

MARTINA DI NARDO

ASPETTI FENOMENOLOGICI
DELLA SPAZIALIZZAZIONE DELL'IO
NELLE *OPERETTE MORALI*

ABSTRACT: The essay investigates the phenomenological foundations of spaces in which *Operette's* characters actualize themselves, and how these foundations accord to the author's *Lebenswelt*, hence to that relation between the self and the world that, leading to the modern subjectivism, is verified on a sensitive and sentimental level other than on a rational and scientific, especially Newtonian, one.

KEYWORDS: Phenomenology, *Lebenswelt*, Poulet, Newton, Modern Subjectivism.

PAROLE-CHIAVE: fenomenologia, *Lebenswelt*, Poulet, Newton, soggettivismo moderno.

L'ottica interpretativa che guida la presente rilettura delle *Operette morali* fa capo a una prospettiva di ricerca riguardo lo statuto dell'io-personaggio o del personaggio-io, in poesia quanto in prosa, che negli ultimi anni sta conoscendo un rinnovato, e in parte anche innovativo, interesse soprattutto in ambito novecentesco. Se infatti, in accordo con Norbert Von Prellwitz, è con il Novecento che si mette «irrimediabilmente in discussione il paradigma che nel deittico “io” rappresenta l'integrità e la certezza del proprio essere nel mondo»,¹ è altrettanto vero che la frattura tra io e alterità si consuma già a partire dall'Ottocento, e soprattutto per alcuni scrittori che non a caso assurgeranno addirittura ad «archetipi della poesia europea del Novecento», come Paolo Chiarini definisce Hölderlin e Leopardi.² È si tratta di una frattura individuata già in tutto il suo portato tragico ed esiziale, perché consumata sull'avvenuta presa di coscienza di una possibilità identificativa, dell'io come dell'altro, solo per via relazionale. Già gli studi di

1 VON PRELLWITZ 2002, p. viii.

2 CHIARINI 2002, p. 3.

Colaiacomo sulla lirica leopardiana hanno in più occasioni dimostrato come i processi di costruzione, o meglio ri-costruzione, dell'io e del suo spazio si fondino su di una disseminazione frammentaria della voce lirica, che può sdoppiarsi entro testi dall'apparente monologicità, come può ricostituirsi, ma a posteriori, in *flatus* unitario entro testi scopertamente dialogici, sempre necessariamente implicando un ruolo mediologico del lettore.³

Le *Operette morali* – dialogiche quasi per statuto e nelle quali, come messo in luce da Liana Cellerino, la «satura» funziona soprattutto bachtinianamente come «struttura non gerarchica e non “monologica” [...], aperta alla contaminazione, polimorfica e policentrica» che non concede a nessuna «maschera» di farsi portavoce definitiva o esaustiva del punto di vista autoriale, anch'esso franto⁴ – costituiscono un campo d'indagine preferenziale per una prospettiva che intenda cercare i modi in cui i personaggi, attraverso le loro sole voci, mancando quasi del tutto cornici narrative o supporti didascalici, costruiscano e si costruiscano uno spazio scenico, o un vero e proprio spazio d'esistenza, che è necessariamente relazionale perché quasi esclusivamente dialogico. Fin qui, tuttavia, nulla di nuovo: già Floriana Di Ruzza ha convincentemente argomentato su come i personaggi delle *Operette*, col loro mero comparire in quanto nomi, «prendano forma in un presente assoluto e definiscano lo spazio della rappresentazione».⁵ La mia analisi ha invece come obiettivo quello di tentare di indagare, attraverso le diverse spazializzazioni fenomeniche proprie dei singoli testi presi in esame, i presupposti fenomenologici di questi spazi, scenici ed esistenziali, in cui i personaggi si attuano o prendono parola, anche nei casi di testi affidati alla voce di un narratore esterno, e in che modo questi presupposti rispondano alla *Lebenswelt* propria dell'autore stesso, cioè a una dimensione relazionale tra io e mondo verificata a livello fisico e sensibile oltre che razionale, e che si regge su un contraddittorio, complesso e precario bilanciamento tra spinte vitali e appropriative e forze mortifere e dispersive.

Come la dizione narrativa, e la conseguente possibilità di una definizione del mondo e del sé, sono soggette a continui meccanismi di differimento contraddittorio, pure nelle *Operette* non dialogiche,⁶ anche lo spazio d'esistenza dei personaggi (e dunque, per traslazione, dell'io) si costruisce nei testi attraverso costanti opposizioni di tensioni, spinte, forze. La scelta

3 Cfr., nello specifico, le analisi di *Ultimo canto di Saffo e Il sogno*, COLAIACOMO 2002 pp. 13-27.

4 CELLERINO 1995, rispettivamente p. 317 e p. 313.

5 DI RUZZA 2010, p. 154.

6 Sulla diffrazione della voce e dell'identità del personaggio nelle operette diegetiche o monologiche tornerò in altra occasione, in cui

mi propongo di sondare l'intreccio delle voci soprattutto nella *Storia del genere umano* e nel *Cantico del Gallo silvestre* per comprovare l'instaurarsi di cortocircuiti polifonici anche in testi formalmente affidati alla parola di un narratore, a dimostrazione di come l'identità non sia più passibile di risoluzioni sintetiche definitive e definitive. Già Filippo Secchieri ha perfettamente identificato il 'dialogismo' e la 'teatraliz-

di applicare un'impostazione fenomenologica all'analisi di tali spazi, che saranno indagati sulla scorta della macrocategoria interpretativa pouletiana dell'essere centrico-circonfrenziale,⁷ è scaturita, più che da ragioni estrinseche e teoriche, da una suggestione tutta leopardiana, datami da un celebre passo dello *Zibaldone*:

Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io mi sentiva come soffocare considerando e sentendo che tutto è nulla, solido nulla. (*Zib.* 85)

Già in un mio precedente saggio ho messo in relazione questo pensiero con il capitolo dedicato alla terra del *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, dove Leopardi ironizzava sulla volontà propria di molti dei popoli primitivi, di sentirsi al «punto di mezzo» del mondo: i Greci individuavano il centro non solo dell'Ellade ma della terra stesa nella città di Delfo; i latini consideravano Roma l'«ombelico» dell'Italia, cioè del loro universo vitale; nelle Sacre Scritture il «centro del mondo» era riconosciuto in Gerusalemme.⁸ Una tanto diffusa ricerca risponde al primordiale bisogno dell'umanità di sapersi precisamente (ma illusoriamente) «nel mezzo» di ogni conosciuta estensione cosmica e provvidenziale. Quando tuttavia l'autore dice, nell'appunto citato, «Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla», sembra sottostare a una medesima spinta identitaria, e con medesimo avvertimento flagrante della propria centricità. Come già ho avuto modo di sottolineare, la presa di co-

zzazione' delle *Operette* come le strutture profonde alla base di un'«apertura», ironica e sofferta, alla ridefinizione continua e contraddittoria della dimensione umana: «La teatralizzazione [...] non si riduce allo estrinsecarsi dialogico del pensiero dell'autore secondo una rigida distribuzione dei ruoli attanziali e delle quote di senso, traducendosi piuttosto, sul piano compositivo, nel dialogismo che, in forme diverse, percorre anche la maggior parte delle *Operette* non dialogicamente concepite e rende possibile la reificazione delle molte voci, delle innumerevoli e contrastanti determinazioni che la riflessione scopre a fondamento del fenomenico, in tal modo valorizzando quella filigrana conflittuale per solito marginalizzata dalle trascrizioni artistiche e filosofiche del reale tradizionalmente rivolte a perpetuare l'esistente. La parola delle *Operette*, dunque, muovendo dal riconoscimento dell'alterità che costituisce la struttura elementare e in certo modo fondante di qualunque attività cognitiva, dal teatro interiore quale diretto corrispettivo del *theatrum mundi*, realizza una radicale iscrizione testuale della paro-

la altrui da intendersi soprattutto, anche al di là delle tangenze con la preziosa tipologia della «parola a due voci» elaborata da Bachtin nel suo celebre studio su Dostoevskij, come ironica apertura alla possibilità di sempre nuove ri-descrizioni della *humana conditio* e delle sue aporie», SECCHIERI 1992, pp. 146-7. Mi sembrano invece ormai accertati dalla critica tanto l'impossibilità di accordo o persuasione in molti dei testi propriamente dialogici in cui i personaggi siano portatori di punti di vista diversi o anche opposti (cfr., per esempio, CELLERINO 1995, pp. 313-7), quanto la *reductio ad unum* della plurivocità in testi dialogici perché è l'uno stesso a vivere in condizione scissa, come accade, per citare un unico esempio, nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, in cui «i due interlocutori [...] sono in realtà i protagonisti di un dialogo allo specchio; [...] sono cioè il risultato dello sdoppiamento di un Io lacerato» (DEL GATTO 2001, p. 140).

7 Cfr. POULET 1971.

8 *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, in LEOPARDI 1988, p. 796.

scienza della propria centricità «si fa però da ragione e garanzia della certezza di un esserci conscio e finalistico, accorgimento immediato e sgomentante che, nel porre l'essere centrico, ne depone contestualmente e dialetticamente l'integrità-centricità». L'essere «in mezzo al nulla» implica infatti, la negazione dell'essere stesso («un nulla io medesimo»), e «il *punctum* unico di resistenza, e anche di dicibilità dell'annientamento» risiede in «quella sfera dell'esperire propria dei primitivi, pre-sapienziale e totalmente demandata alla dimensione sensoria»: la dicibilità del nulla è cioè possibile solo «attraverso il suo farsi contemporaneamente percezione».⁹

In tal senso la *Lebenswelt* leopardiana,¹⁰ per quanto continuamente minacciata dalla sparizione e dal silenzio, paga tuttavia il suo debito derivativo nei confronti di un archetipico e irrinunciabile sentimento proiettivo dell'esistere nello spazio che è fenomenologicamente individuabile nella centricità entro un'estensione circolare, come messo in luce da George Poulet in *Le metamorfosi del cerchio*. Scrive Poulet a tal proposito:

La forma del cerchio è [...] la più costante tra quelle per mezzo delle quali riusciamo a rappresentarci il luogo mentale o reale in cui ci troviamo e a collocarvi quello che ci circonda o quello di cui ci circondiamo. Semplicità, perfezione, applicazione continua e universale ne fanno la prima di quelle forme privilegiate che si ritrovano in fondo a tutte le fedi e che servono da principio di struttura a tutti gli spiriti.¹¹

E i «cambiamenti di significato a cui essa non ha mai cessato di prestarsi» nella storia del pensiero umano occidentale tracciano, nell'analisi pouletiana, la storia delle «mutazioni» del «modo con cui gli individui si rappresentano [...] il sentimento delle loro relazioni interne ed esterne, la loro coscienza dello spazio e del tempo».¹² *In primis* usata come metafora per abbracciare e sciogliere le proprietà contraddittorie dell'essere divino (di un Dio come centro dell'universo e dell'anima umana e insieme circonferenza che tutto accoglie), la simbologia del cerchio non ha più smesso, come convincentemente dimostrato dall'amplissima esemplificazione che va dal medioevo al Novecento, di emblemizzare il rapporto dell'essere umano con il mondo circostante, nella duplice e non sempre scambievolmente rispondente direzione effusivo-eccentrica e infusivo-concentrica.

