

Amedeo Vigorelli

## Martinetti e la storia della filosofia

Una parte cospicua della produzione letteraria di Piero Martinetti è formata da saggi o monografie di carattere storico-filosofico (su Platone, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer), per tacere delle imponenti sezioni storiografiche delle opere teoretiche maggiori (*l'Introduzione alla metafisica* e *La libertà*). Ciononostante, come è stato più volte rilevato, *l'interesse che muoveva Martinetti all'indagine storiografica non era direttamente e primariamente storiografico, ma essenzialmente teoretico*[1]. E ciò in un significato del tutto peculiare, che lo separa anche da certe odierne tendenze ermeneutiche, che alla paziente ricerca documentaria e al lavoro critico sulle fonti sostituisce sovente la violenta sollecitazione dei testi, cui la lezione heideggeriana offre talvolta una equivoca legittimazione. Centrale era - nella sua teoresi, riassumibile in una forma di *metafisica critica* o di *metafisica dell'esperienza* - il problema della *tradizione* filosofica, così come essenziale - per la definizione del suo *razionalismo religioso* - era *il problema religioso*[2] (da lui accuratamente distinto da quello della tradizione *teologica*). Il suo concetto di tradizione non è certo quello del tradizionalismo cattolico. Egli ritiene una adeguata *preparazione* storica, condizione necessaria di qualsiasi pretesa di originalità teoretica: *la verità* - leggiamo negli appunti delle lezioni universitarie del 1927-28 - *può essere solo sul fondamento d'una tradizione collettiva; l'originalità assoluta è sempre quindi una illusione, e noi dobbiamo svolgere il nostro pensiero con assoluta indipendenza, ma tener presente che esso si svolge come una continuazione di tutta la tradizione speculativa*. Tali dichiarazioni non vanno però intese nel senso di una affermazione del valore assoluto di una *philosophia perennis*, dal fondamento inconcusso e dogmatico (secondo la formula - da lui ricordata - *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*), bensì in quello del contingente rinnovarsi dei momenti eterni dello spirito, nell'esercizio personale della metafisica, interpretata come critica restituzione di una *esperienza pura*. Diversamente che in

altre prospettive teoriche affini (come la *fenomenologia* di Husserl), Martinetti ritiene che tale compito preliminare, che rinnova lo stupore filosofico, il saper *vedere la realtà nella sua nudità*, non possa essere guadagnato per via metodica, quanto piuttosto per via storico-culturale: *l'uomo non può mai isolarsi da una tradizione culturale* e lo stesso *sistema dei concetti scientifici*, mediante cui ci sforziamo di interpretare l'esperienza nel modo più fedele e più prossimo alla radicalità filosofica, *è una tradizione*, la quale non va assolutizzata, ma sottoposta al vaglio critico di quella filosofica (in quanto più universale) [3].

Questa premessa è sufficiente - ritengo - a spiegare certi fraintendimenti dei critici più tradizionalisti, come Michele Federico Sciacca o Augusto Del Noce, che hanno rimproverato a Martinetti una preconcetta ostilità nei confronti di autori come Pascal o Agostino. Agostino non è certamente uno dei *quattro autori* di Martinetti. Chi, come Del Noce, ha inteso applicare il celebre *topos* vichiano alla genesi del suo pensiero originale, non lo poteva certo annoverare, accanto ai nomi di Schopenhauer, Kant, Spir e dell'oscuro Ceretti da Intra (che gli serviva per avvalorare la propria idea di Martinetti come *l'ultimo ottocentista*)[4]. Ma, per spiegare questa assenza, non mi pare necessario ricorrere a una particolare idiosincrasia del personaggio, né - tanto meno - alludere al preteso *odio personale* di Martinetti nei confronti del Padre della Chiesa. Personalmente, ritengo che si sia fatto a suo tempo molto chiasso pettegolo (e un po' di confusione) sulla qualità *cataro-manichea* della religiosità di Martinetti. Mi pare che Mario Miegge (in occasione del congresso torinese del 1993 per il 50° della morte) abbia fatto giustizia di un tale pregiudizio, dietro cui si celava una certa animosità confessionale, riconoscendo sì gli stilemi letterari cui si conforma un'opera come *Gesù Cristo ed il cristianesimo*, che non si sottrae allo *schema settario* che vede nell'eresia, contrapposta alla ortodossia, la vera Chiesa di Cristo; ma riconducendoli in modo inequivoco, da un lato alle radici pietistiche dell'illuminismo religioso martinettiano (Gottfried Arnold), dall'altro alla sintonia con certe impostazioni dualistiche (Wilfred Monod e Karl

Barth) dell'evangelismo contemporaneo[5]. Il rapporto personale di Martinetti con la Chiesa e con il cristianesimo è problema delicato e complesso, ma in fondo poco essenziale, al fine di penetrarne il pensiero teoretico.

