

Esilio e amor di patria: due “miti” nella storia leopardiana delle idee*

di Sonia Gentili

I La foglia leopardiana e il “tramonto” dell’esilio antico

Chi volesse valorizzare il dato biografico della lunga peregrinazione leopardiana di città in città, magari per drammatizzarne le conseguenze emotive e culturali, verrebbe smentito da Leopardi stesso, che in un frammento della progettata e non realizzata autobiografia *Memorie della mia vita* (*Disegni letterari*, XII) ricorda di esser stato indifferente ed estraneo a ogni dimora; di tutti i luoghi egli ha invece avuto nostalgia come d’una patria nella dimensione fantastica del ricordo:

Memorie della mia vita. Cangiando spesse volte il luogo della mia dimora, e fermanandomi dove più dove meno o mesi o anni, m’avvidi che io non mi trovava mai contento, mai nel mio centro, mai naturalizzato in luogo alcuno, comunque per altro ottimo, finattantoché io non aveva delle rimembranze da attaccare a quel tal luogo, alle stanze dove io dimorava, alle vie, alle case che io frequentava; le quali rimembranze non consistevano in altro che in poter dire: qui io fui tanto tempo fa; qui, in tanti mesi sono, feci, vidi, udii la tal cosa; cosa che del resto non sarà stata di alcun momento; ma la ricordanza, il potermene ricordare, me la rendeva importante e dolce. Ed è manifesto che questa facoltà e copia di ricordanze annesse ai luoghi abitati da me, io non poteva averla se non con successo di tempo, e col tempo non mi poteva mancare. Però io era sempre triste in qualunque luogo nei primi mesi, e coll’andar del tempo mi trovava sempre divenuto contento ed affezionato a qualunque luogo. (Firenze. 23 luglio. 1827.) Colla rimembranza, egli mi diveniva quasi il luogo natio¹.

La sensazione di attaccamento a un luogo può determinarsi solo nell’“illusione” del ricordo, a fronte della perenne estraneità a ogni dimora vissuta invece nella realtà, e dell’universale presenza, in tutta l’ecumene, di «buona gente», per trovare la quale è in genere sufficiente essere «buon uomo esso, ed aver buone

* Nel presente articolo i *Canti* sono sempre citati dall’edizione critica curata da D. De Robertis (Mondadori, Milano 1984, 2 voll.) e lo *Zibaldone* (= *Zib.*) dall’edizione critica curata da G. Pacella (Garzanti, Milano 1993, 3 voll.).

1. *Zib.*, 4286-4287.

maniere»². È la scoperta di una condizione umana universale a cancellare l'illusione del valore specifico e peculiare del luogo d'origine:

Noi siamo veramente oggidì passeggeri e pellegrini sulla terra: veramente caduchi: esseri di un giorno: la mattina in fiore, la sera appassiti, o secchi: soggetti anche a sopravvivere alla propria fama, e più longevi che la memoria di noi. Oggi si può dire con verità maggiore che mai: Οὐή περ φύλλων γενεή, τοιήδε καὶ ανδρῶν (*Iliade*, vi, v. 146). Perché non ai soli letterati, ma ormai a tutte le professioni è fatta impossibile l'immortalità, in tanta infinita moltitudine di fatti e di vicende umane, dapoi che la civiltà, la vita dell'uomo civile, e la ricordanza della storia ha abbracciato tutta la terra (Recanati, 2 aprile 1827). (*Zib.*, 4270)

Il tema della provvisorietà, nella cui formulazione s'intreccia il motivo iliadico del perdersi delle stirpi umane (*Il.*, vi 146: «come le stirpi di foglie quelle degli uomini») con quello evangelico della caducità della vita universale, ripreso quasi in calco (*Mt* 6, 30: «faenum agri quod hodie est et cras in clibanum mittitur», quasi identico in *Lc* 12, 28), converge nell'immagine della foglia pronta a staccarsi, volatile, allusiva al destino dei viventi, che l'anno dopo Leopardi sviluppa anche a partire da un modello moderno, *La feuille* del contemporaneo Antoine-Vincent Arnault, oggetto di una malinconicissima *Imitazione*:

Lungi dal proprio ramo,
povera foglia frale
dove vai tu?³

La foglia leopardiana risponde con straziante semplicità, attribuendo al vento del caso i luoghi in cui capita, e dicendosi parte d'una condizione universale:

dal faggio
là dov'io nacqui, mi divise il vento.
[...]
seco perpetuamente
vo pellegrina
e tutto l'altro ignoro.
Vo dove ogni altra cosa,
dove naturalmente
va la foglia di rosa,
e la foglia d'alloro.

Il tema dell'indifferenza ai luoghi, che nel 1827 Leopardi pone al centro del proprio autoritratto e negli anni 1827-28 lega all'immagine universale della foglia, era nato nel '21, come condizione dell'uomo moderno, dalla riflessione sul "tramont-

2. *Zib.*, 4330 (Firenze, 10 agosto 1828).

