

Il basso materialismo di Leopardi: ipotesi sugli sprechi di natura

Massimo Palma

Leopardi's low materialism: Hypothesis on the waste of nature

Abstract: Over the course of the 20th century, Leopardi's materialism has repeatedly been at the centre of critical debate, from Luporini to Timpanaro to Negri. A key concept in Leopardi's reflections is the idea of a human nature that – starting with a judgement deriving from the “love of its own happiness” – pursues the “study of its own preservation” (*Zibaldone*, 5-6 April 1825). The aim of this contribution is to compare Leopardi's conception of nature, as it emerges from the *Dialogue between Nature and an Icelander* and from various entries of the *Zibaldone*, with a much later vision, of nature as generative in excess, characteristic of Georges Bataille's thought from the early 1930s onwards, from the moment when he applied the concept of *dépense*, to nature seen as an economico-political system. The intention, going through Bataille texts and also finding some hints in W.G. Sebald's novels, is to test the presence, in Leopardi, of a hypothesis of “low materialism”, which could direct his vision of the natural as an inauspicious “spectacle” “of so much copy of life” towards a dialectical interpretation.

Keywords: Destruction; Leopardi; Monsters; Nature; Volcano.

Gli giunse tuttavia la voce
d'una mattanza di occhi cavati
che continuò a lungo

W.G. Sebald, *Secondo natura*

1. Hölderlin e il vulcano. Benjamin recensisce Leopardi

“Tra quelli che vivono nel ricordo ci sono Leopardi, Novalis, Proust, Hölderlin”. È con questi compagni di viaggio che il nome di Giacomo Leopardi entra nella galassia di recensore di Walter Benjamin, allora impegnato –

* Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli (massimo.palma@unisob.na.it; ORCID: 0000-0001-7810-9725).

con ottimi risultati – a diventare, come disse con formula celebre, il più grande critico della letteratura tedesca¹. È il maggio 1928, benché una breve serie di appunti, come quello appena citato, risalga forse al mese prima². Benjamin si trova a recensire una traduzione dei *Pensieri* appena uscita per mano di Richard Peters³ e consegna alla rivista “Literarische Welt” un articolo piuttosto breve⁴. Fatta salva una conclusione polemica contro la dimenticanza, nella bibliografia, di una precedente versione tedesca dell’opera⁵, il pezzo è quasi interamente incentrato su un confronto classico, quello tra Leopardi e Hölderlin.

Promosso già da Karl Voßler nel suo libro su Leopardi aperto da una lettera a Benedetto Croce⁶, il paragone tra questi due “stranieri in patria” (ancora Voßler)⁷ viene introdotto da Benjamin con parole altisonanti: i due “fanno parte di coloro nel cui stretto spazio di vita il realizzare e il progettare sono accatastati l’uno sull’altro in un modo eccezionalmente grandioso e pericoloso”⁸. Benjamin se la prende con le etichette che accompagnavano i due poeti da un secolo – idealista l’uno, pessimista l’al-

¹ Lettera di Benjamin a Scholem del 20 gennaio 1930, in Benjamin (1995-2000: III, 502).

² L’*Entwurf* di fine aprile-inizio maggio 1928 della recensione dei *Gedanken*, da cui citiamo, è riprodotto in Benjamin (2011, 666).

³ Leopardi (1928).

⁴ Benjamin (1928a). Un’accurata rassegna della ricezione tedesca di Leopardi a partire dall’Ottocento, e un inquadramento della recensione benjaminiana nel suo percorso, è in Kaulen (2011, 309-12).

⁵ Benjamin (1928b). Nella sua lettera a Benjamin pubblicata dalla redazione della “Literarische Welt”, Peters se la prende in parte con la traduzione di Glück e in parte col silenzio di Benjamin sulla qualità (o meno) della sua traduzione. Benjamin risponde con una lunga nota esplicativa che fa notare come il silenzio in questo caso sia consenso e come in particolare la lacuna nella bibliografia sia una colpa particolare, dato il carattere della “scienza bibliografica” come “scienza ausiliaria” della traduzione. Cfr. ivi (146, tr. it., p. 113): “La traduzione è una tecnica filologica che ha scienze ausiliarie. La bibliografia è una di queste. E la sua importanza cresce col crescere della produzione editoriale. Ora ci sono pochi fenomeni che caratterizzino la situazione critica della scienza come la circostanza che da anni questa crescente importanza della bibliografia si accompagna a una progressiva diminuzione dell’attenzione che le viene dedicata. Il caso della Sua traduzione leopardiana – ignoranza della traduzione di Glück, che aveva già fatto una parte notevole del lavoro da Lei compiuto, e non lo aveva fatto male (mi permetta di insistere su questo giudizio, nonostante la sua censura) – era indicativo nel senso di tali riflessioni”.

⁶ La lettera a Croce, datata luglio 1922, è in Voßler (1923, V-VIII). Il confronto con Hölderlin (“il suo più autentico fratello”) è nel capitolo che apre il libro, ivi (1-14, cit. a p. 1).

⁷ Ivi (5).

⁸ Benjamin (1928a, 128; tr. it., 71).

tro, formule “che trasforma[no] la sua opera in qualcosa di astratto”⁹. Per mantenerne invece concreta l’eco, Benjamin ricorre anche a quel concetto di ‘aura’, che tanta parte avrà nei suoi scritti di lì a poco, collegandola non solo alla luce, ma al dolore e alla solitudine: “La dolorosa purezza della loro vita e del loro creare [...] si irradia da loro come una luce che, nell’aura a loro connaturata della solitudine, fiammeggia in modo doppiamente intenso e abbagliante”¹⁰.

