

La metafisica dell'Uno di Piero Martinetti come pensiero orante

di Sandro Mancini¹

The paper intends to show how religious inspiration informs Martinetti's metaphysics, which has its center in the Absolute, conceived as One in its expression, both intelligible and sensitive, conceived outside any dualism. In Martinetti's philosophy the One is the highest name of God, because he expresses both his radical transcendence and his being as gathering what is essential to the events of the human route.

Keywords: Piero Martinetti, XX Century Neoplatonism, Philosophical Theology

§ 1. L'ispirazione religiosa di Martinetti è autentica e informa interamente il suo sistema di pensiero, né del resto alcun interprete ha mai messo in discussione ciò: in consonanza con l'autoconsapevolezza del pensatore canavesano, risulta tanto dal suo piano di superficie quanto da quello della sua profondità che essa si presenta come un tentativo di riattualizzazione della metafisica plotiniana dell'Uno di Plotino alla luce del paradigma criticistico kantiano. Tuttavia, se ci si interroga su quale sia il nome di Dio che maggiormente caratterizza la filosofia martinettiana, ci si trova dinanzi a un bivio: intendere l'Uno come predicato di Dio, nel solco della teologia mistica che fu già di Dionigi Aeropagita e di tutto il platonismo ebraico e cristiano, o al contrario concepire Dio come un nome extrafilosofico, e meno valido, dell'Uno. La prima interpretazione implica che l'intera meditazione martinettiana si disponga entro le coordinate del filosofare, e quindi che la teologia razionale costituisca il culmine della ricerca dell'Assoluto, inglobante dentro di sé ogni altra ricerca teologica del vero; la seconda invece assume come genuina la convinzione del Canavesano che il vertice della ricerca della verità trascini il pensiero oltre quelle coordinate, e che la filosofia costituisca soltanto una tappa, ma non l'apice di quella ricerca.

¹ Università di Palermo, Dipartimento di Scienze Umanistiche.

Che quest'ultima sia la risposta più convincente, oltre che l'unica corrispondente alla consapevolezza dell'autore, emerge con nettezza se si attui un approccio di tipo diacronico alla sua elaborazione. Ripercorrendo i testi di Martinetti nel loro ordine cronologico emerge, infatti, la continuità del costante movimento di pensiero che li attraversa, e che a ogni tornante meditativo muove dall'immanenza dell'esperienza per sollevarsi alla trascendente e noumenica intemporalità dell'incondizionata unità: un'unità negativa, perché si spoglia del peso della inconsistente mondanità, ma anche un'unità positiva, perché entro se stessa raccoglie, a mo' di *Omniudo realitatis*, tutto ciò che di sensato e consistente produce il cammino dell'umanità. Da un approccio diacronico viene in chiaro anche il dato di un interesse sempre più vasto e profondo per l'esperienza religiosa nella sua concretezza storica. Se assumiamo come pietre miliari i due testi filosofici teoreticamente più densi e quantitativamente più ampi, ossia *Introduzione alla Metafisica*, del 1902-4, come punto più alto della fase iniziale della teoresi martinettiana, e l'incompiuta e postuma *Metafisica generale*, composta a più riprese, a partire dagli anni Dieci in poi, risulta con chiarezza che la prima delle due grandi opere martinettiane compie il cammino che va dalla gnoseologia alla metafisica, e la seconda quello che va dalla metafisica alla mistica, tanto razionale quanto esistenziale².

Per inquadrare poi il nostro tema in un approccio sincronico, bisogna partire dal rilievo che nella prospettiva martinettiana l'Uno funge non da origine, bensì da mèta ultima del cammino ascensivo dei centri spirituali monadici e delle superiori formazioni della soggettività trascendentale; il punto iniziale di ogni percorso individuale e collettivo è, infatti, avvolto dal muro impenetrabile della contingenza. L'origine pertanto è impenetrabile, avvolta dal mistero, per cui l'Uno lo si può cercare solo proiettandosi in avanti, trascendendo le datità irrelate in cui si spezzetta l'esperienza. Tuttavia anche questa ricerca non mette capo alla conquista della verità, perché all'Uno ci si

