

GIUSEPPE FAGGIN

## ALESSANDRO MANZONI PENSATORE

Nel luglio 1805 Alessandro Manzoni raggiungeva la madre a Parigi e iniziava il suo primo soggiorno parigino che doveva durare sino al settembre del 1807. Era allora un giovane ventenne e aveva già scritto nel 1801 *Il trionfo della libertà*, dopo la pace di Luneville che aveva suscitato le più entusiastiche speranze anche nel poeta Hölderlin. L'ambiente culturale che egli frequenta è rappresentato soprattutto dagli ideologi della seconda generazione, dal Cabanis, dal Destutt de Tracy, dal fisiologo Garat, dall'ateo Volney: i centri di ritrovo sono Auteil presso la signora Helvetius e La maisonnette di Meulan presso la marchesa di Condorcet. Gli ideologi professavano quella filosofia sensista che il Condillac, nella seconda metà del Settecento, aveva impostato col preciso impegno di derivare tutte le nostre idee delle sensazioni. Napoleone trattava gli ideologi come oziosi parolai e li detestava perché, sotto una problematica che poteva sembrare frusta e superficiale, ne intravedeva il liberalismo politico e l'impeto della riscossa. Ma negli ideologi, che sapevano anche intuire – come il Destutt de Tracy soprattutto – nella persona umana i modi attivi del conoscere, era viva e presente una profonda sensibilità morale di schietta ispirazione stoica. Nel circolo di Auteil giungevano anche i riflessi della nuova cultura romantica tedesca e inglese: ve li diffondeva lo storico Claude Fauriel, che sarà poi grande e fedele amico del Manzoni e che diventa, possiamo dire, l'intermediario tra il circolo di Auteil e il pensiero di Benjamin Constant e di madame De Stael, ch'egli conosce e frequenta.

Ad Auteil e a Meulan Alessandro Manzoni apre il suo pensiero allo spirito del tempo: impara a diffidare degli apriorismi di ascendenza cartesiana e ad apprezzare più gli aspetti morali che quelli teoretici delle speculazioni filosofiche, ma soprattutto si sente attratto, sotto l'influenza del Fauriel, dagli interessi storici, dai quali si attende vichianamente, più che dalle astrazioni ideologiche, la conoscenza della verità. Egli legge allora, col fervore del neofito, i grandi scrittori francesi del Settecento, soprattutto Voltaire e Rousseau, del cui spirito ribelle e combattivo conserverà, anche negli anni della serenità religiosa, un segreto richiamo. Non si può dire infatti – come saremmo facilmente

indotti – che di questo periodo giovanile tutto sarà sconfessato e rinnegato negli anni della grazia: l'istanza razionale originaria e le esigenze essenziali della concezione liberale rimarranno, anche dentro l'unità coerentissima della sua visione cristiana della vita, a costituirne una sostanziale compiutezza.

Il matrimonio con Enrichetta Blondel e la sua conversione alla fede cristiana nella forma giansenistica sono il grande evento di rottura. È indubitabile che nella conversione del Manzoni abbia agito il pensiero riflessivo, l'intervento dell'intelligenza, lo studio attento della storia e dei moti interiori dell'anima; poco o nulla sappiamo dal Manzoni direttamente, che sulle vicende della sua conversione non si è mai confidato apertamente; ma possiamo affermare senz'altro, anche tenendo conto dell'episodio di S. Rocco e dei vaghi accenni del Manzoni stesso, che il suo passaggio alla fede fu opera integrale della «grazia», vale a dire di un intervento extraumano, che si compie – come dicono i mistici greci con termine insostituibile – ε'ξ'αίφης, improvvisamente: è l'irruzione, impresagibile, dell'Eterno nel fluire del tempo, cioè delle opinioni, della ricerca affannosa e vana; l'apparire improvviso di una Luce che infonde nell'anima un senso di assoluta certezza.

Parlare di Manzoni pensatore è perciò possibile soltanto se riusciamo a concepire la sua attività pensante in funzione di una Verità già posseduta, se ammettiamo che il pensare non sia sempre un'indagine perennemente aperta, perennemente incalzata dalle aporie della scep-si, ma una riflessione amorosa su una Luce che abbiamo già accolta e di cui andiamo via via verificando, in noi e fuori di noi, la potenza luminosa, la ricchezza dei riflessi e dei colori, l'ampiezza degli spazi che riesce a illuminare. Se di una «filosofia» manzoniana potessimo parlare, dovremmo intendere la parola «filosofia», non nel senso soggettivo di amore del sapere, cioè della indagine, della ricerca, ma nel senso in cui la intesero Agostino, i grandi Scolastici, gli spiritualisti russi, cioè di amore della Sapienza, di Sofia, nella sua accezione ontologica e metafisica. Ma se il filosofo è colui che, in piena autonomia, presume di tradurre in un sistema di concetti razionali la complessità dell'Essere e la verità dei problemi umani, Manzoni non possiamo dirlo filosofo: lo diciamo «pensatore» in quanto sappiamo che il pensiero ha il diritto di operare sia intorno a una sostanza chimica o a un problema sociale, sia intorno a un testo religioso, di cui accetti o non accetti il valore sacro. Come tale, il Manzoni è ben lontano dal considerarsi creatore di un «sistema»: il suo pensiero rivendica sì a se stesso una sua potenziale «sistematicità» ma solo in quanto è guidato e sorretto dalla Verità rivelata che è, e non può non essere, unitaria e organica: l'unità di Dio è la fonte dell'unità del Logos incarnato che condiziona la struttura unitaria del pensiero umano quand'esso accetta

