

Massimo Parodi - Giulia Serio

Martinetti, Agostino e l'Abbé Coignard [1]

1. Premessa

La relazione iniziale di Marco Rossini e Alice De Fortunato ha mostrato come il *transcendentalismo della prassi* emerga in Dal Pra quale posizione teorica che ispira e dirige anche la sua attività di carattere storiografico, ma soprattutto ha richiamato la nostra attenzione su alcuni fondamenti di questa posizione, che si vengono chiarendo e precisando in un dialogo particolarmente significativo con Scoto Eriugena, sottolineando come lo studio di questo autore del IX secolo sia al tempo stesso una riflessione di Dal Pra sul suo personale rapporto con il cristianesimo, con riferimento soprattutto alla dialettica unità/molteplicità e immanenza/trascendenza. La seconda relazione di Riccardo Fedriga e Chiara Selogna ha mostrato poi come alla radice della posizione dalpraiana si colga chiaramente un primo movimento di carattere scettico, consistente in ultima analisi nello sforzo costante di liberarsi, sul piano teorico, dal dogmatismo metafisico e, su quello storiografico, di ogni filosofia della storia. Un secondo movimento invece, di evidente ispirazione kantiana, è rappresentato dalla tensione all'unità che, insita nel modo stesso di funzionare del pensiero umano, giustifica sul piano storiografico le proposte di interpretazione dei fatti, mentre sul piano teorico può spingersi fino a divenire apertura al trascendente.

Coerenti con questa tensione cui si è appena fatto cenno, nella nostra terza relazione tentiamo di proporre qualche punto di vista da cui considerare la vicenda che stiamo cercando di ripercorrere. Si tratta in primo luogo di verificare se, alle spalle del percorso dalpraiano sia legittimo ipotizzare suggestioni provenienti dalla riflessione di Piero Martinetti. In secondo luogo è interessante comprendere se quanto emerge da questo confronto possa chiarire almeno in parte lo sviluppo delle ricerche sul pensiero medievale in questa università e, in

particolare, se assuma un senso più preciso l'approdo agostiniano che, per strade a volte diverse, è parso naturale per alcuni di noi negli ultimi anni.

Abbiamo sentito descrivere l'andamento teorico della ricerca dalpraiana come una sorta di dialettica, per cui dal dogmatismo nasce lo scetticismo che rischia tuttavia di tornare a porsi come nuova forma di dogmatismo se non trova nello slancio della volontà, nelle scelte di carattere pratico, una possibile via di uscita. Sembra lecito domandarsi se sia solo un'impressione superficiale la stupefacente analogia che non può non venire alla mente, con il metodo di Agostino, presente in tutte le fasi del suo pensiero e descritto in termini narrativi, come continua oscillazione tra posizioni contrapposte, nelle *Confessiones*. Se non è così, non ce ne avremo a male, perché almeno avremo conquistato la consapevolezza dei motivi per cui non possiamo non dirci dalpraiani e dovremo ammettere che quanto abbiamo ritrovato nel pensiero di Dal Pra e Martinetti richiama solamente un possibile modo, che è il nostro modo, di leggere Agostino, che assume dunque pieno significato proprio entro la tradizione che stiamo cercando di ricostruire.

2. Martinetti contro Agostino

Naturalmente siamo consapevoli dei rischi insiti in un tentativo di questo genere. E' Martinetti stesso a metterci in guardia con un giudizio sferzante presente nei suoi appunti inediti, conservati presso l'Accademia delle Scienze di Torino, quando a proposito del *De ordine* di Agostino, e in particolare di quanto definisce *considerazione entusiastica assai ingenua della concatenazione di eventi che aveva condotto alla discussione*, se ne esce con un curioso paragone: *ricorda l'ironica considerazione dell'Abbé Coignard*[2]. Si tratta del personaggio di un romanzo di Anatole France, *La rôtisserie de la Reine Pédauque*, pubblicato nel 1893, che Martinetti ha evidentemente letto con simpatia. L'Abbé Coignard, che si prenderà cura del figlio dei due rostitieri nella cui bottega entra per mangiare qualcosa, occupa

un intero capitolo del romanzo[3] per snocciolare avvenimenti della propria vita, a volte evidentemente casuali o stravaganti, proponendoli in un ordine puramente cronologico che sembra far intuire una specie di finalismo, per cui tutta la sua vita precedente pare ordinata a quell'ultimo avvenimento, il suo ingresso nella rosticceria.

Le pagine iniziali del *De ordine* agostiniano effettivamente si interrogano sul senso degli avvenimenti che conducono Agostino e i suoi interlocutori ad affrontare il problema dell'ordine presente nel mondo e della capacità umana di penetrarne il significato, ma si tratta quasi di un'anticipazione del tema centrale, sviluppato poi in una splendida pagina in cui, a partire dal suono prodotto da un ruscello che scorre nei pressi della casa, si riflette sulla complessa serie di cause - il disporsi delle foglie nell'acqua, le leggi fisiche che governano il loro modo di cadere dai rami, l'esistenza di alberi lungo le rive, il loro essere nati in quelle posizioni per una casuale presenza di semi o per volontà di uomini che ne abbiano giudicato utile la crescita - per concludere alla impossibilità per la conoscenza umana sia di ricostruire la serie di cause che portano a un determinato effetto, sia di rinunciare alla convinzione, comunque presente in lei, *che niente avviene senza una causa*[4].