Riconoscendo nei *Pensieri* la “decisione satirica” e la “ribelle amarezza”, Benjamin riprende poi un giudizio di Voßler: “Hölderlin e Leopardi sono state due povere creature sprovvedute, che hanno dovuto essere curate e guidate dalla culla fino alla tomba. Ma la presa di posizione spirituale verso il corso naturale del mondo in Leopardi assume sempre più la forma di una ribellione, mentre, in Hölderlin, quella dell’abbandono e della devozione. L’uno ama l’introspezione e si rappresenta volentieri come uno scettico che schernisce, disprezza e si ribella – come un Bruto minore; l’altro come un credente, come il pio fondatore di una nuova religione – Empedocle”¹¹.

Se per tutta la recensione, e anche negli sviluppi futuri – peraltro limitati e radi¹² – del suo interesse per Leopardi, Benjamin ne sottolineerà il volto à la Gracián, “pratico fino al paradosso, l’angelo ironico”¹³, proprio l’analogia tra Hölderlin e Leopardi può essere percorsa su un altro versante che interessa meno Benjamin, ma che va nella direzione di quello che è stato chiamato, nel corso del Novecento, il materialismo di Leopardi e che più volte è stato al centro del dibattito critico per svelarne indirizzi

⁹ Ivi (127; tr. it., 71, tr. mod.).

¹⁰ Ivi (127; tr. it., 71).

¹¹ Voßler (1923, 13), cit. in Benjamin (1928a, 128; tr. it., 71-72). Come ricorda Binni nel suo *Pensiero e poesia nell’ultimo Leopardi* del 1988 (2014, 227) Voßler distingueva i due, l’uno – Hölderlin – come “religioso amante del tutto”, l’altro “religioso amante del nulla”. Molto acuti i rilievi di Negri (2023, 63, nota 50) sulla posizione affine dei due nel concepire il regno dei fini come a-teleologico orizzonte conoscitivo e tensione etica.

¹² Come nota Kaulen (2011, 313), i *Pensieri* appaiono citati nella *Nachtragsliste* al libro coevo di *Strada a senso unico* (Benjamin 2008, 200-202), mentre una loro corposa citazione è nel breve brano in prosa *Celare i progetti*, dove si descrive “un’oscura consapevolezza del fatto che la scarica motoria indebolisce l’azione, del fatto che il parlare costituisce una soddisfazione motoria sostitutiva. Solo di rado si è preso sul serio come merita questo carattere distruttivo del discorso, noto all’esperienza quotidiana. [...] Quell’idea estrema e amarissima nella cui profondità s’insinua Leopardi notando che ‘la confessione de’ propri mali non cagiona pietà ma piacere, non contrista ma rallegra, non i nemici solamente ma ognuno che l’ode, perché è quasi un’attestazione d’inferiorità propria, e d’altrui superiorità” (Benjamin cita da Leopardi 1928, 76, ovvero da *Pensieri*, C).

¹³ Benjamin (1928a, 128; tr. it., 72).

filosofico-politici più o meno progressivi (da Luporini a Timpanaro fino a Negri¹⁴). Nel concetto hölderliniano di “natura” può leggersi infatti in filigrana il complesso controcanto leopardiano che trova la sua summa nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, dove si legge: “questo universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo”, dove non sono dati “all'uomo, per compensarlo, alcuni tempi di sanità soprabbondante e inusitata, la quale gli sia cagione di qualche diletto”¹⁵.

‘Soprabbondante’ e ‘inusitata’ è la materia dei vulcani. Proprio l'allusione di Voßler e con lui di Benjamin a Empedocle può indurre a tornare al noto interesse leopardiano per i vulcani – non solo lo “sterminator Vesuvo” degli ultimi anni, ma la ‘classe’ intera di questi monti “che sono fuori dell'ordine generale e della regola ordinaria della natura”, conduttori di manifestazioni del fuoco come “materia” e “agent[e] terribil[e]”¹⁶, che restano per la maggior parte nascoste alla vista. Ma a Leopardi preme anche – inizialmente in modo precipuo, fino alla correzione di rotta introdotta dal *Dialogo della Natura e di un Islandese*, con il suo tratto satirico, da “angelo ironico”, appunto – il ruolo dell'umano, la funzione ricoperta da chi guarda e patisce a suo modo – e senza consolazione – il circuito infinito di produzione e distruzione, essendo creatura senza destinazione teleologica, ma di sola apparizione patica, quando non patetica.

Ed è appunto qui che può ravvisarsi il nesso meno peregrino e più sostanziale con Hölderlin: proprio Empedocle che si getta liberamente nel vulcano può far da contraltare alla nuova strategia leopardiana sulla materia naturale a partire dal *Dialogo*, attraverso un rimando al frammento di tragedia scritto e riscritto da Hölderlin alla fine del Settecento. Nel *Fondamento dell'Empedocle*, Hölderlin motiva il gesto di Empedocle con l'opposizione binaria tra aorgico e organico.

¹⁴ Si veda naturalmente Luporini (1947) e Negri (2023, ma in prima edizione 1987). Per quanto riguarda Luporini, si veda, in chiave autocritica, l'affermazione di Timpanaro nella lettera a Cases del 28 febbraio 1970: “Concedevo troppo al ‘Leopardi progressivo’ di Luporini: mi limitavo ad *aggiungere* che il Leopardi indica al progresso umano un limite insuperabile di ordine fisico-biologico, ma avevo troppo poco preso in considerazione l'importanza degli aspetti ‘antiprogresisti’ del pensiero leopardiano” (Cases, Timpanaro 2004, 156-158: 157).

¹⁵ Leopardi (1824, 158 e 155).

¹⁶ *Zibaldone*, 3645, 11 ottobre 1823 in Leopardi (1997: vol. 2, 2272). Sui “vulcani sublimi” leopardiani si veda Bodei 2022, 77-83, 85-95 (dove si trova anche un riferimento iniziale a Empedocle). In tema vulcanologico si veda naturalmente anche Bodei (2008).