Nel caso leopardiano la percezione della propria centricità che, come si è visto, resiste anche alla caduta di ogni appiglio referenziale e relazionale nel continuare ad avvertirsi l'io «nel mezzo», sia pure solo di un nulla (ma

9 DI NARDO 2021, pp. 105-6.

10 E uso il termine husserliano per sottolineare la declinazione sensibile e pre-razionale dell'avvertimento primo e irriducibile della pro-

pria esistenza nel mondo e del rapporto io-alterità; cfr. HUSSERL 2015, *passim*.

11 POULET 1971, p. 9.

12 Ivi, pp. 9-10.

su questo si tornerà in conclusione), pone e preme inevitabilmente l'essere umano, anche il più disilluso, come si vedrà nell'esemplificazione, verso la ricerca di un equilibrio esistenziale e relazionale tra sé e mondo nelle due direzioni, 'centrica' di appagamento del desiderio del piacere, ed 'eccentrica' di proiezione di tale desiderio verso la conquista del piacere, entrambe generate dalla medesima propulsione prima, naturale, essenziale, inalienabile e «senza limiti»:

La somma della teoria del piacere, e si può dir della *natura* dell'animo nostro e di qualunque vivente, è questa. Il vivente si ama *senza limite* nessuno e non cessa mai di amarsi. Dunque non cessa mai di desiderarsi il bene e si desidera il bene senza limiti. Questo bene in sostanza non è altro che il piacere. Qualunque piacere, ancorché grande, ancorché reale, ha limiti. Dunque nessun piacere possibile è *proporzionato ed uguale* alla misura dell'amore che il vivente porta a se stesso. Quindi nessun piacere può soddisfare il vivente. Se non lo può soddisfare, nessun piacere, ancorché reale astrattamente e assolutamente, è reale relativamente a chi lo prova. Perché questi desidera sempre di più, giacché *per essenza* si ama, e quindi senza limiti. (*Zib.* 646-8, 12 febbraio 1821, corsivi miei)

Analizzando il lessico di tale brano, si può facilmente evidenziare come l'amor proprio, in quanto stato «di natura» 'essenziale' dell'animo di tutti i viventi, e in quanto vigente in stato di soddisfacimento solo ed esclusivamente se riceve dall'esterno una risposta «proporzionata ed eguale» alla propria richiesta, sia definito in termini scientifici che richiamano quelli altrove utilizzati da Leopardi per identificare lo stato inerziale dei corpi nell'universo:¹³ «legge di natura», la «*forza d'inerzia*» è quella forza in virtù della quale un corpo resiste illimitatamente «alla mutazion» del proprio stato con forza «contraria ed eguale»¹⁴ all'azione ricevuta da un altro corpo, resiste cioè nella misura in cui la forza ricevuta è "proporzionata ed uguale" a quella del proprio stato inerziale in una somma di forze nulla. Stante l'amor proprio come massa inerziale, l'agire dell'uomo è pertanto retto da questa prima forza che si declina, come si accennava, nelle due direzioni interiore ed esteriore di ricerca *centripeta* e autoriflessiva (*amarsi* e *desiderarsi*) e di ricerca *centrifuga* del piacere che, nel suo stesso configurarsi come desiderio,

¹³ Ancora in *Zib.* 893, 30 marzo-4 aprile 1821, Leopardi scrive che l'amor proprio è il «solo *mobile* possibile delle azioni e desiderii dell'uomo e del vivente», e in *Zib.* 1458 aggiunge: «Che in natura occorran molti accidenti contrari al di lei sistema, senza guastarlo

ec., è vero. Ma l'amor proprio non è accidente, anzi primissimo ed essenziale *principio* e *perno* di tutta quanta la macchina naturale» (corsivi miei).

¹⁴ Cfr. *Dissertazione sopra l'astronomia*, in *DISSERTAZIONI* 1995, pp. 122-3.

è collocato fuori dai domini dell'essere centrico, nella dimensione eccentrica e relazionale.

E rimando direttamente ai concetti di “forza centripeta” e “forza centrifuga”, oltre che di “forza d'inerzia”, non a caso: proprio in relazione all'agire contrastivo e mutuamente necessitante delle prime due forze e all'unico moto primo dell'esistere individuato dalla terza, tutte alla base della rivoluzionaria teoria fisica di cui Newton ha fatto dono all'umanità,¹⁵ si delinea infatti la fenomenologia del porsi da parte del personaggio-io, e non solo nelle *Operette*, in rapporto con lo spazio-mondo. Se è assodato ormai dalla critica¹⁶ che il sistema copernicano agisca, soprattutto nelle *Operette*, sulla critica leopardiana all'antropocentrismo e sul palesamento delle idiosincrasie proprie del rapportarsi del soggetto post-copernicano con lo spazio, non mi pare sia stata oggetto d'indagine la presenza del sistema newtoniano nella costruzione dello spazio dei personaggi leopardiani – e in generale della relazione io-spazio – nelle *Operette*, come anche nei *Canti* e in tutto il pensiero leopardiano.¹⁷

L'intera *Storia del genere umano*, nel suo valore di testo non solo incipitario ma programmatico, se analizzata relativamente all'avvertimento di una centricità esistenziale da parte delle progressive categorie umane che si susseguono nella storia mitografica, eleva a potenza l'architettura spiraliforme che la sorregge a livello contenutistico e strutturale, dato che ognuno dei quattro progressivi stati umani vive una medesima parabola di crescita e degenerazione. La struttura a spirale moltiplica infatti i suoi effetti se si prendono in considerazione le modalità attraverso le quali l'istituirsi e il travagliato proseguire dell'umanità nelle sue relazioni interne ed esterne definiscono l'esistenza umana come un essere nel centro di equilibrio di uno spazio, ma centro soggetto a continui mutamenti e alla minaccia costante della dispersione e dello squilibrio. Proprio come accade per i corpi celesti, anche l'esistere umano sembra infatti aver bisogno, affinché sia in stato di stabilità e serenità, di un equilibrio tra le due forze centripeta e centrifuga secondo la legge dell'attrazione newtoniana;¹⁸ i

15 Cfr. *Dissertazione sopra l'attrazione*, in DISSERTAZIONI 1995, pp. 126-35; e LEOPARDI 1940, pp. 702-8.

16 Già a partire da PORENA 1923; si rimanda inoltre, senza pretese di esaustività, a: «Nietzsche e la rivoluzione copernicana», in NEGRI 1994, pp. 139-79; BORGATO 1998, GALLUZZI 2001; DI MEO 2001.

17 Sono confortata nella formulazione della mia ipotesi anche da un recente saggio di Patrizia Landi relativo alla presenza e all'influenza dei *Principia* newtoniani «sull'ontologia e sul pensiero filosofico» di Leopardi, cfr. LANDI 2021.

18 Cfr. «Ella è l'attrazione quella forza meravigliosa, per mezzo di cui spiegansi facilmente tanti diversi fenomeni, la cagione de' quali fu ignota perfino ai più sapienti Filosofi de' secoli trasandati. [...] Questa forza che di tanto ajuto fu ed è tuttora alla moderna Fisica fu dal celeberrimo Newton posta in chiaro. [...] L'attrazione tra tutti i corpi celesti agisce con maggiore, o minor forza, e da ciò nascono le ineguaglianze dei loro moti [...] Né mai però avvenir potrà che per mezzo di questa forza in una sola massa tutti si uniscano i corpi celesti [...] poiché essendo certo, che alcun orbe curvilineo non può da alcun corpo esser descritto che per mezzo della

primi viventi, infatti, non appena creati, se da un lato «si compiacevano insaziabilmente di riguardare e considerare il cielo e la terra», cioè con illimitata possibilità di fagocitazione e appropriazione centripeta del mondo, dall'altro e contestualmente «andavano per la terra visitando lontanissime contrade» con altrettanta illimitata possibilità di diffusione centrifuga e radiale di sé nel mondo, agevolata anche dal carattere dello spazio tutto uguale a sé stesso e «senza impedimenti»: spazio in cui è immediato l'avvertimento tanto della propria centricità quanto della propria possibilità espansiva, con perfetto bilanciamento euritmico, e dunque identitario, di appagamento introiettivo e desiderio estroiettivo. Così, appena creata, l'umanità fanciulla sperimenta l'essere centrico per eccellenza, quello di un'esistenza finalistica e appagata nella quale il permanere in stato di contemplazione, di compiacimento, di meraviglia, e il procedere nel mondo sono coincidenti per il perfetto interscambio che salda in unico moto di equilibrio inerziale¹⁹ l'assimilazione del mondo nel sé e l'irradiazione del sé nel mondo,²⁰ moto che appaia l'essere fanciullo quasi a quella condizione divina che è «sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nunquam» (definizione medievale del divino da cui prende avvio la riflessione di Poulet).²¹

Lo stato dell'umanità fanciulla, e della fanciullezza in generale, è pertanto equiparabile a quello che Poulet identifica come stato dell'essere centrico di matrice pitagorica e neoplatonica, ancora agente nel pensiero rousseauiano, come in quello leopardiano, se legato allo stato primitivo dell'umanità (cfr. «anzitutto»):

In Rousseau, come già nei pitagorici e nei neoplatonici, l'animo si manifesta *anzitutto* come centro d'energia incomparabile. Se si irradia, se trabocca, se si spinge verso l'esterno, non lo fa certo per acquistare

composizione di due forze cioè, in questo caso *centripeta*, e *tangenziale* viene da quest'ultima impedito l'accennato inconveniente» (*Dissertazione sopra l'attrazione*, in *DISSERTAZIONI* 1995, pp. 128-30, corsivi leopardiani); cfr. anche: «Se prevalessse la forza centrifuga i corpi scapperebbero, come le pietre scappano dalle fionde. Se la forza centrale superasse la centrifuga, i corpi cadrebbero nel centro, i Satelliti cadrebbero sui Pianeti, la luna sulla terra, e la terra stessa, i pianeti e le comete cadrebbero sul Sole. Queste due forze contrarie fra loro, che tendono scambievolmente a distruggersi, si concatenano, si equilibrano, si conservano, e mantengono in meccanismo dell'Universo. Meccanismo ammirabile e degno di quella Sapienza, che ne formò le leggi, e di quella Provvidenza, che ne veglia all'esecuzione!» (LEOPARDI 1940, p. 703).

19 Cfr.: «Due forze fanno muovere ellitticamente i Pianeti e i Satelliti. Una di queste nasce dalla impulsione primitiva data al corpo allora quando fu posto in movimento. Questa, se fosse sola, spingerebbe il corpo a muoversi per una retta. L'altra forza è l'attrazione». *Ibid.*

20 Anche Rousseau nell'*Émile* descriveva lo stato di fanciullezza attraverso i due momenti, per lui susseguentisi, della concentrazione dentro di noi e su «ce qui nous entoure immédiatement» e del consecutivo «désir d'étendre notre être» che «nous porte au delà, et nous fait élaner aussi loin qu'il nous est possible», con medesima declinazione positiva delle due forze centripeta e centrifuga dell'essere centrico-circonfrenziale (ROUSSEAU 1848, p. 222).