quella luce. Ciò che soprattutto spetta al pensatore è, nella sua più profonda convinzione del Manzoni, il compito di verificare nel fatto storico, nelle concrete azioni umane, l'universalità della Rivelazione. Secondo l'assioma del Vico: *verum ipsum factum*.

I fondamentali interessi speculativi del Manzoni si possono ridurre a quattro: quello religioso che è al centro di tutto il suo pensiero e coinvolge le direttive di ogni altra indagine; quello storico che è, come dire, la verifica della verità religiosa; quello linguistico che si accompagna alla sua attività di letterato e quello estetico che è il frutto maturo delle sue relazioni filosofiche col Rosmini. A questi interessi sono strettamente condizionate le sue letture, la cui scelta non rivela la fantasia disordinata di un lettore onnivoro (pensiamo, ad esempio, a un Borges), ma obbedisce ad una precisa finalità: le stesse carenze hanno in lui un inequivocabile significato. Nei primi anni dopo la conversione Manzoni si dedica ai grandi scrittori ecclesiastici del Seicento francese: al Bossuet, al Bourdaloue, al Massillon, nei quali non attinge soltanto le linee essenziali della dogmatica cattolica, o le mistiche effusioni dell'anima che si eleva a Dio, ma anche il significato religioso della storia, la presenza del Mistero divino negli eventi umani. Negli scrittori giansenisti soprattutto, nei *Saggi di morale* del Nicole, ne *La comunione frequente* di Arnault, nei *Pensieri* e nelle *Provinciali* di Pascal il Manzoni ritrova l'espressione etico-dottrinale più matura e vissuta del pensiero giansenista che, per opera dell'abate Degola, l'aveva condotto alla conversione. Il giansenismo gli presentava l'esperienza cristiana in una prospettiva drammatica, nella quale la situazione dell'uomo, realisticamente concepito nelle sue condizioni creaturali, è elevata, per un dono gratuito, a un'autentica comunione con Dio. Non è questa l'occasione per polemizzare sulla effettiva presenza del giansenismo nel pensiero manzoniano: è indubbio che esso ha esercitato un influsso profondo, non tanto sul complesso delle sue convinzioni dogmatiche e dottrinali, della cui ortodossia non è lecito dubitare, quanto invece sull'orientamento globale della sua vita, sulla dimensione religiosa dell'esistenza, sui sentimenti essenziali con cui dobbiamo guardare alla storia e alla quotidianità, ma soprattutto sull'indefettibile rigore morale con cui dobbiamo affrontare l'avventura terrena. Tutto questo il Manzoni collocò, per la mediazione giansenistica, al centro della sua attività di letterato, di poeta, di pensatore e considerò il nucleo dell'essenza umana non con l'orgoglio dell'umanista, come potenza creatrice e dominatrice, ma come creatura, il cui grande privilegio consiste nel saper accogliere umilmente, dalla stessa sorgente, senza tuttavia abdicare alla sua natura razionale che è pur sempre dono divino, la verità e la salvezza.

Negli anni 1807-1818 lo scrittore svizzero Simonde de Sismondi pubblicava a Zurigo in 16 volumi la *Histoire des républiques italiennes du Moyen âge* (Storia delle repubbliche italiane del medio evo): nel capitolo 127° del XVI volume egli esponeva le sue critiche alla morale della Chiesa cattolica, rimproverandole anzitutto di aver asservito la ragione alla fede e di essersi impadronita della morale umana come fosse di suo esclusivo dominio e di averla imposta ai suoi credenti sotto le forme di un'arida e arbitraria casistica: perciò, sempre secondo il Sismondi, la decadenza e la corruzione morale, tipica del popolo italiano nell'età medievale, sono la diretta conseguenza del potere assoluto del papato. Le accuse erano gravissime. Se ne rese subito conto il direttore spirituale dei Manzoni, il canonico Tosi, che si affrettò a sollecitarlo a scrivere contro il Sismondi, in difesa della morale cattolica. Nel 1818 il Manzoni aveva già scritto gli *Inni sacri* e iniziato il *Conte di Carmagnola*. L'anno dopo la prima parte delle *Osservazioni sulla morale cattolica* è senz'altro ultimata e pubblicata. Manzoni non portò mai a compimento la seconda parte delle sue *Osservazioni*, ma corresse, ampliò e approfondì la prima parte, che pubblicò in seconda edizione nel 1855, cioè quando l'amicizia del Rosmini l'aveva già maturato a più profonde riflessioni.

