

L'IDEALISMO CRITICO DI PIERO MARTINETTI: UN ITINERARIO FILOSOFICO-RELIGIOSO

di Rosaria Longo

1. Un filosofo “marginale”?

La collocazione di Piero Martinetti nel panorama delle prima metà del Novecento in Italia risulta difficile, dato il suo essere “inattuale” e “marginale” rispetto alla filosofia dominante: tale difficoltà si rispecchia nelle varie interpretazioni che sono state date sulla sua figura, sulle sue fonti (vere o presunte) e sul significato complessivo del suo pensiero. È stato notato come la sua figura appaia singolarmente laterale nello scenario filosofico italiano; infatti,

Se il valore di una filosofia si dovesse giudicare dall'influsso che essa ha esercitato sul pensiero contemporaneo, il giudizio sulla filosofia di P. Martinetti dovrebbe essere quasi del tutto negativo. Benché Egli abbia riscosso una stima se non universale, in compenso molto intensa del proprio valore speculativo, oltre che della propria austerità morale, non solo Egli non ha dato origine ad una propria scuola, ma neppure si può dire che abbia di molto inciso sul decorso del pensiero di altri maestri e di altre scuole¹.

68

A rafforzare questa descrizione interviene anche Norberto Bobbio, il quale sostiene che

Come non ebbe maestri, Martinetti non ebbe compagni di strada: non si mescolò con nessuno dei gruppi che invasero la scena filosofica italiana nei primi anni del novecento. Non fu né positivista né idealista, né pragmatista né mistico. Ignorò il materialismo storico quand'era giovane, l'esistenzialismo quando era vecchio. Non si identificò con nessuna delle filosofie militanti, che tennero il campo in Italia nei primi decenni del secolo. Ma non fu un'anima in pena come l'altro solitario della filosofia italiana, Giuseppe Rensi².

Antonio Banfi ha sottolineato come la consapevolezza dell'intima negatività del mondo, del divenire senza senso e dell'irraggiungibile compiutezza dell'esistenza è una tonalità profonda di Martinetti³. Andando più a fondo Emilio Agazzi ha cercato di porre delle basi solide per inquadrare il pensiero filosofico del Nostro che è anzitutto rigorosamente *idealistico* [...] In secondo luogo, l'idealismo del Martinetti è un *idealismo trascendentale*: nel senso (per cui si accosta all'idealismo della tradizione kantiana) che per esso la realtà è governata dalle leggi del pensiero, le quali la pervadono tutta come *forme a priori*, e la unificano permettendone la spiegazione. [...] Ciò apre la via al terzo carattere fondamentale dell'idealismo martinettiano: che è anche un *idealismo trascendente*. La realtà empirica non è l'unica realtà; al di sopra di essa si eleva una misteriosa realtà migliore, che può da noi essere espres-

sa, ed imperfettamente, soltanto per simboli, come Unità suprema, *Omnitudo realitatis*⁴.

Annosa è la questione delle fonti del suo pensiero, perché il Nostro sembrerebbe senza punti d'appoggio, senza maestri. Eppure, il primo a delineare con chiarezza le fonti precise della filosofia martinettiana è stato Augusto Del Noce che ha provato definitivamente come la formazione del filosofo fosse quasi esclusivamente ottocentesca, e che egli si situasse al termine (ed al culmine) di tre ben distinte posizioni filosofiche. Lo studioso cattolico, infatti, le caratterizza così: 1) il *pessimismo religioso*, ottenuto proseguendo in senso non nietzschiano la filosofia di Schopenhauer; 2) l'*anticlericalismo come sostantivo*, posizione che ha avuto come massimo rappresentante Renouvier; 3) la posizione del bizzarro filosofo piemontese, assai apprezzato da Martinetti, Pietro Ceretti. Nessuna di queste posizioni era, a parere di Del Noce, perseguibile, e dunque, a maggior ragione, la filosofia del Nostro, che è nata dalla congiunzione di tutte e tre le suddette posizioni⁵. È stato invece Pareyson a notare come

Martinetti dedicò poi le sue grandi doti di interprete all'approfondimento e alla diffusione di quelli che a ragione si potrebbero vichianamente definire i suoi "quattro autori": Schopenhauer, Kant, Spinoza e Platone, autori trovati o recuperati proprio in quest'ordine, a ritroso, a partire da un'originaria ispirazione schopenhaueriana⁶.

