

LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE DI PIERO MARTINETTI

La pubblicazione, curata da Emilio Agazzi, dei manoscritti della *Metafisica generale* e degli altri scritti inediti di filosofia della religione è stata un avvenimento di grande importanza, che purtroppo finora non ha suscitato un'adeguata attenzione ⁽¹⁾.

È troppo nota ai conoscitori di Martinetti la funzione centrale che egli attribuiva alla *Metafisica*, l'opera incompiuta a cui voleva consegnare la sintesi della propria meditazione ⁽²⁾; di notevole rilievo è anche il secondo volume degli *Scritti* che, per la densità dei testi, non può essere considerato un semplice complemento all'opera capitale di Martinetti. Mi sembra che il principale motivo di interesse dei due volumi consista nel fatto che la problematica religiosa di Martinetti è dispiegata in un vasto arco di prospettive e di sfumature, da cui risulta l'esposizione più ricca ed articolata della concezione di Dio e del suo rapporto col mondo e con l'uomo.

Il presente studio non pretende di assurgere a bilancio complessivo di questi *Scritti*, che aprirebbe probabilmente un nuovo capitolo nella letteratura critica sull'argomento ⁽³⁾; esso si propone una breve disamina dei tratti costitutivi della filosofia della religione di Martinetti che faccia riferimento agli *Scritti*, senza tralasciare le opere precedentemente pubblicate, con l'obiettivo di evidenziarne l'originalità e l'ambiguità.

(1) Cfr. P. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a cura di Emilio Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano, 1976, voll. 2 di pp. 797 e 687.

(2) In una lettera del 1941 Martinetti scrive: « La *Metafisica* è sempre lo sfondo costante di tutto il mio lavoro: ogni giorno ne redigo un qualche tratto, senza fretta e senza preoccupazione di pubblicazione. È un lavoro che faccio essenzialmente per me ed è il mio testamento intellettuale » (Dalla lettera alla Sig.na Nina Ruffini del 22-11-1941, pubblicata in *Lettere inedite di Piero Martinetti*, a cura di C. Terzi, « Giornale di Metafisica », 1972, n. 5-6, p. 469).

(3) Per un quadro sintetico dei principali studi su Martinetti cfr. la voce *Martinetti* di U. PELLEGRINO, in *Questioni di Storiografia Filosofica*, a cura di A. Bausola, La Scuola, Brescia, 1979, vol. 4 tomo I.

Le linee del presente articolo saranno riprese ed ampliate in uno studio sulla cristologia di Martinetti, nel quadro di un volume collettivo sull'interpretazione secolare di Gesù Cristo presso la casa editrice Vita e Pensiero.

L'intuizione dell'Unità

La filosofia della religione, pur non essendo l'unico ambito della speculazione martinettiana, ne costituisce l'aspetto fondamentale e conclusivo; infatti lo scopo ultimo assegnato alla filosofia non è la conoscenza fine a se stessa, bensì l'elevazione dell'uomo a Dio (*). Data la vastità delle tematiche in cui la filosofia della religione si articola, l'analisi si incentrerà intorno a tre nodi decisivi: l'approccio filosofico a Dio; la concezione della divinità; l'idea della religione.

La prima connotazione dell'itinerario martinettiano verso Dio è il rigoroso razionalismo, che esclude qualsiasi scorciatoia mistica: non è ammissibile un accesso diretto a Dio che passi per il sentimento, l'istanza morale o l'emozione estetica (*). L'unica via praticabile è quella lunga e difficile della conoscenza, l'unico criterio di orientamento è la ragione. Anche nella dimensione religiosa vale dunque il primato della ragione, teorizzato dal Martinetti in sede gnoseologica e metafisica. Questa asserzione non conduce però ad una sorta di intellettualismo, in quanto le nozioni di conoscenza e di ragione sono intese nel senso più vasto possibile: « ogni processo attivo è un processo di conoscenza », quindi « dobbiamo pensare la conoscenza non come un'astrazione, bensì come il processo teoretico nella sua totalità, in quanto è anche azione, vita » (*). Non a torto questa posizione è stata definita (*) come misticismo della ragione; in effetti la ragione di Martinetti non coincide con l'ideale regolativo kantiano; come si vedrà più avanti, rappresenta la realtà assoluta nella sua manifestazione più elevata.