² Cfr. P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, I. *Teoria della conoscenza*, Bona, Torino 1902 e Clausen, Torino 1904. Successive ristampe: Libreria Editrice Lombarda, Milano 1928 e Marietti, Genova 1987. Id., *Introduzione alla metafisica*, II: *Metafisica generale*, in Id., *Scritti di metafisica e filosofia della religione* (a cura di E. Agazzi), vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1976.

può solo avvicinare in un progresso indefinito e lo si può cogliere solo indirettamente, nel punto di tangenza in cui l'intuizione intellettuale, operante nella nostra mente, si protende verso l'ineffabile e incondizionata unità negativa. Quell'intuizione si delinea pertanto come il vertice della conoscenza speculativa e insieme come sfuggente e ineffabile. La mente umana ne riesce ad afferrare solamente le ambigue tracce, per cui il concetto di Uno, pur essendo il nome più alto e puro di Dio, ha in effetti lo stesso statuto gnoseologico di tutti gli altri concetti della filosofia: quello di essere nient'altro che un'effigie della verità, una figura provvista di valore simbolico, al pari di tutte le altre cifre in cui si raccoglie e si rende parzialmente intelligibile, in chiave dubitativa e congetturale, l'esperienza. È questo un cardine della gnoseologia martinettiana ed è, a mio parere, un carattere della sua perdurante attualità, giacché converge con l'esito dei cammini dell'esistenzialismo e dell'ontologia ermeneutica, e ha il medesimo punto di approdo, nonostante la personale avversione del Canavesano per i nuovi percorsi della filosofia europea delineatisi negli anni Venti e Trenta dopo la crisi del criticismo di marca kantiana. Il concepire la filosofia come provvista del carattere simbolico che connota ogni forma di conoscenza umana fa sì che sia preclusa non solo una conquista definitiva della verità, ma anche che nessun paradigma filosofico possa mai invalidare gli altri sulla base di una formulazione più articolata, giacché ciò che ultimamente rende 'vera' una visione filosofica è l'intima intuizione che abita, innata, nella mente del pensatore e che egli poi dispiega nella sua sistematizzazione dell'esperienza e nei processi dell'accordo intermonadico. Proprio per questo motivo nell'opera del 1902-4 l'autore ripercorre e critica i registri ermeneutici del filosofare e ne segue il suo procedere per antitesi, senza mai concludere con la definitiva superiorità di uno di essi, anche se la sua scelta per l'idealismo trascendente è cristallina e ben argomentata.

§ 2. L'ispirazione platonica della meditazione martinettiana si delinea nettamente proprio nel suo indicare nell'Uno, trascendente ogni sua manifestazione e anche la totalità di esse, il fine ultimo della ricerca della verità, concependolo quindi al di là dell'interaltà dell'essere, in sintonia col

movimento di pensiero dei platonici di tutti i tempi, e in simmetrica contrapposizione con gli aristotelici e i tomisti, che intendono l'Uno come uno dei trascendentali dell'essere. Con coerenza Martinetti ha sempre affermato la sua adesione all'idealismo di contro al realismo; infatti, se per un verso il campo eidetico dell'invisibile intelligibilità dell'essere si pone come chiave esplicativa del campo fenomenale dell'esperienza sensibile, esso stesso a sua volta esige di essere decentrato, per non finire ipostatizzato nella fissità delle essenze. È dunque l'ineffabile manenza dell'Uno in se stesso che, sfuggendo a ogni semantizzazione, decentra anche l'Essere dalla sua immobile posizione fondativa e palesa l'idealità tanto del mondo quanto del pensiero. Come già per Plotino, infatti, anche per Martinetti l'Uno è al di là non solo dell'opposizione di essere e non-essere, ma anche della polarità di pensante e di pensato, di consapevolezza e inconsapevolezza.

Pertanto, di contro al realismo trascendente che afferma l'Essere come realtà ultima e necessaria, ossia come *causa sui* autofondantesi e fondante tutto ciò che viene dopo di esso, l'idealismo trascendente martinettiano assume l'Uno negativo come l'unico nome che si ponga come reciprocamente convertibile con quello di Dio.