Se la filosofia di Martinetti potrebbe essere definita come una sorta di *metafisicizzazione* della posizione di Kant, corretta con influssi neoplatonici, non bisogna dimenticare che, almeno Leibniz e Schopenhauer costituiscono ben più che semplici spunti della filosofia martinettiana. Però, nella filosofia del Nostro è sempre rimasta l'impronta kantiana, dal momento che Martinetti non compie mai il *salto metacritico* nella trascendenza, ma rimane sempre nell'esperienza. [...] Uno stacco dal mondo sensibile non è possibile perché l'uomo è ad esso legato indissolubilmente, sebbene il divino e il soprasensibile vivano in noi e il nostro spirito partecipi all'unità suprema. Il salto metacritico è evitato in quanto lo spirito umano non viene mai identificato collo spirito divino⁷.

2. La gnoseologia come via di accesso alla metafisica.

Si suddivide la restante parte del nostro saggio in quattro parti, dato che si possono individuare tre momenti di cesura temporali nella vita di Martinetti, per altro assai povera di eventi esterni: la vittoria della cattedra universitaria ottenuta nel 1906 (presso l'Accademia Scientifico-Letteraria di Milano, successivamente Università di Milano), la prima guerra mondiale ed il rifiuto di prestare il giuramento che il regime fascista aveva imposto anche ai docenti universitari nel 1931.

L'opera con cui Martinetti incomincia la sua carriera di studioso è l'*Introduzione alla metafisica*⁸, opera che gli varrà la cattedra universitaria. Alcuni hanno notato che in tale opera sia Schopenhauer la base filosofica profonda e questo in merito a quattro punti che avvicinano il Nostro al filosofo di

Danzica: il valore dato all'intuizione di contro alla riflessione nella conoscenza, il presupposto idealistico per cui il mondo è una nostra rappresentazione, la filosofia intesa moralisticamente, ossia come liberazione dal mondo, e, come conseguenza ultima, l'antistoricismo⁹. Quest'opera, suddivisa in tre parti (metafisica, conoscenza sensibile e conoscenza razionale), segue un modo di procedere in cui l'analisi storica delle varie posizioni filosofiche in merito alla gno-seologia è strettamente connessa con lo sviluppo delle proprie. Come ricorda Dal Pra, infatti, «Martinetti giunge anzi a ritenere preferibile, nello studio della filosofia, il metodo storico-critico rispetto al metodo sistematico; egli pensa che il secondo possa ingenerare lo spirito dogmatico, mentre il primo è più idoneo ad una formazione critica. È alle prese con il pensiero altrui che noi possiamo più chiaramente avvertire i limiti del nostro stesso pensiero»¹⁰. Martinetti nell'Introduzione scrive che

*Ciò che distingue la metafisica dalle altre scienze non è il metodo: questo è in ultima analisi assolutamente lo stesso per ogni specie di sapere; ma è l'universalità del compito e questo suo compito è così necessario come quello del sapere in generale*¹¹.

Dunque, nessun dissidio fra scienze e filosofia, dato che le prime fondano la seconda e la seconda è posta a coronamento delle prime. Con la teoria della conoscenza si dovranno fornire gli strumenti per la costruzione metafisica; si deve rilevare come la seconda parte dell'opera (nelle intenzioni del Nostro avrebbe dovuto intitolarsi *Introduzione alla metafisica II: Metafisica generale*), dopo una quasi quarantennale gestazione, non vedrà mai la luce e sarà edita postuma¹².

70

Il presupposto di quest'opera è idealistico, come si legge: «noi non usciamo, per così dire, dalla coscienza per contemplare faccia a faccia l'essere trascosciente, per afferrare in modo diretto una realtà esteriore ed eterogenea allo spirito; il mondo che noi conosciamo e che ci circonda è il mondo della nostra coscienza»¹³. Se la conoscenza inizia, cartesianamente, con la certezza della propria esistenza come essere pensante, continua con la certezza di subire continue modificazioni dall'esterno, cosa da cui deriva la certezza dell'esistenza di altri esseri pensanti. L'unica legge del soggetto è la legge dell'unità ma, a parere del Nostro, «uno solo è il Soggetto, benché riflesso in un numero infinito di esseri»¹⁴: in tal modo l'unità non è data, ma, è un tendere infinito ad essa, e l'uomo può adombrarla solo coi simboli:

L'ultimo termine di questo ordinamento progressivo dell'esperienza consiste nell'unificazione di tutto il reale in un sistema unico, assoluto e universale: infatti, le categorie che per le scienze sono le ultime spiegano bensì un grandissimo numero di fatti ma, essendo in sé stesse inintelligibili, costringono il pensiero a fare il tentativo di includerle in un sistema logico superiore: la filosofia mira perciò essenzialmente a subordinare tutto il mondo concettuale a una sola legge, a un unico principio¹⁵.