3. Questa *Imitazione* (*Canti*, xxv) fu datata al 1828 da A. Monteverdi (*Una foglia* [1939], in Id., *Frammenti critici leopardiani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1967, pp. 49-66).

to” del sentimento dell’esilio, parte della più ampia questione dell’amor di patria e del suo mutare storico:

Chi vuol vedere la differenza tra l’amor patrio antico e moderno, e fra lo stato antico e moderno delle nazioni, e fra l’idea che s’aveva anticamente, e che si ha presentemente del proprio paese ec. consideri la pena dell’esilio, usitatissima e somma presso gli antichi, e ultima pena de’ cittadini romani; ed oggi quasi disusata, e sempre minima, e spesso ridicola. Né vale addurre la piccolezza degli stati. Presso gli antichi l’essere esiliato da una sola città, fosse pur piccola, povera, infelice quanto si voglia, era formidabile, se quella era patria dell’esiliato. Così forse anche oggi nelle parti meno civili; o più naturali, come la Svizzera ec. cc. il cui straordinario amor patrio è ben noto ec. Oggi l’esilio non si suol dare veramente per pena, ma come misura di convenienza, di utilità ec. per liberarsi della presenza di una persona, per impedirla da quel tal luogo ec. Non così anticamente, ove il fine principale dell’esiliare, era il gastigo dell’esiliato, ec. ec. La gravità della pena d’esilio consisteva nel trovarsi l’esiliato privo de’ diritti e vantaggi di cittadino (giacché altrove non poteva essere cittadino), i quali anticamente erano qualche cosa. Tutte le battaglie, le guerre ec. degli antichi, stante il sistema dell’odio nazionale, che altrove ho largamente esposto, erano desperate, e con quella risoluzione di vincere o morire, e con quella certezza di nulla guadagnare o salvare cedendo, che oggi non si trovano più (21 luglio 1821). (Zib., 1361)

Con un taglio d’indagine che oggi diremmo di storia delle idee, l’appunto ha l’aria di chiarire il tema principale del *Bruto minore*, composto appena sei mesi prima. Tanto la canzone, considerata da Leopardi fino alla morte come il proprio manifesto filosofico⁴, quanto la *Comparazione delle sentenze di Bruto e Teofrasto vicini a morte*, sua illustrazione in prosa, sono imperniate sulla nota massima attribuita a Bruto da Cassio Dione:

Io non credo che si trovi in tutte le memorie dell’antichità voce più lagrimevole e spaventosa, e con tutto ciò, parlando umanamente, più vera, di quella che Marco Bruto, poco innanzi alla morte, si racconta che profferisse in dispregio della virtù: la qual voce, secondo ch’è riportata da Cassio Dione, è questa: *o virtù miserabile, eri una parola nuda, e io ti seguiva come tu fossi una cosa: ma tu sottostavi alla fortuna*⁵.

Il passo dello *Zibaldone* sopra citato spiega ciò che l’esclamazione di Bruto esprime su un piano emotivo e soggettivo: l’idea di virtù civile muta storicamente a fronte del persistere del significante che la indica. Il concetto è sviluppato in una serie di complesse osservazioni formulate due mesi dopo, nel giro di due giorni (15 e 16 settembre 1821), che provo a riassumere: il significato delle parole varia in

4. G. Leopardi, *Epistolario*, a cura di F. Brioschi e P. Landi, vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 1998, lettera n. 1749 a Louis de Sinner del 14 maggio 1832, pp. 1911-4: 1913: «Quels que soient mes malheurs, qu’on a jugé à propos d’étaler et que peut-être on a un peu exagéré dans ce journal, j’ai eu assez de courage pour ne pas chercher à en diminuer le poid ni par de frivoles espérances d’une prétendue félicité future et inconnue, ni par une lâche résignation. Mes sentiments vers la destinée ont été et sont toujours ceux que j’ai exprimé dans le *Bruto minore*».

5. G. Leopardi, *Comparazione delle sentenze di Bruto e Teofrasto vicini a morte*, in Id., *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Guida, Napoli 1989, pp. 525-38: 525.

quanto «la ragione dipende ed è interamente modificata dal modo in cui le cose si concepiscono», e dunque

Quali sono le verità assolute? Quando non siamo punto sicuri che il venturo secolo non dubiti di ciò che noi teniamo per certo: anzi mirando all'esempio di tutti i secoli passati, e del nostro, siamo sicuri del contrario.

La nostra istintiva fede in «verità assolute» eternamente sussistenti fu trasformata da Platone in un «errore semifilosofico», cioè in una costruzione parte mitica, parte razionale⁶:

Platone scoprì, quello ch'è infatti, che la nostra opinione intorno alle cose, che le tiene indubbiamente per assolute, che riguarda come assolute le affermazioni, e negazioni, non poteva né potrà mai salvarsi se non supponendo delle immagini e delle ragioni di tutto ciò che esiste, terne necessarie ec. [...] Ora, trovate false e insussistenti le idee di Platone, è certissimo che qualunque negazione e affermazione assoluta, rovina interamente da sé, ed è meraviglioso come abbiamo distrutto quelle, senza punto dubitare di queste (16 settembre 1821). (*Zib.*, 1713-1714)

Mentre i moderni hanno rifiutato la dottrina idee platoniche senza tuttavia dubitare delle proprie «affermazioni assolute», il Bruto leopardiano, giudicate false le idee eterne, ha coerentemente negato significato e valore assoluto alla parola umana in generale.