21 POULET 1971, p. 11.

l'essere, ma piuttosto per diffonderlo. [...] Il fanciullo [...] diventa un «principio attivo», dotato di una vita «sovrrabbondante e che si protende verso l'esterno». (corsivo mio)²²

Gli esseri umani «tutti bambini» infatti non procedono nel mondo per cercare «un bene superiore di cui interiormente avvertono la mancanza»²³ ma il loro procedere è moto effusivo dell'essere stesso che assorbe contestualmente in sé la realtà esterna, mentre l'avvertimento di una mancanza è ciò che innesca la perdita e la caduta dalla dimensione di piena corrispondenza appropriativa tra sé e mondo. A tale moto innatamente effusivo si lega pertanto anche la capacità, da parte della fanciullezza, di vivificare la natura senza percepirne l'alterità:

Che bel tempo era quello nel quale ogni cosa era viva secondo l'immaginazione umana e viva umanamente cioè abitata o formata di esseri uguali a noi, quando nei boschi desertissimi si giudicava per certo che abitassero le belle Amadriadi e i fauni e i silvani e Pane ec. ed entrandoci e vedendoci tutto solitudine pur credevi tutto abitato e così de' fonti abitati dalle Naiadi ec. e stringendoti un albero al seno te lo sentivi quasi palpitare fra le mani credendolo un uomo o una donna come Ciparisso ec. e così de' fiori ec. come appunto i fanciulli. (*Zib.* 64)²⁴

Allo stesso modo, all'inizio delle *Confessions* di Rousseau l'animo dell'adolescente si riconosce in ogni declinazione del paesaggio esteriore attraverso una implicazione puramente sensoria del pensiero stesso, con «animazione del mondo circostante da parte del centro sensibile»:

Dal centro dell'io fino alle estreme zone del paesaggio che lo sguardo riesce ad abbracciare, si stende un unico spazio che viene attraversato dal pensiero sensibile, senza che vi incontri alcuna differenza di natura. Ecco dunque qual è la vera felicità per Rousseau: essere alla circonferenza quello che si è al centro; partendo dal fulcro centrale dell'io, diffondere il sentimento dell'esistenza su tutto l'universo circostante.²⁵

La prima degradazione dell'originario stato di grazia avviene infatti, nella *Storia del genere umano*, a causa del rivolgersi in negativo tanto della espansione di sé nell'alterità-mondo (gli esseri umani presto «si avvidero che la

22 Ivi, p. 124 (corsivo mio).

23 *Ibid.*

24 Concetti tra i principali alla base dell'antropologia e della teoria estetica leopardiane, ripresi più volte nello *Zibaldone* e anche nel *Discorso*

di un italiano intorno alla poesia romantica.

25 POULET 1971, p. 126. Per le esemplificazioni specifiche in merito tratte dall'opera rousseauiana rimando sempre in particolare alle pp. 123-47.

terra, ancorché grande, aveva termini certi»), quanto della concentrazione contemplativa e appropriativa per il venir meno della *varietas* stupefacente del reale: per l'intervento cioè di una prima concreta percezione di alterità tra il sé e il mondo. Ad essere «espresso», e cioè etimologicamente spinto fuori, ora è dunque solo il «fastidio» per l'avvertimento del limite che impedisce il moto inerziale, mentre la forza centripeta è forza di autodistruzione nella scelta del suicidio: annullandosi la possibilità centrifuga, lo squilibrio tra forze conduce, *naturaliter*, all'implosione. Laura Melosi opportunamente nota che quell'aggettivo «espresso» aggrega in sé tutti i significati delle varianti autografe alternative «intero, assoluto, aperto»: ²⁶ l'assoluta interezza e apertura del «fastidio» sono infatti caratteri che l'«espresso» ben convoglia insieme, veicolando l'idea di un tutt'uno di essere e comunicarsi, di stasi e moto emanativo, con non poca implicazione ironica nel trasferire al «fastidio» i caratteri di predicabilità dell'essere, e con cortocircuito logico nel fare del «fastidio», e cioè della negazione della propagazione (stante l'implicazione semantica «fastidio = rifiuto»), l'unico moto effusivo ed eccentrico del sé. Il fatto, inoltre, che il suicidio sia un esito naturale, come in un funzionamento fisico e meccanicistico di forze, ce lo conferma, oltre alla dissertazione in merito alla naturalità del suicidio che sarà poi pronunciata a chiare lettere da Porfirio – in ottica macrotestuale –, anche il fatto che la manifestazione della negatività del rivolgimento avvenuto negli uomini sia affidata nel testo al punto di vista divino. Sono gli Dei a certificare, entro il meccanismo testuale, la conversione, su un piano etico sovraumano, in inconvenienza cosmica tanto della forza centrifuga – perché sono i loro doni a essere spinti fuori ora («né si può facilmente dire quanto si maravigliassero che i loro doni fossero tenuti così vili ed abbominevoli, che altri dovesse con ogni sua forza spogliarseli e rigettarli») – quanto della centripeta: è orrendo che la morte sia preposta alla vita perché al venir meno del genere umano verrebbe meno la perfezione universale.

Tutta la prima *operetta* si regge su questa struttura che si ripete: stato di momentanea e illusoria possibilità di una prosecuzione inerziale e di un equilibrio centrico tra forza centripeta e centrifuga, e rottura di questo stato per l'indebolirsi inesorabile del moto inerziale ed eccentrico a causa dell'irruzione di un impedimento, e per il risolversi dunque di quella centripeta in implosione e disperazione.

I provvedimenti divini per emendare la disperazione della prima fase umana – continuando nell'esemplificazione – vanno nel segno dell'ampliamento e della diversificazione del creato attraverso l'interruzione della omogeneità e l'interposizione di monti e mari in terra, di stelle in cielo, di

26 Cfr. LEOPARDI 2019, p. 85.

eco nelle valli, di sogni nei sonni: tutte figurazioni illusorie di quella «non intelligibile felicità» che non poteva essere concessa. L'animo umano è così «ricreato» ed «eretto» nella duplice direzione effusiva («grazia e carità» verso la vita, equivalenti simbolici del primo «andare») e infusiva («diletto» e «stupore», equivalenti del primo «compiacersi») indissolubilmente legate ed equilibrate tra loro:²⁷

Fu per questi provvedimenti di Giove ricreato ed eretto l'animo degli uomini, e reintegrata in ciascuno di loro la grazia e la carità della vita, non altrimenti che l'opinione il diletto e lo stupore della bellezza dell'immensità delle cose terrene. (*Storia del genere umano*, p. 11)²⁸

Il nascondimento, da parte degli Dei, dei confini certi del mondo attraverso la loro dissimulazione porta l'essere umano infatti a pensarsi di nuovo come essere centrico di un universo illimitato, nel quale potersi propagare illimitatamente; è del resto la stessa illusione che regge l'idillio *L'infinito*, ed è uno dei presupposti della teoria estetica leopardiana: il «sedendo e mirando» immaginifico produce un «salto» ec-statico, antileibniziano,²⁹ dentro una dimensione circolare indefinita (metaforizzata dal mare) 'finta' infinita dall'essere umano, nella quale nuovamente sembrano potersi equilibrare stasi e propagazione, centricità ed eccentricità, e cioè la ricezione centripeta della 'dolcezza', espressa dal pronome al dativo («m'è dolce»), e il 'naufragio' centrifugo e diffusivo.

Al «sedendo e mirando» illusoriamente centrico e infinitivo insieme, tuttavia, ben presto succede nella *Storia del genere umano* un nuovo «abbattimento», un nuovo ripiegamento centripeto verso l'autoannientamento, e a nulla vale nemmeno la punizione diluviale se Deucalione e Pirra, unici superstiti, «siedono», sì come l'io lirico dell'*Infinito*, ma «in cima a una rupe», constatando senza impedimenti o infingimenti la finitezza del mondo e del loro stato umano: occupano cioè un posto non più di osservazione ed espansione (innescate da un impedimento dissimulante) ma di abbandono allo «sconforto» e allo «sdegno», con i due prefissi negativi che sottolineano la duplice implicazione della loro stasi come rifiuto tanto di procedere per mancanza di conforto e speranza proiettivi (e procedere nella propaga-

27 «La pienezza dell'essere intimo si ritrova dunque nella pienezza del mondo esteriore» scrive Poulet a proposito di un passaggio delle *Confessions* di Rousseau, in cui – pur con le dovute differenze – l'io autobiografico appaia sempre in corresponsione reciproca la «felice condizione di corpo e spirito» alla «bellezza» di una «natura» che non «turba», cfr. POULET 1971, pp. 125-6.

28 Tutte le citazioni delle *Operette morali* sono tratte da OPERETTE 1979: da qui in poi si indicherà solo il titolo e la/e p./pp. relative.

29 *Zib.* 1637, 5-7 settembre 1821; cfr. anche *Zib.* 1658, 9 settembre 1821. Sul «salto» de *L'infinito*, che ricuce insieme in «simultaneità» i due momenti della «coscienza» e dell'«estasi» in un «punto di arresto del tempo dove annullamento ed eternità coincidono», cfr. COLAIA-COMO 1992, pp. 34-40.

zione di sé che ora si fa letterale: il ripopolamento del mondo) quanto di restare, per il definirsi dell'introiezione come spregio. E infatti «chiamano la morte con efficacissimo desiderio» e, ammoniti da Giove, restaurano la specie umana solo attraverso il lancio di pietre alle loro spalle, con evidente manipolazione del modello ovidiano, deviato proprio nei due momenti della quiete post-diluviale (non c'è più nessun conforto dal trovarsi insieme pur entro la distruzione universale) e della ripresa vitale (la concessione divina del lancio delle pietre è ora non espediente prodigioso, ma unico mezzo possibile stante l'abulia totale dei superstiti):³⁰

Ammoniti da Giove di riparare alla solitudine della terra; e non sostenendo, come erano sconfortati e disdegnosi della vita di dare opera alla generazione; tolto delle pietre della montagna, secondo che dagli Dei fu mostrato loro, e gittatosele dopo le spalle, restaurarono la specie umana. (Ivi, p. 13)

Fatto esperto di tale abulia, Giove presceglie nuovi provvedimenti per la terza fase dell'umanità, quella antica, che vanno allora non più nel senso della positiva diversificazione distraente del creato, ma della negativa diversificazione, ugualmente distraente, della vita umana, afflitta da «mali veri» e «mille negozi e fatiche» al fine di correggere in positivo la annichilente «conversazione con il proprio animo» da parte degli esseri umani in un «allacciamento degli animi alla vita». Ma si tratta di una centricità recuperabile solo in virtù del timore e del pericolo esterni, e cioè solo con una risoluzione irreparabilmente contrastiva del rapporto io-alterità in senso centripeto. Allo stesso modo il movimento verso l'alterità-mondo è retto dal 'fingimento' non più meravigliosamente indefinito del creato, ma figuralmente fantasmatico dei valori morali («Giustizia, Virtù, Gloria, Amor patrio, Amore»):

un grandissimo numero di mortali non dubitarono chi all'uno e chi all'altro di quei fantasmi donare e sacrificare il sangue e la propria vita. La qual cosa, non che fosse discara a Giove, anzi piacevagli sopra modo [...] come che egli giudicava dovere essere gli uomini tanto meno facili a *gittare* volontariamente la vita, quanto più fossero pronti a *spenderla* per cagioni belle e gloriose. (Ivi, p. 19)

È così che l'irradiazione di sé verso l'esterno si reintegra, sempre illusoriamente, in devozione teleologica, e anche l'auto-distruzione ora si fa cara agli Dei perché all'autoreferenzialità del «privarsi» della vita per puro moto

³⁰ Cfr. OVIDIO, *Metamorfosi*, I, vv. 300 e sgg.

centrico ed egoistico (che infatti dal punto di vista divino è un «gittare» privo di senso) si sostituisce un moto eccentrico di sacrificio finalistico.