Con le forme dell'esperienza sensibile (kantianamente spazio e tempo) e con quelle della conoscenza razionale (causalità ed identità) si sale verso una sempre maggiore unificazione senza mai giungervi completamente. Infatti, se

conoscere vuol dire unificare il molteplice, vi è una «differenza sostanziale tra l'idealismo critico o trascendente del Martinetti e l'idealismo assoluto: nessuna forma dello spirito –e perciò nemmeno la filosofia– può risolvere in sé l'Essere; filosofare è tendere all'Essere senza pretendervi»¹⁶, l'essere e il pensiero non coincidono.

3. Martinetti e la scissione fra gli idealismi novecenteschi.

Gli anni che videro l'inizio dell'insegnamento universitario di Martinetti furono anni di sviluppo idealistico in Italia, ma, come alcuni anni più tardi Adolfo Levi chiarirà assai bene in un suo importante articolo¹⁷, due (almeno) erano gli idealismi italiani: quello di Croce e Gentile da un lato (trascurando le loro pur vistose differenze) che è stato definito immanente, e l'idealismo critico dall'altra. Quest'ultimo è rappresentato da Martinetti (il suo idealismo viene definito anche trascendente), Bernardino Varisco e dal suo allievo Pantaleo Carabellese. Come scrive Levi,

Per l'idealismo trascendente, che è più profondamente metafisico e religioso, la nostra vita spirituale mira a risolversi in una vita, in un'unità superiore, che ci trascende e che ogni altra forma di realtà può raffigurare soltanto in modo simbolico. Per la concezione immanente ciò che è propriamente reale e ha valore è lo spirito umano preso nella sua totalità, cui l'individuo deve subordinarsi: per la trascendente invece anche le più alte espressioni dello spirito nostro non hanno mai in sé la ragione del proprio essere, e non hanno senso se non come preparazione a una realtà superiore che le trascende¹⁸.

È con i primi corsi universitari e con i primi saggi che il Nostro chiarisce la differenza rispetto all'idealismo *immanente*: ci si occuperà di due saggi che si ritiene siano fra i più significativi in tal senso, e cioè *La funzione religiosa della filosofia*¹⁹ e *Il regno dello spirito*²⁰.

Il primo saggio che, si ricorda, era la prolusione al suo primo corso universitario, svolge un discorso che determina nettamente il proprio pensiero differenziandolo dagli altri filosofi italiani: se la filosofia è un problema in sé stessa, questo non deve per nulla preoccupare dato che è la conferma più lampante della criticità dello spirito filosofico stesso, il quale non può mai riposare sulle sue conquiste senza problematizzarle continuamente. Dato che l'esperienza umana attesta che nessuna attività può mai giungere al suo fine, appare chiaro che il compimento non possa mai essere trovato nell'immanenza, ma solo in un ideale trascendente: se si presta attenzione alla vita stessa dello spirito si giunge a capire come il suo fine debba trovarsi al di sopra dell'esperienza.

A questo punto della riflessione di Martinetti interviene la sua formazione critica che impedisce il naufragio metafisico: infatti «ogni intuizione superiore alla conoscenza sensibile deve venir sempre fissata dallo spirito in un simbolo vale a dire in un'immagine sensibile che la renda afferrabile e che sintetizzi in sé le condizioni atte a rievocare, ove occorra, l'intuizione originaria»²¹. La conoscenza religiosa, così, non può pretendere di esprimere la realtà trascendente che tramite simboli, ed appare chiaro in essa il collegamento col pensie-

ro mitico. La filosofia ha però uno scopo propriamente religioso, in quanto elimina le concezioni infantili del mito per proporre di più razionali: la filosofia insomma opera una vera e propria educazione religiosa dell'umanità durante tutta la sua storia. È qui che la formazione kantiana, con l'idea della chiesa invisibile, ha il sopravvento; infatti, è solo con la filosofia che possono esserci vere rivoluzioni, dove per vere si intende profonde e non esteriori, spirituali e non politiche.