La polemica leopardiana contro le «idee eterne», cioè contro la teoria platonica per cui le idee umane preesistono e sopravvivono ai soggetti che le esprimono, troverà la sua più compiuta espressione due anni dopo, nella canzone *Alla sua donna* e nella contestuale applicazione del rasoio materialistico ai testi e ai concetti platonici⁷. Ora nel *Bruto*, come in altri testi della medesima stagione (le canzoni civili, le riflessioni consegnate allo *Zibaldone* negli anni 1820-22) questi temi conoscono una delle tappe più originali e moderne della loro elaborazione: cioè la scoperta della radicale storicità dei prodotti dello «spirito» umano. Questo punto del pensiero leopardiano si costituisce attraverso la parallela distruzione critica di due spiritualismi contemporanei: la concezione vichiana della storia umana, la cui dimensione ideal-eterna è demistificata nella *Storia del genere umano*, e la concezione foscoliano-canoviana dell'arte eternatrice, smitizzata nella rappresentazione del passato classico consegnato alle canzoni civili.

6. Alludo al noto concetto di «mezza filosofia», sviluppato da Leopardi in *Zib.*, 520-523.

7. Sul tema platonico nella canzone *Alla sua donna* cfr. G. Savarese, *Consapevolezza e illusione nella canzone alla sua donna*, in Id., *L'eremita osservatore. Saggi sui «Paralipomeni» ed altri studi su Leopardi*, Bulzoni, Roma 1995, pp. 309-30: 321-7. Le parole con cui Leopardi esprime il mondo platonico delle «eterne idee» («se dell'eterne idee / l'una se' tu, cui di sensibil forma / sdegni l'eterno senno esser vestita», v. 46), illusione confutata dalla realtà espressa al v. 30 («Or non aggiunse / il ciel nullo conforto ai nostri affanni») traducono quelle impiegate nelle note latine apposte al *Fedro* e al *Simposio* (G. Leopardi, *Scritti filologici (1817-1832)*, a cura di G. Pacella e S. Timpanaro, Sansoni, Firenze 1969, pp. 501-42) dove nasce la definizione leopardiana delle Idee platoniche («aeternae rerum oὐσίαι»).

Prima di ricostruire l'analisi leopardiana del mutare storico del concetto di esilio, bisogna dunque soffermarsi sul modo in cui Leopardi esprime, attraverso la smitizzazione e la risemantizzazione delle parole degli antichi, il divenire storico della virtù civile.

2

**I valori umani come «ombre» e «larve»:
parola, idea, storia**

Nel *Bruto minore* il protagonista, deciso a suicidarsi dopo la sconfitta dell'ideale repubblicano a Filippi, apre il suo lungo monologo collocando la virtù nella quale aveva fortemente creduto tra le ombre prive di consistenza (vv. 16-18: «stolta virtù, le cave nebbie, i campi / dell'inquiete larve / son le tue scole»). La smitizzazione dell'idea eterna di virtù comporta la risemantizzazione della parola classica *larva*⁸: Bruto scopre che la virtù, come tutto il mondo pagano degli spiriti eterni, è *larva* non nel senso di “spirito senza corpo”, ma in quello di “pura apparenza”.

I momenti cruciali dell'opposizione tra antichi e moderni comportano, nei *Canti*, la smitizzazione e la risemantizzazione della parola antica. Così accade alla sentenza evangelica posta in esergo alla *Ginestra* – *Gv* 3, 19: «e gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce» –, dove la luce rifiutata dagli uomini non è più quella divina ma quella razionale: *lux*, che nel mito cristiano identifica la verità con la visione di Dio, smitizzata la parola evangelica, può solo indicare la luce della ragione umana⁹. La dimensione semantica del passaggio dal mito