Con il finale rivolgimento dello stato umano e l'arrivo della Verità-specchio sulla terra gli esseri umani vedono «la terra e le altre parti dell'universo» farsi «menome», conoscono ridotto il cerchio del mondo allo stretto giro di quello corporeo dell'io («veramente dissipandosi la stirpe umana in tanti popoli quanti saranno uomini»), e sanno depotenziato ogni atto effusivo del sé stretto nelle maglie dell'unica autorità dell'«amor proprio» ridotto a «egoismo», che è sintomaticamente in rapporto di proporzionalità inversa con il cerchio dell'alterità-mondo in cui potersi riconoscere a livello relazionale:

Mentre le nazioni per l'esteriore vanno a divenire tutta una persona e oramai non si distingue più uomo da uomo, ciascun uomo poi nell'interiore è divenuto una nazione; vale a dire che non hanno più interesse comune con chicchessia, non formano più corpo, non hanno più patria, e l'egoismo gli restringe dentro il solo circolo de' propri interessi [...]. E per questo capo si può dire che ora ci son tante nazioni quanti individui, bensì tutti uguali anche in questo che non hanno altro amore né idolo che se stessi.

Ed ecco un'altra bella curiosità della filosofia moderna. Questa signora ha trattato l'amor patrio d'illusione. Ha voluto che il mondo fosse tutta una patria, e l'amore fosse universale di tutti gli uomini (contro natura, e non ne può derivare nessun buono effetto, nessuna grandezza ec. L'amor di corpo, e non l'amor degli uomini, ha sempre cagionato le grandi azioni [...]). L'effetto è stato che in fatti l'amor di patria non c'è più, ma, in vece che tutti gl'individui del mondo riconoscessero una patria, tutte le patrie si son divise in tante patrie quanti sono gl'individui, e la riunione universale promossa dalla egregia filosofia s'è convertita in una separazione individuale.

Quello che ho detto qui sopra dell'amore o spirito di corpo, deriva da questo. Tutti gli affetti umani derivano dall'amor proprio [...]. Ora nello spirito di corpo la soddisfazione dell'amor proprio è in ragione inversa della grandezza del circolo. Gli spiriti elevati sono suscettibili di un circolo più grande; ma, se questo è smisurato, la detta soddisfazione svanisce prima di arrivare alla periferia, ch'è in tanta distanza dal centro, cioè l'individuo, come il suono, gli odori, i raggi luminosi si estinguono a una certa distanza dal centro della sfera (*Zib.* 148-50, 3 luglio 1820, corsivi miei).³¹

³¹ È un concetto che torna più volte nello *Zibaldone* e poi nei *Pensieri*, ed è nucleo tematico generativo del *Discorso sopra lo stato presente*

del costume degli italiani. Cfr. anche *Zib.* 3784-5, 25-30 ottobre 1823.

Ecco che paradossalmente il cerchio ristretto del mondo e della società dei primi uomini (molto più piccolo e meno vario di quanto non sia oggi) poteva farsi illusoriamente infinito, e il rapporto tra cerchio e circonferenza avvalersi di un interscambio equilibrato e soddisfacente, mentre il cerchio smisurato (ma non infinito) entro il quale la conoscenza della verità, l'«egregia filosofia», ha proiettato l'essere umano non solo lo ha decentrato e reso un punto, un «granel di sabbia» nell'universo post-copernicano, ma ha fissato la sua possibilità di avvertirsi come centro solo entro una riduzione nullificante della circonferenza alla non-spazialità puntiforme dell'io.³²

L'unico rimedio possibile all'ormai «somma infelicità» degli esseri umani in epoca moderna risiede nelle rarissime visitazioni che essi ricevono da «Amore, figliuolo di Venere celeste», che miracolosamente, anche quando non è corrisposto, può ritrasformarli in esseri relazionali riempiendo di significazione meravigliosamente illudente tanto il loro essere centrico («empiendoli di affetti sì nobili, e di tanta virtù e forza») quanto il loro propagarsi eccentrico («dove egli si posa, dintorno a quello si aggirano [...] le stupende larve, già segregate dalla consuetudine umana»). E, essendo Amore «dotato di fanciullezza eterna», «adempie per qualche modo», e cioè in via esclusivamente illusoria, «quel primo voto degli uomini che fu di essere tornati³³ alla condizione della puerizia». Al decadere del primo stato dell'umanità, gli esseri umani infatti avevano invano pregato Giove «di essere tornati nella fanciullezza, e in quella *perseverare* tutta la loro vita» (corsivo mio), con richiesta illogica dal punto di vista divino e dell'umanità post-edenica perché contravvenente, dall'ottica degli Dei, all'«ordine universale» e, da quella di chi che ha acquisito facoltà logico-razionali, alle leggi della temporalità che, «accidente delle cose»,³⁴ è per l'umanità un trascorrere degenerativo e non un perseverare.

Ma il desiderio di perseverare nella fanciullezza, oltre che *adynaton* logico, è di nuovo un modo di richiamare la materialità umana e il suo essere soggetta alle medesime leggi che regolano la materia universalmente; l'equilibrio dell'universo oltre che dalla interazione tra forza centripeta e centrifuga è infatti garantito, come si accennava, dalla forza d'inerzia:³⁵

32 Cfr. «Il punto nella metaforologia leopardiana», in DEL GATTO 2012, pp. 1-15 e DEL GATTO 2021 per le implicazioni esistenziali e poetiche dell'immagine geometrica e metaforica del punto.

33 Laura Melosi, relativamente all'«essere tornati» sottolinea come sia «anomalo l'uso passivo di un verbo transitivo», LEOPARDI 2019 p. 88. È probabile che l'uso anomalo valga proprio a sottolineare l'*adynaton*.

34 Cfr. *Zib.* 4233, 14 dicembre 1826.

35 In un recente volume sulla presenza di un immaginario metaforico propriamente scientifico in Leopardi, Andrea Campana ha già rilevato, non tuttavia relativamente a questo brano, come la legge d'inerzia sia «estesa a tutti gli ambiti, fisico, psichico, materiale, spirituale» facendosi legge di conservazione, oltre che della materia, «della stessa creatura, del proprio stato, posto luogo, ecc. È un modo di pensare l'e-

Sembra universalmente ammesso dai Fisici altra non esser la cagione de' moti celesti, che le forze *centripeta*, e *tangenziale* unite a quella d'inerzia, giacché avendo i pianeti sino dalla lor creazione acquistato quel moto, che hanno al presente essi debbono necessariamente sforzarsi di conservarlo.³⁶

Un corpo qualunque quiescente resiste all'impulsione d'un corpo mobile, e un corpo mobile resiste a colui, che a rattenerlo s'accinge [...]. Ciò posto qual sarà la cagione d'una tal resistenza? *La Forza d'inerzia*. [...] Che afferma mai questo principio, se non che esser legge di natura, che ogni corpo tende a conservare il suo pristino stato? e ciò posto, non è egli dimostrato dalla quotidiana esperienza, che un corpo ricusa di ammettere in se lo stato di moto, se quiescente, tenta di perseverare nella sua progressione qualunque, se mobile?³⁷

Non sfuggirà l'uso del medesimo verbo «perseverare» tanto nella *Dissertazione sopra il moto* quanto nella *Storia del genere umano*,³⁸ ad avvalorare anche sul piano lessicale l'istituibilità di una parificazione concettuale tra legge d'inerzia e «pristino stato» umano della fanciullezza nel quale si desidera tornare e perseverare. Stato inerziale primo alla stregua della «impulsione primitiva data al corpo allora quando fu posto in movimento»,³⁹ la fanciullezza mitologica dell'umanità è l'unico momento nella storia del genere umano in cui tale spinta si mantiene aliena da contraccolpi eteronomi, che già l'allargamento e la diversificazione del creato dopo il primo momento di squilibrio tra forze è correzione eterodiretta e degenerativa di quel primo moto di un'umanità tutta fanciulla, la più vicina a uno stato propriamente felice («con poco meno che opinione di felicità»).

Da legge fisica, lo scontrarsi della forza di inerzia con forze che a essa si oppongono, si fa emblema fenomenologico per eccellenza della contraddizione logica dell'esistenza dei viventi, da un punto di vista – non a caso – non solo metafisico o razionale ma anche propriamente 'materiale':

sistenza in relazione al movimento, interamente giocato sulla dicotomia moto-quiete e sull'amor proprio, che viene pertanto a coincidere, idealmente, con la forza d'inerzia stessa». E l'autore dimostra inoltre la derivazione da d'Holbach di questa «uniformità tra forza d'inerzia e amor proprio». CAMPANA 2008, pp. 49-50. Già Rolando Damiani aveva ipotizzato la derivazione del concetto leopardiano di amor proprio da d'Holbach (cfr. DAMIANI 1993, *passim*).

³⁶ *Sopra l'astronomia*, in DISSERTAZIONI 1995, p. 217 (corsivi leopardiani).

³⁷ *Dissertazione sopra il moto*, ivi, pp. 122-4 (corsivi leopardiani).

³⁸ Lo stesso verbo è presente anche nella diretta fonte leopardiana per la stesura della *Dissertazione sul moto*, le *Istitutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accomodatae* di Franciscus Jacquier, (I, s. I, c. I, a. I parr. 18-19); per quanto riguarda i riferimenti specifici a questa e ad altre fonti, cfr. le introduzioni alle singole dissertazioni e l'*Appendice* (pp. 347-541) in DISSERTAZIONI 1995.

³⁹ LEOPARDI 1940, p. 703.