Al centro vi è la morte del singolo, ovvero quel momento in cui l'organico si spoglia della sua egoità, della sua particolare esistenza, divenuta un estremo, e l'aorgico si spoglia della sua universalità non, come all'inizio, in una ideale mescolanza, ma nella realtà della massima lotta, mentre il particolare nel suo estremo deve sempre più staccarsi dal suo punto centrale muovendosi verso l'estremo dell'aorgico, l'aorgico deve sempre più concentrarsi verso il particolare.¹⁷

Poco oltre Hölderlin aggiungerà che “il destino esige una *vittima* in cui l'uomo fosse reale e visibile nella sua intrezza, in cui il destino del suo tempo sembrasse risolversi, in cui gli estremi sembrassero realmente e visibilmente riunirsi in una sola cosa, e appunto per questo riuniti troppo intimamente; per questo l'individuo soccombe – deve soccombere – in un'azione ideale, giacché in lui si è mostrata la prematura unione sensibile della necessità e della discordia”¹⁸. Nel gesto di Empedocle si palesa l'unione sensibile che restituisce il farsi aorgico dell'organico, il particolare che si dissolve nell'universalità dell'aorgico. Quel che interessa Hölderlin è l'assunzione, da parte dell'umano, di una negatività che non si mescola, bensì lotta con la natura che compie lo stesso processo, ma inverso.

Troviamo quindi, nel *Fondamento*, un controcanto certo meno satirico alla concezione leopardiana della natura, come emerge dal *Dialogo della Natura e di un Islandese* e da vari frammenti dello *Zibaldone*: la visione del naturale come “spettacolo” infausto “di tanta copia di vita” consegnata nell'appunto del 22 aprile 1826¹⁹ si connette a un'allucinata epifania del male naturale: “voi non potete volger lo sguardo in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento”. L'immagine del giardino che vi viene disegnata, “quasi un vasto ospitale”, oltre al valore sovversivo dell'icona edenica, spinge tuttavia, proprio nell'ideale contrappunto holderliniano, a riconoscere nello spreco di dolore appunto una visione aorgica dell'eccesso. Dove l'individuo si dà come lente negativa dell'organico, ma al contempo matura una “tecnica” dello stare al mondo che ha a che fare con l'immaginazione poetica, la *mechané* holderliniana, mai solo sentimentale, ma costruttiva²⁰.

E proprio su questo fondamento teorico che unisce i due poeti è possibile sondare almeno in via del tutto preliminare un'ipotesi di “materialismo basso” in Leopardi. ‘Basso’ nel senso in cui lo intende, un secolo dopo, Georges Bataille quando avverte, in un breve articolo del 1929, che “è tempo, quando si usa la parola *materialismo*, di designare l'interpretazione

¹⁷ *Fondamento dell'Empedocle* (1799), in Hölderlin (2019, 560-571: 561).

¹⁸ *Fondamento dell'Empedocle* (1799), in Hölderlin (2019, 564).

¹⁹ *Zibaldone*, 4175, 22 aprile 1826, in Leopardi (1997: vol. 2, pp. 2735-2737: 2735).

²⁰ *Note all'“Edipo”* (1804), in Hölderlin (2019, 763).

diretta, *che esclude ogni idealismo*, dei fenomeni bruti e non un sistema fondato sugli elementi frammentari di una analisi ideologica elaborata sotto il segno dei rapporti religiosi”²¹. O quando, in un altro contributo di un anno successivo, chiama “bassa” quella materia a cui sola può sottomettersi la ragione, che “esiste al di fuori di me e dell’idea”, che non è limitata: una “materia bassa” “esteriore ed estranea alle aspirazioni ideali umane” che “rifiuta di lasciarsi ridurre alle grandi macchine ontologiche risultanti da queste aspirazioni”²².

Senza pretesa alcuna di ricostruire rapporti che non hanno basi filologiche, delineremo qui piuttosto un breve percorso analogico, del tutto congetturale, di rimandi a un Novecento che non ha ‘usato’, né tantomeno interpretato Leopardi, ma che riprende e sviluppa alcune tracce significative del suo materialismo in una chiave *lato sensu* politica, all’insegna del carattere dissipativo del concetto di natura²³.

2. Il male e i mostri: Leopardi e Bataille

È un filo conduttore della lettura negriana – il primo – il rapporto deformatore che Leopardi intreccia col tempo storico. Il suo presente, la sua Recanati sono sin dai primi anni dell’età adulta “lo specchio mostruoso dell’incubo della memoria”, “che mostra l’effettuale impossibilità dell’esistenza”²⁴. Come può legarsi quella che Negri chiama “la dialettica della fuga” con la constatazione del mostruoso oggettivo nel presente? In Leopardi, insiste Negri, l’orizzonte degli eventi matura con uguale determinazione come profilo omogeneo: tutti si danno “ugualmente in superficie”²⁵. Nella svolta individuata da *Lenta ginestra* attorno all’*Infinito* matura anche quel richiamo al materialismo come scienza dei fenomeni “bruti” richia-

²¹ Bataille (1929, 180).

²² Bataille (1930, 225).

²³ Per la distinzione, si veda Biscuso (2019, 7 e sgg).

²⁴ Negri (2023, 59). Ivi (62, nota 50), Negri rileva nella forma e nel senso dell’evasione progettata da Leopardi un atto “prometeico”, che poi, nell’idillio *L’Infinito* matura nell’“orizzonte metafisico della determinazione” (ivi, 71), dove si configura un “orizzonte piatto, ontologicamente superficiale”. Sulla memoria in Leopardi come facoltà non innata, ma anch’essa adattiva, a partire dalle annotazioni del 10 settembre 1821, cfr. Polizzi (2023, 35).