8. È interessante notare che questa risemantizzazione avviene sulla base del simmetrico recupero, nel discorso di Bruto, dell'autentica semantica virgiliana, che prevede un'aggettivazione non ancora “spiritualizzata”, ma legata alla sensazione concreta. Le «inquiete larve» del v. 17 erano fino al 1824 «trepide larve», aggettivo con cui Leopardi intendeva continuare la qualifica virgiliana e fisica di “tremule” (le *umbrae traepidae* o *pallentes* di *Aen.*, vi). L'accezione *trepidus* ‘tremulo’, osserva Leopardi, fu continuata dal Rucellai ma rimossa in favore del solo significato morale dal dizionario della Crusca (G. Leopardi, *Annotazioni alle dieci canzoni stampate a Bologna nel 1824*, in Id., *Canti*, a cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 514-21; 15: «De le *trepide* larve. *Trepidus* è quel che sarebbe *tremolo* o pure *agitato*, e *trepidare* latino è come *tremolare* o *dibattersi*. E perché la paura fa che l'animale trema e s'agitá, però le dette voci spesse volte s'adoperano a significazione della paura; non che dinotino la paura assolutamente né di proprietà loro. E spessissime volte non hanno a far niente con questa passione, e quando s'appaganó nel senso proprio e quando anche non s'appaganó. Ma la Crusca termina il significato di *trepidus* in quello di *timoroso*. Va errata: e se non credi a me [...] credi al Rucellai [...]. E così la sentenza come la voce ritrassella il Rucellai da Virgilio [*Georg.*, vi 73]. Tum *trepidae* inter se coeunt, pennisque coruscant, [...] magnisque vocant clamoribus hostem»); nella canzone successiva infatti, i «trepidi campi» (*Ultimo canto di Saffo*, v. 10) sono le messi ondeggianti al vento.

9. Mi pare davvero insostenibile l'idea che Leopardi impieghi l'epigrafe giovannea in senso letterale, riferendosi alla luce di Dio, come sostiene M. Naddei Carbonara (*L'epigrafe giovannea alla «Ginestra»*, in *Il pensiero storico e politico di G. Leopardi*, Atti del VI convegno internazionale di studi leopardiani, Recanati, 9-11 settembre 1984, Olschki, Firenze 1989, pp. 399-818: 419: «La luce di Giovanni, che immette l'uomo nella verità rivelata e nello spirito ecumenico della carità [...], non contraddice, ma porta a compimento e concretezza quella verità leopardiana

alla verità, descritta nei vv. 115-120 della canzone ad Angelo Mai («di vanità, di belle / fole e strani pensieri / si componea l'umana vita: in bando / li cacciammo. Or che resta? Or poi che il verde / è spogliato alle cose? Il certo e solo / veder che tutto è vano altro che il duolo»), si condensa nella parola poetica leopardiana: in essa la memoria del vecchio significato mitico convive con l'inesorabile svelarsi del nuovo significato razionale.

Nel marzo 1821, tre mesi dopo la composizione del *Bruto*, Leopardi sente il bisogno di premettere alla canzone una *Comparazione delle sentenze di Bruto e Teofrasto vicini a morte*. La sentenza attribuita a Bruto da Cassio Dione sull'illusorietà della virtù viene associata a quella attribuita a Teofrasto da Diogene Laerzio sulla vanità della gloria. Il senso profondo dell'associazione Bruto-Teofrasto è svelata dal passo seguente:

Teofrasto [...] moriva, diciamo così, penitente della gloria, come poi Bruto della virtù. Le quali due voci, gloria e virtù, non veramente oggi, ma fra gli antichi sonavano appresso a poco il medesimo. E però Teofrasto non seguitò dicendo che la stessa gloria le più volte è opera della fortuna piuttosto che del valore; il che non si poteva dire anticamente così bene come oggi: ma se Teofrasto l'avesse potuto aggiungere, non mancava al suo concetto nessuna parte che esso non fosse ragguagliatissimo a quello di Bruto. Questi tali rinnegamenti, o vogliamo dire apostasie da quegli errori magnanimi che abbelliscono o più veramente compongono la nostra vita [...] riescono ordinariissimi e giornalieri dopo che l'intelletto umano coll'andare dei secoli ha scoperto, non dico la nudità, ma fino agli scheletri delle cose [...]. Ma fra gli antichi, assuefatti com'erano a credere, secondo l'insegnamento della natura, che le cose fossero cose e non ombre [...] non si trova che intervenissero se non di rado; e però, quando si trova, è ragione che il filosofo le consideri attentamente¹⁰.

Da un lato sta l'eccezionale visione della verità di Bruto e Teofrasto, e dall'altro stanno gli «errori magnanimi» dei loro contemporanei; da un lato Bruto e Teofrasto svelano l'inconsistenza di ciò che sembra essere cosa, dall'altro i loro contemporanei sono abituati a credere «che le cose sono cose e non ombre» e che le parole «gloria e virtù» significano «appresso a poco il medesimo». Cosa sono queste ombre, che immediatamente evocano in noi le «larve» del *Bruto minore*? Chi tra gli antichi ha definito ombre la gloria e la virtù? Nella *Comparazione* Leopardi indica il maggior critico della sentenza teofrastea in Cicerone, ed è in effetti l'Arpinate – davvero incredibile, su ciò, l'assoluto silenzio della critica – a costruire un'immagine che lega i tre elementi dell'ombra, della gloria e della virtù per giustificare moralmente la propria ambizione letteraria:

Sed profecto mors tum aequissimo animo appetitur, cum suis se laudibus vita occidens consolari potest. Nemo parum diu vivit, qui virtutis perfectae profecto functus est munere. Multa mihi ipsi ad mortem tempestiva fuerunt. Quam utinam potuissem obire! Nihil enim iam acquirebatur, cumulata erant officia vitae, cum fortuna bella

che [...] instaura anch'essa l'universalità etica dell'umanità avviata [...] col solo soccorso della razionalità, a riscattare dal dolore e dalla servitù all'ostile e ingrata natura»).