E' curioso dunque che una riflessione sull'inevitabile ricorso della conoscenza al nesso causa-effetto, senza che l'esperienza metta in grado di ricostruire la catena causale nella sua complessità, venga da Martinetti accostata alla sequenza lineare di fatti singoli e individuabili che, attraverso una serie di vicissitudini esistenziali, sentimentali e persino giudiziarie, conduce l'Abbé Coignard ad approdare alla rosticceria *de la Reine Pédauque*. Sembra quasi che Martinetti non si renda conto che le due prospettive sono esattamente opposte l'una all'altra: da un effetto alla intricata e non ricostruibile concatenazione di cause che lo producono, nel caso di Agostino; da una serie di avvenimenti di fatto concatenati in un certo ordine, all'ultimo effetto considerato il fine che illumina la direzione dei fatti precedenti, nel caso di Anatole France. Lo stesso Anatole France presenta la riflessione del suo personaggio come ironica traduzione di una visione molto meno meccanica e finalistica:

Meraviglioso nelle faccende umane è il concatenarsi di cause ed effetti. Jérôme Coignard aveva proprio ragione di dirlo: a considerare il susseguirsi bizzarro di colpi e contraccolpi per cui si scontrano i nostri destini, si è costretti a credere che Dio, nella sua perfezione, non manca né di spirito, né di fantasia, né di vis comica, al contrario eccelle nell'imbroglio come in tutto il resto.[5]

Nelle stesse pagine di appunti, in cui la riflessione agostiniana sul tema dell'ordine viene accostata alle considerazioni dell'Abbé Coignard, Martinetti scrive a proposito delle opere giovanili di Agostino note pesanti e liquidatorie. Il *Contra Academicos* risulta una serie di mediocri discussioni, in gran parte sofistiche, contro gli accademici: non ha in fondo alcun interesse[6]; del *De beata vita* si legge: anche questa operetta è nel suo complesso un'esercitazione dialettica mediocre, senza alcuna profondità di risultati[7]; della preghiera iniziale dei *Soliloquia* Martinetti parla come di un capolavoro di retorica verbosa[8]. Ancora con riferimento al *De ordine* arriva a dire: a proposito del male che ha un posto nell'armonia complessiva: considerazioni teologiche superficialissime[9].

Ci sono molti altri luoghi degli scritti di Martinetti, in particolare alcune pagine di *Gesù Cristo e il cristianesimo*, in cui la sua avversione nei confronti di Agostino risulta del tutto evidente; a noi è sembrato interessante richiamare l'attenzione sulle note inedite riferite ai *Dialoghi* agostiniani, in quanto il capovolgimento di prospettiva in cui viene inserito il *De ordine* ci consente di aggiungere un elemento nuovo a quelli già da altri segnalati per giustificare in qualche misura quello che Sciacca è arrivato a definire l'odio personale di Martinetti verso Agostino[10].

In *Gesù Cristo e il cristianesimo* Martinetti dedica largo spazio ad Agostino in una sezione di cui risulta già significativo il titolo - *Il cristianesimo costantiniano* - per comprendere il punto di vista da cui l'analisi viene condotta. Facendo riferimento in particolare ad Harnack,

la presentazione del pensiero agostiniano risulta a volte impietosa:

Anche Agostino ha avuto, grazie alla sua importanza ecclesiastica, un apprezzamento, soprattutto come filosofo, assolutamente sproporzionato al suo reale valore;[11]

oppure

Il motivo intellettuale che lo spinse nelle braccia della chiesa fu il bisogno pratico di abbandonarsi, come ad una tradizione sicura, alla corrente dominante. Il fondamento della sua fede è l'autorità: egli proclama chiaramente di credere nel vangelo solo perché mosso dall'autorità della chiesa;[12]

o ancora

... Non fu né un'intelligenza sovrana, né un grande carattere. La sua fama è in gran parte una fama di convenzione: in Agostino la chiesa ha glorificato se stessa.[13]

Non mancano in Martinetti parole, sia pure rare, che attenuano la severità di questi giudizi e sembrano persino apprezzare la ricchezza della incoerenza agostiniana[14], la *finezza psicologica, la capacità di esprimere le più delicate situazioni interiori*[15], l'aver intravisto *la necessità per la filosofia di partire, come da un principio gnoseologico, dall'io*[16]. Non si intende svolgere qui un'analisi puntuale delle affermazioni di Martinetti a proposito di Agostino, ma solo ricordare i motivi fondamentali della sua avversione che si possono schematicamente individuare in tre punti fondamentali.

In primo luogo, l'opposizione al manicheismo. Martinetti arriva ad affermare:

Noi conosciamo solo un poco da vicino, grazie ad Agostino, le vicende del manicheismo africano verso il 400 e la figura del "vescovo" manicheo Fausto da Milevi: bella figura di uomo onesto, coraggioso, profondamente religioso: critico sagace e ardito delle Scritture, che precorre la moderna critica biblica: infinitamente superiore in questo ad Agostino.[17]

Ma c'è di più: nella sua polemica con la chiesa istituzionale che spegne il vero sentimento religioso in pratiche esteriori e tenta di trasformare il livello della conoscenza religiosa in un'adesione passiva a un corpo di dogmi, Martinetti apprezza tutte quelle posizioni *eretice* in cui la riproposizione del dualismo manicheo tende a far saltare la pretesa costruzione organica della religione e della chiesa cattolica. Su questo non si può non condividere l'affermazione di Sciacca, durante la *giornata martinettiana* organizzata presso l'Università di Torino nel 1963:

Io sono convinto che Martinetti nel suo fondo fosse manicheo, ma di un manicheismo radicale, metafisico e che il suo odio per S.Agostino vada ricercato qui: doveva essere convinto che se S.Agostino non si fosse convertito al cattolicesimo e quella intelligenza che ha speso per combattere i manichei e difendere i cattolici l'avesse impiegata per difendere i manichei e combattere i cattolici, la forma di cristianesimo che si sarebbe affermata non sarebbe stata quella cattolica, ma quella manichea.[18]

Nella stessa occasione è Augusto Del Noce a riprendere il tema, connettendolo però con il secondo punto di incolmabile distacco di Martinetti rispetto ad Agostino, che si è appena ricordato:

Quanto a S.Agostino, è certamente il filosofo che Martinetti ha più odiato: è il Traditore, colui che ha tradito e combattuto il

manicheismo, quando ha capito che esso non aveva nessuna possibilità di riuscita storica, e ciò semplicemente perché il regno di Dio non è il regno di questo mondo. La sua critica della realtà positiva del male dissimulerebbe di fatto l'empia conciliazione della religione con i valori mondani.[19]

In una visione come quella martinettiana in cui la realtà finita appare talvolta come il negativo che si contrappone al valore della realtà trascendente, ogni irrigidimento istituzionale e dogmatico è negazione della *vera chiesa* che