²⁵ Ancora Negri (2023, 59). È in questo frangente che Negri (ivi, 75 nota 70) cita *L’expérience intérieure* (1943) di Bataille per mostrare come il rapporto finito-infinito tipico della poesia moderna venga, tanto in Leopardi quanto in Bataille, “strapp[ato] alla dialettica negativa”, per “recuperare positivamente il rapporto con l’essere”. Il rapporto per analogia può tuttavia essere retrodatato di più di dieci anni.

mato da Bataille. Solo che negli anni l'orizzonte di conoscibilità dei fenomeni materiali si configura come il male. Se il regno dei fini è annullato in un orizzonte d'immanenza, i fenomeni appaiono mostruosi.

Tutto è male. Cioè tutto quello che è, è male; che ciascuna cosa esista è un male; ciascuna cosa esiste per fine di male; l'esistenza è un male e ordinata al male; il fine dell'universo è il male; l'ordine e lo stato, le leggi, l'andamento naturale dell'universo non sono altro che male; né diretti ad altro che al male. Non v'è altro bene che il non essere; non v'ha altro di buono che quel che non è; le cose che non sono cose: tutte le cose sono cattive.²⁶

Nella visione leopardiana l'alleanza tra l'uomo e la natura è rotta, frantumata. La natura nemica non richiede tuttavia una risposta di carattere titanico, prometeico, peraltro in voga altrove, negli stessi anni²⁷. Nelle pagine vergate da Bologna nell'aprile del 1826 Leopardi rovescia non solo la visione della teodicea, ma anche quella utilitarista del male. La somma dei mali particolari non porta a un quieto vivere dell'universale, addirittura a un insieme armonico denominabile come bene. Dato che ogni cosa patisce, all'esistenza può imputarsi il triplice attributo 'essenziale' dell'"imperfezione", dell'"irregolarità", della "mostruosità": "L'esistenza, per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità"²⁸. L'universale naturale si caratterizza per la sua non-conformità a norme. L'anomia del naturale è indotta dalla malattia onnipresente di ciò che vive: il gesto di chi camminando calpesta e uccide i viventi minimi o invisibili è iscritto in una norma 'perfetta' d'infrazione perpetua. Riprendiamo ancora il frammento del 22 aprile 1826.

In tutto il giardino tu non trovi una pianticella sola in istato di sanità perfetta. [...] Intanto tu strazi le erbe co' tuoi passi; le stritolì, le ammacchi, ne spremi il sangue, le rompi, le uccidi. Quella donzelletta sensibile e gentile, va dolcemente sterpando e infrangendo steli. [...] ogni giardino è quasi un vasto ospitale.²⁹

Se l'ambiente di tutto ciò che è naturale è un *ospitale*, la negatività umana che vi si iscrive ne è un'aspezzazione. Ciò che è umano è alla radice più difettoso e mostruoso della natura.

²⁶ *Zibaldone*, 22 aprile 1826, 4174, in Leopardi (1997: vol. 2, pp. 2734-5).

²⁷ Sempre utili i rilievi di Binni sul coraggio e l'attitudine leopardiana nel saggio *La poesia di Leopardi negli anni napoletani*, originariamente pubblicato nel 1980 (2014, in particolare 195-198).

²⁸ *Zibaldone*, 22 aprile 1826, 4174, in Leopardi (1997: vol. 2, 2735).

²⁹ *Zibaldone*, 22 aprile 1826, 4176-4177, in Leopardi (1997: vol. 2, 2736-2737).

Lascio i mostri, difettosi ec. dalla nascita, o dopo la nascita, che sono infiniti presso gli uomini, e fra qualunque genere d'animali appena se ne troverà uno per mille dei nostri, in proporzione della numerosità della specie: anche escludendo affatto quelli che tra gli uomini hanno contratto imperfezioni fisiche, per cause accidentali, visibili.³⁰

Questa mostruosità di genere caratteristica dell'umano emerge come eco esatta, oltre un secolo dopo, in un articolo di Georges Bataille del 1930 intitolato *Gli scarti della natura*. Nel contributo alla nuova rivista *Documents* di quel bibliotecario che fino ad allora era noto come autore di complessi testi osceni (su tutti *l'Histoire de l'œil*), il mostruoso appare come "impressione d'incongruità" "elementare e costante" – in qualche grado presente in "qualunque individuo umano"³¹. Ne induce Bataille: "I mostri sarebbero situati così dialetticamente all'opposto della regolarità geometrica, allo stesso tempo delle forme individuali, ma in modo irriducibile"³².

E tuttavia quel che gli interessa è che tale dialettica costituisca un'attrazione sociale, uno 'spettacolo' che suscita non solo attenzione e ribrezzo, ma una qualche seduzione. Che si crei una mescolanza tra mostra e mostri, una dinamica dell'*atrocità exhibition*.

Un 'fenomeno' di fiera qualunque provoca un'impressione d'incongruenza aggressiva, un poco comica, ma molto più generatrice di malessere. Questo malessere è oscuramente legato a una seduzione profonda. E se può essere questione di *dialettica delle forme*, è evidente che bisogna tener conto in primo luogo di questi scarti di cui la natura, benché sia determinata il più sovente come contro natura, è incontestabilmente responsabile.³³

Quello che in Leopardi – di nuovo: convocato non come fonte, ma in chiave puramente analogica – appare come natura costantemente impegnata nel trapasso e nella distruzione, in Bataille si presenta insieme a una 'seduzione' sociale, per quanto oscura. Il mostro va esibito perché la sua anormalità disturba e attrae, perché è un esempio perfetto della potenzialità della trasgressione, e del piacere attrattivo-repulsivo che reca. Il contro-natura – nella sfumatura già hegeliana che Bataille valorizzerà solo dopo aver conosciuto il magistero di Alexandre Kojève – è generato dalla natura. L'umano è dunque, come in Leopardi, una 'responsabilità' di natura, ma è esso stesso a gestire questa responsabilità.