A fini espositivi, raccolgo gli assi portanti, di matrice plotiniana, dell'idealismo trascendente martinettiano, in cinque punti, il primo dei quali è stato or ora tematizzato. Non c'è bisogno di aggiungere che la metafisica martinettiana è molto più complessa di questa parzialissima sintesi:

1. Soltanto l'Uno è provvisto di attualità assoluta; in relazione alla sua manifestazione esso si esplica simultaneamente come fattore attraente a sé il processo dell'esplicazione e come potenza di sfuggimento che impedisce a questa di fossilizzarsi nelle attualizzazioni già espresse. Come in ogni teologia negativa, anche nella metafisica martinettiana la negazione è inseparabile dall'affermazione, ma più potente di questa: essa indica, ma non dimostra, il darsi enigmatico di una trascendenza nominabile simbolicamente quale Uno negativo, ma sottraentesi a ogni afferramento concettuale, quindi anche al nome e alla nozione di Uno. Anche questi, infatti, sono provvisori e congetturali, eppure sufficienti per conferire un senso parziale all'umana ricerca della verità.

2. L'Uno non permane soltanto nella sua unità esclusiva, ma nella sua permanenza trascendente si esprime simultaneamente per contrazione, senza però mai frantumare la sua unità costitutiva nelle figure che da questa espressione hanno origine e che dunque si pongono come parti nell'infinito e non come partizioni dello stesso: il rilievo trascendentale del carattere non divisibile della verità noumenica è appunto il secondo cardine della metafisica martinettiana, perché tale indivisibilità plasma i centri spirituali individuali che da essa promanano, e che ricevono dall'Uno la loro peculiare monadicità: l'idealismo trascendente in tal modo si dispone nella scia di Leibniz, per il tramite di Kant e di Lotze. Operando come universale distributivo, l'Uno trasmette dunque qualcosa della sua misteriosa e ineffabile indivisibilità alle sue figurazioni spirituali, a titolo di massimo comun divisore, quindi di fattore di singolarizzazione delle forme individuali, e non solo a quello, pur operante più debolmente in seconda battuta, di minimo comun denominatore delle stesse forme. In forza di questa potenza di contrazione ricevuta dall'Uno, ciascun ente è se stesso, nella sua irriducibile unicità che lo differenzia da tutti gli altri, soltanto perché è indistinto dall'Uno, di modo che nessun centro spirituale al di fuori dell'Uno ha consistenza e intelligibilità.

3. Gli enti provvisti di autocoscienza presenti nel cosmo, e tra questi gli esseri umani sulla Terra, sono centri spirituali che si dispongono contemporaneamente in due dimensioni distinte e parallele, ossia l'intemporalità da un lato e il divenire spazio-temporale proprio di tutto ciò che è sensibilmente mondano dall'altro lato, senza che ciò configuri un dualismo ontologico di tipo cartesiano, ma solo una diversità di gradi di manifestazione dell'Uno. Inoltre quell'intemporalità, propria del profilo intelligibile dei centri spirituali monadici, non è la vera e propria eternità, perché quest'ultima appartiene solo all'Uno, giusta la distinzione plotiniana tra l'*aion*, proprio della prima ipostasi, l'Uno appunto, e l'*aidion*, ossia la perpetuità, proprio della seconda, il divino *Nous*. Come si è detto, le due parallele dimensioni dell'espressione, intelligibile e sensibile, non comportano un dualismo ontologico, ma proprio nelle idee trovano il loro punto di intersezione, la loro insostanziale cerniera. Queste, infatti, sono intemporalità e universali come la realtà unica assoluta dell'Uno, e parimenti sono plurali

come gli enti empirici. Tuttavia, diversamente che nell'idealismo platonico, in quello martinettiano la sfera ideale non è concepita come autonoma rispetto a quella empirica, per cui il plotiniano *Nous*, ovvero l'Intelligenza universale, simultaneamente pensante e pensata, non funge da ipostasi autonoma rispetto alla sfera mondana spazio-temporale.