è la chiesa invisibile di tutti gli spiriti che hanno continuato e propagato la sapienza di Gesù Cristo ... dappertutto dove è la croce.[20]

Ma forse è un terzo punto che soprattutto rende Agostino tanto estraneo a Martinetti, ed è il fatto che considerarlo nei termini appena visti impedisce a Martinetti di leggere in chiave gnoseologica temi, come quello dell'ordine, che invece vengono totalmente capovolti, fino a diventare in alcuni casi quasi caricaturali. Ne è conferma anche la presenza di spunti chiaramente agostiniani, ma non attribuiti ad Agostino, nello sviluppo di quella storia della spiritualità cristiana che, in *Gesù Cristo e il cristianesimo*, viene contrapposto alla storia dei tradimenti della chiesa istituzionale e dogmatica. Valgano come esempi significativi alcune considerazioni sviluppate a proposito di Kant; si incontra ad esempio una formulazione che pare tratta dal *De magistro*, ma senza alcun cenno ad Agostino:

Il preteso suo subiettivismo [di Kant] deve ricordarci un poco la teoria dell'illuminazione interiore dei mistici: il suo apriori ci dice che noi portiamo dentro di noi, come qualcosa di essenziale al nostro spirito, il criterio e l'esigenza d'una realtà assoluta, alla quale esigenza non possiamo contraddire senza metterci in contraddizione con tutto l'essere nostro.[21]

Sembra richiamare un clima agostiniano anche quanto si legge poco dopo, ancora con riferimento a Kant:

... riconosciamo che questo assoluto è, almeno potenzialmente, in noi; e che tutti i sistemi concreti nei quali noi, volta per volta, lo incarniamo, non sono che un compromesso, un grado di un'ascensione senza fine,[22]

e per questo abbiamo avviato una lettura più larga di Martinetti, consapevoli che la concatenazione di fatti e teorie che abbiamo cercato di ricostruire non è detto debba corrispondere a una pretesa verità delle cose.

3. Martinetti e il dinamismo triadico

Senza farci scoraggiare dalle considerazioni sinora avanzate, vogliamo proporre un singolare accostamento tra Martinetti e Agostino[23], e da qui, per proprietà transitiva, avvicinare ad Agostino Kant. Ci sembra infatti che Agostino, in particolare nelle pagine del *De trinitate*, fornisca elementi teorici parzialmente riconducibili alle istanze di Martinetti e che tali elementi consentano di "ritoccare", in un certo senso, quanto Martinetti a sua volta scrive di Kant, imprimendo al proprio giudizio una coloritura del tutto particolare.

Poste queste premesse, abbiamo anzitutto isolato uno *schematismo* agostiniano, applicandolo sia all'orizzonte filosofico di Martinetti, che alla lettura martinettiana di Kant. Da questa operazione, compiuta con ogni cautela possibile, scaturiscono, a nostro parere, interessanti analogie di "struttura" tra le nozioni di ragione in Agostino, Martinetti e Kant, ed emerge soprattutto un valido criterio ermeneutico per rivedere, come si è detto, l'interpretazione martinettiana del criticismo.

Ma in coincidenza con la pubblicazione di *Kant*, opera postuma in cui confluiscono le lezioni sul filosofo di Königsberg tenute da

Martinetti a Milano negli anni Venti, avviene la svolta che porta Dal Pra a interpretare il trascendente in senso trascendentale, nel contesto della proposta teorica del *trascendentalismo della prassi*: e non ci sembra casuale che Dal Pra tracci qui un itinerario esattamente *simmetrico* a quello di Martinetti, il quale, al contrario, legge il trascendentale in senso trascendente, alla luce della propria metafisica idealistica.

Se è dunque possibile rintracciare in Martinetti un certo agostinismo, e per suo tramite ripensare, di misura, il kantismo di Martinetti, è forse altrettanto possibile ricondurre ad Agostino, pur alla lontana, la maturazione teorica avvenuta in Dal Pra negli anni Cinquanta. Ciò non significa che Dal Pra sia stato direttamente influenzato dal pensiero di Agostino, ma che intuizioni di sapore vagamente agostiniano abbiano inciso sul costruito teorico del *trascendentalismo della prassi*, attraverso il ribaltamento di prospettiva con cui Dal Pra, rovesciando il kantismo di Martinetti, sovverte di fatto i presupposti trascendenti dell'idealismo martinettiano[24]. E' quindi arrivato il momento di chiarire nel dettaglio queste intuizioni, ribadendo con decisione il carattere assolutamente ipotetico della nostra proposta.

Il tema che, a nostro giudizio, consente di collegare tra loro Agostino, Martinetti e Kant è quello che ci pare definibile come *dialettica triadica* tra le facoltà conoscitive, o facoltà dell'anima, anche se Martinetti aggiorna questa tradizionale partizione alla luce degli esiti della psicologia sperimentale (con particolare riferimento al pensiero di Wilhelm Wundt e di Franz Brentano), sottolineando la continuità del divenire di coscienza[25].

E' noto che Agostino articola l'essenza spirituale dell'essere umano nella triade di *memoria*, *intelligenza* e *volontà*, assegnando loro, rispettivamente, la capacità di ritenere ed elaborare il dato conoscitivo (potremmo affermare con termini moderni), di comprenderlo e di indirizzarvi l'attenzione. Questo meccanismo si applica ogni qual volta il soggetto conoscente (diremmo con Kant) viene sollecitato dal mondo esterno, dunque sia nel caso dell'esperienza percettiva *tout court*, sia in quello dell'apprensione di conoscenze astratte (ossia nello studio di una disciplina teorica). Non siamo in presenza di tre potenze realmente

distinte l'una dall'altra, bensì di tre elementi consustanziali, che danno origine, come recita il capitolo 10 del *De Trinitate*, a una sola vita, a un solo spirito, a una sola sostanza.

Agostino, però, non si limita a descrivere il dinamismo del pensiero, ma muove da queste premesse per sviluppare un discorso che si potrebbe dire di natura metafisica, nel senso di una *metafisica della relazione* coerente, poi, con una certa teologia. Lo spirito, infatti, rivela nel proprio intimo la medesima relazione che si instaura tra le persone della trinità divina (oggetto d'analisi della prima parte del *De trinitate*), poiché la *memoria*, l'*intelligenza* e la *volontà*, che sono dell'anima i modi di *essere*, *comprendere* e *vivere*, riproducono, *in immagine*, l'*essere* di Dio, - il Padre - il suo *conoscere* - il Figlio - e il suo *amore* - lo Spirito.