A questo punto è necessario che io ricordi che Alfonso de' Ligouri, il campione della casistica rinnovata, tanto combattuta dal Sismondi, era stato dichiarato venerabile nel 1796 e beatificato nel 1815. Sismondi si trovava in Toscana quando la condanna pontificia del Sinodo di Pistoia sollevava una vasta ondata antigiansenistica, col valido appoggio della ristabilita compagnia di Gesù. Egli aveva dunque davanti a sé gli effetti di questa reazione, ed era inevitabile ch'egli li attaccasse rudemente negli aspetti lassistici e probabilistici della morale che la Curia romana andava proteggendo in lotta contro il rigorismo dei giansenisti<sup>1</sup>.

Il concetto centrale che ispira la critica del Sismondi è questo: la morale dell'uomo è fondata sulla ragione e sulla coscienza umana, indipendentemente da qualsiasi fede e dogma religioso: essa è autonoma e autosufficiente: il suo imperativo è categorico e il suo fine è la fondazione di una comunità sociale sincera e libera. Com'è evidente, si tratta di principii di schietta ispirazione kantiana, non solo della *Critica della ragion pratica*, ma soprattutto della *Religione entro i limiti della pura ragione*, che era apparsa nel 1793. Nessun rapporto, dunque – per il Sismondi – fra la filosofia morale e la teologia. Ma la Chiesa cattolica – ecco la sua accusa – si impadronì della filosofia morale come se fosse di suo esclusivo dominio e sostituì l'autorità dei suoi decreti alle norme

<sup>1</sup> Cfr. R. RUFFINI, *La vita religiosa di Alessandro Manzoni*, Bari 1931, vol. I, p. 167 sgg.

della ragione e della coscienza, e lo studio della casistica a quello della filosofia morale: l'etica fu così snaturata e resa sempre più estranea al cuore e alla ragione. Le distinzioni arbitrarie fissate dai teologi con cavillose elucubrazioni, come quella fra peccati mortali e peccati veniali; la dottrina delle indulgenze, vincolata alla prassi morale di tutta la vita del credente; il grande valore attribuito ai suffragi; l'enorme importanza riconosciuta alle opinioni ortodosse e la conseguente execrazione decretata agli eretici e agli scismatici: l'imposizione di determinate norme esteriori come quella del digiuno; tutti insomma i precetti e le pratiche imposte dalla Chiesa per regolare dall'esterno le azioni dei fedeli hanno legato sempre più l'anima e l'interiorità del cristiano al potere della Chiesa e, capillarmente, del prete. La virtù cessa di essere considerata il compito di tutta la vita, ma è un conto da regolare in punto di morte a base di messe, di lasciti, di indulgenze. Estraniato dalla propria coscienza e sottomesso alle direttive di una casistica esterna, l'individuo perde di vista i suoi diretti contatti umani; la sua libertà di pensiero si ottunde, vengono meno le sue capacità critiche e la sua naturale tendenza a giudicare razionalmente le cose, le persone, gli eventi gli appare, in conseguenza della sua abdicazione e dell'autorità esterna che lo condiziona, come «maldicenza»; egli diventa un ipocrita, perennemente oscillante fra i barlumi incerti di una coscienza ormai sopraffatta e le imposizioni esterne di cui sente di dover accettare, per motivi pratici, l'autorità; obliterata l'universalità della coscienza, costretto dentro i limiti e le variazioni della casistica, egli non trova altro criterio infallibile nei suoi comportamenti morali e sociali se non quello dell'interesse proprio, foss'anche spirituale: sicché il bene che egli compie verso il prossimo non è compiuto, disinteressatamente, per il prossimo, in nome di un'umanità universale, ma solo in vista della propria personale salvezza.

Nell'accingersi a sottoporre a critica le gravi accuse del Sismondi, il Manzoni, in un'avvertenza «al lettore», dichiara che tutto, il reale e l'ideale, ciò che è e ciò che dovrebbe essere, «tutto si spiega col Vangelo, tutto conferma il Vangelo»: «la miseria e la concupiscenza e l'idea sempre viva di perfezione e di ordine che troviamo in noi, il bene e il male, le parole della sapienza divina e i vani discorsi degli uomini». In realtà, non era il Vangelo che andava difeso dalle accuse del Sismondi, ma la Chiesa come istituzione storica. Ma al Manzoni, che nella Chiesa accusata dal Sismondi vedeva l'attuazione perfetta del Verbo di Cristo, non importava tanto la storicità dell'istituzione con le sue vicissitudini politiche e la sua evoluzione, quanto invece la purezza e l'autenticità della rivelazione che essa intende incarnare nel tempo mondano.