4. I piani dell'espressione pertanto nella metafisica martinettiana sono due, e non tre, come le ipostasi plotiniane, perché quello intelligibile è ricompreso in parte nell'Uno e in parte nella dimensione empirica. Da ciò consegue che soltanto nell'Uno le figure spirituali autocoscienti hanno il loro essere vero, autentico, mentre nella sfera empirica esse hanno il loro fenomenico riflesso diveniente. Questa dimensione mista connota la loro peculiare funzione attuativa, che è quella di porsi come passaggi gradualmente e ascensivi dal molteplice verso l'Uno per il tramite di sempre ulteriori e più elevate armonizzazioni, ossia mediante la costruzione consapevole di nessi di compostibilità intersoggettiva. Su tale base Martinetti concepisce l'esperienza come un cammino di graduale ascensione, disegnante i contorni di una scala che procede da una situazione di iniziale disarmonia e separazione a una di superiore armonia e connessione, in un cammino in cui il gradino che si presenta come forma del gradino inferiore si pone anche come materia di quello superiore.

5. Questo cammino di progressiva armonizzazione dell'esperienza è sempre esposto al pericolo dell'arresto catastrofico e della regressione, in quanto esso non è garantito da una provvidenza divina necessitante, per cui la storia rimane sospesa tra l'oscurità dell'insondabile contingenza e la fragilità dell'esercizio umano della libertà. L'Uno infatti non si pone come suo granitico fondamento, a titolo di causa efficiente, bensì si connette alla sua esplicazione a titolo di causa finale, attraendola dall'alto e suscitando nei centri monadici spirituali che la compongono la potenza di trascendimento verso le superiori forme di armonizzazione che attendono di essere attuate. Si potrebbe aggiungere in sede interpretativa, ma il Canavesano al riguardo non è esplicito, che la causa finale ingloba in sé anche l'operatività propria della causa esemplare, giacché l'Uno, nell'attrarre verso di sé i cammini dei centri spirituali individuali e dei loro accordi intersoggettivi, secerne i gradienti

gnoseologici, assiologici ed estetici che gli conferiscono intelligibilità e potenza plastica di espressione. In sintesi, potremmo indicare il quinto punto nel rilievo che l'Uno funge da Omega e non da Alpha della realtà tutta e indivisa, tanto di quella sensibile quanto di quella intelligibile.

§ 3. Per tentare di dare forza concettuale e coerenza a questa impostazione antiaristotelica, e in consonanza col neokantismo del suo tempo, Martinetti separa sostanza e relazione, ripudiando la prima e accogliendo la seconda, di contro non solo ad Aristotele e ai suoi continuatori, come Leibniz, ma anche di contro a Hegel. Quest'ultimo aveva affidato alla dialettica il compito di fluidificare la sostanza e di imprimere una curvatura teleologica alla relazione, concependole come intimamente compenstrate e calandole nel vivo tessuto della storia, senza con ciò risolvere la sostanza nella relazione, come invece avviene nelle filosofie criticistiche, che mettono capo invariabilmente a un relazionismo fine a se stesso.

Si potrebbe argomentare che proprio l'incomprensione della funzione che la sostanza svolge nel registro aristotelico prima e in quello hegeliano poi determini la subalternità del Nostro all'aspetto più debole del criticismo, subalternità che gli impedisce di comprendere a fondo la storicità del cammino umano. Ma una critica siffatta ha il grave limite di sovrapporre alla filosofia martinettiana un punto di vista estrinseco, mentre proprio dal Canavesano abbiamo appreso l'imperativo categorico di indagare un autore e il suo sistema concettuale sempre *iuxta propria principia*. Sforzandoci dunque di attenerci a esso, riprendiamo il filo del discorso sull'insostanzialità dell'Uno. Nella prospettiva martinettiana, quest'ultima non comporta una diminuzione della forza attrattiva propria dell'Uno, che suscita e orienta i centri spirituali monadici nei loro percorsi ascensivi. La sostanza infatti è concepita da Martinetti come un che di fisso, astratto, un predicato che immobilizza l'esperienza, chiudendola in quadri ideologici regressivi; la sostanza si presenta pertanto come un'astrazione occultante il soggiacente piano dell'esperienza originaria, vissuta dai soggetti in carne e ossa, insomma una "sustruzione" nell'accezione husserliana del termine, o anche come il corrispettivo dell'essere nell'idealismo hegeliano. Ma anziché seguire Hegel

nel fluidificare quella fissità immediata lungo i percorsi dell'essenza e del concetto, Martinetti rimane nella *koiné* dei neocriticisti del suo tempo, e viene così a concepire l'Uno come attualità pura non sostanziale, ma non per questo irreal.