Il mistero di Dio si declina in una dialettica trinitaria in cui dall'essere del Padre si è condotti al comprendere del Figlio (Verbo) e all'amore dello Spirito, in un procedere fortemente unitario dove le distinzioni non fanno che esaltare la "sintesi" che ne deriva. E quando il pensiero raccoglie, porta a unità e intenziona, potremmo dire, i dati che l'esperienza gli porge (immagini percettive, ricordi, conoscenze), si fa più precisa la sua similitudine con la trinità divina, dal momento che ogni cesura fra *memoria*, *intelligenza* e *volontà* e, di conseguenza, tra le persone divine, è come abolita. La ragione, pertanto, in forza del suo interiore strutturarsi, *assomiglia* al principio divino e a esso si approssima quanto più è in grado di attivare l'interna circolazione tra le proprie facoltà. Tale circolazione, che è funzionale alla conoscenza nel senso più ampio del termine, viene poi sublimata dalla meditazione sui contenuti della Rivelazione, e in particolare dell'affermazione della Scrittura secondo cui Dio crea l'uomo a propria immagine e somiglianza, poiché ascoltare le parole della fede (*memoria*) e comprenderne il significato (*intelligenza*) comporta necessariamente l'aderirvi con amore (*volontà*).

In questo modo, se da un lato la ragione umana, nel suo semplice estrinsecarsi, è capace di elevarsi a Dio, divenendone simbolo, dall'altro Dio, riprodotto analogicamente dal pensiero umano, perfeziona il

processo conoscitivo, perché salda tra loro, con modalità precluse a qualsiasi altro contenuto di coscienza, le facoltà spirituali.

Premesso tutto ciò, si può notare come Martinetti, sia nel quadro del proprio idealismo, sia nell'interpretazione di Kant, adotti un'impostazione che richiama quella di Agostino, grazie a un intreccio sapiente e suggestivo, benché passibile di obiezioni, tra gnoseologia e metafisica.

Martinetti, infatti, assegna alla conoscenza il compito di condurre l'intelletto alle soglie del divino, attribuendo a quest'ultimo non le sembianze del Dio biblico, o di qualunque altra divinità al centro di fedi statutarie, bensì i tratti molto più razionalistici di *unità formale assoluta* (secondo la definizione proposta dal filosofo nella *Introduzione alla metafisica*)[26]. Questo avvicinamento progressivo avviene quasi secondo due movimenti, quello delle discipline con cui l'uomo si confronta, e quello degli strumenti cognitivi che consentono alla mente di funzionare. Secondo il primo movimento, abbiamo i saperi che da sempre compongono la sfera della cultura umana, e che si situano su una scala gerarchica inaugurata dalla semplice esperienza percettiva e conclusa dalla religione, passando attraverso gli stadi dell'arte, del mito, del pensiero logico e della morale, proprio come in Agostino il percorso attraverso le arti liberali, descritto nel *De ordine* e nel *De doctrina christiana*, conduce la conoscenza umana a livelli sempre più alti di consapevolezza e astrazione. L'altro movimento avviene attraverso le vere e proprie forme dello spirito, o facoltà dell'anima - come direbbe Agostino - che Martinetti distingue in *conoscenza*, *sentimento* e *volontà* pur rimarcandone costantemente l'integrazione. Le tre potenze spirituali, è ripetuto più volte nelle pagine degli scritti martinettiani, qualificano il pensiero nel suo più autentico e compiuto dispiegarsi e, interagendo tra loro, garantiscono in modo particolare il prodursi dell'azione morale, modalità che, a differenza del conoscere astratto, strutturalmente inadeguato a cogliere l'essenza divina, si avvicina a quest'ultima in virtù della concreta pratica del dovere.

Ebbene, se già a questo livello l'analisi martinettiana risulta fortemente condizionata da una prospettiva metafisica, ancora più

evidente diviene il sovrapporsi tra categorie di stampo gnoseologico e categorie di stampo metafisico all'interno dell'esegesi di Kant, in modo particolare del Kant delle *Critiche* e della *Religione*.

Martinetti, infatti, interpreta le forme trascendentali della ragione kantiana in senso trascendente, tramutandole da funzioni logico-cognitive in autentiche icone del divino impresse nel perimetro della coscienza. In questo mutato orizzonte, l'acquisizione metaempirica del reale diviene un processo salvifico, e tra i principi intellettuali della *Ragion Pura*, la legge morale della *Ragion Pratica* e il concetto di finalità della *Terza Critica* si crea un *continuum* metafisico, che Martinetti pone in risalto dissertando sulla *essenziale unità fra ragion teoretica e ragion pratica*[27].

Martinetti, a nostro giudizio, trascura la fondamentale distinzione tra i concetti di legalità trascendentale e imperatività trascendente ed è quindi indotto a confondere la cogenza dei meccanismi di ragione con un vincolo di natura intelligibile, assimilando così le singole funzioni trascendentali a paradigmi di natura divina. Se certo è discutibile la sovrapposizione di legalità della conoscenza e di un *dover essere* di natura divina, proprio *loschematismo agostiniano* poc'anzi descritto, suggerisce la possibilità di sostenere quanto segue: *intelletto, ragione e giudizio* non sono, *individualmente*, simboli di Dio, ma lo è invece il loro modo di essere in *relazione reciproca*, la loro *dialettica triadica*.