10. Leopardi, *Comparazione*, cit., p. 530.

restabant. Quare si ipsa ratio minus perficiet ut mortem neglegere possimus, at vita acta perficiat, ut satis superque vixisse videamur. Quamquam enim sensus abierint, tamen suis et propriis bonis laudis et gloriae, quamvis non sentiant, non carent. *Etsi enim nihil habet in se gloria cur expetatur, tamen virtutem tamquam umbra sequitur.* (Cic., *Tusc.*, I 45)

Cicerone nobilita la sete di gloria mondana caratteristica dell'attività intellettuale attraverso un'immagine simbolica: ricercare la virtù vuol dire ricercare la gloria, poiché questa consegue alla virtù come se ne fosse l'ombra. L'immagine della gloria *umbra virtutis* è trasportata nel cuore della tradizione letteraria italiana ed amplificata in una grande figurazione allegorica da Petrarca, il più genuino erede della smisurata e sofferta sete di gloria ciceroniana.

In *Rvf* 119 l'immagine ciceroniana diviene un'allegoria autobiografica petrarchesca: il giovane Francesco, innamorato della bellissima Gloria, apprende dalle labbra di lei che donna più degna del suo amore è la Virtù, di cui lei, la Gloria, è solo un'ombra. Il tema della gloria letteraria, «*cathena adamantina*» che trattiene Francesco dall'essere pienamente rivolto a Dio, percorre la produzione petrarchesca dalla *Collatio laureationis*, grande professione di fede nella letteratura eternatrice, fino all'abiura e conversione agostiniana del *Secretum*: e il tema è costantemente veicolato dall'immagine ciceroniana¹¹. Per Cicerone e Petrarca la gloria letteraria e la virtù stoica (aggiornata da Petrarca in senso cristiano) sono «idee eterne» che si presentano sotto forma di personificazioni così reali da poter proiettare la propria ombra; per Leopardi, come per Bruto e Teofrasto, non ci sono idee eterne, e il tradizionale binomio gloria/virtù è costituito da ombre in senso nuovo: «ombre e non cose», cioè *voces* il cui significato risiede e muta nella storia. La *Storia del genere umano* ci rivela infatti in modo organico e definitivo che le *larve* denunciate per tali nel *Bruto minore* sono non solo la virtù, ma anche le grandi Idee che nella dottrina vichiana guidano la storia umana. L'antiplatonismo che, in merito alla virtù politica, Leopardi oppone ai suoi contemporanei non si esaurisce

11. Cfr. F. Petrarca, *Collatio laureationis*, 7, 1: «gloriae appetitum non solum communibus hominibus, sed maxime sapientibus et excellentibus viris insitum; hinc est quod, cum multi ex philosophis de contemptu gloriae disputent, ulli tamen aut pauci qui vere contemnerent sunt reperti [...] ut ait Tullius Tusculanarum quaestionum libro primo»; Id., *Africa*, II, 496-500: «Quaenam igitur quaeres mea sit sententia. Dicam. / Ille eat et metam teneat, licet inter eundum / umbra sequatur iter; Virtutis amore laboret / hic aliis, coelumque sibi sit terminus, et non / gloria, quae meritos sequitur»; Id., *Secretum*, III, 92: «[...] Nosti enim gloriam velut umbram quandam esse virtutis; itaque sicut apud vos impossibile est corpus umbram sole feriente non reddere, sic fieri non potest virtutem, ubilibet radiante Deo, gloriam non parere. Quisquis igitur veram gloriam tollit, virtutem ipsam sustulerit necesse est.»; Id., *Rvf* 119: «Una donna più bella che 'l sole, / et più lucente, et d'altrettanta etade, con famosa beltade / acerbo anchor mi trasse a la sua schiera / [...] / spero per lei gran tempo / viver, quand'altri mi terrà per morto / [...] / "Madonna – dissì – già gran tempo in voi / posì 'l mio amor, ch'io sento or sì infiammato, / ond'a me in questo stato / altro voler fu tolto". / Con voce allor di sì mirabil tempre / ripose: [...] "donna vedrai per segno / che farà gli occhi tuoi via più felici / [...] / sì come 'l sol con suoi possenti rai / fa subito sparire ogni altra stella, / così par or men bella / la vista mia cui maggior luce preme; / [...] / i' per me sono un'ombra [...]».

nella riscrittura della storia vichiana e nell'eliminazione, da essa, dell'elemento ideal-eterno, ma affronta ed abbatte, in un corpo a corpo diretto con il neoclassicismo foscoliano-canoviano, l'interpretazione spiritualistica della classicità come eterno monumento¹². La coppia gloria / virtù si staglia sulla scena dei *Canti* come un ammasso di marmi classici senza vita: statue, colonne e marmi di foscoliana memoria sono il vuoto simulacro di una gloria antica ormai inesistente all'inizio della canzone *All'Italia* («O patria mia, vedo le mura e gli archi / e le colonne e i simulacri e l'erme / torri degli avi nostri / ma la gloria non vedo, non vedo il lauro e il ferro ond'eran carchi / i nostri padri antichi»), mentre il *Bruto* è aperto dalla funebre piana di Filippi ove la virtù giace come una «ruina immensa». I monumenti classici, che in Foscolo erano l'eterno dell'arte e delle opere umane, in Leopardi divengono la materia inerte – potremo dire il cadavere – della scomparsa virtù civile.