Ora, poiché la conoscenza razionale è l'unica fonte e criterio della vita religiosa, da essa discende la concezione stessa della divinità. Senza addentrarsi nella gnoseologia martinettiana, è sufficiente osservare che Martinetti accetta la delimitazione kantiana della conoscenza all'ambito finito dell'esperienza; di conseguenza, e per quanto attiene alla stessa conoscenza religiosa, si possono acquisire soltanto verità storiche e relative, e non è legittimo stabilire proposizioni di valore assoluto e definitivo (*): non è quindi possibile pretendere di oggettivare e definire Dio. Tuttavia ciò non implica la totale inaccessibilità del divino alla ragione, alla quale infatti il divino è in qualche modo par-

(4) Cfr. P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica, II: Metafisica generale, in Scritti di metafisica e di filosofia della religione* (d'ora in poi *Scritti...*), cit., vol. I, p. 541.

(5) Cfr. P. MARTINETTI, *Dio, il mondo e l'uomo*, in *Scritti...*, II, p. 212.

(6) Ivi, p. 209; cfr. F. P. ALESSIO, *L'idealismo religioso di P. Martinetti*, Morcelliana, Brescia, 1950, p. 35.

(7) Cfr. C. TERZI, *Piero Martinetti*, ed. San Marco, Bergamo, 1966, p. 281 e G. BERSELLINI RIVOLI, *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti*, Il Saggiatore, Milano, 1972, pp. 104 e 120.

(8) Cfr. P. MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica* (d'ora in poi *I.A.M.*), ed. Carlo Clausen, Torino, 1904, pp. 22-23 e *Scritti...*, I, p. 615. Cantoni ha sottolineato come Martinetti non compia il salto metacritico oltre l'esperienza (cfr. R. CANTONI, *L'illuminismo religioso di Martinetti*, « Studi filosofici », 1943, n. 2-3-4, p. 227).

tecipato in quella sorta di « presentimento dell'unità che è l'intuizione religiosa fondamentale » ⁽⁹⁾.

L'intuizione, concetto centrale della gnoseologia di Martinetti, è anche il cardine su cui si impernia la sua filosofia della religione. Essa è posta come la facoltà più alta della ragione: è « visione dell'elemento essenziale, dell'unità interiore delle cose, che si rivela *a priori*, per una specie di consenso, allo spirito » ⁽¹⁰⁾. L'intuizione è il momento culminante dell'attività creatrice della ragione, che consente all'uomo di elevarsi dai dati dell'esperienza verso sintesi sempre più vaste, fino a formare una visione unitaria della realtà. La conoscenza intuitiva si configura allora come un lineare e progressivo processo di unificazione, scandito dalla legge dell'unità che, partendo dalla molteplicità disgregata dei dati dell'esperienza sensibile, « si continua con il sapere concettuale e culmina nelle intuizioni spirituali della moralità e della religione » ⁽¹¹⁾. L'intuizione quindi è il momento essenziale di quella logica dell'unità che ci fornisce la chiave interpretativa della realtà. Secondo Martinetti vi sono differenti tipi di intuizione, corrispondenti ai diversi gradi di visione dell'unità, ma l'intuizione più profonda è quella religiosa: essa, al pari di quella morale, è di natura *formale*, in quanto non intenziona alcun oggetto particolare, ed è concreta e vivente, perché è *presentimento* di un'unità infinita che trascende radicalmente il mondo sensibile; è insomma premonizione dell'eterno nel divenire. Per quanto la conoscenza sia legata all'ambito dell'esperienza, l'intuizione religiosa supera formalmente — cioè soltanto come direzione, annuncio e rinvio e non come rapporto con una realtà esistente — l'esperienza e configura il vero fondamento *a priori* della religione.

L'intuizione religiosa conduce dunque alle soglie dell'Unità suprema, la quale è l'esito finale del processo conoscitivo. L'affermazione dell'Uno è un atto *a priori* dello spirito e non una verità *a posteriori*; essa non necessita delle tradizionali prove dell'esistenza di Dio, di cui già Kant ha mostrato le antinomie interne ⁽¹²⁾. Bontadini ⁽¹³⁾ ha colto il limite metodologico di questa impostazione nell'indebita assolutizzazione del criterio logico dell'unità; nulla infatti garantisce che esso, stabilito sulla base dell'esperienza, possa ancora valere se si abbandona l'ambito della finitezza per la Trascendenza. Mi sembra che, se questa obiezione è valida, si rivela allora infondata la stessa tesi della continuità della conoscenza dalle sensazioni fino alla premonizione mistica dell'Uno ⁽¹⁴⁾.

