologia relativa)*, Annali della scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia III-XXI(1991)2, pp. 737-755.

Gennaro SAVARESE

*Saggio sui Paralipomeni di Giacomo Leopardi*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

*L'eremita osservatore, saggio sui Paralipomeni e altri studi su Leopardi*, Liviana, Padova 1987.

*Leopardi e la caricatura*, in *Il riso leopardiano, comico, satira, parodia*, Atti del IX Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 18-22 settembre 1995), a cura di Rolando Garbuglia Olschki, Firenze 1998, pp. 123-138.

*Leopardi tra Napoli e Firenze, tra satira e politica (a proposito dei 'Paralipomeni')*, «Il lettore di provincia» XXXIX(2008)130, pp.129-144.

Giuseppe SAVOCA

*Concordanze dei Paralipomeni di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 1998.

*Leopardi: profilo e Studi*, Olschki, Firenze 2009.

Vincenzo SCHETTINO

*Scienza e arte. Chimica, arti figurative e letteratura*, Firenze University Press, Firenze 2014.

Claudio SCIBILA

*Preliminari per una poetica dei Paralipomeni*, «Misure critiche» IV(1974), pp. 49-60.

Francesca Irene SENSINI

*Dedalo delle origini. Il mito dell'homo sapiens e faber nei Paralipomeni della Batracomiomachia*, in *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*, sous la direction de Perle Abbrugiati, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2016, pp. 209-220.

Nicolas SERBAN

*Leopardi et la France, essai de Littérature comparée*, Edouard Champion 5, Paris 1913.

Emanuele SEVERINI

*Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 1990.

*Cosa Arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 2006.

Peter SINGER

*In difesa degli animali*, Lucarini, Roma 1987.

George SINGH

*Leopardi Filosofo Anti-Filosofo*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997.

Antonino SOLE

*Note sul valore della scienza in Leopardi in Letteratura e scienza nella storia della cultura italiana*, Atti del IX Congresso dell'Associazione internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana (Palermo-Messina-Catania 21-25 Aprile 1976), a cura di Vittore Branca, Manfredi, Palermo 1978, pp. 676- 698.

Vittorio SOMENZI

*L'evoluzionismo, una antologia dagli scritti di Lamarck, Darwin, Huxley, Haeckel, con saggi storico-critici di Montalenti, Omodeo, Cassier, Farrington, Medawar*, Loescher, Torino 1971.

*La materia pensante*, CLUP CittàStudi, Milano 1991.

Giorgio STABILE

*Giacomo Leopardi e il pensiero scientifico*, Fahrenheit, Roma 2010.

Claudia STANCATI

*Animali-macchine e umani da Descartes all' "Encyclopedie"*, in *Animali, angeli e macchine. Come comunicano e come pensano*, a cura di Giovanni Manetti e Alessandro Prato, ETS, Pisa 2007, pp. 199-224.

Ann THOMSON

*From L'Histoire naturelle de l'homme to the natural history of mankind*, «British Journal for Eighteenth-Century Studies» IX(1986)1, pp. 73-80.

Sebastiano TIMPANARO

*Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1969.

*La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma-Bari 1997.

*Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Nistri-Lischi, Pisa 1995.

Emilio TORCHIO

*Giacomo Leopardi: Paralipomeni della Batracomiomachia*, in *Filologia e storia letteraria: studi per Roberto Tissoni*, edizioni di Storia e letteratura, Roma 2008, pp. 461-469.

Claudio TUGNOLI

*Zoantropologia. Storia, etica e pedagogia dell'interazione uomo/animale*, FrancoAngeli, Milano 2007.



Pasquale TUSCANO

*La civiltà dei lumi e la 'Storia dell'astronomia'*, in *Leopardi e la cultura europea*, Atti del Convegno internazionale dell'Università di Lovanio (10-12 dicembre 1987), a cura di Franco Musarra, Serge Valvonsem, Rosalia Guglielmonne Lamberti, University Press/ Bulzoni, Leuven/ Roma 1989, pp. 31-48.