3 Esilio e amor patrio: il divenire storico della politicità umana

Quale trasformazione storica ha dunque portato, secondo Leopardi, alla morte dell'amor di patria e alla conseguente sparizione del sentimento dell'esilio? Per affrontare correttamente la questione bisogna subito notare che il problema dell'amor di patria è in Leopardi fondamento antiprogressivo e dilemmatico dell'intera questione politica.

Il dolore dell'esilio e la virtù civile sono, è vero, due forti sentimenti propri degli antichi, dotati di natura passionale, ed impossibili invece per la natura razionale dei moderni. Ma da cosa nasceva l'amor di patria degli antichi? Da un'amplificazione fantastica dell'amor proprio: concretamente, dall'illusione di appartenere a un corpo maggiore, quello della nazione, che è solo un'estensione mitica del sé¹³. L'amore di sé rende «egoisti di una patria», sentimento utile ma

12. Vedi su questo tema M. A. Rigoni, *Il fantoccio e la statua. Leopardi, Canova e il Neoclassicismo*, nel volume a sua cura *Leopardi e l'età romantica*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 131-48.

13. Zib., 1164: «L'invidia, passione naturalissima, e primo vizio del primo figlio dell'uomo, secondo la Sacra scrittura, è un effetto, e un indizio manifesto dell'odio naturale dell'uomo verso l'uomo, nella società, quantunque imperfettissima, e piccolissima. Giacché s'invidia anche quello che noi abbiamo, e anche in maggior grado; s'invidia ancor quello che gli altri possiede senza il menomo nostro danno; ancor quello che ci è impossibile assolutamente di avere, e che neanche ci converrebbe; e finalmente quasi ancora quello che non desideriamo, e che anche non vorremmo. Così che il solo e puro bene altrui, il solo aspetto dell'altrui supposta felicità, ci è grave naturalmente per se stessa, ed è il soggetto di questa passione, la quale per conseguenza non può derivare se non dall'odio verso gli altri, derivante dall'amor proprio, ma derivante, se m'è lecito di così spiegarmi, nel modo stesso nel quale dicono i teologi che la persona del Verbo procede dal Padre, e lo Spirito Santo da entrambi, cioè non v'è stato un momento in cui il Padre esistesse e il verbo e lo Spirito Santo non esistesse (13 giugno 1821)». Il concetto torna tre mesi dopo in Zib., 1723, con la stessa volontà di demistificare il mito cristiano dell'amore per il prossimo e per Dio come integumento simbolico dell'amor verso se stessi usato a fini politici e sociali.

opposto all'amore per il prossimo, e fonte invece, soprattutto di odio; è stata la cultura cristiana, con le sue solite mitizzazioni "di ritorno", a camuffare questo egoismo in amore per l'altro:

Chi ha disperato se stesso, o per qualunque ragione, si ama meno vivamente, è meno invidioso, odia meno i suoi simili, ed è quindi suscettibile di amicizia per questa parte, o almeno in minor contraddizione con lei. Chi più si ama meno può amare. Applicate questa osservazione alle nazioni, ai diversi gradi di amor patrio sempre proporzionali a' diversi gradi di odio nazionale; alla necessità di rendere l'uomo egoista di una patria perch'egli possa amare i suoi simili a cagion di se stesso, appresso a poco come dicono i teologi che l'uomo deve amar se stesso e i suoi prossimi in Dio e per l'amore di Dio (17 settembre 1821). (*Zib.*, 1723-1724)

L'opposizione tra amor di patria e reale amore per gli altri implica il non innatismo e la non intrinseca "moralità" della dimensione politica¹⁴. Su questa base, Leopardi opera una modernissima demistificazione del concetto di nazionalità in quanto strumento di conservazione di rapporti di classe. Il concetto di cittadinanza e nazionalità serve in origine, nota Leopardi, a mantenere la distinzione e il rapporto di potere tra i nobili, veri cittadini titolari dei diritti connessi, e gli umili, i quali «non sono in origine che stranieri, servi, membri della nazione vinta e conquistata», talché

tutte le «perversità delle legislazioni de' bassi tempi e moderne, relative alla *nobiltà* (sinonimo d'ingenuità, nazionalità) provengono da quel principio di distinzione tra cittadino e straniero relativamente ai diritti dell'uomo, che abbiamo spesso considerato ne' più antichi popoli. (*Zib.*, 4423-4424)