Inoltre, come è stato opportunamente osservato ⁽¹⁵⁾, il presentimento

(9) P. MARTINETTI, *Ragione e fede* (d'ora in poi R.F.), Einaudi, Torino, 1942; ristampato a cura di L. Paryson, Guida, Napoli, 1972, p. 56.

(10) R.F., p. 22; cfr. I.A.M., p. 24.

(11) R.F., p. 60.

(12) La svalutazione delle prove dell'esistenza di Dio è stata criticata da F. ROMANO, *Il pensiero filosofico di Piero Martinetti*, Cedam, Padova, 1959, p. 58.

(13) Cfr. G. BONTADINI, *Dal problematismo alla metafisica*, Milano, Marzorati, 1952, p. 210.

(14) Cfr. *Scritti...*, I, p. 415 e II, p. 72.

(15) Questa critica è stata sviluppata da E. MARIANI in *Esperienza ed*

che definisce l'intuizione rimane una nozione vaga e logicamente indefinibile, cosicché la natura razionale di quest'ultima è postulata piuttosto che dimostrata; in tal modo, anziché ricondurre l'intuizione nell'ambito della ragione, mi pare che Martinetti ottenga l'effetto contrario, curvando in senso irrazionalistico l'idea stessa della ragione. In realtà Martinetti fa proprio il presupposto comune alle diverse correnti filosofiche — dallo spiritualismo francese, allo storicismo, alla fenomenologia — che agli inizi del Novecento si oppongono alla prospettiva positivistica di ridurre la filosofia al ruolo di chiarificazione interna della metodologia delle scienze esatte: esso consiste appunto nell'affermazione della centralità dell'intuizione, quale sorgente prima di validità e di senso e quale fondamento delle scienze dello spirito⁽¹⁶⁾.

Martinetti poi delimita l'intuizione alla sfera individuale, poiché il presentimento non può essere pienamente comunicato nella sua profondità; l'intuizione pertanto esige di essere tradotta in un linguaggio che la renda socialmente trasmissibile. Questa funzione è svolta dal linguaggio simbolico, nel quale appunto l'intuizione viene fissata e trasformata in un'acquisizione permanente dell'umanità. Il simbolo è definito come il veicolo sensibile della visione delle essenze⁽¹⁷⁾. La sua opera di traduzione tuttavia è strutturalmente inadeguata, poiché le sfugge la tonalità ed il sostrato ultimo dell'intuizione, che rimane celato nelle profondità dell'io. Di qui l'ambiguità del simbolo religioso, opaco e luminoso insieme⁽¹⁸⁾, che impedisce ogni determinazione positiva del suo oggetto, consentendone soltanto un approccio allusivo ed indiretto.

Mi sembra che sia importante stabilire quale struttura abbia il simbolo nella elaborazione martinettiana. Sulla scia di Ricoeur, noi potremmo definirlo con la relazione tra un senso primario ed uno secondario, ove il primo rivela il secondo. Ora, nella filosofia di Martinetti questa relazione senza dubbio non è posta come inscindibile, per cui il senso primario si esaurisce nella funzione di annuncio di quello secondario e, assolto il suo compito, perde ogni interesse e valore reale. Nell'impostazione martinettiana di tale rapporto ciò che veramente conta è la verità cui l'espressione simbolica rinvia, mentre quest'ultima è meramente contingente; pertanto si può legittimamente dedurre che

intuizione religiosa, Antonianum, Roma, 1964, p. 157; cfr. anche E. AGAZZI, *La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti*, « Rivista Critica di Storia della Filosofia », 1969, n. 3, p. 295; G. BONTADINI, *Dal problematismo alla metafisica*, cit., p. 210; E. DE MAS, *Misticismo e razionalismo in Piero Martinetti*, « Studia Patavina », 1954, n. 2, p. 270.

(16) Sulla filosofia come intuizione immediata della realtà cfr. *Scritti...*, II, pp. 462-463. Per un altro verso, seguendo Wundt, Martinetti si differenzia da questa impostazione in *I.A.M.* (cfr. pp. 11-19), dove sostiene che la metafisica sistematizza l'intero ambito del sapere procedendo con lo stesso metodo delle scienze ed universalizzando il loro compito.

(17) Cfr. *I.A.M.*, p. 25 e P. MARTINETTI, *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino, 1926; ristampato col titolo *Funzione religiosa della filosofia, Saggi e discorsi*, a cura di L. Pareyson, Armando, Roma, 1972, p. 33 (d'ora in poi F.R.D.F.).