Il secondo saggio, *Il regno dello spirito*, si apre constatando la dualità fra natura e spirito, dualità che genera una contraddizione nella realtà dalla quale deriva, praticamente, il dissidio perenne interno alla nostra vita²². Così, «non è meraviglia che questa dualità, la quale in ogni punto della realtà fa dell'esistenza un travaglio ed una lotta, si rifletta anche nelle forme più alte della vita dello spirito cosciente e trovi la sua espressione nella dualità delle concezioni che lo spirito ha creato a se stesso per comprendere la realtà»²³. Tali concezioni sono il naturalismo e l'idealismo. Se nel naturalismo è presente la tendenza a negare l'unità e la sintesi, sono proprio sintesi ed unità i capisaldi dell'idealismo che descrive la vita dell'uomo come un progressivo elevarsi verso forme sempre più perfette di individualità: «Ma se il complesso di tutte le induzioni esteriori non giunge al di là d'una conoscenza puramente simbolica, si aggiunge qui ad esso una certezza di altra natura: la certezza che ci viene dal sentimento del *dovere*. Il sentimento del dovere è la forma sotto cui si rivela, nella coscienza dell'individuo, la presenza di questa realtà spirituale superiore»²⁴.

72

La stessa attività scientifica, avendo come scopo quello di elevare l'uomo, ha un fine prettamente religioso, fine che, spesso, sia gli intellettuali stessi che lo stato dimenticano: non per sé stessa vale la vita morale e sociale, ma solo per i valori spirituali, a cui anche lo stato deve servire. Eppure, «noi vediamo la cultura svolgersi nelle sue origini e nella sua storia come una specie di funzione servile, di attività parassitaria non avente altro fine che quello di abbellire la vita alle classi dominanti o di essere mezzo di dominio per lo stato»²⁵. Nonostante ciò, negli intellettuali deve essere viva la coscienza del primato della vita dell'intelligenza, in quanto questa ha degli scopi che vanno al di là della vita materiale e permette di collegarsi con i più grandi spiriti del passato all'interno di un vero e proprio regno invisibile.

4. L'urto della storia e il tentativo di applicazione pratica del pensiero.

La guerra di certo, e non poteva essere altrimenti, colpì il Nostro e, cosa più interessante, diede alla sua filosofia un'intonazione politica, che deve essere intesa in senso platonico. Ciò si nota ad esempio nella fondazione avvenuta nel 1920 di una *Società di studi filosofici e religiosi* e dalle conferenze tenute nello stesso anno presso questa società, tra cui ricordiamo la prima, poi pubblicata in volume, intitolata *Il compito della filosofia nell'ora presente*²⁶: «Utopico, almeno nella formulazione assunta in queste conferenze, il pensiero politico di Martinetti non nasconde di esserlo. Ciò emerge non solo dalla cornice platonica in cui sono collocate le analisi martinettiane, ma dalla stessa

pessimistica conclusione cui perviene l'autore»²⁷. Martinetti sostiene che la filosofia si dimostra incapace al presente di porre un freno al dilagare della profonda perversione della società, e cita Platone secondo il quale due sono le cause di tale inutilità: la prima è la situazione di tumulto passionale che tiene lontane le persone assennate dalle vicende politiche, la seconda è data dalla cattiva impressione che fanno i cattivi filosofi. A tali mali si può e si deve rispondere con la vera filosofia.

La filosofia è un'attività imprescindibile dato che il cosiddetto *puro fatto* è in realtà pieno di sedimenti teorici: l'attività filosofica è un'elevazione qualitativa al di sopra dell'esperienza. Proprio in riferimento a questo punto Martinetti chiarisce in maniera assai chiara la propria filosofia, e distingue tra l'idealismo immanente e il trascendente. Il primo è un adattamento della concezione idealistica alle tendenze naturalistiche, empiriche: esso riconosce che il mondo è una grande realtà spirituale, ma limita questa realtà alle forme empiricamente date: questa realtà si svolge in un corso perenne sempre rinnovato e in fondo sempre eguale, e la perfezione più alta dello spirito sta nell'immedesimarsi con l'unità universale, nell'elevare la propria coscienza al punto di vista della vita universale. Il secondo invece ha un carattere più profondamente metafisico e religioso: per esso la realtà spirituale che noi viviamo non è qualche cosa di assoluto, ma tende a risolversi in una vita ed in una unità più profonda, che sono rispetto a noi trascendenti, che superano ogni nostra apprensione²⁸.

È sull'argomento religioso che le due correnti si dividono nettamente, dato che, a parere del Nostro, solo l'idealismo trascendente è in grado di dare una vera spiegazione dei fenomeni spirituali, del tutto inspiegabili con l'idealismo immanente. Quando è stata determinata la natura della filosofia viene chiarita la natura *morale* della società: questa non può essere compresa come se fosse un meccanismo.