C'era un malinteso in questa controversia: il Sismondi non inten-



deva colpire la morale cristiana, né la Chiesa come portatrice ideale di quell'etica, ma la Chiesa come istituzione effettuale nei suoi compromessi con i poteri politici, con le culture, con i costumi, nei suoi impatti con le esigenze di luoghi e di tempi diversi, cioè come opera degli uomini; e il suo torto era, semmai, quello di attribuire alla Chiesa un'eccessiva potenza causatrice nella storia della decadenza morale. Ma la sua diagnosi, maturata a contatto diretto con le popolazioni italiane, metteva a nudo, con inesorabile schiettezza, una situazione reale. Il Manzoni difende la Chiesa, o meglio difende il Vangelo; la Chiesa, che egli difende, non è quella che è, ma quella che dovrebbe essere, la Chiesa, non quale il Sismondi ha creduto di constatare attraverso le credenze e i costumi religiosi, nelle zone più o meno progredite della penisola, ma quella che aveva imparato a conoscere e a idealizzare attraverso le opere di Bossuet e di Mabillon, oppure nelle accese polemiche morali, antigesuitiche, dei giansenisti. Si guardi, ad esempio, al primo punto della polemica, là dove il Sismondi parla dell'unità della dottrina cattolica: il Sismondi ne parla tenendo conto di tutte le controversie dogmatiche che l'avevano generata e dell'accentramento del potere papale che l'aveva condizionata; il Manzoni la guarda invece come espressione storica di una verità rivelata che, nella sua organica totalità, non può non apparire una e universale.

Le *Osservazioni sulla morale* cattolica più che essere, come vorrebbero, una confutazione delle accuse dei Sismondi, sono soprattutto la difesa eloquente e appassionata dei valori etico-religiosi del Cristianesimo, della libertà e dignità della persona, della grazia come necessaria integrazione del volere umano, dell'interiorità e purezza dell'intenzione, della *caritas* disinteressata, e, attraverso di essi, della Chiesa cattolica, vista con gli occhi e soprattutto con il cuore del convertito che ha trovato finalmente in essa la luce, ma soprattutto la serenità e la pace dell'anima. «La religione – egli scrive – riceve dalla società un vizioso e le restituisce un giusto: essa sola può fare un tal cambio. Chi avrebbe tentato e pensato di istituire dei ministri per aspettare il peccatore, per invitarlo, per insegnargli la virtù, per parlargli con quella sincerità che non si trova nel mondo, per metterlo in guardia contro ogni illusione, per consolarlo a misura che diventa migliore?» (VIII).

Il Sismondi accusava la Chiesa – era la sua accusa più pesante – di aver snaturato la coscienza e la morale originaria dell'uomo: su questo punto il Manzoni sviluppa la sua critica più acuta, cercando di capovolgere addirittura la tesi. Il Manzoni non contrappone manicheisticamente il Divino all'Umano, la potenza incommensurabile della grazia alla natura originaria dell'uomo; se anche si rifiuta di entusiasinarsi di fronte alle cosiddette «virtù pagane» e alla cultura del mondo classico, tanto esaltata dai letterati come esemplare, egli riconosce all'uo-

mo una coscienza morale originaria, indipendente da qualsiasi dottrina teologica, che ha maturato le «sante e solenni parole» di giustizia, dovere, virtù, benevolenza, diritto, coscienza, premio, pena, bene, felicità. «Nessuna di esse – egli scrive – è stata cancellata o estromessa dalla Chiesa, la quale anzi ha aggiunto loro la pienezza, la chiarezza e la stabilità del significato». La teologia infatti ha perfezionato la morale naturale dell'uomo convogliandone i valori verso una meta più alta, verso una perfezione che ne fonda la perenne ascesa. «Forse – egli si domanda – che le verità perdono la loro attitudine e il loro diritto quando sono sublimi?».

\* \* \*

Negli anni fra la prima e la seconda edizione delle *Osservazioni* matura l'amicizia del Manzoni con il Rosmini, sulla quale è necessario soffermarsi sia per la importanza che il pensiero filosofico del prete roveretano ha avuto nello svolgimento delle riflessioni morali ed estetiche del poeta, sia per chiarire la concordanza che venne formandosi nel loro pensiero politico: è un influsso di cui va preso atto, ma che non deve essere sopravvalutato nel giudicare la personalità del Manzoni romanziere e poeta.

Le relazioni fra il Manzoni e il Rosmini risalgono al 1826 ed ebbero come intermediario il Tommaseo, ma divennero più intime soltanto dopo che il Manzoni, sposata in seconde nozze Teresa Borri, vedova del conte Stampa, e mortagli la madre, cominciò a villeggiare, anziché nel suo Brusuglio, a Lesa sul Lago Maggiore, nella villa dell'unico figlio della seconda moglie, Stefano Stampa: cioè dopo il 1841. Veniva a trovarsi così a pochi passi da Stresa, in riva al Verbano, dove il Rosmini si era definitivamente stabilito. «Stresiane» sono dette perciò le discussioni tenute a Stresa, alle quali partecipavano, insieme con i due illustri amici, Gustavo Cavour, Ruggero Bonghi e altri interlocutori<sup>2</sup>: qui il Manzoni, conchiusa ormai la sua carriera letteraria, amava ricercare il suo riposo discorrendo e disputando, mentre il Rosmini, meno portato al fervore delle discussioni, preferiva studiare e mettere per iscritto le sue meditazioni.