Contraddizioni innumerabili, evidenti e continue si trovano nella natura considerata non solo metafisicamente e razionalmente, ma anche materialmente. La natura ha dato ai tali animali l'istinto le arti, le armi da perseguire e assalire i tali altri, a questi le armi da difendersi, l'istinto di preveder l'attacco, di fuggire, di usar mille astuzie per salvarsi [...]. La natura ha dato ad alcuni animali l'istinto e il bisogno di pascersi di certe tali piante, frutta, ec., ed ha armato queste tali piante di spine per allontanar gli animali, queste tali frutta di gusci, di bucce, d'involuppi d'ogni genere, artificiosissimi e diligentissimi, o le ha collocate nell'alto delle piante ec. [...] Qual è il fine, qual è il voler sincero e l'intenzione vera della natura? Vuol ella che il frutto sia mangiato dagli animali o non sia mangiato? Se sì, perché l'ha difeso con sì dura crosta e con tanta cura? se no, perché ha dato ai tali animali l'istinto e l'appetito e forse anche il bisogno di procacciarlo e mangiarcelo? (*Zib.* 4204-5, 25 settembre 1826)

Se anche, a livello puramente teorico, la distinzione speculativa tra esistente particolare (uomo, o animale, o ancora ogni cosa vivente⁴⁰) ed esistenza universale⁴¹ comporta uno scioglimento della contraddizione logica, come dice Biscuso, «perché il bene del primo (che è la felicità) non è il bene della seconda (che non è la felicità)», e dunque una risoluzione dell'aporia attraverso il «negare l'assolutezza dell'equivalenza 'essere=felicità'»,⁴² a livello pratico e sensibile, cioè al livello della *Lebenswelt* in senso proprio, la contraddizione non può smettere di sussistere perché il suo scioglimento coincide solo con la stasi della morte, o con una vita pienamente attiva non più praticabile:

METAFISICO: Se tu vuoi, prolungando la vita, giovare agli uomini veramente; trova un'arte per la quale sieno moltiplicate di numero e di gagliardia le sensazioni e le azioni loro. [...] Non pare a te che gli antichi vivessero più di noi, dato ancora che, per li pericoli gravissimi e continui che solevano correre, morissero comunemente più presto? E farai grandissimo beneficio agli uomini: la cui vita fu sempre, non dirò felice, ma tanto meno infelice, quanto più fortemente agitata, e

40 Cfr. le celebri pagine zibaldoniane sul «giardino»-«ospitale», che sono anticipate dalla sintesi: «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. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi». *Zib.* 4175-7, 19-22 aprile 1826.

41 Cioè il meccanismo universale che si mantiene proprio in virtù della perpetua distru-

zione delle esistenze particolari che ospita, cfr. il *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco* e le riflessioni zibaldoniane contemporanee alla stesura dell'*operetta*, ad esempio *Zib.* 4128, 6 aprile 1825 (pagina scritta qualche mese prima del *Frammento*, che è dell'autunno del 1825); si veda a tal proposito CAPRA 2016, soprattutto alle pp. 102-6 in cui si dimostra la differenza ontologica tra il pensiero di Leopardi e quello di d'Holbach in merito a una pur simile concezione di natura «persecutrice».

42 BISCUSO 2009, p. 243.

in maggior parte occupata, senza dolore né disagio. [...] In fine, la vita debb'esser viva, cioè vera vita; o la morte la supera incomparabilmente di pregio. (*Dialogo di un Fisico e di un Metafisico*, pp. 146-7)

Lo scioglimento della contraddizione è possibile cioè solo ammettendo una forza inerziale mai sottoposta all'impulsione o al rattenimento, all'azione dell'altro: una vita attiva e impegnata, ossia in perpetuo moto com'era – quasi – quella degli antichi e – pienamente – quella dell'umanità fanciulla primordiale, o la morte come perpetua stasi. Ma né l'una né l'altra condizione sono possibili nella vita degli esistenti continuamente sottoposti a meccanismi di azione-reazione.⁴³ Così, come il perseverare nella fanciullezza (nello stato più vicino a quello di piena felicità), la spinta inerziale effusiva e volitiva al piacere e al godimento del 'corpo' pienamente 'mobile' e 'vivo' della fase mitologica dell'umanità, è stato 'rattenuto' dalla finitezza del mondo che ne ha fermato il moto, o come la spinta al moto restituita all'essere umanodalle «maravigliose larve» è stata 'rattenuta' dall'arrivo della Verità, anche la condizione inerziale di stasi puntiforme propria dell'essere umano dopo il congiunto intervento dell'incivilimento e dell'«egregia filosofia», conosce continue impulsioni dall'esterno, perfino quando è assunta altrettanto volitivamente (cfr. «deliberai», «risoluzione», «proposito», «volontà vera», *Dialogo della Natura e di un Islandese*), dopo aver conosciuto per vano il moto verso la felicità, come accettazione di una quiete priva sì dell'oggetto desiderato, ma anche di dolore e delusione. È, per esempio, il tentativo inerziale dell'Islandese di «ottenere che ti sia lasciato un qualsivoglia luogo, e che questo menomo non ti sia contrastato» (ivi, p. 169-70), che dimostra tutta la sua vanità illusoria al contatto con la realtà degli altri esistenti e dell'esistenza naturale stessa.

Nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, non a caso, domina nuovamente un'architettura spiraliforme, e con doppia implicazione contraddittoria: se da un lato infatti la scelta dell'inazione da parte del personaggio è impossibilitata dalle persistenti 'impulsioni' esterne che lo costringono a un continuo riposizionamento, dall'altro lato la sua fuga dalle impulsioni, che si struttura come movimento a cerchi concentrici prima in 'restrizione' e 'contrazione' verso il centro e poi in allontanamento dal centro verso la periferia sempre più lontano (dalla società all'isolamento, dall'isolamento alla natura, dalla natura a sempre nuovi e più distanti luoghi e climi), riporta però sempre al punto di partenza, cioè al centro del soffrire, e centro perciò squilibrato, privato del suo fulcro gravitazionale.⁴⁴ Il dramma della ricerca di una sede per un definitivo restare iner-

⁴³ Cfr. sempre la *Dissertazione sopra il moto*, in DISSERTAZIONI 1995: «un corpo ripugna alla mutazione dello stato, onde apertamente si scorge qual sia la cagione d'una tal resistenza, che vien fisicamente chiamata rea-

zione, e la di cui contraria forza, che fa un corpo impellente appellati "azione"» (pp. 122-3, corsivo leopardiano).

⁴⁴ Altro presupposto fondamentale della legge della gravitazione universale, cfr.: «Alla gra-

ziale si esplicita proprio per il suo costruirsi paradossale e nullificante, come esplicitato già dal sarcasmo della battuta della Natura in apertura di dialogo in risposta all'Islandese che aveva dichiarato di essere in fuga proprio dalla natura: «Così fuggè lo scoiattolo dal serpente a sonaglio, finché gli cade in gola da se medesimo» (ivi, p. 168). *Operetta* da più parti indicata dalla critica come momento di svolta nel pensiero leopardiano in senso requisitorio contro la natura e il meccanismo universale dell'esistere,⁴⁵ essa segna l'allontanamento dal determinismo di matrice illuminista e scienziata non tanto per un mutamento del pensiero quanto per una alterazione del punto di vista. All'ammissione della quasi liceità del sacrificio individuale 'accidentale' in virtù del mantenimento di un ordine superiore (*Zib.* 1530-1) si sostituisce la consapevolezza dell'«essenzialità» tragica⁴⁶ di quel sacrificio, non perché sia meno accidentale nel sistema di produzione-distruzione universale ma perché da un'ottica deterministica e materialistica votata alla spiegazione della vita, umana come cosmica, in virtù di comprovate e universali leggi fisiche dall'immediata evidenza, si passa a un'ottica soggettivistica che di quelle registra i contraccolpi sensibili, emotivi, sentimentali. E si tratta di quella svolta epocale nel pensiero occidentale che conduce verso l'istituzione di una soggettività propriamente moderna, che alla pacificata predicabilità unitaria dell'essere – sia pure attraverso un'appropriazione cognitiva su base sensoria e non metafisica – avvicenda una sua assunzione solo in stato di scissione e scontro tra io e alterità.

L'Islandese, perciò, in un primo momento, proprio per l'avvertimento di tale scissione oppositiva, tenta un moto di contrazione e stasi centrica, tuttavia fallimentare:

deposto ogni altro desiderio, deliberai, non dando molestia a chicchessia, non procurando in modo alcuno di avanzare il mio stato, non contendendo con altri per nessun bene del mondo, vivere una vita oscura e tranquilla; e disperato dei piaceri, come di cosa negata alla nostra specie, non mi proposi altra cura che di tenermi lontano dai patimenti [...]. Più che io mi restringeva e quasi contraeva in me stesso, affine d'impedire che l'esser mio non desse noia nè danno a

vità appartiene ancora il centro di *equilibrio*, ossia *centro di gravità*, od anche *centro della massa* [...], sopra il quale il volume di un corpo si mantiene equilibrato», *Dissertazione sopra la gravità*, in *DISSERTAZIONI* 1995, p. 144 (corsivi leopardiani).

45 Giuseppe Panizza, sulla scorta delle osservazioni di Blasucci, lega la svolta anche al fatto che per questa operetta «non possiamo rintracciare quello sviluppo di materiali [...] che, spesso accumulati da tempo, erano infine utilizzati all'interno della definitiva in-

venzione letteraria. E inoltre mentre per tutte le operette precedenti si può indicare uno stadio in cui, benché in forma diversa e non conclusa, fosse identificabile il raggiungimento di un pensiero che successivamente trovava nuova forma e completamento nell'operetta, per questo dialogo non è possibile. Vi si raggiunge invece una *conclusione nuova*». PANIZZA 1991, p. 139 (corsivi miei).

46 E nel senso proprio di un *tragismo* come scontro inesorabile dell'io contro uno sta-

cosa alcuna del mondo; meno mi veniva fatto che le altre cose non m'inquietassero e tribolassero. (Ivi, pp. 169-71)

La ricerca di una centricità identitaria e autosufficiente era ancora praticabile per l'uomo del diciottesimo secolo, anche dopo la rivoluzione newtoniana – che aveva sostituito alla concezione cartesiana dell'universo chiuso dei vortici un'idea di universo aperto, «illimitato e perciò senza centro»⁴⁷ – e anche dopo il diffondersi della speculazione sulla pluralità dei mondi: più l'universo anzi sembrava allargarsi e relativizzarsi, più il filosofo illuminista, potendone occupare centri di osservazione prospettica continuamente rinnovabili, esorcizzava, a livello speculativo, il relativismo attraverso una rinnovata (dopo quella umanistica) centricità del pensiero umano,⁴⁸ bastevole al benessere individuale, e insieme capace di espandersi, attraverso procedimenti analogici di ipotesi progressive anch'esse illimitate, a possedere razionalmente tutta l'esistenza cosmica.⁴⁹

E ancora Rousseau, se anche aveva già colto il limite dello sviluppo conoscitivo, e già in relazione a un appagamento sensibile dell'essere umano impossibilitato dall'azione contrastiva dell'alterità sociale, pur sostituendo a quel moto primo di espansione appropriativa (conoscitiva e insieme passionale) dell'adolescente un necessario momento di restringimento e contrazione, a questo avvicendava una nuova possibilità espansiva dell'essere centrico, retta dall'«amore di sé», in un ritrovato equilibrio tra passione individuale e legge naturale.⁵⁰ Laddove infatti «per Rousseau l'amore di sé corrisponde all'istinto naturale di autoconservazione», Leopardi, pur partendo dalla riflessione rousseauiana,

man mano che vi riflette [...] rovescia la prospettiva: se anche il suicidio è «effetto dell'amor proprio che preferisce la morte alla cognizione del proprio niente» (Zib. 71), allora il principio primo e universale non può essere la conservazione di sé, bensì un impulso organico al “piacere” che prende “mille aspetti” e può affermarsi persino nell'autoannullamento.⁵¹

La restrizione in se stesso dell'Islandese, se anche non «autoannullamento» nel suicidio, è ugualmente una scelta autoallocativa che si configura come stasi assimilabile alla morte, e anzi persino peggiore di quella, come dichiarato dal metafisico nel passo sopra citato. Tanto la ragione,

tuto estraneo inalienabile.