Tuttavia Martinetti non rimane irretito nelle maglie di un relazionismo neocriticista che si stemperi nell'orizzontale e ateleologica rimanditività da segno a segno, e vi sottrae proprio a motivo della sua profonda ispirazione plotiniana, che gli consente di piegare l'asserto dell'insostanzialità dell'Uno in quello di una sua maggior potenza euristica in chiave meontologica, rispetto alle filosofie che ne danno una formulazione di tipo ontologico: tanto per Plotino quanto per Martinetti dell'Uno non si può predicare la sostanzialità, perché esso è super-sostanziale.

È a motivo della sovrasostanzialità dell'Uno che l'esperienza religiosa, e il suo vertice mistico, non può venire intesa nel registro ermeneutico dell'essere. Ciò invece è stato trascurato dai critici che hanno inteso la dimensione specificamente religiosa della meditazione martinettiana solo come un'ipertrofia dell'affermazione della concezione dell'esperienza quale progressiva armonizzazione e unificazione dei dati sensibili. In tal modo costoro hanno ravvisato nell'Uno insostanziale martinettiano solo la veste estrinseca di un ideale regolativo, nella prospettiva dello schematismo trascendentale, finendo così per valutare l'itinerario del Canavesano, che indubbiamente si è contrassegnato sempre più per la centralità dell'esperienza religiosa, come un'involuzione e una perdita di spessore teorico.

§ 4. In consonanza sia con l'ispirazione platonica, che concepisce la verità come espressione, nella tensione tra apparenza ed essenza, sia con la lettera della prima critica kantiana, che invalida le prove tomistiche dell'esistenza di Dio e relativizza la prova ontologica anselmiana, Martinetti non elabora una dimostrazione dell'Uno quale realtà necessaria e universale, trascendente la sua esplicazione nella sfera ideale e in quella empirica. Egli si cimenta invece, nella stessa direzione seguita da Kant nella *Critica del giudizio*, con il tentativo di mostrare l'attualità e l'operatività dell'Uno nei paradigmi che

mirano a rendere intelligibile l'esperienza sotto il suo profilo teleologico, allorché il pensiero attiva la causa finale per interpretare il senso dell'esperienza. Questo è un punto fermo della sua teoresi, fin da *Introduzione alla metafisica*, e demarca la linea di confine tra scienza e filosofia: la prima si articola nel segno della causa efficiente, la seconda nel segno della causa finale. Allo stesso modo che in Kant, anche in Martinetti lungo il filo della dimensione teleologica il discorso su Dio si congiunge a quello sul sublime, di modo che estetica e teologia razionale si intrecciano come la trama e l'ordito di una medesima tessitura.³ Ma come in Kant il vertice della ricerca non si conclude con la terza Critica, bensì con quella che a buon diritto si deve