(18) Questa duplicità del simbolo nell'elaborazione martinettiana è stata rimarcata da R. CANTONI in *Motivi platonici e pessimistici nella filosofia di Piero Martinetti*, « Studi filosofici », 1946, n. 1, p. 7.

il nesso costitutivo del simbolo viene interpretato come un rapporto tra fenomeno ed essenza. Va osservato inoltre che, ponendo il simbolo unicamente come la manifestazione inadeguata dell'intuizione, rimane preclusa la possibilità di cogliere in esso l'annuncio di Dio all'uomo, di interpretarlo cioè come parola rivolta all'uomo, oltre che come parola dell'uomo. Si può quindi concludere che nella prospettiva martinettiana il simbolo religioso è inteso soltanto come il prodotto dell'impossibile sforzo umano di conoscere l'Ineffabile e di esprimere il suo presentimento.

La rappresentazione della divinità

La concezione del divino, attinta dall'induismo e dal neoplatonismo e filtrata dalla lettura di Spinoza e di Schopenhauer, è sviluppata da Martinetti nella prospettiva del panenteismo. Con essa l'Autore vuole prendere le distanze dal teismo — che pone Dio come realtà trascendente e sostanzialmente distinta dal mondo e si fonda sul principio della creazione — senza con questo cadere nel panteismo immanentistico, che intende naturalisticamente Dio come la totalità degli enti. Appunto in antitesi a queste due prospettive egli cerca di guadagnare una diversa accezione della trascendenza di Dio, che salvi l'istanza dell'unitarietà del reale e non implichi la dicotomia tra ambito naturale e soprannaturale. In questa direzione la realtà è intuita come un'unica attività coscienziale, di cui il mondo — ossia la molteplicità infinita delle monadi — e Dio costituiscono il polo inferiore e quello superiore. A questo riguardo Martinetti scrive: « Dio è il principio immanente della realtà, nel senso che questa non ha un fondamento sostanziale proprio: tutto ciò che è, è in Dio. Ma non perciò tutto ciò che è, è Dio. Il mondo, senza essere assoluta irrealtà, non è neppure assoluta realtà. Vi sono diversi gradi o piani di realtà: Dio e il mondo sono la stessa realtà, ma in gradi diversi della sua manifestazione. La realtà empirica è la realtà nella sua più imperfetta manifestazione; Dio è la realtà perfetta, assoluta: la gradazione delle forme corrisponde alla gradazione delle realtà » (19).

La totalità del reale è intesa come un unico ed infinito processo di progressiva elevazione ed unificazione della molteplicità disgregata del mondo sensibile a sintesi superiori. Ne consegue che tutte le opposizioni sono distinzioni relative all'unica realtà: lo stesso elemento, che si pone come spirito per il livello inferiore, è materia per quello superiore.

Occorre osservare che in questa concezione del mondo la legge dell'unità non riveste soltanto un valore gnoseologico, ma soprattutto ontologico, in quanto scandisce il processo di elevazione spirituale della realtà. Per questo motivo negli scritti di Martinetti l'Uno è il simbolo che più sovente designa Dio: questi è appunto intuito come l'Unità che tutti gli enti involge e sostiene, senza esaurirsi in essi: tutte le

(19) *Dio, il mondo e l'uomo, Scritti...*, II, p. 106.

cose sono in Dio, ma Egli non è la loro somma, perché ne è formalmente distinto.

Le implicazioni di quest'ultima affermazione non sono però rigorosamente esplicitate nella filosofia martinettiana; infatti l'Autore non offre una spiegazione convincente di come possa coesistere la concezione di Dio come unità assoluta con quella della realtà come infinito processo di elevazione spirituale. Ciò è stato rilevato dalla maggioranza dei critici, i quali, a partire da Gentile ⁽²⁰⁾, gli hanno imputato di non aver saputo conciliare l'istanza del pluralismo monadologico con quella dell'unità assoluta. Senza addentrarsi nei termini di questa disputa, basti osservare che la mancata rigorizzazione del rapporto uno-molti introduce un importante fattore di ambiguità nella concezione del divino e nell'intera filosofia della religione. Questa oscillazione si manifesta chiaramente nella tematizzazione del rapporto tra Dio, il mondo e l'uomo, l'analisi del quale consentirà di comprendere meglio l'intuizione martinettiana di Dio.