Dal punto di vista strettamente filosofico, i due amici si trovarono d'accordo ben presto su un argomento fondamentale: nel considerare il soggettivismo l'errore più nefasto della filosofia e nel giudicare il pensiero europeo contemporaneo in grave decadenza a causa di codesto soggettivismo portato all'esasperazione dagli idealisti tedeschi; per

<sup>2</sup> Cfr. *Le Stresiane. Dialoghi di A. Manzoni con A. Rosmini elaborati da Ruggero Bonghi*, a cura di P. Prini. Camunia, Brescia 1985.

ambedue, Immanuel Kant (io sono convinto che Manzoni lo conoscesse molto poco) era il maggiore responsabile: per loro, Kant era il portatore di quello scetticismo che aveva inquinato la speculazione moderna (Rosmini lo qualificava addirittura come ateo e materialista). Il soggettivismo, sia quello sensista sia quello idealista, non soltanto aveva chiuso il valico al trascendente e resa impossibile la metafisica, la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima ma aveva fatto esplodere nella società, nel costume, nella vita civile e politica quell'ondata di utilitarismo edonistico, sul quale non è possibile costruire nessuna comunità umana.

Per Rosmini la restaurazione si doveva fare, filosoficamente, sulla base di una gnoseologia rinnovata, affrontando come primario il problema dell'origine delle idee, in cui era dato rintracciare il fondamento primo della trascendenza; ed era questo, insieme, per Rosmini, l'impegno di apprestare alla teologia una base filosofica più moderna. In altri termini, era necessario, dopo la rivoluzione copernicana di Kant, comprendere la funzione trascendente del trascendentale e procedere dalla interiorità, dalla certezza dell'io, dall'atto del pensiero all'assolutezza di Dio: era dunque un interpretare Kant alla luce del pensiero di Agostino.

Questo era il metodo che il Rosmini attingeva alla filosofia moderna per restaurare la teologia stessa. Manzoni durò fatica a comprenderlo e ad accettarlo; più che alle idee, ai trascendentali, all'interiorità dell'io, che gli apparivano astrazioni egli si appellava alla concretezza della storia, agli eventi umani, dal cui *certo* trasparire l'idealità del *vero* universale. Penso di poter dire che il Manzoni, nel suo primo impatto col pensiero di Rosmini, si trovasse nella posizione di Gianbattista Vico di fronte alla filosofia di Cartesio: le idee del Cuoco, del Fauriel del periodo parigino non cessavano di lievitare nella sua mente. Ci vorranno circa dieci anni perché Manzoni, dopo un periodo di ripulsa vera e propria, finisca per comprendere e accettare il principio fondamentale di Rosmini, cioè l'idea dell'Essere. Ammesso che l'abbia veramente accolta in pieno. Scarsamente preparato a comprendere la funzione trascendentale dell'intelletto, Manzoni stentava ad accettare un'idea indeterminata come quella rosminiana, che non ha un'origine né storica né empirica, che non possiede un autentico contenuto e tuttavia è la condizione primaria dell'oggettività conoscitiva e, soprattutto, che sfugge alla consapevolezza del pensiero al quale è sempre necessariamente presente.

Malgrado tutto questo, Manzoni fu attratto ben presto dalle conclusioni sistematiche dello spiritualismo rosminiano, nel quale il soggettivismo era debellato; le idee, soprattutto quelle etiche, riacquistavano il loro valore ontologico, e la ragione recuperava, in sede speculativa, quella sua autonomia alla quale aveva diritto. Questa riacquista-



ta obiettività era, per Manzoni, il sintomo di una nuova era del pensiero filosofico; se il soggettivismo kantiano e idealistico era l'autentica espressione della speculazione tedesca, era inevitabile che lo spiritualismo rosminiano assurgesse a rappresentare il pensiero italiano, in un momento soprattutto in cui il nostro popolo, in lotta con lo straniero per la sua libertà e indipendenza, aveva bisogno di una sua Idea intorno alla quale riunirsi e nella quale trovare la propria identità di Popolo, di Nazione. In questa sua funzione, lo spiritualismo rosminiano si inseriva facilmente – come soprattutto il Manzoni auspicava – nel vivo della storia italiana e, affiancandosi al messaggio del Mazzini, prendeva degnamente il suo posto dentro il movimento europeo del liberalismo cattolico. Già nel 1842 così diceva il Manzoni del suo amico: «Rosmini è un uomo che cambierà la filosofia. E mi piace che la sua filosofia è tutta sua, è italiana. Che noi, sino adesso, abbiamo sempre adottato i sistemi delle altre nazioni. Ed ora, saranno le altre nazioni che subiranno una rivoluzione in grazia di lui».