³⁰ *Zibaldone*, 9-10 luglio 1822, 2558, in Leopardi (1997: vol. 2: 1637).

³¹ Bataille (1930b, 229).

³² Bataille (1930b, 230).

³³ Bataille (1930b, 229).

È quanto emerge da un appunto del 18 febbraio 1827. Leopardi annota sullo *Zibaldone* l'origine greca dell'esclamazione "capperi", quella altrettanto greca di *racaille*. Poi svolge una lunga riflessione sul male.

Certo molte cose nella natura vanno bene, cioè vanno in modo che esse cose si possono conservare e durare, che altrimenti non potrebbero. Ma infinite (e forse in più numero che quelle) vanno male, e sono combinate male, sì morali sì fisiche, con estremo incomodo delle creature. Pure perch'esse non distruggono l'ordine presente delle cose, vanno naturalmente e regolarmente male, e sono mali regolari e naturali.³⁴

In un simile contesto di male diffuso, di regolarità del male, lo "studio della propria conservazione non è nell'uomo una qualità immediata, ma derivante dall'amore della propria felicità"³⁵, e "la vita dell'universo [...] consiste ugualmente in produz. conservaz. e distruz."³⁶. Qui ne va della messa in discussione del caposaldo del giusnaturalismo moderno, da Hobbes a Locke passando per Spinoza: che in qualche modo alla sorgente del politico si dia 'naturalmente' l'appetito della conservazione della vita. Leopardi ripete e spiega: "Così l'amor della vita, lo studio della propria conservazione, l'odio e la fuga della morte, il timore di essa e dei pericoli d'incontrarla, non è nell'uomo l'effetto di una tendenza immediata della natura, ma di un raziocinio, di un giudizio formato da essi preliminarmente, sul quale si fondano questo amore e questa fuga"³⁷. È nel giudizio e nel ragionamento la fonte dello "studio" per preservarsi – non si tratta affatto di un istinto, o di un appetito naturale. Semmai di un prodotto tecnico e immaginativo derivato dall'osservazione di mali naturali, uniformi, e infiniti che sfocia in un che di articolato, artificiale – uno "studio", appunto. Un processo che imitando gli sprechi di natura – le distruzioni e i pericoli – inventa nature seconde e ulteriori.

Già nel 1821 Leopardi aveva detto che "l'uomo imita anche inventando, ma in maniera più larga, cioè imita le invenzioni con altre invenzioni, e non acquista la facoltà inventiva (che pare tutto l'opposto della imitativa) se non a forza d'imitazioni, ed imita nel tempo stesso che esercita detta facoltà inventiva, ed essa stessa è veramente imitativa"³⁸. Se "la ragione è

³⁴ *Zibaldone*, 4248, 18 febbraio 1827, in Leopardi (1997: vol. 2, 2817).

³⁵ *Zibaldone*, 4132, 5-6 aprile 1825, in Leopardi (1997: vol. 2, 2686).

³⁶ *Zibaldone*, 4130, 5-6 aprile 1995, in Leopardi (1997: vol. 2, 2684).

³⁷ *Zibaldone*, 4131, 5-6 aprile 1995, in Leopardi (1997: vol. 2, 2684). In "Il male e la sofferenza in Leopardi" Remo Bodei ha sottolineato efficacemente la "biforcazione di ragione e illusioni", e la naturalità stessa delle illusioni (Bodei 2022, 39).

³⁸ *Zibaldone* 1698, 14 settembre 1821, in Leopardi (1997: vol. 1, 1182).

debolissima e inattiva al contrario della natura”³⁹, non le resta che ‘studiare’ strategie di fuga e resistenza rispetto alla forza e all’iperattivismo naturale. L’imitazione inventiva, chiave del meccanismo poetico, fa parte di queste strategie. Né è meno naturale – né è meno politica.

Questa medesima infinità dei mali assunta nell’umano e nella sua socialità viene ripresa nella formula basso-materialista di Bataille oltre un secolo dopo. Nel celebre articolo *La notion de dépense*, uscito nell’*annus horribilis* 1933 sulla “Critique sociale”, Bataille espone come sia più fecondo ragionare “in perdita”, dato che la perdita è quanto si esperisce al principio dei processi sociali: “Di fatto, nel modo più universale, isolati o in gruppo, gli uomini si trovano costantemente impegnati in processi di *dépense*. La variazione delle forme non comporta alcuna alterazione dei caratteri fondamentali di questi processi, il principio dei quali è la perdita”⁴⁰.

In seguito Bataille si spingerà oltre, assimilandosi ancora di più alla visione leopardiana. Nel 1949 pubblicherà *La parte maledetta*, preceduto proprio dalla *Notion de dépense*. Nel suo incipit, il libro viene presentato come un trattato di economia politica: “avevo un punto di vista per cui un sacrificio umano, la costruzione di una chiesa o il dono di un gioiello non avevano minor interesse della vendita del grano”⁴¹. Ancora una volta, il libro metteva al centro il principio dello spreco (*dépense*). Ma nel situare il principio da lui esaltato per valore euristico nell’ambito economico, Bataille andava a estenderlo indefinitamente: la natura va a coincidere con l’energia. Lo stesso male si confonde con l’energia, la crescita con la gloria, e con lo spreco.

Partirò da un fatto elementare: l’organismo vivente, nella situazione che i giochi dell’energia determinano sulla superficie del globo, riceve in teoria più energia di quanta sia necessaria al mantenimento della vita: l’energia (la ricchezza) eccedente può essere utilizzata per la crescita di un sistema (per esempio di un organismo); se il sistema non può più crescere, o se l’eccedenza non può per intero essere assorbita nella sua crescita, bisogna necessariamente perderla senza profitto, *spenderla*, volentieri o meno, gloriosamente o in modo catastrofico.⁴²

Qual è, in questa profusione dissipativa, il ruolo dell’umano, di quella che Bataille con Hegel chiama la negatività? Null’altro che l’imitazione di questo eccesso. L’invenzione della guerra ne è la comprova. Nel ripercorrere le modalità dei sacrifici umani aztechi Bataille dà enorme risonanza

³⁹ *Zibaldone*, 270, 11 ottobre 1820, in Leopardi (1997: vol. 1, 278).