Posto che, attraverso l'attività giudicativa, il soggetto si collochi nel mondo non solo e non tanto come soggetto conoscente, ma soprattutto come soggetto morale, e posto inoltre che egli postuli il divino per alimentare la speranza di acquisire il sommo bene, quale unione di virtù e felicità, possiamo concludere che, facendo interagire tra loro *intelletto, ragione e giudizio* (che Kant, nella *Prima Introduzione* e nell'*Introduzione* definitiva alla *Critica del giudizio*, riconduce anch'egli a tre facoltà dell'animo, la *facoltà conoscitiva*, la *facoltà appetitiva* e la *facoltà del sentimento di piacere e dispiacere*), la mente umana si elevi al divino, pur senza conoscerlo. In questo modo tra umano e divino si delinea una prossimità analogica fondata sul puro esercizio delle forme a priori, a cui il trascendente, ammesso

dalla ragion pratica quale *ipotesi interessata*[28] (diremmo con Cohen), si ricollega naturalmente.

Le potenze spirituali, singolarmente intese, non alludono a Dio (come nella metafisica di Martinetti e nella lettura martinettiana di Kant), ma a Dio *conducono simbolicamente* se considerate nella loro influenza reciproca. E a questo risultato ci sembra si approdi utilizzando una suggestione in qualche modo agostiniana, per nulla estranea a quest'ordine complessivo di idee benché assente, alla lettera, sia nelle pagine di Martinetti, che in quelle di Kant.

4. Tensione all'unità

La considerazione di quella che si è definita *dialettica triadica* in Martinetti consente di mettere in evidenza l'aspetto fortemente dinamico del processo conoscitivo, ma la componente dinamica acquista senso più completo e preciso se posta in relazione alla complementare tensione verso l'unità, tema presente fin dalla *Introduzione alla metafisica* dei primi anni del Novecento. Vigorelli sottolinea giustamente la centralità in Martinetti del concetto di forma come mediazione essenziale verso un'unità di carattere metafisico, delineando quella che, a suo parere, è forse la correzione decisiva del kantismo:

Nota il profondo concetto kantiano: ogni conoscenza in ogni grado è un collegare, un riunire, un unificare: ciò vale tanto della semplice sensazione quanto del più grandioso sistema filosofico ... Ma tale concetto va inteso anche nel suo senso metafisico.[29]

Centralità della forma significa dunque livelli successivi di unificazione della conoscenza, come passaggi e simboli, anticipazioni di un'unità metafisica trascendente.

Pare quasi banale osservare che l'attività della conoscenza è per Agostino, come per Martinetti, un continuo processo di unificazione, a livelli via via più astratti, della molteplicità caratteristica dell'oggetto di conoscenza e dell'unità del soggetto conoscente. La dialettica unità/molteplicità, che è anche dialettica mutevole/immutabile nell'esperienza sensibile, compare costantemente in Agostino. Compare con riferimento alla conoscenza sensibile minuziosamente analizzata nel *De musica*, con riferimento allo sviluppo della conoscenza intellettuale, ad esempio, nel *De ordine*. Rappresenta un preciso filo conduttore nella storia dell'esperienza etica individuale, nel continuo riproporsi del tema della ricerca della felicità, e nella storia della società umana come viene presentata nel *De civitate dei*. La tensione unità/molteplicità ritorna ancora nella riflessione sul destino di salvezza dell'uomo, dove si ripropone nella dialettica di libertà e grazia, per trovare il proprio fondamento ultimo a livello della realtà divina, nella concezione trinitaria di Dio.

E' interessante osservare che tale tema, della tensione verso l'unità, diviene assolutamente centrale per la riflessione di Martinetti nel suo saggio su *Ragione e fede*[30], a ulteriore conferma, qualora ce ne fosse bisogno, della stretta connessione tra prospettiva religiosa e interpretazione del pensiero kantiano. Nel corso del suo studio, Martinetti individua due forme fondamentali dell'atteggiamento che definisce *fideistico*, la prima delle quali si fonda sull'eccezionalità di fatti esteriori come i miracoli. In questo caso Agostino gioca un ruolo positivo in quanto svuota la realtà del miracolo entro l'opera divina, presentata come un ordine razionale preordinato *ab aeterno*, riducendolo a effetto di *occulta quaedam semina*.

La seconda forma di *fideismo* si basa invece, per Martinetti, su una rivelazione interiore e diventa occasione per mostrare chiaramente come la religione rappresenti un grado del processo della conoscenza. È la ragione infatti che, nel medesimo tempo, solleva l'uomo a una sorta di presentimento dell'unità e lo spinge a riconoscere che tale unità trascende la ragione stessa, al punto da non poter essere rappresentata se non per mezzo di simboli. Per dare un fondamento alla conoscenza

religiosa, accanto a quella filosofica, non sono affatto necessarie per Martinetti, così come per Agostino, due fonti distinte di conoscenza. Nelle pagine dedicate all'approfondimento del percorso conoscitivo che porta dall'esperienza empirica fino al livello di quella unità che apre al trascendente, troviamo un punto cruciale, decisivo per la nostra tesi di un non consapevole agostinismo di Martinetti e di un quasi consapevole martinettismo del *nostro* Agostino.

Mentre nella conoscenza empirica il dato appare come qualcosa di opposto al soggetto conoscente che tende dunque a contrapporlo a sé come si trattasse di un mondo di cose autonome dallo spirito, quando oggetto della conoscenza è un dato spirituale cambiano i termini del rapporto. Una realtà spirituale non viene appresa dall'esterno, in modo indiretto, ma attraverso una specie di compenetrazione diretta con lo spirito del soggetto conoscente e dunque, osserva Martinetti, l'unità logica che ne risulta è di natura ben diversa dal caso precedente, in quanto il soggetto stesso entra in questa unità. La relazione analogica tra facoltà conoscitive umane e realtà divina si fa più stretta e significativa, dice Agostino nel *De trinitate*, quando soggetto e oggetto non sono più diversi per sostanza, ma diventano aspetti dell'unica sostanza del soggetto conoscente. In questo modo si realizza progressivamente quella somiglianza tra Dio e uomo che consente di comprendere qualcosa di ciò che in sé è inconoscibile.