La seconda edizione della prima parte delle *Osservazioni*, riveduta e rimeditata, è un ulteriore avvicinamento allo spiritualismo rosminiano, e fu pubblicata nel 1855, con lo scritto *Del sistema che fonda la morale sull'utilità*, in appendice al cap. III, che, a mio avviso, è la «gemma» delle *Osservazioni*<sup>3</sup>.

È una critica profonda e acuta dell'etica utilitaristica, che il Manzoni vedeva rappresentata soprattutto da Geremia Bentham, morto nel 1832. Il Bentham aveva pubblicato nel 1789 l'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, mentre la *Deontologia, ovvero scienza della moralità* era apparsa postuma nel 1843. Era questa l'espressione più completa dell'etica utilitarista, di pretta marca inglese, che dai suoi primi formulatori Hobbes e Locke si era diffusa nel clima positivistico per opera soprattutto di John Stuart Mill e di Herbert Spencer. Di contro all'atmosfera spiritualistica che il Rosmini andava allora costruendo, l'utilitarismo era l'esigenza più logica e coerente di una prassi che ha rotto ogni rapporto con la trascendenza e intende ancorare le azioni e il loro autentico significato a criteri pratici assolutamente verificabili. Il Bentham era soprattutto un giurista e si rivolgeva ai legislatori perché informassero ai nuovi principii il diritto dei loro paesi; e fu infatti il suo pensiero a ispirare per tanta parte le riforme realizzate in Inghilterra nella prima metà dell'Ottocento. Non esistono per Bentham quelle «leggi naturali» e quei «diritti eterni e inalienabili» di cui parlavano, in nome della Ragione, i dottrinari della rivoluzione francese. Nella natura umana esistono, per Bentham, soltanto tendenze e impulsi e questi non sono leggi, anzi richiedono le leggi che pongano

<sup>3</sup> Mi sono servito dell'ottima edizione a cura di E.P. Lamanna, Sansoni, Firenze 1925.

ad essi un limite. L'uomo non è dotato naturalmente di *diritti*; il diritto è creato dal legislatore, il quale stabilisce fra i membri della società diritti e doveri; e l'idea fondamentale in cui essi hanno la loro radice comune è quella di *delitto*, cioè di azione alla quale è congiunta una sanzione, una pena. Per il Bentham il fine supremo del legislatore è «conseguire la più grande felicità del più gran numero di uomini possibile», o, come si esprime il Manzoni «questo sistema pone che la vera utilità dell'individuo s'accorda sempre con l'utilità generale, di maniera che l'uomo, giovando agli altri, procaccia il maggior utile a se stesso». La sanzione poi, sulla quale il legislatore fa assegnamento, è la costrizione delle volontà che si oppongono all'ordine stabilito dalle leggi, ed è una certa quantità di piacere o di dolore che deve seguire infallibilmente, per opera degli organi statali, all'osservanza o alla violazione della legge. Questa è l'unica sanzione di cui debba tener conto il legislatore e che riguarda soltanto il contegno esterno dell'individuo; mentre quella che noi consideriamo come la vera «sanzione morale», cioè quella interiore della propria coscienza, è dal Bentham giudicata soggettiva e variabile, e giuridicamente irrilevante. Soltanto l'arte legislativa è, per lui, capace di *calcolare* quantitativamente il piacere immediato che l'individuo consegue nel compimento di un'azione che la legge proibisce perché contraria alla felicità generale. Perciò la legislazione è veramente funzionale ed efficiente quando sa stabilire un meccanismo legislativo tale che ogni individuo trovi, in ogni azione, il suo tornaconto personale nella osservanza piuttosto che nella violazione della legge.

La teoria benthamiana avrebbe un indiscutibile valore se rimanesse dentro il campo del diritto; ma il Bentham, non ponendo alcuna differenza qualitativa fra la considerazione morale e la considerazione giuridica della condotta umana, trasporta il meccanismo del diritto (che è estrinseco) nel campo dell'etica, ponendo la loro differenza solo nell'estensione, cioè nella quantità di atti compresi nella sfera del diritto e in quella della morale. Su questo punto lo affronta il Manzoni il quale dimostra senz'altro l'irriducibile eterogeneità dei concetti di «utile» e di «giusto» e contrappone al rapporto di *identità*, stabilito fra essi dal Bentham, quello di *distinzione*.