Proprio quello che Leopardi definisce interscambiabilmente «amor di patria», «egoismo di patria» o «odio nazionale» degli antichi, cioè la passionale ed egoistica amplificazione dell'io in un maggior corpo che lo contiene, comporta nella vita politica degli antichi il massiccio impiego della pena dell'esilio¹⁵. Presso i mo-

14. *Zib.*, 4280: «Il vedersi nello specchio, immaginare che v'abbia un'altra creatura simile a sé, eccita negli animali un furore, una smania, un dolore estremo. Vedilo di una scimmia nel racconto di Pougen, intitolato *Joco*, *Nuovo Ricoglitore* di Milano, marzo, 1827, p. 215-6. Ciò accade anche nei nostri bambini. Vedi Roberti, *Lettera di un bambino di 16 mesi*. Amor grande datoci alla natura per i nostri simili!! (Recanati, 13 Aprile, Venerdì Santo, 1827)». Segue un rimando alla p. 4419, dove si legge: «Ho veduto io stesso un canarino domestico e mansuetissimo, appena presentato a uno specchio, stizzirsi colla propria immagine, ed andarle contro con le ali inarcate e col becco alto. [...] (1 Dicembre 1828, Recanati)».

15. *Zib.*, 1078: «Altro esempio e conseguenza dell'odio nazionale presso gli antichi. Ai tempi antichissimi, quando il mondo non era sì popolato, che non si trovasse facilmente da cambiar sede, le nazioni vinte, non solo perdevano libertà, proprietà ec. ma anche quel suolo che calpestavano. E se non erano portate schiave; o tutte intere, o quella parte che avanzava alla guerra, alla strage susseguente, e alla schiavitù, se n'andava in esilio. E ciò tanto per volontà loro, non sopportando in nessun modo di obbedire al vincitore, e volendo piuttosto mancar di tutto e rinunciare ad ogni menoma proprietà passata, che dipendere dallo straniero: parte per forza, giacché il vincitore occupava le terre e i paesi vinti [...] pienamente col venirci ad abitare, colle colonie ec. col mutare insomma nome e natura al paese conquistato, spiantandone affatto la

derni invece, il dolore per l'esilio è un sentimento impossibile poiché l'egoismo individuale, che non trova più sbocco in una qualche proiezione mitica (come la patria per gli antichi), diviene sterile isolamento solipsistico, in un corto circuito paradossale che fa ormai coincidere «nazioni» e «individui»:

Ma questa è una bella curiosità, che 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 diventato 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 ristinge dentro il solo circolo de' propri interessi, senza amore né cura degli altri, né legame né rapporto nessuno interiore col resto degli uomini. Al contrario degli antichi, che mentre le nazioni per l'esteriore erano composte di diversissimi individui, nella sostanza poi, e nell'importante, e in quel punto in cui giova l'unità della nazione, erano in fatti tutta una persona, per l'amor patrio, le virtù, le illusioni ec. che riunivano. E per questo capo si può dire che ora ci sono 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 alcun buono effetto, alcuna grandezza ec. L'amor di corpo, e non l'amor degli uomini ha sempre cagionato le grandi azioni, anzi spessissimo a molti spiriti ristretti, la patria come corpo troppo grande non ha fatto effetto, e perciò si sono scelti altri corpi come sette, ordini, città province ec.). L'effetto è stato che in fatti l'amor di patria non c'è più, ma in vece che tutti gli 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 (3 luglio 1820). (*Zib.*, 148-149)

Posto che la natura umana è sostanzialmente egoistica e di per sé incline all'odio per il prossimo, e posta la natura esclusivamente illusoria e passionale dell'altruismo, la storia umana prevede due possibilità, entrambe piuttosto amare: una illusoria trasformazione degli altri in parti del sé (come nell'amor di patria), che conduce ad un "accidentale" altruismo, o l'eliminazione dell'illusione – ad esempio quella causata nei moderni dalla filosofia – e la messa a nudo dell'egoismo originario. In questo senso, la genuina posizione leopardiana mi pare più spietatamente e coerentemente antiprogressiva di quanto credette il Luporini: l'egoismo per Leopardi non è affatto il «contrario dell'eroismo»¹⁶, poiché esso è solidamente presente, sebbene in forma coperta dall'illusione, anche presso i patrioti antichi.

Il modo in cui Leopardi definisce se stesso – poco interessato al suo prossimo, in definitiva, ed assente rispetto alle «relazioni scambievoli degli uomini» – coincide perfettamente col suo ritratto dell'animo moderno: egli sa di

nazione vinta e trapiantandovi parte della vincitrice. Così accadde alla Frigia, ad Enea ec. o se non vogliamo credere a quello che se ne racconta, questo però dimostra qual fosse il costume di que' tempi» (23 maggio 1821).