47 POULET 1971, p. 112.

48 Ivi, pp. 99-122.

49 È la convinzione che regge, per esempio, gli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Fontenelle.

50 Cfr. POULET 1971, pp. 131-9.

51 FORNI 2012, p. 220. Si veda inoltre l'intero articolo per la convincente ipotesi formulata da Forni riguardo una probabile lettura giovanile da parte di Leopardi della *Nouvelle Héloïse*, e, soprattutto, per l'analisi congiunta della declinazione in senso soggettivistico moderno del pensiero di Rousseau e di Leopardi.

che lo ha reso consapevole del fatto che il suo moto inerziale verso il piacere non può avere soddisfazione, quanto l'incivilimento, che è urto e sostituzione continua tra corpi alla stregua di quanto accade nella fisica dei fluidi,⁵² sono infatti cause dirette della diminuzione del moto verso l'immobilità, nella «distruzione» della «principal distinzione [...] fra la vita e la morte»:

La ragione è debolissima e *inattiva*, al contrario della natura. Laonde quei popoli e quei tempi, nei quali prevale più o meno la ragione, saranno stati e saranno sempre inattivi in proporzione della influenza di essa ragione. Al contrario dico della natura. Ed un popolo tutto ragionevole o filosofo non potrebbe sussistere per *manca di movimento* e di chi si prestasse agli uffizi scambievoli e necessari alla vita ec. ec. (*Zib.* 270, 11 ottobre 1820, corsivi miei)

I moti e gli atti degli uomini (e de' viventi in proporzione delle rispettive qualità) sono naturalmente vivissimi, specialmente nella passione. La civiltà gli raddolcisce, gli modera, e va tanto innanzi che oramai gran parte del bel trattare consiste nel *non muoversi*, siccome nel parlare a voce bassa ec. [...] L'animo e il corpo dell'uomo civile si rende a poco a poco *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*. (Ivi, 1607-8, 2 settembre 1821, corsivi miei).

Anche l'ultimo stadio dell'umanità descritta nella *Storia del genere umano*, viziata dalla doppia azione di civiltà e Verità, è connotato da sostantivi e aggettivi appartenenti alle sfere semantiche dell'immobilità, del rifiuto e della lentezza («negligenza», «abborrimento», «disperazione», «lentezza») e allo stesso modo identificata con la stasi mortale, sempre tuttavia 'pungolata' dal «desiderio di un'immensa felicità» che si è trasformato ora, da moto inerziale «congenito» e convenientemente autarchico (per l'umanità fanciulla), in tormento quasi eteronomo che anzi interviene ad angustiare e interrompere il nuovo stato inerziale («poco dissomigliante da quello dei sepolti») acquisito nella involuzione storica:

52 Cfr. LEOPARDI 1995, CI: «La società degli uomini è simile ai fluidi; ogni molecola dei quali, o globetto, premendo fortemente i vicini di sotto e di sopra e da tutti i lati, e per mezzo di quelli i lontani, ed essendo ripremuto

nella stessa guisa, se in qualche posto il resistere e il risospingere diventa minore, non passa un attimo, che concorrendo verso colà a furia tutta la mole del fluido, quel posto è occupato da globetti nuovi» (p. 159).

Nulla sperando, nè veggendo alle imprese e fatiche loro alcun degno fine, verranno in tale negligenza ed aborrimento da ogni opera industriosa, non che magnanima, che la comune usanza dei vivi sarà poco dissomigliante da quella dei sepolti. Ma in questa disperazione e lentezza non potranno fuggire che il desiderio di un'immensa felicità, congenito agli animi loro, non li punga e cruci. (*Storia del genere umano*, pp. 27-28)

È tale trasformazione a costituire l'essenza propria della contraddizione e dello squilibrio, tanto a livello logico (perché è lo stesso amor proprio a provocare infelicità),⁵³ quanto a livello propriamente esistenziale: la metamorfosi dell'amor proprio da 'spinta' vitale propria e conservativa a 'urto' eterodiretto e funesto innerva e manifesta lo stato scismatico della nuova individualità moderna, che si ritrova ad aver estroiettato in alterità 'pungolante' proprio quell'amor proprio che in origine non solo era identitario, ma che di quell'identità era anche garante di presenza e perpetuazione sensibili.

E quando si prova ad accettare stoicamente, come fa l'Islandese, il nuovo stato nella scelta consapevole di una estrema, rassegnata diminuzione vitale (anticipando la mineralizzazione inorganica sbarbariana⁵⁴ e in generale il sentimento autoidentitario primonovecentesco), ci si trova di fronte alla diffrazione definitiva e inappellabile dell'identità: è nell'ordine immutabile della natura l'essere oppressi e ostacolati in ogni decisione o scelta identitaria e locativa. Non a caso, nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*, non è la concentrazione centripeta a generare un moto improvviso di rottura e implosione, come nella *Storia del genere umano*, dato il contestuale ridursi anche della spinta inerziale e centrifuga verso il piacere, ma è invece la motilità recuperata come 'fuga', ed espressa come invettiva propulsiva e centrifuga – che spinge l'Islandese al contrario, dal centro di sé, verso la periferia del mondo, sempre più in là – a condurlo paradossalmente di fronte a ciò da cui fuggiva e, umoristicamente, a una conoscenza autoannientantesi. Fallita l'opzione della ritrazione, infatti, si attiva quella ancora più negativamente moderna della ricerca su base logico-razionale («un pensiero [...] mi nacque»), altrettanto fallimentare:

⁵³ «L'amor proprio è incompatibile colla felicità, *causa* della infelicità necessariamente, se non vi fosse amor proprio non vi sarebbe infelicità, e da altra parte la felicità non può aver luogo senz'amor proprio, [...] e l'idea di quella suppone l'idea e l'esistenza di questo». *Zib.* 4100, 2

giugno 1824 (corsivo mio).

⁵⁴ Cfr. «Forse mi vado mineralizzando. | Già il mio occhio è di vetro, da tanto non piango; e il cuore, un ciottolo pesante». *Trucioli* (1914-1918), in SBARBARO 1985, p. 129.

un pensiero [...] mi nacque, che forse tu non avessi destinato al genere umano se non solo un clima della terra [...], e certi tali luoghi; fuori dai quali gli uomini non potessero prosperare né vivere senza difficoltà e miseria; da dover esser imputate, non a te, ma solo a essi medesimi, quando eglino avessero disprezzati e trapassati i termini che fossero prescritti per le tue leggi alle abitazioni umane. [...] Ma tu, [...] per niuna ragione, non lasci mai d'incalzarci finché ci opprimi (*Dialogo della Natura e di un Islandese*, pp. 171-5)

La risposta finale della Natura:

Tu mostri non aver posto mente che la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione collegate ambedue tra se di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimento. (Ivi, p. 178)

esplicita come l'annientamento paradossale non sia solo del progredire fisico, ma dello stesso procedere ragionato e gnoseologico umano,⁵⁵ che la natura invalida con drastico sradicamento del suo punto di vista (del suo stesso «porre mente») dal centro umano dell'essere alla periferia di esso, che è il centro dell'esistere nell'ottica della natura, nel punto in cui cioè l'esistenza si rivela nella sua nullificazione ciclica di matrice materialistica.

Il pensiero umano, giunto così ai limiti estremi del razionalmente conoscibile, non riesce tuttavia a mantenersi in quel punto assolutamente liminare («chi può comprendere queste mostruosità?» si chiede Leopardi nello *Zibaldone* (4100, 2 giugno 1824), proprio in riferimento all'operetta), e non ci riesce proprio perché irrimediabilmente umano, e cioè per il contestuale risentimento sensibile e contraddittorio che il pensiero inevitabilmente genera. La domanda finale dell'*Islandese* («a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo?», p. 179) è infatti dentro una prospettiva intraumana, che non può che declinare quella conoscenza in contraddizione di immediata evidenza sensibile: «*Entrate* in un giardino di piante, d'erbe, di fiori. Sia pur quanto volete ridente. Sia nella più mite stagione dell'anno. Voi non potete *volger lo sguardo* in nessuna parte che voi non vi troviate del patimento» (*Zib.* 4175, 19 aprile 1826, corsivi miei).

Il moto effusivo e appropriativo del pensiero, alla stregua di quello inerziale della ricerca del piacere (dal fallimento del quale è generato), è dunque nuovamente sottoposto a uno squilibrio fisico di forze: se la propagazione

55 Si tratta del resto di una «parodia del genere racconto-viaggio per terre incognite» la cui «fabula» [...] appartiene al tipo caratteristi-

co del viaggio come rappresentazione del processo conoscitivo». PANIZZA 1991, pp. 157-8.

non è compensata da un'equivalente 'giovamento' centripeto e infusivo (perché «l'essere effettivamente» è «il non potere mai essere felice [...], anzi pure il non poter non essere infelice», cioè con impedimento tanto del moto quanto della stasi inerziali) non può che annientarsi nella dispersione di quell'ultima domanda lasciata a fluttuare nel vuoto cosmico di un'impensabile accettazione. La stessa fine dell'Islandese allora non è che metaforizzazione straordinariamente icastica non solo di quell'annientamento, ma anche dello squilibrio che lo ha prodotto: in un caso infatti l'Islandese diventa, dal punto di vista della natura, parte del continuo processo di distruzione e produzione (unico reale procedere illimitato e inerziale possibile, alla stregua del correre di Moda e Morte,⁵⁶ che è un avanzare privo di divenire); nell'altro caso, dal punto di vista umano, è costretto a restare e, mummificato *post-mortem*, riesce paradossalmente ad annullare il processo di annientamento ciclico, ma di quello facendosi – umoristicamente – emblema per eccellenza: mummia nei musei.

Il soggettivismo moderno di Leopardi si configura pertanto proprio nell'incontro tra il mondo categoriale della scienza e del materialismo di matrice illuminista, nel quale non smette di credere, e la dimensione pre-categoriale della percezione (proprio quella che Husserl definisce *Lebenswelt*) che tuttavia non si sostituisce mai al primo in via definitiva, ma intrattiene con esso un rapporto di tensione contraddittoria presta a continui scompensi che inficiano la stabilità centrica e non dispersiva dell'esserci.

Leopardi giunge, in altre parole, al superamento del mondo categoriale scientifico non rinnegandolo ma 'attraverso' di esso (anche alla negazione del principinon vi crepare, perch'io fuggo di non contraddizione si arriva del resto seguendo «i principii della ragione e della logica nostra», *Zib.* 4100, 2 giugno 1824), e, nello specifico per quanto riguarda la lettura qui portata avanti, al superamento di Newton 'attraverso' Newton: sono le stesse leggi fisiche che governano universalmente il cosmo e la vita a diventare infatti, attraverso una proiezione *ultrafilosofica*, che recupera sensibilità e immaginazione,⁵⁷ la causa della fine non solo dell'essere umano ma di tutto il sistema cosmico conosciuto, sebbene non della materia:

Sappiamo che la terra, a cagione del suo perpetuo rivolgersi intorno al proprio asse, fuggendo dal centro le parti dintorno all'equatore, e

56 Cfr. «MORTE [...] Stando così ferma, io svengo; e però, se ti dà l'animo di corrermi allato, fa di non vi crepare, perch'io fuggo assai [...]. | MODA Se noi avessimo a correre insieme il palio, non so chi delle due si vincesse la prova, perché se tu corri, io vo meglio che di galoppo» (*Dialogo della Moda e della Morte*, pp. 56-57).