⁴⁰ Bataille (1933, 319; tr. it., 21).

⁴¹ Bataille (1949, 19; tr. it., 25).

⁴² Bataille (1949; 29; tr. it., 35).

alla credenza per cui le guerre sarebbero lì per dare “da mangiare al sole”. Se tutta la natura viene raffigurata come complesso di azioni eccedenti, a oltranza, il Sole stesso partecipa a quest’uniforme attività di consumo a perdere: ogni suo raggio piega verso l’eccesso. “Perde senza contare, senza contropartite. L’economia solare è fondata su questo principio”⁴³. Ogni sua azione, se mai può chiamarsi così il suo irradiarsi, piega verso la catastrofe.

3. Distruzione e storia naturale: Leopardi e il vulcano di Sebald

E tuttavia a questo livello può sorgere la domanda se si dia una distinzione tra il consumo e la distruzione. Oppure proprio la distruzione non è soltanto una forma più semplice di consumo? Nella nota presa tra il 5 e il 6 aprile 1825, Leopardi fissava alcuni punti fermi al riguardo.

Dunque la natura, la esistenza non ha in niun modo per fine il piacere né la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* p. necessario, perpetuo e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità, e così ciascuna specie presa insieme, e così la università dei viventi [...] Dato ancora, che è falsissimo, che la propria conservazione sia l’oggetto e necessario della natura dell’animale, certo essa non lo è della natura universale, né di quella degli altri animali rispetto a ciascuno di loro [...] Anzi il fine della natura universale è la vita dell’universo, la quale consiste ugualmente in produzione conservazione e distruzione dei suoi componenti, e quindi la distruzione di ogni animale entra nel fine della detta natura almen tanto quanto la conservazione di esso, ma anche assai più che la conservazione, in quanto si vede che sono assai più quelle cose che cospirano alla distruzione di ciascuno animale che non quelle che favoriscono la sua conservazione. [...] lo spazio della conservaz. cioè durata di un animale è un nulla rispetto all’eternità del suo non essere cioè della conseguenza e quasi durata della sua distruzione.⁴⁴

Il nulla di ciò che Bataille chiamava un fenomeno brutto si accoppia alla sua distruzione – al confronto del moto generale di produzione e distruzione, la vita dell’essere stesso determinato ne è uno specchio concavo

⁴³ Bataille (1946, 10). Il tema rientra in canoni più abituali dell’economia politica con la spiegazione dei sacrifici nel capitolo su Baudelaire della *Letteratura e il male* (Bataille 1957, 205; tr. it., 50): “Il sacrificio concentra l’attenzione sul dispendio, a carico del momento presente, di risorse che in linea di principio la preoccupazione dell’indomani suggerirebbe di conservare”. L’analisi si inoltra poi nel cambiamento di paradigma rappresentato dalla società borghese ottocentesca.

⁴⁴ *Zibaldone*, 4129-4130, 5-6 aprile 1825, in Leopardi (1997: vol. 2, 2682-2686; 2683-2684).

e minuscolo. Tutto è nulla, male – ed è distruzione. La vita dell'universo conduce a questa certezza radicale.

Nondimeno Leopardi sottolinea la peculiarità del dato distruttivo quando è effettuato e mediato dall'umano. Nell'ambito umano – e solo in questo ambito – è il fenomeno bellico a esibire questo dato semplice e universale: che ogni individuo si presta “regolarmente” a causare e mediare il processo della distruzione.

Che una specie di cose distrugga e consumi l'altra, questo è l'ordine della natura, ma che una specie qualunque (e massime la principale, com'è l'umana) distrugga e consumi regolarmente se stessa, tanto può esser secondo natura, quanto che un individuo qualunque sia esso stesso regolarmente la causa e l'istrumento della propria distruzione [...]. [C]he proporzione, anzi che simiglianza può aver l'uccisione di uno o di quattro o dieci animali fatta da' loro simili qua e là sparsamente, in lungo intervallo [...], con quella di migliaia d'individui umani fatta in mezz'ora, in un luogo stesso, da altri individui lor simili, niente passionati, che combattono per una querela o altrui, o non propria d'alcun di loro, ma comune[?]⁴⁵

Attraverso lo ‘scandalo’ naturale della guerra, Leopardi identifica un processo che Bataille, in scritti paralleli a quelli già menzionati, avrebbe identificato come “auto-sacrificio”. L'umanità “consuma regolarmente se stessa”, lo fa ‘naturalmente’ – ma questa naturalità è apparentemente contronaturale. I sacrifici umani, le mutilazioni, “l'abbruciarsi vive le mogli spontaneamente vive dopo le morti de' mariti” [...], “non v'è uso, o azione, o proprietà o credenza ec. tanto contraria alla natura che non abbia avuto o non abbia ancor luogo negli uomini riuniti in società”. Nella distruzione, nell'autoconsumo bellico dell'animale umano c'è quindi un'istanza che procede dentro la materia stessa. Se “non è dubbio che l'uomo civile è più vicino alla natura che l'uomo selvaggio e sociale”, se “la società è corruzione”, anche il contronatura dunque – persino “l'antropofagia, i sacrifici umani” – è voluto dalla natura⁴⁶. Ma è specialità dell'umano farsi catastroficamente capace di auto-mutilarsi. Nella guerra, in particolare, l'umano mette alla prova la propria capacità di farsi integralmente natura, di ridursi a ingranaggio ed epifenomeno della “storia naturale”.