Martinetti negli anni che vanno dal 1913 al 1928 pubblica solo brevi saggi quasi tutti tesi ad un approfondimento delle implicazioni pratiche delle proprie idee morali e religiose: emblema di tale sforzo è il *Breviario spirituale*²⁹, opera che si propone di essere un manuale per le classi colte e ambisce ad elevare spiritualmente la società: nell'introduzione di questo scritto il filosofo ha definito la ragione come un ideale che ha un fondamento trascendente e che, a contatto con la vita e con le tradizioni religiose, può portare ad una riforma della società tutta. La prima parte delle tre che compongono il *Breviario spirituale* è dedicata alla virtù della forza che ha comunque un suo valore morale, come il Nostro chiarisce meglio in seguito attraverso l'analisi di tale virtù nelle sue varie espressioni, a partire dalla mera conservazione fisica ed economica fino a giungere alle virtù della temperanza, della pazienza, della perseveranza e della stabilità interiore. Queste virtù «portano con sé come premio quel dono che è la prima condizione della felicità: la serenità [...]. Ma il suo compito è più alto: il fine suo è nel possesso dei beni supremi dello spirito che sono il frutto della bontà e della saggezza»³⁰. La forza è solo l'involucro esteriore che deve essere riempito dalle virtù più alte: la bontà e la saggezza. Però, anche la bontà ha i suoi limiti, e precisamente nella consapevolezza del compito infinito che appare di fronte all'uomo che compie il bene e nella consapevolezza

dell'impossibilità che il bene sia compiuto invano: «se le opere buone degli uomini dovessero un giorno cadere nel nulla e fossero destinate ad essere avvolte, come tutto il resto da un oblio eterno la voce che parla nella coscienza dell'uomo e lo conforta alla fatica ed al sacrificio sarebbe una dolorosa menzogna»³¹. Così, si apre la strada alla religione, sempre razionalmente intesa, dato che nell'uomo vi è come una scintilla della ragione universale, scintilla che lo rende capace di elevarsi fino ad essa, senza poterne parlare in altro modo che tramite l'esperienza morale. Di ausilio a tutto questo percorso, vengono in aiuto le due tradizioni della filosofia e della religione che non fanno altro che esplicitare la stessa virtù suprema della saggezza dal punto di vista teorico e pratico: «la disposizione di spirito che ci fa considerare le cose della vita e specialmente la nostra attività morale dal punto di vista dell'eternità è la virtù della saggezza»³².

L'opera maggiore del Nostro filosofo negli anni Venti è *La libertà*³³, libro poderoso di cui, al di là dell'analisi distaccata non si può negare l'ispirazione, anche se parzialmente, politica. Se in tale opera si avverte un influsso preponderante, questo è quello di Spinoza, soprattutto nel concetto di libertà martinettiana, intesa come "determinismo razionale". L'opera, la seconda opera di grande spessore dopo l'*Introduzione* del 1904, ha lo stesso andamento di quest'ultima, per cui si parte dall'analisi storica dei problemi per giungere alla formulazione delle proprie posizioni.

74

Due sono i prevalenti bersagli polemici di Martinetti: l'indeterminismo teologico, con la connessa tesi di un *liberum arbitrium indifferentiae*, e il determinismo naturalistico, con la sua negazione della libertà. Entrambe le tesi falsano le risultanze fenomenologiche della vita morale e di quella religiosa, risultando inaccettabili per una metafisica che non si intenda costruita prima dell'esperienza della libertà, ma a partire da quest'ultima³⁴.

La libertà, che inizialmente è solo spontaneità animale e dunque presuppone sia la causalità che il determinismo, non è mai assoluta ma sempre relativa. Martinetti intende superare l'astratta contrapposizione fra determinismo ed indeterminismo: innanzitutto, si supera il determinismo naturalistico in quanto questo è del tutto incapace di spiegare il complesso della coscienza umana che, del resto, è inseparabilmente sentimento, conoscenza e volontà insieme. Dalla spontaneità fisica si passa tramite un'ascensione per i vari gradi della libertà pratica, morale, civile e, per ultima, religiosa. Se l'indeterminismo risulta errato, in quanto nega il carattere necessario del principio di causalità, dall'altro lato può essere respinto dalla stessa analisi fenomenologica della vita morale e religiosa, per cui «l'uomo, propriamente, non è libero, ma si libera, in un processo di liberazione e di ascensione spirituale graduale e indefinito»³⁵.