Il motivo è più essenziale, e si lega da un lato all'idea che Martinetti si era fatto dei rapporti tra la teoresi filosofica e la sua *preparazione* storica, dall'altro alla precisa scelta di una *tradizione* entro cui situare il proprio *bisogno metafisico*, da lui indicata senza esitazione nell'opera più importante della sua maturità, *La libertà* del 1928. Rispetto alla giovanile *Introduzione alla metafisica*, che poteva in effetti dare l'impressione di un netto prevalere dell'interesse teoretico su quello storico-filosofico, Martinetti riconosce qui che *una filosofia separata dalla tradizione filosofica è sempre opera puerile e inutile, piena di vanità e di illusioni*[6]. Non era una professione di fede storicistica, come non mancarono di obiettare gli avversari[7]. Era un modo (diverso in ogni caso da quello di Heidegger: più ricostruttivo che decostruttivo) di intrecciare metafisica ed ermeneutica storica, nella consapevolezza del costante rimando del problema della libertà a quelli decisivi della metafisica: essere e divenire, uno e molteplice, eterno e temporale[8]. Ma era anche un modo di riaffermare, contro pigre ricostruzioni storiografiche, l'esigenza di una più viva e sofferta disamina di ciò che si debba intendere per *tradizione*. Non un quieto possesso di cose morte, che assegni al filosofo un potere di disposizione sul presente e sul futuro, ma una scepsi sottile del sedimento attuale del passato storico, che restituisca a noi, uomini del presente, la *serena soddisfazione di continuare in silenzio con umili fatiche un'opera immortale*[9]. Era, in Martinetti, riaffermazione di un significato religioso del filosofare[10], ma era forse anche profezia di un compito più attuale: di discernimento delle modalità complesse in cui si viene oggi configurando per noi il cammino della *modernità*, secondo un procedere non lineare, ma sovente intrecciato e talvolta confuso, come premessa indispensabile alla riattivazione delle possibilità *essenziali* del discorso morale. Non c'è qui lo spazio per inoltrarsi in una disamina anche solo superficiale della *Libertà* di Martinetti (ho avuto

del resto occasione di farlo di recente, per la riedizione dell'opera per i tipi di Aragno Editore). Mi basta richiamare la posizione centrale che, anche in quest'opera (come nelle coeve lezioni su *Kant*), occupa la soluzione offerta da Kant al problema della libertà, mediante il superamento critico dell'antitesi astratta di determinismo e indeterminismo. Martinetti colloca il filosofo di Königsberg nel punto di confluenza ideale di due linee parallele di discorso, storicamente intrecciate ma logicamente distinte, rappresentate appunto dall'indeterminismo *teologico* e da quello *filosofico*, dal determinismo *teologico* e da quello *razionale*. Come ideale punto di intersezione e dialogo speculativo tra queste opposte tradizioni Martinetti colloca, in un decisivo capitolo, quella che chiama la *concezione neoplatonica*, di cui elegge a esponenti Plotino nell'antichità, Spinoza e Afrikan Spir nella modernità. Non posso addentrarmi nelle ragioni per cui tali autori sono da lui eletti a esponenti maggiori di questa tradizione. Mi limito a sottolineare la *tetrade* che essi vengono a comporre e a concludere, inserendovi accanto il nome di Kant. Di Kant Martinetti traccia, nel suo scandaloso profilo, così poco *kantiano* (come, a partire da Croce, non si è cessato di lamentare), una lettura improntata a un idealismo (o razionalismo) di trascendenza. Ma se, oltre a studiare con attenzione il celebre testo delle lezioni ripubblicate da Mario Dal Pra, lo si confronta con *La libertà*, molte oscurità sono destinate a chiarirsi. Quel Kant idealista trascendente, che turbava non poco anche il nostro *transcendentalista della prassi*, si giustificava appieno, se lo si intendeva come il punto di arrivo di una *concezione neoplatonica della libertà*, come processo di liberazione e graduale ascensione dalla schiavitù del senso alla autonomia (sempre parziale) dell'intelletto, che trova nella trascendenza assoluta e piena del divino il suo termine (così come la morale ha il suo termine nella vita religiosa). Le possibili analogie, tra la interpretazione trascendente del trascendentale kantiano di Martinetti e il dinamismo triadico e teocentrico agostiniano, non si spiegano a sufficienza mediante un rimando alla comune ascendenza neoplatonica (evidente ad esempio nella teoria analogica della conoscenza spirituale, come *omoiosis* tra l'intelligenza e l'intelligibile)? Non c'è bisogno