È questo – *Naturgeschichte* – il lemma chiamato in causa da W. G. Sebald per parlare di guerra, sulla base di un'eco tanto benjaminiana quanto adorniana. Nel 1997 lo scrittore tedesco tenne una serie di conferenze a

⁴⁵ *Zibaldone*, 3792, 25-30 ottobre 1823, in Leopardi (1997: vol. 2, 2364-2365).

⁴⁶ *Zibaldone*, 3801 e 3802, 25-30 ottobre 1823, in Leopardi (1997: vol. 2, 2372 e 2373).

Zurigo sulla *Guerra aerea e la letteratura*. Il testo delle sue relazioni affrontava il tema sovente censurato, nella memoria collettiva tedesca ma non solo, degli effetti ‘totali’ della distruzione operata dai bombardamenti a tappeto sulla Germania negli ultimi anni e mesi della Seconda guerra mondiale: un annientamento di forme di vita umane e animali che mirava a ricondurre la popolazione superstite a una condizione naturale⁴⁷. Alla fine della seconda conferenza, rilevando un fatto noto, ma troppo spesso dimenticato – che le guerre economicamente convengono –, Sebald metteva in dubbio una formula marxiana – quella della storia industriale come libro aperto della coscienza umana: “ma la teoria materialistica della conoscenza, non una qualsiasi altra teoria gnoseologica in assoluto, regge di fronte a una tale distruzione? O la distruzione non è piuttosto l’inconfutabile prova del fatto che le catastrofi, le quali prendono per così dire corpo fra le nostre mani per poi scoppiare all’apparenza imprevedute, anticipano invece a guisa di esperimento il punto in cui noi, da quella che per tanto tempo abbiamo creduto la nostra storia di soggetti autonomi, ricadiamo nella storia della natura?”⁴⁸.

Proprio questo carattere ‘sperimentale’ delle catastrofi eleva, o forse ‘abbassa’ ancor di più la teoria epistemologica marxista. Mostruosa quanto irregolare nella sua manifestazione catastrofica, la presenza diffusa e dissipata del male esibisce la perfetta riduzione a fenomeno di natura di chi si era creduto oggetto autonomo. Nel conflitto bellico, nell’equanimità dell’autosacrificio del genere umano, ogni fenomeno brutto di ciò che una volta era coscienza autonoma – la stessa che ha scelto l’omicidio diffuso – diventa superficialmente identico alla natura, ogni materia si costituisce come determinazione infinita di uno spreco di natura. Di questa polivalenza dissipativa resta tuttavia la memoria, per quanto distorta possa apparire.

È un racconto di Sebald contenuto in *Vertigini* (originariamente pubblicato nel 1990), dal titolo in italiano *All'estero*, a suggerire come la funzione umana vada a interpolare questa ontologia materialista nella propria stessa trama narrativa. Un frammento di *All'estero* propone infatti un'*ekphrasis* singolarmente ‘leopardiana’ di una pala del Tiepolo, “Santa Tecla che prega l’Eterno Padre” (1759). Il protagonista del racconto di Sebald narra di un proprio viaggio da Vienna a Venezia, in cui si addormenta e si risveglia

⁴⁷ Sul contesto e le fonti delle conferenze di Sebald, anche per ciò che concerne l’intreccio della catastrofe bellica con i traumi e le strategie della memoria, si veda Birkmeyer (2017).

⁴⁸ Sebald (2004, 70-71). Sullo scritto di Sebald, esito di varie conferenze tenute a Zurigo nel 1999, e sull’adozione del concetto benjaminiano e adorniano di storia naturale, si veda la voce di Pethes (2017, 97).

di continuo. In quest'altalena di stati di veglia e di incoscienza, vede una natura singolarmente confusa, dove i monti sbucano fuori dalla nebbia, lo Schneeberg viene visto eruttare. E durante uno dei subitanei risvegli in Friuli, ricorda, senza specificare oltre, "la sciagura abbattutasi pochi mesi prima nella regione" – con ogni probabilità un riferimento non meglio specificato al terremoto del 1976. La storia naturale e quella evenemenziale si mescolano senza soluzione di continuità in una sorta di allucinazione onirica. È qui, replicando lo stesso intreccio, che si inserisce la pala del Tiepolo – ovvero la raffigurazione di Santa Tecla che intercede presso Dio per chiedere la fine di una pestilenza che ha colpito Este (uccidendo quasi un terzo della sua popolazione).

Nel sogno stesso del narratore di Sebald si affaccia il quadro. Ma nella sua descrizione il tono dominante è dato integralmente (invece che dai volti della santa o dei malati, di Dio o degli angeli – che segnano la bipartizione della pala) dalla cenere del vulcano che nella rappresentazione sembra impregnare di sé l'aria, giungendo fino al cielo popolato dai cherubini. Eppure, aggiunge Sebald, "si sarebbe quasi indotti a credere che sia stata questa luce ad attirare gli uomini fuori dalla città, in aperta campagna, là dove, dopo essersi per un po' aggirati vacillando, vennero stroncati dal contagio che ne aveva già minato gli organismi"⁴⁹. Come a dire che è proprio l'eruzione del vulcano a causare una luce tale da spingere alla morte. Nel dialogo tra gli estensi e la natura, è la seduzione dello spettacolo di luce ad avvicinare corpi già corrotti dalla malattia alla fine. Il vulcano, la sua energia mortifera, è il luogo in cui l'umano scopre le condizioni per farsi nuovamente nulla.

Ma anche per esser visto e ricordato tale, con occhi che vedono male o sognano di vedere, per essere imitato in racconti che alterano i fatti, in pitture che li modificano, li celebrano. O in narrazioni quasi satiriche – che replicano la vertigine della scoperta degli sprechi di natura, ne imitano la congettura. È con toni da "Bruto minore" che Sebald, à la Leopardi, conclude la sua descrizione del quadro: "Santa Tecla, prega per noi, sì che contagio maligno e morte repentina non ci abbattano, e ogni assalto del Male sia a noi misericordiosamente risparmiato. Amen"⁵⁰.