Se questo movimento fosse contingente scadrebbe ad irrazionalità e non sarebbe per nulla universale: è così che l'indeterminismo, per paradosso, concependo la libertà come qualcosa di arbitrario, pone alla base della morale e della religione un principio anti-etico, ossia il male. Martinetti sostituisce al concetto meccanico di causalità quello di causalità sintetica; quindi, l'effetto è lega-

to indissolubilmente ai suoi antecedenti e tramite tale trasformazione si può arrivare ad un ulteriore sviluppo. Con la norma morale emerge un ideale regolativo che, empiricamente, riesce a creare norme sempre più universali: il carattere empirico si avvicina così sempre più a quello intelligibile, immobile al di fuori del tempo. Così, la libertà è possibile solo concependo nell'io un'unità formale metafisica, meta finale di tutto il processo psichico:

L'essenza e il principio della libertà dell'uomo è dunque nella sua personalità divina, nell'essere suo assoluto così come è coesenzialmente nella Ragione assoluta – tale è la conclusione estrema, alla quale dobbiamo arrestarci. Questo concetto ci spiega il valore universale ed umano della libertà ed il carattere e la funzione quasi religiosa che essa ha nella vita umana³⁶.

5. *La filosofia di un solitario che non si piega all'oppressione.*

Anche se è stato scritto di Martinetti che «fu l'uomo a cui si guarda appunto, quando più forte è il bisogno di qualcosa di non contaminato, quando pare ormai impossibile ogni impegno mondano, ogni ricerca concreta, e si vagheggiano i ritiri monastici in cui si possano salvare dalla barbarie i valori. Non era l'uomo dei tempi di lavoro fiducioso, in cui la vita terrena si impone coi suoi doveri e il suo significato. E in fondo non era neppure l'uomo dei momenti di lotta, in cui al rischio si apre ancora la possibilità di una vittoria»³⁷, il suo comportamento in nulla deve sembrare passivo. Prova decisiva è il rifiuto del Nostro di prestare giuramento al regime fascista nel 1931: pochissimi ebbero questo coraggio (per la precisione 12, ma il loro numero è controverso) e questo deve far riflettere sulla figura del filosofo. Egli riteneva, come i filosofi antichi, che la filosofia non potesse essere disgiunta dalla vita e che l'esempio fosse decisivo nella comprensione del pensiero personale. Dal 1931 Martinetti si ritira in una casa di montagna a Castellamonte dove abiterà fino alla morte avvenuta il 22 marzo del 1943, quando momenti ancora più bui incombevano sull'Italia. Non per questo la sua attività scientifica diminuì, anzi, rimase sempre il vero ispiratore della "Rivista di filosofia", che scrisse, in certe annate, quasi da solo.

In quest'ultimo estremo periodo del filosofare martinettiano si nota un approfondimento dei temi, soprattutto dal punto di vista religioso e metafisico, di cui esempio importante è la vasta opera *Gesù Cristo e il Cristianesimo*³⁸, opera di ricostruzione partigiana nel senso più alto: lo scritto di Martinetti ha un andamento quasi da storia settaria in cui quasi ogni scelta compiuta fin dai primi secoli dalle chiese cristiane viene interpretata come se avesse delle motivazioni non religiose e contrarie all'autentico spirito del fondatore del cristianesimo stesso. Tale spirito è sopravvissuto solo entro una ristretta cerchia di illuminati che a partire dagli gnostici, Marcione ed i manichei, arriva ai catari medievali, alle forme dell'anabattismo pacifico e al socinanesimo. In quest'opera il Nostro dimostra un'erudizione non comune nel ricostruire l'ambiente ebraico, ma ciò che colpisce è la sua descrizione della figura di Gesù come quella di un profeta morale, poiché i miti ed i miracoli, compresa la resurrezio-

ne, sono considerati, razionalisticamente, delle superstizioni. Nettissima è, nel saggio storico-critico del 1934, la contrapposizione fra la dottrina di Gesù e la chiesa cristiana, semplice organizzazione politica modellata sul modello imperiale romano: la vera tradizione cristiana, come è chiaro per il Nostro, è al di fuori della chiesa storica.

Premessa metodologica all'opera storica è il saggio *Ragione e fede*³⁹, un esempio fondamentale di chiarezza filosofica: gli uomini, aristotelicamente, desiderano naturalmente sapere, ma tale sapere è espresso in vari modi che comunque aspirano tutti all'universalità: «i risultati della scienza sono universali pur non avendo affatto la virtù di imporsi *illico et immediate* a tutte le intelligenze: l'universalità è un'universalità di valore, non numerica»⁴⁰. La ragione, così, è un ideale a cui tendere, un liberarsi dalla soggettività attraverso i tre momenti dell'accettazione del dato senza ulteriore penetrazione, della visione delle verità che reggono tale dato e, infine, dell'intuizione delle verità universali ed assolute, che possono essere indicate solo tramite simboli.