Il chiarimento di questi concetti è compiuto dal Manzoni alla luce del pensiero di Rosmini, secondo il quale il concetto di «giusto» porta oltre l'ambito della soggettività e implica l'ordine oggettivo degli enti che l'intelletto può e deve riconoscere e al quale la volontà adeguarsi. La giustizia, in quanto è volizione di un ordine di fini corrispondente all'essere reale delle cose, comporta una oggettività e una universalità che ha la necessità dell'essenza. L'«utile» invece è cosa che risponde a un bisogno individuale del singolo ed è perciò soggettivo e imprevedi-

bile: non è dunque necessario ma contingente, cioè puramente probabile. La previsione di un utile futuro esige la conoscenza della correlazione meccanica di molte cose in un tutto, e questa è impossibile. Perciò l'utile è necessariamente limitato ad alcuni; ciò che è utile per uno può essere dannoso per altri. Ne deriva che l'espressione «utilità generale», adoperata dagli utilitaristi, porta con sé un grave equivoco. Essa infatti o significa l'utilità di «tutti» gli uomini, presenti e futuri, compreso l'agente, in senso quantitativo, e questo dal punto di vista morale è assurdo perché eleva a legge il numero; oppure vuol significare un criterio qualitativo, in nome del quale gli uomini, in quanto tali, sono degni, per il loro intrinseco valore, che si pensi alla loro utilità. Ma questo non è il significato che rientri nel sistema utilitaristico. In questo sistema «utilità generale» andrebbe perciò sostituita con «utilità del maggior numero» (come fanno in realtà alcuni dei suoi rappresentanti), che è più quantitativa: in questo caso – osserva il Manzoni – un'azione sarebbe morale se fosse utile alla metà più uno degli uomini, e diventerebbe senz'altro immorale se gli uomini ai quali fosse vantaggiosa fossero la metà meno uno.

Il Bentham poi deriva il concetto di dovere e di obbligazione dal comando di una autorità esterna che minaccia sanzioni. Il Manzoni non fa fatica a dimostrare che l'obbedienza a un'autorità, quando procede da paura e da servilismo, non ha alcun valore morale, ha valore morale soltanto quando è riconoscimento del dovere di sottomettersi ad essa, non in quanto autorità coercitiva, ma in quanto rappresenta un valore che la coscienza non può non rispettare. In altri termini, la coercizione legislativa non è alla base del dovere di obbedire alla legge, ma lo è la coscienza di una legge la cui obbligatorietà è avvertita come originaria. Il mondo del diritto presuppone la coscienza morale.

I due concetti di giusto e di utile sono dunque distinti, non identici, come vogliono gli utilitaristi; ma il Manzoni si affretta a dimostrare che fra di essi c'è «concordia», cioè una «relazione necessaria». L'individuo infatti non può non pensare al proprio utile, ma, come essere ragionevole, non può non tener conto, quando agisce, dell'ordine oggettivo degli enti: come aveva messo in chiaro il Rosmini. Il rapporto fra utile e giusto, per la coscienza etica, non può essere dunque che di accordo finale: anzi il loro accordo è un'esigenza della coscienza, e appunto perciò necessario e universale: è un accordo che non deriva da una constatazione di fatto, ma da un'esigenza necessaria, trascendentale, che il Manzoni chiama *fede*. L'accordo finale di bene e felicità può realizzarsi soltanto nell'esistenza soprassensibile che la religione cristiana promette alle anime che hanno fatto il loro dovere: poiché questo accordo non è di questo mondo. Finché vive su questa terra, l'uomo deve guardare alla giustizia come suo unico fine, anche se tutto

un complesso di interessi contrari si abbatta su di lui; la sua fede nel compimento dell'accordo finale porta con se la «speranza piena d'immortalità» di cui il Manzoni ci parla. A lui tutta la storia degli eventi umani appare così dominata dalla provvidenza divina che la dirige dal profondo – non è necessario ch'io ricordi qui i *Promessi sposi* – verso il trionfo del Bene.

L'opera del Manzoni, nella quale più specificamente si rivela il diretto influsso della filosofia rosminiana, è il dialogo *Dell'invenzione*, scritto nel 1850: un dialogo che per nitidezza e chiarezza di linguaggio e per fluidità e precisione di pensiero richiama, senza fatica, al modello platonico. Se vogliamo collocarlo nel suo clima storico-culturale dobbiamo precisare che la sua problematica non riflette più i grandi temi, già scontati, del romanticismo tedesco: esso ci appare piuttosto come un'esercitazione tutta personale con cui il Manzoni ha cercato di mostrare a se stesso sino a qual punto lo spiritualismo rosminiano possa affrontare i grandi problemi dell'estetica e come ne possa interpretare il valore. In altri termini, il Manzoni, con questo dialogo, si è impegnato a chiarire a se stesso quale posto occupi l'arte dell'uomo in una concezione religiosa del mondo.

L'arte è invenzione, d'accordo. Ma questa parola va intesa nel suo significato strettamente etimologico. Manzoni insiste su questo punto con particolare calore. *Invenire* vuol dire «trovare», «scoprire» non vuol dire affatto «creare». L'artista non crea, ma trova. Egli è un uomo che vive, sente e pensa in seno all'universo con eccezionale intensità; è una creatura dotata d'intelligenza come ogni altro uomo, ma non è un creatore che sappia e possa, se non per una sterile presunzione contrapporre un mondo tutto suo al mondo già dato, di esseri, di forze, di eventi. Egli accoglie le immagini sensibili delle cose e se ne diletta, ma non rimane passivo di fronte ad esse; con la sua intelligenza egli trascende il mero sensibile e intuisce l'universale e l'intelligibile; cioè trova e scopre il Vero, l'Essere stesso. Egli scopre l'Idea.