57 Cfr. «la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebbe essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo». *Zib.* 115, 7 giugno 1820.

però spingendosi verso il centro quelle dintorno ai poli, è cangiata di figura e continuamente cangiasi, divenendo intorno all'equatore ogni dì più ricolma, e per lo contrario intorno ai poli sempre più deprimendosi. Or dunque da ciò debbe avvenire che in capo di certo tempo, la quantità del quale, avvengaché sia misurabile in se, non può essere conosciuta dagli uomini, la terra si appiani di qua e di là dall'equatore per modo, che perduta al tutto la figura globosa, si riduca in forma di una tavola sottile ritonda. Questa ruota aggirandosi pur di continuo dattorno al suo centro, attenuata tuttavia più, e dilatata, a lungo andare, fuggendo dal centro tutte le sue parti, riuscirà traforata nel mezzo. Il qual fóro ampliandosi a cerchio di giorno in giorno, la terra ridotta per cotal modo a figura di uno anello, ultimamente andrà in pezzi; i quali usciti della presente orbita della terra, e perduto il movimento circolare, precipiteranno nel sole o forse in qualche pianeta [...].

Ora quel cangiamento che noi sappiamo essere intervenuto e intervenire ogni giorno alla figura della terra, non è dubbio alcuno che per le medesime cause non intervenga somigliantemente a quella di ciascun pianeta [...]. Nè solo a quelli che a similitudine della terra si aggirano intorno al sole, ma il medesimo senza alcun fallo interviene ancora a quei pianeti che ogni ragion vuole che si credano essere intorno a ciascuna stella. Per tanto in quel modo che si è divisato della terra, tutti i pianeti in capo di certo tempo, ridotti per se medesimi in pezzi, hanno a precipitare gli uni nel sole, gli altri nelle stelle loro. Nelle quali fiamme manifesto è che non pure alquanti o molti individui, ma universalmente quei generi e quelle specie che ora si contengono nella terra e nei pianeti, saranno distrutte insino, per dir così, dalla stirpe. [...] Ma perocché noi veggiamo che anco il sole si ruota dintorno al proprio asse, e quindi il medesimo si dee credere delle stelle, segue che l'uno e le altre in corso di tempo debbano non meno che i pianeti venire in dissoluzione, e le loro fiamme dispergersi nello spazio. In tal guisa adunque *il moto circolare* delle sfere mondane, il quale è *principalissima parte dei presenti ordini naturali*, e quasi *principio e fonte della conservazione di questo universo, sarà causa altresì della distruzione di esso universo e dei detti ordini.* (Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco, pp. 338-40, corsivi miei)

Qui la forza centrifuga universalmente distruttiva non è più compensata da saldezza centrica, per cui in questo caso a prevalere non è l'implosione ma l'esplosione, sempre però causata da una rottura di quell'equilibrio che per Newton garantisce l'ordine e la prosecuzione di ogni cosa nel cosmo, ma di quell'equilibrio comunque conseguenza logico-immaginativa; come, del resto, ha base scienziata e illuminista la proiezione analogica della speculazione – dalla terra agli altri pianeti, dai pianeti al sole e alle stelle –, sebbene

poi proprio tale proiezione, smisuratamente dilatata, porti il pensiero stesso a vanificarsi, alla stregua di ogni altra cosa nell'universo, nell'impossibilità di «congetturare» oltre:

Venuti meno i pianeti, la terra, il sole e le stelle, ma non la materia loro, si formeranno di questa nuove creature, distinte in nuovi generi e nuove specie, e nasceranno per le forze eterne della materia nuovi ordini delle cose ed un nuovo mondo. Ma le qualità di questo e di quelli, siccome eziandio degl'innumerabili che già furono e che degli altri infiniti che poi saranno, non possiamo noi nè pur solamente congetturare. (Ivi, p. 340)

Si tratta pertanto di uno squilibrio⁵⁸ non più scaturente dal congegno corrotto del binomio civilizzazione-verità, ma insito nelle stesse leggi naturali cosmiche, e come quelle evidente all'osservazione empirica dell'esistenza. Conclusione filosofica (*Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*) e conclusione poetica (*Cantico del Gallo silvestre*) sono allora i due momenti contraddittori ma insieme perfettamente sovrapponibili, proprio nella loro contraddittorietà reciproca, del compimento del pensiero leopardiano nella duplice e contestuale direzione della logica stringente, che arriva, dal di dentro, a contraddirsi (la distruzione è causata dalle stesse leggi che garantiscono la prosecuzione), e della sua

58 Si veda, relativamente al tema dell'equilibrio nel pensiero leopardiano, la bellissima e attentissima analisi di Franco D'Intino sulla figura del funambolo che compare in *Zib.* 4416, 23 ottobre 1828, che è dallo studioso messa in relazione con le fonti (Montaigne e Pascal) e con le immagini della «casa pensile» di *Zib.* 256, 1° ottobre 1820; del «passeggiatore [che] conta le stelle» di *Zib.* 280, 16 ottobre 1820; del «camminatore squilibrato» messo «dentro due linee in uno spazio di un palmo e mezzo» di *Zib.* 2296-7, 27 dicembre 1821; con due immagini della «funne», l'una nella *Storia dell'Astronomia* e l'altra nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*; con l'immagine dello stesso funambolo che ritorna in un passo di Algarotti su Quintiliano inserito da Leopardi nella *Crestomazia della prosa*. Scrive D'Intino che, rispetto alle fonti, «La cosa che colpisce di più nella sua personalissima reinterpretazione del *topos* (possiamo chiamarlo così?) del filosofo sul precipizio, è che Leopardi insiste soprattutto sul concetto di *equilibrio* (e del suo antonimo *squilibrio*), del tutto assente nei passi di Montaigne e di Pascal. Dev'essere proprio

questa, allora, la sua cifra personale, l'angolatura da cui guarda la scena». Ma è soprattutto attraverso Algarotti che si chiarisce il valore dell'immagine come metaforizzazione della storia della caduta, e dello squilibrio proprio, quindi, della dimensione umana post-edenica: «Quintiliano paragona coloro i quali, nello scrivere, scrupoleggiano sopra ogni voce, sul dubbio di peccare contro alla grammatica, alli funamboli, che avanzano lenti lenti, timorosi sempre di metter piede in fallo, e dare in terra». Questa versione del paragone era in realtà molto più attraente per Leopardi, e si può bene immaginare che abbia sollecitato la sua attenzione, giacché reinterpreta il luogo quintiliano (che Algarotti specifica, ma scompare invece nella *Crestomazia*), in un linguaggio di matrice religiosa perfettamente consono al proprio atteggiamento nei confronti dell'errore grammaticale: la sequenza *scrupoleggiano, peccare, metter piede in fallo, dare in terra* potrebbe essere letta (e anzi io credo che Leopardi la leggesse) come una sinteticissima storia della caduta, e dell'esclusione dall'eden della naturalezza» (D'INTINO 2017b, pp. 191 e 196).

implicazione sensibile e identitaria, che allo stesso modo non smette di spingere alla proiezione dell'io come centro, ma centro contraddittoriamente non-identificabile se non «nel mezzo del nulla», un nulla esso stesso, come precocemente intuito dall'aforistico pensiero leopardiano da cui è partita la presente analisi.

Il moto logico-effusivo dell'io non può infatti che proiettarlo al centro del nulla, implicando per diretta conseguenza la nullificazione/dispersione identitaria dell'io stesso; tuttavia – come si è detto – la sua sensibilità si fa il *punctum unicum* di resistenza, che è resistenza dell'esistente alla dispersione disgregativa dell'ente, e che assicura la cantabilità stessa del farsi nulla, del tutto come dell'io, 'attraverso' il suo farsi contemporaneamente – come si diceva all'inizio – percezione non-annientabile: lo *spavento*, il *soffocamento* e la *sensazione* del pensiero alla pagina 85 dello *Zibaldone*;⁵⁹ la domanda lanciata nel vuoto dall'Islandese; la declinazione aggettivale su base percettiva (umana) della fine preconizzata dal gallo silvestre:

Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro meravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno nè fama alcuna; parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un *vestigio*; ma un *silenzio* nudo, e una *quiete* altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato nè inteso, si dileguerà e perderassi. (*Cantico del Gallo silvestre*, p. 331, corsivi miei)

Come ha notato Panizza, inoltre, nel tornare in questo passaggio «degli stessi “segnali dell'infinito”» propri dell'idillio, «risuona però un segnale nuovo, estraneo al sistema de *L'Infinito*: è l'aggettivo *nudo*, che è parola anti-evocativa e che riecheggia la *nostra ignuda natura* del “Coro dei morti”». ⁶⁰ La forza inventiva che ha generato quell'idillio è infatti ormai cancellata da un'immaginazione che non è più capace di 'fingersi' completamente in una dimensione illusoria di pienezza partecipativa infusivo-effusiva, e che può solo recuperarsi in stato di differimento nullificante: ridotta da centro a punto, la condizione umana può allora confrontarsi solo con un procedere ingannevole e ateleologico (è il caso dell'Islandese, ma anche di Colombo e di Prometeo), con la sua sparizione (già avvenuta e vista dall'esterno, come nel *Dialogo di un folletto e*

59 «Io era spaventato nel trovarmi in mezzo al nulla, un nulla io medesimo. Io *mi sentiva* come *soffocare considerando e sentendo* che tutto è nulla, solido nulla» (*Zib.* 85, corsivi miei). In un recente saggio D'Intino ha

dimostrato l'influenza di un passaggio da *De la vanité* di Montaigne su questo e altri pensieri zibaldoniani. Cfr. D'INTINO 2017a, pp. 42-43.