A prima vista sembrerebbe che il concetto di fede si discosti totalmente dal concetto di ragione definito come sopra ma, e in ciò consiste l'originalità del pensatore piemontese, l'errore sta proprio nella stessa loro separazione, tipica dell'epoca medievale e nella contrapposizione fra ciò che prova la ragione e ciò che crede la fede. Per Martinetti, invece, anche se vi è senza dubbio una fede passiva, non penetrata dall'intelligenza, ogni vero atto di fede comporta una valutazione, e quindi un atto razionale⁴¹. Tale errore di contrapporre ciò che è omogeneo genera due posizioni contrastanti, quella che si basa sulla fede e quella che si basa sulla ragione: il Nostro analizza, per confutarle, le posizioni che cercano di costruire la conoscenza attorno alla fede, ossia la teoria per cui la fede è derivata da un fatto storico esteriore (è la tradizionale posizione cattolica) e la teoria per cui la fede è un puro fatto interiore (teoria tipica dell'irrazionalismo teologico protestante e modernista). Dopo aver assai minuziosamente ed implacabilmente confutate entrambe le teorie, unitamente alle loro varie ramificazioni, Martinetti si pone l'ovvia domanda: se ragione e fede non sono realmente distinte, perché appaiono così spesso tali? Ogni fede presuppone un'iniziale fiducia che deve essere poi suffragata, perché il credente non può mai avere un'immediata conoscenza di qualcosa, bensì questa deve essere mediata da premesse e da attività di verifica. Così, la fede in primo luogo non è uno strumento di conoscenza che giunge da esseri soprannaturali ovvero da intuizioni mistiche, «la fede è essa stessa un'opera della ragione, un grado, un risultato provvisorio della ragione»⁴². Gli stessi sistemi filosofici sono delle fedi, ma illuminate da una superiore ragione: anzi, in secondo luogo, la più importante opera della ragione sta proprio nella creazione dei sistemi spirituali che possono essere caratterizzati come delle fedi. Infine «se la fede è una costruzione della ragione –dobbiamo dire in terzo luogo– la legge fondamentale della sua formazione è una legge logica ed il criterio supremo della sua valutazione è un criterio logico»⁴³. La ragione, nel significato così ampio che dà Martinetti, ha come compito quello di salvaguardare le tradizioni spirituali e religiose, uniche tradizioni per cui valga la pena di lottare.

Negli ultimi anni della sua esistenza Martinetti continuerà ad approfondire il suo pensiero, ma non riuscirà mai ad ultimare soprattutto la sua *Metafisica*. Indubbiamente la sua figura si distingue dalle altre del primo Novecento italiano, se non certo per influenza e per seguaci, quanto per rigore e per profondità.

Certo la distinzione fra ciò che è «storico» e ciò che è «metafisico» rimane fondamentale in Martinetti, ma quel che differenzia la sua morale religiosa da una morale filosofica a sfondo metafisico (si tratti di una metafisica monista o dualista), è il fatto di concepire il processo che ci libera *dal* tempo e dalla storia, come un atto che si compie *nel* tempo e nella storia, e che in rapporto a essa deve saper esibire la sua forza efficace di elevazione e trasfigurazione. È questa fede che accompagna la finale e incompiuta revisione delle sue opere più personali: la *Metafisica*, lo Spinoza, lo Spir, tutte postume⁴⁴.

¹ F. ALESSIO, *L'idealismo religioso di Piero Martinetti*, Morcelliana, Brescia 1950, p. 150.

² N. BOBBIO, *Piero Martinetti*, commemorazione letta in Castellamonte il 19 ottobre 1963 in occasione del ventesimo anniversario della morte del filosofo, pubblicata "Rivista di filosofia", a. LV, 1964, pp. 54-71; ristampata in Id., *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Passigli, Firenze 1986, pp. 94-116; si cita da quest'ultima edizione, pp. 105-106.

³ Cfr. A. BANFI, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, in Id., *Filosofi contemporanei*, Parenti, Milano-Firenze 1961, p. 51.

⁴ E. AGAZZI, *La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti*, in "Rivista critica di storia della filosofia", a. XXIV, n. 3, 1969, pp. 272-273.

⁵ Cfr. A. DEL NOCE, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese. Giornata martinettiana*, in "Filosofia", a. XV, n. 3, luglio 1964, pp. 421-423.

⁶ L. PAREYSON, *Prefazione a P. MARTINETTI, Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, Armando Armando, Roma 1972, pp. 11-12. Già da questo andare nel senso opposto a quello storico si può notare l'antistoricismo, non certo l'antistoricità, di Martinetti.