- del resto - di costruirsi un agostinismo inconscio di Martinetti, per approdare a *questo* Kant. Basterebbe ricordare quello che già Dal Pra aveva detto, sulla dipendenza del *Kant* di Martinetti dalla lettura in chiave di *primato della ragione pratica* e di *metafisica volontaristica* di Friedrich Paulsen[11]. Martinetti riprendeva da Paulsen non solo la suggestione generale, di ricercare in Kant una *metafisica positiva*, in continuità con l'idealismo platonico-leibniziano, ma anche l'indicazione di metodo, secondo cui le categorie *sono in sé espressioni puramente formali dell'intelligibile, rivolte non solo verso l'esperienza, ma anche verso la meta dell'unificazione ultima, dell'unità puramente pensabile in termini simbolici*[12]. Negli appunti delle lezioni di Martinetti si trova ad esempio un puntuale riassunto del *Kant* di Paulsen, accostato a quello (altrettanto poco ortodosso) di Simmel (volontarista l'uno, intellettualista l'altro), e polemicamente contrapposto alle letture (forse più fedeli e soddisfacenti dal punto di vista dell'esegesi) di Cohen e degli altri kantiani. La cosa potrà apparire meno scandalosa, se semplicemente rinunciamo al *topos* dalpraiano di un Martinetti *kantiano*. Se gli amici qui presenti - della cui acuta rilettura di Martinetti sono comunque ammirato - me lo consentono, lancio loro a mia volta una sfida. Quella di indagare il rapporto (che resta abbastanza enigmatico, se lo si separa dalla mediazione banfiana) tra l'idealismo trascendente di Martinetti e il trascendentalismo della prassi di Dal Pra, secondo un diverso profilo: non kantiano-agostiniano, ma piuttosto kantiano-spinoziano. Non si dimentichi che Dal Pra fu allievo di Erminio Troilo, a cui si deve una originale (e per certi versi notevolissima, anche se poco nota, in quanto eclissata dalla più celebre lettura neoplatonica di Gentile) interpretazione *realistica* di Spinoza. La essenzialità del problema del panteismo per la dialettica trascendenza-immanenza, forse la stessa attrazione per il panteismo neoplatonico di Scoto Eriugena, hanno probabilmente alle spalle anche questa influenza di Troilo. Ma allora sarebbe interessante studiare i rapporti che le riletture spinoziane tra le due guerre (ai nomi di Troilo e di Martinetti si possono aggiungere quelli di Guzzo e di Rensi) instaurano con le problematiche filosofiche ed etico-religiose

del nostro secondo dopoguerra (un periodo tutto da studiare e forse ancora ricco di sorprese). Ne uscirebbe meglio chiarito il quadro storico in cui si viene a collocare il nostro lavoro di epigoni, anche se forse dovremmo rinunciare al conforto di facili legittimazioni (di una *tradizione milanese*, che forse esiste più nei nostri desideri che nella realtà).

## Note

- [1] E. Agazzi, *La storiografia filosofica nel pensiero di Piero Martinetti*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 3 (1969), p. 268.
- [2] *Ibidem*.
- [3] P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a cura di E. Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano, 1976, vol. II, pp. 462 e sgg.
- [4] Cfr. gli *Atti della Giornata martinettiana*, Torino 16 novembre 1963, in "Filosofia", 3 (1964), pp. 419 e sgg.
- [5] M. Miegge, *Martinetti e la teologia protestante*, in "Rivista di filosofia", 3 (1993), pp. 503-20.
- [6] P. Martinetti, *La libertà*, Libreria Editrice Lombarda, Milano, 1928, p. 8.
- [7] Cfr. le rec. di U. Spirito in "Giornale critico della filosofia italiana", 10 (1929), pp. 149-52 e di G. De Ruggiero in "La Critica", 27 (1929), pp. 300-03.
- [8] *Se noi indaghiamo che cosa è ciò che costituisce l'agire di una cosa vi troviamo in fondo l'essere: ma se noi cerchiamo di analizzare l'essere di un oggetto, che cosa vi troviamo in fondo se non l'agire?* (*La libertà*, cit., p. 6).
- [9] *Ivi*, p. 8.
- [10] P. Martinetti, *La funzione religiosa della filosofia*, in *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, a cura di L. Pareyson, Armando Editore, Roma, 1972, pp. 19-46.
- [11] Lo ha giustamente ricordato M. Ferrari, *L'interpretazione martinettiana di Kant e di Hegel*, in "Rivista di filosofia", 3 (1993), pp. 445-52.
- [12] *Ivi*, p. 447.