Così il Manzoni si aggancia al pensiero fondamentale di Rosmini e attraverso di lui, all'estetica neoplatonica e, per la sua mediazione, riecheggia l'estetica di Schopenhauer. L'arte è dunque in funzione di una metafisica dell'Essere, cioè di una metafisica della trascendenza: le Idee, che l'artista si eleva a pensare e che non può trovare se non in se stesso, lo rimandano necessariamente a un Pensiero assoluto, nel quale sono «ab aeterno». L'arte presuppone la teologia e riconduce alla teologia: non è perciò un gioco labile e leggero di immagini e di emozioni sufficienti a se stesse: è un compito rivelativo in cui l'artista si impegna intellettualmente ed eticamente, e ciò ch'egli rivela è il mondo dei valori morali e religiosi, vale a dire la storia, in cui le idee eterne si manifestano nel tempo e nello spazio. È questo il pensiero che domina

e ossessiona la mente del Manzoni. Ora, ciò che l'artista dà di veramente suo nella sua opera è il linguaggio e le modulazioni del suo linguaggio con cui si ingegna di rivelare nella maniera più adeguata l'essenzialità dell'idea: è ovvio infatti che l'Idea è nel pensiero di Dio secondo la natura dell'essere divino, ed è nel pensiero dell'uomo conforme alla natura del pensiero umano ed è rivelata nel linguaggio dell'uomo conforme alle operazioni di colui che parla; ma, per quanto faccia, l'artista, con codeste sue operazioni, non può né mutare la natura immutabile delle Idee, né ridurre l'Idea a cosa sensibile. L'assoluta spiritualità del linguaggio – sulla cui origine il Manzoni si sentiva portato a intensificare le indagini sia attraverso lo studio di filosofi come Locke e Condillac, sia discutendone, anche polemicamente, col Rosmini – l'assoluta spiritualità del linguaggio, strettamente congiunta all'intuitività dell'intelligenza, se da un lato garantisce la continuità del processo conoscitivo, dall'Idea originaria al concetto, dall'altro restituisce al sensibile la sua idealità e il suo richiamo alla trascendenza. È inevitabile che il poeta, nel suo spiritualissimo impegno di rivelare un mondo di verità, che gli è dato trovare e riconoscere nel suo intimo, avverta nell'uso della parola un certo scarto, una caduta che lo fa deviare dal Vero essenziale verso il verisimile e sia costretto ad ammettere la superiorità del vero positivo, cioè della storia, sul puro verisimile, cioè sul romanzo storico. Il Manzoni non poteva non rimanere fedele a se stesso: l'esigenza di oggettività che il Rosmini, in gnoseologia, s'ingegnava di soddisfare fondandola sull'idea trascendentale dell'essere, e che il Manzoni preferiva, vichianamente, veder fondata sul fatto storico, ora, in sede estetica, egli la ritrovava garantita sì dall'essenzialità delle Idee, ma delle Idee morali e religiose che della Storia sono l'aspetto intimo ed essenziale.

Al pensatore Alessandro Manzoni – così mi piace concludere – importava soprattutto mostrare e dimostrare la continuità del mondo della natura e del mondo della grazia, l'unicità del Dio creatore e redentore: proprio nel dialogo *Dell'invenzione*, a chi gli obiettava che la sua filosofia sottoponeva la ragione all'autorità della fede il Manzoni rispondeva: «Nessuna filosofia – cito le sue stesse parole – è più aliena da un tale errore stranissimo che fa di Dio quasi un artefice inesperto, il quale, per aggiungere un nuovo lume alla sua immagine impressa, per dono ineffabile, nell'uomo, avesse bisogno di cancellarla: errore che fa del cristiano quasi una nuova, anzi un'inconcepibile specie di animale puramente senziente, al quale venisse, non si sa come, aggiunta la fede»<sup>4</sup>. È ovvio che il Manzoni, per affermare questo suo assunto

<sup>4</sup> A. MANZONI, *Tutte le opere*, a cura di A. Chiari e F. Ghisalberti, Mondadori, Milano 1953, vol. III, p. 738.



fondamentale, riconosceva alla ragione umana una sua luce naturale capace di trascendere ogni dato sensibile e di mostrare a se stessa l'assolutezza dell'Essere: un postulato che egli aveva accolto, attraverso Rosmini, dal grande Agostino. In realtà, anche codesto riconoscimento alla ragione umana di attingere la realtà divina era un dono della fede, della grazia: era, in altri termini, quella seconda natura che la conversione cattolica aveva instaurato in lui e che egli aveva vissuto da allora come la luce stessa, naturale e soprannaturale, di tutta la sua esistenza e, perciò, di tutto il suo pensiero.

GIUSEPPE FAGGIN