Lo spirito, continua Martinetti, acquista un presentimento di se stesso nella sua totalità e unità; a livello della realtà spirituale non si ha più intuizione di una cosa e neppure l'intuizione astratta della matematica o della logica, ma un rapporto concreto e vivente che, originandosi come autocoscienza della forma, si presenta quindi alla coscienza come ideale, come unità infinita, che trascende ogni livello precedente in quanto si rivela principio creatore dell'esperienza. In Martinetti si tratta del passaggio essenziale di quel percorso da trascendentale a trascendente che forse risponde alle domande implicite di chi, come Dal Pra, era rimasto prigioniero della contraddizione immanente/trascendente. Nello stesso tempo potrebbe essere letto come perfetta analogia dell'intuizione agostiniana, del libro 10 della

Confessiones, secondo cui, attraverso un lungo lavoro di autoanalisi, la memoria diventa consapevole di sé, o meglio di quella parte di sé di cui può avere conoscenza, e contemporaneamente scopre che lungo questo percorso *memoria sui* diviene anche *memoria Dei*. Se si legge questa pagina agostiniana alla luce di categorie metafisiche, verrebbe quasi da ipotizzare una possibile concezione immanentistica di Dio, che forse può essere evitata se la si legge invece alla luce dell'impostazione *martinettiana*.

5. La componente mistica

Allora è chiaro che anche il momento dell'estasi mistica non rappresenta la conquista di una meta totalmente altra, ma l'esito solo momentaneo di un processo consapevole della ragione, capace di intuire la sensatezza del cammino di ricerca che sta percorrendo:

Allora in un impeto più appassionato ci sollevammo verso l'Essere stesso attraversando di grado in grado tutto il mondo dei corpi e il cielo stesso con le luci del sole e della luna e delle stelle sopra la terra. E ascendevamo ancora entro noi stessi ragionando e discorrendo e ammirando le tue opere, e arrivammo così alle nostre menti e passammo oltre, per raggiungere infine quel paese dalla ricchezza inesauribile dove in eterno tu pascoli Israele sui prati della verità.[31]

Si potrebbe dire che, su questo livello, la ragione agostiniana vede, come proprio ideale, quell'unità che ne governa il funzionamento.

Fu Martinetti a non accorgersi di questo Agostino o siamo noi a non esserci accorti di avere continuamente glossato il kantismo di Martinetti?

A distanza di molti secoli, e in un contesto storico-teorico decisamente mutato, la *mistica razionale* delineata da Agostino sembra

riprodursi, quasi perfettamente, nella *mistica della ragione* tracciata da Martinetti.

Come si è visto, infatti, la ragione è animata per Martinetti da una costante tensione all'unità, che si realizza in un succedersi di sintesi formali disposte in assetto gerarchico. Tali sintesi radunano e stabilizzano i dati d'esperienza, articolando il conoscere su livelli progressivi che dalla semplice percezione giungono alle complesse elaborazioni della scienza, della morale e della filosofia. Questo itinerario, tuttavia, non mette capo a un sapere concettualizzabile, che coroni teoreticamente gli stadi precedenti, bensì a un *presentimento* del divino che Martinetti definisce *intuizione religiosa*. Possiamo rappresentare simile intuizione, scrive Martinetti nei saggi raccolti successivamente nel volume *Ragione e fede*, come l'atto più alto della ragione, che si conquista e si conferma attraverso uno sforzo costante secondo un processo universalmente valido e necessario[32]. L'illuminazione religiosa non è un'illuminazione extraintellettuale, né una vuota astrazione, ma quel supremo contenuto formale che, spogliato dalla materialità delle creazioni spirituali antecedenti, riassume in sé l'*omnitudo realitatis*, cogliendo in tal modo il divino.

Vi è allora una *mistica intellettuale e razionale*[33], che è la sola vera mistica degli spiriti illuminati, scrive il filosofo: essa esclude qualsiasi stato immaginativo o sentimentale caratteristico delle estasi visionarie (ovvero di forme degenerate della religiosità) per acquietare lo spirito in una visione puramente intellettuale di Dio, visione che è poi praticamente, aggiunge l'autore, *una liberazione ed un'elevazione*[34]. La contemplazione mistica del divino, infatti, spinge ad abbandonare le realtà inferiori e a ridurre se stessi, i propri pensieri e la propria volontà all'unità divina, concretandosi in un agire pratico ispirato alla carità verso il prossimo e allo spirito superiore di rinuncia. Si tratta quindi di una religiosità fortemente orientata alla *prassi*, poiché la religione, sottolinea Martinetti, potenziando in sé tutti i gradi inferiori e gli aspetti della vita, è allo stesso tempo *conoscenza, sentimento e azione*[35]. Quest'ultima osservazione, per altro, conduce nuovamente alla dialettica tra le facoltà conoscitive precedentemente affrontata, e fa

notare ancora una volta non solo l'ispirazione che consente a Martinetti di rileggere Kant, ma anche il costante riproporsi, nella sua riflessione, della trascendenza come approdo e sintesi del pensiero, tema di sapore tipicamente agostiniano.

Una mistica della ragione, dunque, in Martinetti; un contatto mistico con il principio unificatore della realtà, in Agostino; una via d'uscita di carattere mistico dalla dialettica di immanenza e trascendenza, nello Scoto Eriugena di Dal Pra. L'Agostino che sembra rispecchiarsi nelle pagine di Martinetti non ha neppure bisogno di una teologia negativa, perché sta parlando non di un primo metafisico, nel senso dell'uno neoplatonico, ma di un criterio di fondo del processo conoscitivo. È allora significativo che la ricerca di Dal Pra passi invece lungo la strada di Eriugena, per poter fare i conti con una tradizione metafisica in cui il discorso su Dio deve rovesciarsi nella teologia negativa e superessenziale, deve cioè superare il ragionamento discorsivo su Dio, prima di poter rileggere il trascendente in termini di trascendentale.

6. Il tema della prassi

Se Dal Pra pubblica nel 1941 il suo primo *Scoto Eriugena* e nel 1946 cura l'edizione del *Kant* di Martinetti, è impossibile non pensare che un forte impulso alla sua ricerca intellettuale venga proprio dall'accostamento al modo religioso, mistico con cui Martinetti interpreta Kant e alla centralità che in questa prospettiva acquista la scelta morale, quella sorta di assoluto che spinse Martinetti a rifiutare il giuramento di fedeltà al regime fascista e Dal Pra a misurarsi direttamente con l'azione della guerra partigiana.