³ Per i riscontri testuali al mio discorso rinvio ai miei seguenti scritti: *Il senso e il futuro della coscienza individuale nella metafisica di Piero Martinetti*, "Annuario Filosofico", n. 33, 2018, pp. 343-366; *Il viaggio solitario di Piero Martinetti attraverso il cristianesimo*, in Aa. Vv. (a cura di P.C. Bori), *In spirito e verità. Letture di Giovanni 4,23-24*, EDB, Bologna, 1996, pp. 315-326; *L'interpretazione di Gesù nel pensiero di Piero Martinetti*, in *Icona dell'invisibile* (a cura di V. Melchiorre), Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 3-46. Mi voglio limitare, in questa sede, a richiamare questo significativo brano del Kant, nel quale l'esposizione della prospettiva kantiana si fonde con quella dell'autore: «La visione teleologica può essere definita la visione religiosa della realtà: per essa noi ci raffiguriamo la natura e la realtà umana come penetrate da quelle stesse finalità assolute che si rivelano in noi come legge morale. Noi apprendiamo ancora la natura e la realtà umana per mezzo dei concetti logici creati dall'esperienza e dalla scienza: ma diamo a questi concetti un ordinamento differente. Laddove nella scienza la realtà è una concatenazione causale in cui ogni effetto è necessario, ma il concorso delle cause è qualche cosa di accidentale che noi non possiamo esplicitare a priori, nella visione teleologica la realtà è l'attuazione progressiva di un disegno che preesiste alla realtà stessa nella mente divina come un sistema razionale perfetto: si riattacca, per mezzo di essa, al sistema intelligibile complessivo, così come esso è in Dio. Noi siamo attratti a imporre, per così dire, alle cose questa visione per un'esigenza a priori, connessa inseparabilmente con l'assoluta esigenza della legge morale; ma troviamo già nelle cose stesse qualche volta realizzata in certo modo questa esigenza del nostro spirito: vi è nella realtà stessa qualche parte in cui la profonda realtà metafisica è separata da noi da un velo più trasparente e rivela a noi il suo vero ordine, eccitando ci così ad estendere a tutta la realtà questa visione più profonda. Tuttavia questa rimane sempre, e nei suoi particolari e nel suo insieme, una concezione concettuale, astratta, in cui l'Unità è raggiunta per mezzo di una nuova categoria, di una categoria razionale riflessiva (non intellettuale e costitutiva, come le vere categorie in senso kantiano), cioè per mezzo del concetto di fine. Ora, vi è nello spirito umano la potenza di giungere a questa visione teleologica, religiosa non per via d'una riflessione razionale, ma per una specie d'intuizione immediata connessa inseparabilmente con uno stato particolare del sentimento: e vi sono nella realtà delle cose che presentano alla nostra visione diretta quest'unità interiore, senza che noi sentiamo il bisogno di comprenderla e di dimostrarla; visione che perciò si accompagna ad una specie di esaltazione dell'essere nostro, di gioia disinteressata che ha veramente qualche cosa di religioso. Queste sono le cose che diciamo belle: la visione immediata della loro bellezza, che si accompagna ad una emozione di natura particolare, è il giudizio estetico. *Questa finalità interiore delle cose belle è una vera finalità religiosa, vale a dire un consenso della loro forma con l'unità metafisica profonda*» (P. M., Kant, Bocca, Milano 1943; II ed. a cura di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano 1974², pp. 249-250 – corsivo mio).

considerare la quarta e ultima Critica, *La religione entro i limiti della sola ragione*, così pure in Martinetti la filosofia si palesa non come l'approdo della sua ricerca della verità, bensì come una stazione di senso, verso la sfera mistica dell'intima comunicazione con Dio.

In quest'ultimo transito, in cui dalla ricerca filosofica si passa alla comunicazione di tipo personale con la sfera ineffabile del noumenico, l'Uno, proprio per il suo porsi come *Omnitudo realitatis*, torna a presentarsi come un nome di Dio, ma questa dimensione noumenica, allorché è invocata, lo è con maggior coinvolgimento esistenziale nel segno di Dio che in quello dell'Uno. Così, se sul piano speculativo Uno e Dio sono due nomi reciprocamente convertibili, sul piano esperienziale è nel nome di Dio che Martinetti trova le sue parole più profonde e vibranti, e riesce a far sì che la sua metafisica sia anche un genuino pensiero orante, snodantesi lungo tutti i suoi scritti, e non solo nelle belle pagine del *Breviario di metafisica*.

Per quanto concerne la bibliografia degli scritti di Martinetti e degli studi critici su Martinetti si rinvia al sito della casa archivio Piero Martinetti di Castellamonte, costantemente aggiornata:

<http://www.fondazionepieromartinetti.org/fondazione/la-fondazione.html>