⁷ R. CANTONI, *L'illuminismo religioso di Piero Martinetti*, "Studi Filosofici", a. IV, nn. 2/4, 1943, p. 227.

⁸ P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica: I. Teoria della conoscenza*, Vincenzo Bona, Torino 1902, non completa; poi Clausen, Torino 1904, edizione completa delle tre parti che la compongono; riedizioni presso la Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929 e presso Marietti, Genova 1987. Si cita dall'edizione del 1904.

⁹ Cfr., F. ALESSIO, *Introduzione a P. MARTINETTI, Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 22-25

¹⁰ M. DAL PRA, *Prefazione a P. MARTINETTI, Kant*, Feltrinelli, Milano 1968, p. XV.

¹¹ P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 14.

¹² Id., *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a cura di E. AGAZZI, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano 1976.

¹³ P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 50-51.

¹⁴ Ivi, p. 158.

¹⁵ A. LEVI, *L'idealismo critico in Italia*, "Logos. Rivista internazionale di filosofia", a. VII, 1924, ff. 1-2, p. 58.

¹⁶ M. F. SCIACCA, *Piero Martinetti*, La scuola, Brescia 1943, p. 204.

¹⁷ A. LEVI, *L'idealismo critico in Italia*, cit.

¹⁸ Ivi, p. 62.

¹⁹ P. MARTINETTI, *La funzione religiosa della filosofia* (prolusione al corso di Filosofia teoretica, letta il 26 novembre 1906, alla Reale Accademia Scientifico-Letteraria di Milano), "Rivista di filosofia", a. 9, 1917, pp. 3-35; ripubblicato in *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926 e in *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, Armando Armando, Roma 1972. Si cita da quest'ultima edizione.

²⁰ Id., *Il regno dello spirito*, "Il Rinascimento", a. II, 1908, pp. 209-228; ripubblicato in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 31-49, in *Il compito della filosofia e altri saggi inediti ed editi*, Paravia, Torino 1951, pp. 71-91 e in *Funzione religiosa della filosofia*, cit., pp. 47-67. Si cita da quest'ultima edizione.

²¹ Ivi, p. 33.

²² Si noti come questa posizione sia presa da un filosofo, assai poco conosciuto, allora come oggi, ma amatissimo dal Nostro, il russo Africano Spir.

²³ P. MARTINETTI, *Il regno dello spirito*, cit., p. 49.

²⁴ Ivi, p. 56. Anche su questo punto Martinetti segue Spir, il quale afferma che solo con l'imperativo categorico possiamo giungere a Dio ed in nessun modo tramite la natura.

²⁵ Ivi, p. 61.

²⁶ Id., *Il compito della filosofia nell'ora presente*, Bertini e Vanzetti, Milano 1920; ripubblicato in *Saggi e discorsi*, pp. 61-96, in *Il compito della filosofia e altri saggi inediti ed editi*, pp. 1-40 e in *Funzione religiosa della filosofia*, pp. 79-118. Si cita da quest'ultima edizione.

²⁷ A. VIGORELLI, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Mondadori, Milano 1998, p. 208.

²⁸ P. MARTINETTI, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, cit., p. 96.

²⁹ Id., *Breviario spirituale*, Isis, Milano 1922 (edizione anonima); riedita nel 1972 presso Bresci, Torino. Si cita da quest'ultima edizione.

³⁰ Ivi, p. 142.

³¹ Ivi, p. 270.

³² Ivi, p. 275.

³³ Id., *La libertà*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1928; riedita nel 1985 presso Boringhieri, Torino. Si cita da quest'ultima edizione.

³⁴ A. VIGORELLI, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, cit., p. 268.

³⁵ Ivi, p. 278.

³⁶ P. MARTINETTI, *La libertà*, cit., p. 445.

³⁷ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, p. 426.

³⁸ P. MARTINETTI, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, "Rivista di filosofia", Milano 1934; riedita presso Denti, Milano 1949, e presso Il Saggiatore, Milano nel 1964. Si cita dalla prima edizione.

³⁹ Id., *Ragione e fede. Introduzione ai problemi religiosi*, Edizioni della "Rivista di filosofia", Milano 1934; riedizioni col titolo di *Ragione e fede* in "Rivista di filosofia", a. XXV, 1934, pp. 6-25, poi in *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino 1942 e in *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Guida, Napoli 1972. Si cita da quest'ultima edizione.

⁴⁰ Ivi, p. 20.

⁴¹ Ivi, p. 23.

⁴² Ivi, p. 71.

⁴³ Ivi, p. 72.

⁴⁴ A. VIGORELLI, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, cit.