Il tema della prassi avvicina nuovamente il pensiero di Agostino a quello di Martinetti. Per Martinetti, infatti, ciò che consente all'uomo di accostarsi maggiormente a Dio è l'agire morale, il cui fine è stringere in unità tutte le creature realizzando in tal modo sulla terra il regno di Dio. La moralità è anticamera della religione perché l'uomo, si

è detto prima richiamando le parole del filosofo, quando apprende una realtà spirituale (come nel caso di un principio etico) entra e si confonde in essa, intuendo così, è scritto ancora, *un altro piano della realtà, che è infinitamente elevato al di sopra del mondo sensibile e che si traduce praticamente nel riconoscimento di valori assoluti e di leggi apodittiche*[36]. A questa preformazione dello spirito, potremmo dire, l'intuizione religiosa aggiunge il *contatto spirituale diretto della nostra vita con la vita universale*[37], attraverso la contemplazione dell'Unità divina a cui conduce il dispiegarsi del pensiero. Tale visione, però, non si riduce ad atto mentale, ma imprime nuovo corso alla vita dell'uomo generando una corrispondente attività pratica: la moralità, pertanto, diviene in qualche modo premessa ed esito della religione, alla stessa stregua per cui, nella *Critica della ragion pratica*, la libertà è contemporaneamente condizione della legge morale e conseguenza dell'effettiva applicazione della legge medesima.

Se ora estendiamo le considerazioni di Martinetti al criticismo kantiano, la centralità dell'agire morale come strumento di elevazione al trascendente si precisa ulteriormente.

A differenza dei principi intellettuali, che organizzano la datià esperienziale ma senza poterla racchiudere in una totalità sistematica, la legge morale delinea infatti un orizzonte di perfezione che oltrepassa il mondo sensibile, perché, nel comandare un agire severo e uniforme, realizza in concreto la visione dell'Unità assoluta: così, mentre i principi teoretici a priori impediscono una visione intuitiva dell'unità delle idee, la legge morale mostra in concreto tale unità, perché la legge, afferma Martinetti, *è l'operazione conforme a queste idee*[38]. La paralisi conoscitiva a cui la ragion pura costringe il soggetto si supera quindi *praticando il dovere*, fermo restando che la legge morale, come ogni altra funzione dell'intelletto, *permette un'approssimazione [al divino] che non raggiungerà mai il limite, che resterà sempre una distanza infinita tra la realtà assoluta e la sua espressione simbolica*[39].

Quest'ordine complessivo di idee, come abbiamo esordito, sembra richiamare sotto vari aspetti la riflessione agostiniana. Anche per

Agostino, infatti, non solo il conoscere conta in quanto si riversa nella moralità, ma la moralità si inverte a sua volta nella religione, religione che il filosofo, al contrario di Martinetti, forte del proprio *razionalismo religioso*, assimila ovviamente a un preciso paradigma dottrinario. Per uscire dall'*impasse* gnoseologico in cui fatalmente incappa, qualora voglia attingere l'essenza divina, l'uomo può allora percorrere un'unica via, quella della *conversione*, che lo induca ad agire nel mondo senza cedere all'inanità del conoscere astratto.

7. Conclusioni

Al termine di questo itinerario tra sistemi di pensiero in apparenza distanti, itinerario che, in particolare, ci ha permesso di tramutare esplicite idiosincrasie in sotterranee affinità, vogliamo proporre alcune considerazioni finali.

Piero Martinetti si è ispirato profondamente a Kant, impregnando a tal punto il proprio pensiero di suggestioni critiche (con particolare riferimento al *fenomenismo del conoscere*, alla *centralità del compito morale* e al *razionalismo religioso*) da rendere superfluo, ricorda Vigorelli nel libro citato all'inizio, un preciso lavoro esegetico, che determini le fasi di effettiva incidenza teorica. D'altro canto, però, Martinetti ha proiettato su Kant le proprie generali risultanze metafisiche (per citare ancora le parole di Vigorelli), attribuendo alle funzioni trascendentali un significato trascendente e tramutando così la parabola conoscitiva in un *itinerarium mentis in Deum*. La lettura di Martinetti, a nostro giudizio, rivela un indiscutibile rigore speculativo, ma forza altrettanto le *Critiche* perché rende sostanza, pur edulcorandola attraverso un costante richiamo al *simbolismo* del conoscere, ciò che, kantianamente, è pura funzione. Un'identica forzatura avviene poi nell'accostarsi di Martinetti ad Agostino, del quale il filosofo piemontese assolutizza concetti dal significato, invece, eminentemente *relazionale*. Martinetti, allora, è indotto a rifiutare categoricamente Agostino non solo per ragioni istituzionali, potremmo

dire, ma anche e soprattutto per ragioni teoretiche, benché, ci sembra, dietro la sua personale e originalissima interpretazione di Kant si celi proprio la filosofia dell'ipponate, una filosofia, però, completamente alleggerita dai cascami metafisici che Martinetti, al contrario, pare individuarvi.

Ma le stesse ragioni *istituzionali* dell'avversione martinettiana nei confronti di Agostino vanno riprese per notare che non è solo un appiattimento di Agostino sulla storia della chiesa istituzionale e dogmatica a condizionare negativamente il giudizio. È specialmente il versante storiografico della tensione all'unità, di cui si è parlato prima, a spingerlo verso un'interpretazione eccessivamente rigida della storia del cristianesimo e, di conseguenza, del pensiero medievale. Nella storia di un cristianesimo spirituale, delineata da Martinetti in *Gesù Cristo e il cristianesimo*, come contrapposto alla infausta storia del cristianesimo istituzionale, si salvano solo i pensatori eretici, marginali, condannati. Si assiste al curioso paradosso per cui, in ultima analisi, l'istituzione dogmatica e compromessa con il mondo torna a essere il metro di misura della spiritualità di una pretesa *chiesa invisibile* e Agostino viene così ricondotto alla tradizione scolastica, in una rigida continuità con il pensiero cristiano dei secoli successivi, secondo le indicazioni storiografiche neoscolastiche. L'anticlericalismo di Martinetti diviene un velo che gli impedisce di comprendere che quell'unità del pensiero filosofico e religioso medievale non gli è suggerita dalle sue analisi ma proprio dalla istituzione cui vuole contrapporsi.