Gianni VALENTE

*Dall'arca di Noè a Moby Dick. Gli animali tra letteratura, arte e leggenda*, Blu, Torino 2004.

Giorgio VALLORTIGARA

*Altre menti. Lo studio comparato della cognizione animale*, Il Mulino, Bologna 2000.

Bernard VAN HAGENS

*Filosofia della natura*, Urbaniana University Press, Roma, 1988.

Giulio Antonio VENZO

*Sull'inedito 'Compendio di storia naturale' di Giacomo Leopardi quattordicenne*, «Natura alpina» XXXII(1981)28, pp. 13-21.

Simon VERHULST

*Leopardi e la prosa scientifica di Francesco Maria Zanotti*, «Rivista di Storia della Filosofia» LVI(2001)3, pp. 393-413.

Cosetta VERONESE

*'Misanthropo di se stesso'? self-love, self-exclusion, self-sacrifice, and compassion in Giacomo Leopardi*, «The Modern Language Review» CIV(2009)4, pp. 992-1007.

*Vecchio profeta tra nuovi credenti: Leopardi*, «Strumenti Critici» XXVI(2011) 3, pp. 455-477.

*'Siccome Enea'. Mito, riscrittura e contaminazione nella catabasi dei Paralipomeni*, in *Le mythe repensé dans l'oeuvre de Giacomo Leopardi*, sous la direction de Perle Abbrugiati, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2016, pp. 221-244.

Cosetta VERONESE, Pamela WILLIAMS

*The Atheism of Giacomo Leopardi*, Troubador, Leicester 2013.

Flavio VETRANO

*Giacomo Leopardi e la scienza*, «Giornale di Fisica» XXXIX(1998)1, pp. 39-44.

Paola VILLANI

*Il D'Holbach dell'ultimo Leopardi: tra materialismo e pessimismo*, La città del sole, Napoli 1996.

Paolo VINCIERI

*La conoscenza del vero: Lucrezio, Montaigne, Shopenhauer, Leopardi*, Il Melangolo, Genova 2005.

Agnese VISCONTI

*Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788)*, tipografia Fusi, Pavia 1989.

Franco VOLPI

*Dizionario delle opere filosofiche*, Mondadori, Milano 2000.

Karl VOSSLER

*Leopardi*, Ricciardi, Napoli 1925.

Catherine WILSON

*L'Età dei Lumi: le scienze della vita. I modelli epistemologici della morfogenesi, dell'organizzazione e della finalità*, ww.treccani.it

Laura ZAMPIERI

*Osservazioni sulla 'Storia dell'Astronomia' di Giacomo Leopardi*, in *Casa Leopardi, Giacomo e la scienza. Il poeta si interroga sull'universo, gli scritti autografi, gli antichi volumi, gli strumenti d'epoca* (Recanati, Palazzo Leopardi, 21 Luglio - 30 Ottobre 1996), a cura di Anna e Vanni Leopardi di San Leopardo, Società editoriale Libreria, Trieste 1996, pp. XVLVII-XLVIII.

Angelica ZAPPITELLI

*Sul 'linguaggio comico leopardiano': il volgarizzamento di Caronte e Menippo*, «La rassegna della letteratura italiana» CXII(2008)2, pp. 462-476.

Paolo ZELLINI

*Leopardi, il pensiero matematico e il linguaggio dell'infinito*, «Lettere Italiane» IV(1998)98, pp.606-615.

Michele ZEDDA

*Note sulla fanciullezza nel pensiero di Leopardi*, «Studi sulla formazione» XVII(2014)2, pp. 247-264.

Bonaventura ZUMBINI

*Studi sul Leopardi*, Barbera, Firenze 1904.

*Giacomo Leopardi presso i tedeschi. La Palinodia e i Paralipomeni di Giacomo Leopardi*, Lombardi, Milano 1874.

*Saggi critici*, Morano, Napoli, 1876.