⁴⁹ Sebald (1995, 54-55).

⁵⁰ Sebald (1995, 55).

Bibliografia

- Bataille G. (1929), *Matérialisme*, in “Documents”, n. 3, a. I, 1929, 179, poi in *Œuvres complètes*, 12 voll., Paris: Gallimard 1970-1987: vol. 1, 179-180.
- (1930a), *Le bas matérialisme et la gnose*, in “Documents”, a. 2, n. 1, 1-8, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. 1, 220-226.
- (1930b), *Les écartes de la nature*, in “Documents”, n. 2, a. II, 1930, pp. 79-83, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. 1, 228-230
- (1933), *La notion de dépense*, in “La Critique sociale”, n. 7, gennaio, 7-15, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. 1, 302-320; tr. it. di F. Serna, *La parte maledetta*, introduzione di F. Rella, Torino: Bollati Boringhieri.
- (1946), *L'économie à la mesure de l'univers*, in «Constellation», luglio 1946; poi in *Œuvres complètes*, cit., vol. VII, 9-16.
- (1949), *La Part maudite*, Paris: Gallimard, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. VII, 17-179.
- (1957), *La littérature et le mal*, Paris: Gallimard, poi in *Œuvres complètes*, cit.: vol. IX, 169-316; tr. it. di A. Zanzotto, *La letteratura e il male*, Milano: Se, 2006.
- Benjamin, W. (1928a), *Giacomo Leopardi: Gedanken*, in “Die literarische Welt”, 18 maggio 1928, a. 4, n. 20, 5, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972-1991, 7 voll.: vol. III, 117-119, poi in Id., *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di Chr. Götde – H. Lonitz, Berlin: Suhrkamp 19 voll.: vol. 13, 1, 127-129; tr. it. in *Opere complete*, a cura di E. Ganni, 9 voll. Torino: Einaudi 2000-2014: vol. III, 71-73.
- (1928b), *Ein grundsätzlicher Briefwechsel über die Kritik übersetzter Werke*, in “Die literarische Welt”, a. 4, n. 30, 27 luglio 1928, 4, ora in Id., *Werke und Nachlaß*, cit., vol. 13, 1, 144-147.
- (1929), in *Kurze Schatten*, «Neue Schweizer Rundschau», novembre 1929, poi in *Gesammelte Schriften*, cit.: vol. IV, 1, 378-383; tr. it. in *Opere complete*, vol. III, 279-284.
- (1995-2000), *Gesammelte Briefe*, 6 voll., a cura di Chr. Götde – H. Lonitz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- (2008), *Einbahnstraße*, in *Werke und Nachlaß*, a cura di Detlev Schöttker unter Mitarbeit von Steffen Haug vol. 8.
- (2011), *Kritiken und Rezensionen*, 2 tt., a cura di Heinrich Kaulen, in Id., *Werke und Nachlaß*, vol. 13.

- Binni W. (2014), *Leopardi. Scritti 1969-1997*, in *Opere complete di Walter Binni*, Firenze: Il Ponte, 225-245.
- Birkmeyer (2017), *Kritische Theorie*, in C. Öhlschläger – M. Niehaus (a cura di), *W.G. Sebald-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 245-250.
- Biscuso M. (2019), *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, Roma: manifestolibri.
- Bodei R. (2008), *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti alla natura selvaggia*, Milano: Bompiani.
- (2022), *Leopardi e la filosofia*, a cura di G. Giglioni – G. Polizzi, Milano-Udine: Mimesis.
- Cases, C. – Timpanaro S. (2004), *Un lapsus di Marx. Carteggio 1956-1990*, a cura di L. Baranelli, Pisa: Edizioni della Normale.
- Hölderlin F. (2019), *Prose, teatro e lettere*, a cura e con un saggio introduttivo di L. Reitani, Milano: Mondadori.
- Kaulen H. (2011), “*Der ironische Engel*”, *Walter Benjamins Lektüre von Giacomo Leopardi im Spannungsverhältnis der Aphoristik nach 1800 und der zeitgenössischen Anthropologie*, in “Benjamin-Studien”, 2, 2309-2320.
- Leopardi G. (1824), *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Operette morali*, introduzione e note di S. Orlando, Milano: Bur 1976.
- (1922) *Gedanken*, tr. ted. di G. Glück – A. Trost, Leipzig: Reclam.
- (1924), *Ausgewählte Schriften*, tr. ted. di L. Wolde, Leipzig: Insel.
- (1928), *Gedanken*, tr. ted. di R. Peters, premessa di Th. Lessing, Hamburg-Bergedorf: Fackelreiter Verlag.
- (1997), *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. Damiani, Milano: Mondadori, 3 voll.
- Luporini C. (1947), *Leopardi progressivo*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze: Sansoni 1947, 183-279, poi Roma: Editori Riuniti 1980.
- Negri A. (2023), *Lenta ginestra. Saggio sull'ontologia di Giacomo Leopardi* (ed. or. 1987), Milano-Udine: Mimesis.
- Pethes N. (2017), in C. Öhlschläger, M. Niehaus (a cura di), *W.G. Sebald-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 94-100.
- Polizzi G. (2023), *Corporeità e natura in Leopardi*, Milano-Udine: Mimesis.
- Sebald W. G. (2003), *Vertigini* (ed. orig. *Schwindel. Gefühle*, 1995²), tr. it. di A. Vigliani, Milano: Adelphi.
- (2004), *Storia naturale della distruzione* (ed. orig. *Luftkrieg und Literatur*, 2001), tr. it. di A. Vigliani, Milano: Adelphi.
- Voßler K. (1923), *Leopardi*, München: Musarion-Verlag.