Nell'itinerario che porta a Kant non ci può essere posto per Agostino, e per questo ci proponevamo di chiedere a Vattimo, se fosse riuscito a essere presente ai nostri lavori, da dove nasca quella frase fulminante che ebbe modo di dire, su un numero di *Micromega*, secondo cui: *Il kantismo è ancora una forma di agostinismo*; perché, a questo punto, ci domandiamo se forse non venga proprio da un lontano Martinetti che segnò la tradizione filosofica non solo milanese, ma anche torinese.

In Martinetti abbiamo sottolineato la dialettica di trascendente e

trascendentale, che ci è parsa proporre una via di superamento di quella dalpraiana di trascendenza e immanenza, soprattutto se collegata al motivo della tensione all'unità, che diviene criterio fondamentale, anche a livello storiografico, e si realizza progressivamente grazie all'intervento della volontà e della radicalità della scelta morale che si fa prassi. L'ipotesi è allora che Dal Pra, anche rielaborando questi temi kantiano-martinettiani sia approdato alla sua personale posizione dottrinale e che una certa atmosfera agostiniana, nella sorprendente analogia con il kantismo di Martinetti, caratterizzi il modo in cui egli concettualizza la trascendenza, per lo meno negli anni di elaborazione dottrinale e di discussione sul *trascendentalismo della prassi*. Proprio a questa prospettiva proviamo a richiamarci, per sperare che l'ipotesi di ricerca che oggi abbiamo cercato di illustrare possa essere considerata almeno un piccolo tentativo di dare unità a una zona del nostro passato, configurandolo come una *tradizione*, con tutto quello che di convenzionale il termine implica, e non appaia invece la riproposizione della tesi - *Meraviglioso nelle faccende umane è il concatenarsi di cause ed effetti* - che Martinetti piglia in giro nelle parole dell'Abbé Coignard.

Note

- [1] L'intervento nasce da un comune lavoro di ricerca e approfondimento e da un costante confronto fra i due autori; è opportuno comunque precisare che si devono a M. Parodi i paragrafi 1, 2 e 4, a G. Serio i paragrafi 3, 5 e 6; le conclusioni sono comuni.
- [2] Cartella 11, fascicolo 1, pagina non numerata che inizia con le parole: *De ordine* (p. 502-564).
- [3] A. France, *La rosticceria della Regina Pédauque*, Einaudi, Torino 1980; cap. III.
- [4] *De ordine* 1.4.11.
- [5] Anatole France, cit., p. 19.

- [6] Cartella 11, fascicolo 1, pagina non numerata, che inizia con le parole: 5-19).
Seguito e conclusione.
- [7] *Ibidem.*
- [8] Ivi, pagina non numerata, che inizia con le parole: *in tutte le forme regionali della vita sensibile.*
- [9] Ivi, pagina non numerata, che inizia con le parole: *Può bensì servire al saggio.*
- [10] *Giornata martinettiana. 16 novembre 1963*, "Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino", VII, Edizioni di "Filosofia", Torino 1964, p. 18.
- [11] P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, con introduzione di G. Zanga, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 338.
- [12] *Ibidem.*
- [13] Ivi, p. 341.
- [14] Ivi, p. 339.
- [15] Ivi, p. 340.
- [16] *Ibidem.*
- [17] Ivi, p. 375.
- [18] *Giornata martinettiana*, cit., p. 25.
- [19] Ivi, p. 83.
- [20] *Gesù Cristo e il cristianesimo*, cit., p. 366.
- [21] Ivi, p. 484.
- [22] *Ibidem.*
- [23] La nostra lettura è squisitamente teoretica, e prescinde del tutto da qualsiasi riferimento testuale. Non si è quindi tenuto conto di ciò che Martinetti scrive di Agostino in uno dei capitoli della sua magistrale opera *La Libertà*, intitolato *Il determinismo teologico* (cfr. P. Martinetti, *La Libertà*, Nino Aragno Editore, Torino 2004, pp. 145-152). E' questa la sede in cui Martinetti più si dilunga sul pensiero agostiniano, enucleandone però solo elementi di natura teologica, che non erano funzionali al nostro discorso.

- [24] Infatti, interpretando il criticismo in senso trascendente, Martinetti fa filtrare di continuo gli elementi centrali del proprio idealismo.
- [25] Martinetti, in senso proprio, assume una posizione fortemente critica nei riguardi della dottrina delle facoltà dell'anima. A questo proposito si vedano il saggio *L'educazione della volontà* contenuto nel volume *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, La Bottega di Erasmo, Torino 1972, pp. 358-359; gli *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1976, vol. I, pp. 569-572; lo scritto *La volontà*, in "Rivista di filosofia", vol. II, 1942, pp. 77-95; e soprattutto la magistrale monografia martinettiana *La libertà*, cit., cap. 10, pp. 311-325, in cui sono specificamente richiamate le posizioni di Wundt e Brentano.
- [26] P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Marietti, Genova 1987, p. 374.
- [27] P. Martinetti, *Kant*, a cura di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano 1968, p. 131.
- [28] H. Cohen. *La fondazione kantiana dell'etica*, Milella, Lecce 1983, p. 322. Il corsivo è nostro.
- [29] Nota di lettura di Martinetti tratta da uno dei quaderni di *Pensieri*, conservati presso il Fondo Martinetti, citata in A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 90.
- [30] P. Martinetti, *Ragione e fede. Saggi religiosi*, con introduzione di L. Pareyson, Guida, Napoli 1972.
- [31] *Confessiones* 9.10.24; traduzione italiana di R. De Monticelli in Agostino, *Confessioni*, Garzanti, Milano 1990, p. 327.
- [32] Cfr. P. Martinetti, *La religione*, in *Ragione e fede. Saggi religiosi*, cit., p. 266.
- [33] Ivi, p. 270.
- [34] *Ibidem*.
- [35] Ivi, p. 260.
- [36] P. Martinetti, *Ragione e fede*, cit., p. 59.
- [37] Ivi, p. 60.
- [38] P. Martinetti, *Kant*, cit., p. 118.
- [39] Ivi, p. 134.