16. C. Luporini, *Leopardi progressivo* (1947), Editori riuniti, Roma 1996, pp. 1-104: 20.

non poter essere un intellettuale “sociale” a causa del suo strutturale stato di solitudine, causato dall’estraneità profonda rispetto agli esseri umani che lo circondano: «questo vizio dell’*absence* è in me incorreggibile e disperato»¹⁷.

L’antico amore di sé e il connesso disprezzo dell’altro, privato del guscio mitico e fantastico ancora presente per gli antichi, si mostra al moderno Leopardi nella sua bruta verità esistenziale: dall’amore di sé consegue il godimento delle sciagure altrui, come accade ad un popolano gobbo, dileggiato dalla propria comunità: la cieca necessità con cui la macchina naturale provvede alla conservazione attraverso la distruzione implica anche il disprezzo e l’isolamento del prossimo sofferente¹⁸.

4 Qualche appunto sulla filosofia leopardiana della storia

L’impulso ad affermare e sviluppare la storicità del soggetto caratterizza larga parte della cultura primo-ottocentesca, impegnata a superare la concezione kantiano-illuministica del soggetto come realtà trascendentale e astratta. Ma per questa via il pensiero filosofico europeo, da Herder agli idealismi novecenteschi, affermata la storicità del soggetto individuale e collettivo giunge ad individuare strutture trascendentali nella storia; Leopardi invece scopre il radicale divenire dei valori umani. L’idea che la natura umana muti con la storia, e che a ciò consegua il mutare del significato di valori, idee e istituzioni non è dunque solo patrimonio novecentesco¹⁹. Resta da approfondire il fatto che, anche in base alla

17. G. Leopardi, lettera a G. Viesseux, 2 febbraio 1824 (in Id., *Epistolario*, I, p. 109): «La vostra idea dell’Hermite des Appenins è opportunissima in sé. Ma perché questo buon Romito potesse flagellare i nostri costumi e le nostre istituzioni, converrebbe che prima di ritirarsi nel suo romitorio, fosse vissuto nel mondo, e avesse avuto parte non piccola e non accidentale nelle cose della società. Ora questo non è il caso mio. La mia vita, prima per necessità e contro mia voglia, poi per inclinazione nata dall’abito convertito in natura e divenuto indelebile, è stata sempre, e è, e sarà perpetuamente solitaria, anche in mezzo alla conversazione, nella quale, per dirlo all’inglese, s’io sono più *absent* di quel che sarebbe un cieco e un sordo. Se volete persuadervi della mia bestialità, domandatene al Giordani, al quale, se occorre, do pienissima licenza di dirvi di me tutto il male che io merito e che è la verità. Da questa assuefazione e da questo carattere nasce naturalmente che gli uomini sono a’ miei occhi quello che sono in natura, cioè una menoma parte dell’universo, e che i miei rapporti con loro e i loro rapporti scambievoli non mi interessano punto, e non interessandomi, non li osservo, se non superficialissimamente».

18. Zib., 2442: «Io mi sono trovato a vedere uno di persona difettosa, uomo del volgo, trattenersi a giocare con gente della sua condizione, e questa non chiamarlo mai con altro nome che le suo difetto, tanto che il suo proprio nome non l’ho mai potuto sentire. E s’io ho veruna cognizione del cuore umano, mi si dee credere com’io comprendeva chiaramente che ciascuno di loro, ogni volta che chiamava quell’uomo disprezzatamente con quel nome, provava una gioia interna e una compiacenza maligna della propria superiorità sopra quella creatura sua simile, e non tanto dell’esser libero da quel difetto, quanto nel vederlo e poterlo deridere e rimproverare in quella creatura, essendone libero esso [...]. (13 maggio 1822)».

19. La questione giunge sino a tempi assai recenti, come dimostra il dibattito tra Noam Chomsky e Michel Foucault sulla storicità dell’essenza umana, avvenuto nel 1971 e poi pubbli-

riflessione pascaliana²⁰, allo schema della decadenza storica di matrice classica ripresa da Vico, che procede in modo costante e graduale, Leopardi sovrappone – spogliandolo delle implicazioni fideistiche e teologiche – lo schema cristiano della storia come frattura e caduta. Ciò avviene non solo nell'*Inno ai patriarchi* (luglio 1822), concretizzazione di un originario e abortito progetto di *Inni cristiani* concepito nel 1819 sotto l'influenza del *Génie du Christianisme* di Chateaubriand, ma anche nel *Bruto minore*, dove lo schema della frattura è applicato alla storia romana, ridotta così a due fasi: quella della virtù repubblicana e quella della virtù «ruina immensa», che inizia dall'età augustea.

cato: N. Chomsky, F. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, tr. it. di I. Bussoni, DeriveApprodi, Roma 2005.

20. N. Jonard, *Une idée du bonheur: Leopardi et l'apologétique française*, in “Revue des Etudes Italiennes”, 3-4, 1999, pp. 235-49; G. Savoca, *Leopardi e Pascal, tra (auto)ritratto e infinito*, ivi, pp. 251-63.