60 PANIZZA 1991, p. 192.

di uno gnomo, o presagita e sempre da un punto di vista estraneo, come per esempio nel *Cantico*), e, dunque, solo con una centricità annichilita e annichilente esperibile entro quel «silenzio nudo» dopo la sparizione dell'universo tutto, dal quale l'io-personaggio si potrà ancora tentare identitariamente solo nella pura voce di una coralità che, proprio dal mezzo del nulla, canta (nel *Coro dei morti* che apre il *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*). E non è un caso che anche la dimensione corale,⁶¹ dopo l'estrema individualizzazione egoistica cui il progredire storico ha condannato l'umanità (fin da quella distinzione intervenuta, già al decadere del primo stadio della *Storia del genere umano*, tra la totalità indivisa dell'umanità fanciulla e gli «alcuni» che «vennero in siffatta disperazione che non sopportando la luce e lo spirito [...] spontaneamente, quale in uno e quale in altro modo, se ne privarono»), sia recuperabile solo nel momento del superamento di una spazializzazione entro i limiti individualizzanti della vita, dal momento che

solamente quello che non esiste, la negazione dell'essere, il niente, [può] essere senza limiti [...]. Pare soprattutto che l'individualità dell'esistenza importi naturalmente una qualsivoglia circoscrizione, di modo che l'infinito non ammetta individualità. (*Zib.* 4178, 2 maggio 1826)

E in tale comprensione del proprio annichilimento, in tale dicibilità rinnovata e alienata dell'essere centrico in rapporto inscindibile con la sua negazione,⁶² è l'unico residuo di possibile centricità, l'unica «nobiltà» dell'essere umano,⁶³ che, nel riecheggiare in certo modo Pascal⁶⁴ e nell'anticipare la

61 E cioè quella dimensione che costituiva la 'bellezza' estetica dei drammi antichi, quando ancora era possibile una dimensione allargata, comunitaria, 'indefinita' della *conditio* umana, cfr. «Si sa che negli antichi drammi aveva gran parte il coro. [...] Il dramma moderno l'ha sbandito, e bene stava di sbandirlo a tutto ciò ch'è moderno. Io considero quest'uso come parte di quel vago, di quell'indefinito ch'è la principal cagione dello *charme* dell'antica poesia e bella letteratura. L'individuo è sempre cosa piccola, spesso brutta, spesso disprezzabile. Il bello e il grande ha bisogno dell'indefinito, e questo indefinito non si poteva introdurre sulla scena, se non introducendovi la moltitudine. Tutto quello che vien dalla moltitudine è rispettabile, bench'ella sia composta d'individui tutti disprezzabili. Il pubblico, il popolo, l'antichità, gli antenati, la posterità: nomi grandi e belli, perché rappresentano un'idea indefinita». *Zib.* 2804-5, 23 giugno 1823, corsivo leopardiano.

62 Per il discorso sull'intraneità di essere e non essere a livello ontologico rimando a Zaccaria, che colloca Leopardi in quel momento della filosofia occidentale in cui avviene il superamento della dicotomia metafisica tra un nulla come non-essere e il nulla come essere-qualcosa, quel momento cioè in cui «si nasconde il presagio del tratto originariamente scismatico dell'essere», e l'uomo «è smarrito e stupito [...] poiché s'accorge d'essere prossimo, intraneo al nulla e, al tempo stesso, fermamente radicato nel fulcro della sfera d'integrità dell'essente». ZACCARIA 2008, pp. 25-26 e 50. Mi permetto rimandare anche a DI NARDO 2021, pp. 105-10.

63 Cfr. «Niuna cosa maggiormente dimostra la grandezza e la potenza dell'umano intelletto, nè l'altezza e nobiltà dell'uomo, che il poter l'uomo conoscere e interamente comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza» (*Zib.* 3171, 12 agosto 1823).

64 Similmente l'io dei *Pensées* di Pascal si

riduzione puntiforme dell'io fichtiana⁶⁵ e poi propriamente romantica, è insieme balzo entro la percettività e la dispersione identitaria novecentesca: alla volontaria ritrazione puntiforme ma infinitamente ri-estendibile romantico-idealista dal mondo oggettuale⁶⁶ Leopardi infatti oppone una nullificazione tanto dell'oggetto quanto del soggetto, ridotto anch'esso a epifenomeno, e poeticamente ed esistenzialmente identificabile solo nella diminuzione resistenziale del proprio esserci sensibile.

BIBLIOGRAFIA

BISCUSO 2009 = BISCUSO Massimiliano, «La “spaventevole conchiusone” della metafisica leopardiana. Esistenza, esistente, contraddizione», in BISCUSO Massimiliano (a cura di), «Oltre il nichilismo. Leopardi», in *Il cannocchiale*, 1-2, 2009, pp. 217-70.

BORGATO 1998 = BORGATO Maria Teresa, «La questione copernicana tra Giacomo e Monaldo Leopardi», in *Archimede*, 1998, 1, pp. 28-37.

CAMPANA 2008 = CAMPANA Andrea, *Leopardi e le metafore scientifiche*, Bologna, Bononia University Press, 2008.

CAPRA 2016 = CAPRA Andrea, «“Essenzialmente regolarmente e perpetuamente persecutrice”: Leopardi e d'Holbach», in *Italianistica. Rivista di letteratura italiana*, 45, 2, maggio-agosto 2016, pp. 89-106.

CELLERINO 1995 = CELLERINO Liana, «Le *Operette morali* di Giacomo Leopardi», in ASOR ROSA Alberto (a cura di), *Letteratura italiana, Dall'Ottocento al Novecento*, vol. 3, Torino, Einaudi, 1995, pp. 303-54.

CHIARINI 2002 = CHIARINI Paolo, «Pensando Hölderlin. Forme dell'io lirico in Huchel. Bobrowski e Celan», in *Tra dispersione e riconoscimento: l'io lirico nella contemporaneità*, Roma, Viella, 2002, *Critica del testo*, V, 1, 2002, pp. 3-12.

COLAIACOMO 1992 = COLAIACOMO Claudio, *Camera obscura. Studio di due canti leopardiani*, Napoli, Liguori, 1992.

COLAIACOMO 2002 = COLAIACOMO Claudio, «Procedimenti leopardiani di frammentazione e costruzione dell'io», in *Tra dispersione e*

trova ridotto a 'punto' nel vuoto di un universo troppo più grande di lui, e similmente riconosce dignità all'essere umano solo in virtù del suo sapersi percepire e pensare, fosse anche solo per il pensarsi morire, nel momento cioè della sua cancellazione: «l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée je le comprends. | L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant.

Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt [...]. | Toute notre dignité consiste donc en la pensée». PASCAL 1800, p. 212.

65 Cfr. POULET 1971, p. 157.

66 Ivi, pp. 149-83.

riconoscimento: l'io lirico nella contemporaneità, Roma, Viella, 2002, *Critica del testo*, V, 1, 2002, pp. 13-27.

DAMIANI 1993 = DAMIANI Rolando, «Stratone, Bayle e la materia eterna», in *Omaggio a Gianfranco Folena*, Padova, Programma, 1993, II, pp. 1607-26.

DEL GATTO 2001 = DEL GATTO Antonella, *Uno specchio d'acqua diaccia. Sulla struttura dialogico-umoristica del testo leopardiano: dalle Operette morali ai Canti pisano-recanatesi*, Firenze, Cesati, 2001.

DEL GATTO 2012 = DEL GATTO Antonella, *Quel punto acerbo. Temporalità e conoscenza metaforica in Leopardi*, Firenze, Olschki, 2012.

DEL GATTO 2021 = DEL GATTO Antonella, «L'immagine del punto, tra geometria e poesia. Preliminari», in DEL GATTO Antonella – LANDI Patrizia (a cura di), *Declinazioni dello spazio nell'opera di Giacomo Leopardi. Tra letteratura e scienza*, Milano, LED, 2021, pp. 201-18.

DI MEO 2001 = DI MEO Antonio, «Leopardi e la "questione della pluralità de' mondi"», in STABILE Giorgio (a cura di), *Leopardi e il pensiero scientifico*. Atti del convegno, Roma, 14-15-16 maggio 1998, Roma, Fahrenheit, 2001, pp. 79-109.

DI NARDO 2021 = DI NARDO Martina, «L'essere-spazio nei *Canti* di Leopardi», in DEL GATTO Antonella – LANDI Patrizia (a cura di), *Declinazioni dello spazio nell'opera di Giacomo Leopardi. Tra letteratura e scienza*, Milano, LED, 2021, pp. 93-117.

D'INTINO 2017a = D'INTINO Franco, «Leopardi sulle tracce di Montaigne», in *Quaderns d'Italia*, 22, 2017, pp. 39-52.

D'INTINO 2017b = D'INTINO Franco, «Il funambolo sul precipizio. Leopardi verso Montaigne», in *Critica del testo*, XX, 1, 2017, pp. 179-217.

DI RUZZA 2010 = DI RUZZA Floriana, *Onomastica leopardiana. Studio sui nomi propri nei *Canti*, nelle Operette morali e nei Paralipomeni*, Roma, Nuova Cultura, 2010.

FORNI 2012 = FORNI Giorgio, «Rousseau, Leopardi e il soggetto moderno», in *Lettere italiane*, 2012, 64, 2, pp. 206-25.

GALLUZZI 2001 = GALLUZZI Paolo, «Leopardi e la rivoluzione in astronomia e fisica: Copernico e Galileo», in STABILE Giorgio (a cura di), *Leopardi e il pensiero scientifico*. Atti del convegno, Roma, 14-15-16 maggio 1998, Roma, Fahrenheit, 2001, pp. 21-42.

HUSSERL 2015 = HUSSERL Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica* [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Haag, M. Nijhoff, 1954], a cura di Walter BIEMEL, trad. it. di Enrico FILIPPINI, Milano, Il saggiatore, 1961.

LANDI 2021 = LANDI Patrizia, «Il sistema del mondo. Appunti su Leopardi e Newton», in DEL GATTO Antonella – LANDI Patrizia (a cura di), *Declinazioni dello spazio nell'opera di Giacomo Leopardi. Tra letteratura e scienza*, Milano, LED, 2021, pp. 219-36.

LEOPARDI 1940 = LEOPARDI Giacomo, «Storia dell'astronomia. Dalla sua origine all'anno MDCCCXI», in LEOPARDI Giacomo, *Poesie e prose*, a cura di Francesco FLORA, Milano, Mondadori, 1940, II, pp. 723-1069.

LEOPARDI 1988 = LEOPARDI Giacomo, *Poesie e prose*, a cura di Rolando DAMIANI e Mario Andrea RIGONI, con un saggio di Cesare GALIMBERTI, Milano, Mondadori, I Meridiani, 1987-1988, 2 voll.

LEOPARDI 1995 = LEOPARDI Giacomo, *Pensieri*, a cura di Antonio PRETE, Milano, Adelphi, 1995.

NEGRI 1994 = NEGRI Antimo, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Firenze, Le Lettere, 1994.

PANIZZA 1991 = LEOPARDI Giacomo, *Operette morali. Selezione e commento*, a cura di Giorgio PANIZZA, Milano, Mondadori, 1991.

PASCAL 1800 = PASCAL Blaise, *Pensées et opuscules. Tome unique*, Paris, A. Roger et F. Chernoviz, 1800.

PORENA 1923 = PORENA Manfredi, *Il pessimismo di Giacomo Leopardi*, Genova, F. Perrella, 1923.

POULET 1971 = POULET Georges, *Le metamorfosi del cerchio [Le métamorphoses du cercle]*, Paris, Librairie Plon, 1961], Milano, Rizzoli, 1971.

ROUSSEAU 1848 = ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation* [1762], Paris, Charpentier libraire-éditeur, 1848, p. 222.

SBARBARO 1985 = SBARBARO Camillo, *L'opera in versi e in prosa*, a cura di Gina LAGORIO e Vanni SCHEIWILLER, Garzanti, Milano, 1985.

SECCHIERI 1992 = SECCHIERI Filippo, *Con leggerezza apparente. Etica e ironia nelle "Operette morali"*, Modena, Mucchi, 1992.

VON PRELLWITZ 2002 = PRELLWITZ Norbert von, «Premessa», in *Tra dispersione e riconoscimento: l'Io lirico nella contemporaneità*, Roma, Viella, 2002, *Critica del testo*, V, 1, 2002, pp. vii-viii.

ZACCARIA 2008 = ZACCARIA Gino, *Pensare il nulla. Leopardi, Heidegger*, Como, Ibis, 2008.