Per capire la teorizzazione martinettiana della relazione tra Dio ed il mondo, bisogna tenere presente che quest'ultimo designa la totalità degli enti non posti in quanto tali, bensì colti nella loro imperfezione, la quale a sua volta è il prodotto del nostro punto di vista finito, che vede separato ciò che è unito, che esprime nella forma della molteplicità l'unità perfetta. Di qui si evince che questo nesso non può essere inteso come la contrapposizione di due realtà *sostanzialmente* distinte, il creatore ed il creato, dal momento che il mondo non possiede un proprio statuto ontologico autonomo. Tuttavia, venendo conferito ad esso un significato strutturalmente negativo, il suo rapporto con Dio è necessariamente inteso in termini antagonistici; in questo senso Martinetti ricorre all'immagine giovannea del mondo come luogo delle tenebre in contrasto alla luce simboleggiante il regno dello spirito ⁽²¹⁾. L'interpretazione negativa del mondo è però attenuata dal riconoscimento della sua relativa autonomia, fondata sull'esistenza — inesplicabile, ma pur sempre incontrovertibile — del punto di vista empirico proprio dell'umanità: questo, se a *parte Dei* è pura illusione, per l'uomo rappresenta l'insostituibile forma di conoscenza e di rapporto con la realtà.

Si può affermare comunque che Martinetti interpreta il nesso Dio-

(20) Quasi tutti i critici si sono espressi in proposito in termini molto simili. Oltre a G. GENTILE, *Recensione all'Introduzione alla Metafisica*, «La Critica», 1905, pp. 20-34, cfr. tra gli altri. F. P. ALESSIO, *L'idealismo religioso di P. Martinetti*, cit., p. 172; G. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*, vol. II, Laterza, Bari, 1929, pp. 131-132; E. MARIANI, *Esperienza ed intuizione religiosa*, cit., p. X; U. PELLEGRINO, *Religione ed educazione nell'idealismo trascendente di P. Martinetti*, Venegono Inferiore, 1956, p. 236; F. ROMANO, *Il pensiero filosofico di P. Martinetti*, cit., p. 42; U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Le Monnier, Firenze, 1930, pp. 5-6; P. ROSSI, *Il problema religioso in Martinetti*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 1950, n. 4, p. 253.

(21) «Noi dobbiamo pensare, dal punto di vista assoluto, che Dio solo è: e soltanto come esseri empirici, separati da Dio, relegati nell'apparenza e tendenti verso Dio, dobbiamo riconoscere l'esistenza dell'apparenza, dell'errore e del male. Ma questo riconoscimento non vale che per il regno delle apparenze» (*Morale, Religione e Filosofia*, in R.F., p. 358).

mondo in un senso dualistico, fondato sull'accezione negativa del mondo e sulla sua opposizione *formale* a Dio.

A partire da questa definizione si verifica però un'oscillazione, chiaramente riscontrabile nella *Metafisica generale* e negli *Scritti* di filosofia della religione, per cui l'opposizione Dio-mondo è svolta sia in una direzione statica che in una dinamica. Tale oscillazione trae origine dal duplice riferimento all'eternità ed alla delimitazione prospettica dell'uomo. Infatti allorché il mondo, e tutto ciò che gli inerisce, è colto come manifestazione imperfetta di Dio, esso si rivela come una immagine illusoria ed assume quindi un valore totalmente negativo: il divenire e la storia sono intesi allora come apparenza ed inganno. Quando invece il mondo è posto in relazione alla prospettiva dell'uomo, limitata ma legittima, assume i contorni di una realtà concreta; allora, pur senza smarrire la sua relazione originaria con Dio e senza venir quindi ipostatizzato, non riveste più un significato assolutamente negativo. In questa direzione il mondo non è più il velo da strappare per accedere alla visione mistica dell'Uno, bensì è l'ambiente circostante dell'uomo, lacerato da contraddizioni e divisioni, che va trasformato ed elevato in una lotta contro la fattualità che si erige in se stessa, nel perseguimento infinito dell'adeguazione alla sua essenza divina, indicata dalla Ragione: l'Unità non è più oggetto di contemplazione mistica, ma diventa un compito, il *telos* della Ragione.

Quanto si è detto sinora consente di comprendere la relazione tra Dio e l'uomo, giacché la riflessione sul senso del mondo culmina e si risolve nel problema dell'uomo ⁽²²⁾. Nella metafisica martinettiana, io e mondo si presentano come « una sola cosa » ⁽²³⁾: posti in connessione reciproca, designano il polo soggettivo e quello oggettivo dell'unica realtà. Il polo oggettivo è il prodotto del primo, che costituisce l'attività unificatrice formale; in questo senso la realtà esteriore è correlativa all'io, ma l'io a cui qui ci si riferisce è l'io trascendentale e non l'io empirico. Quest'ultimo è soltanto l'espressione limitata del primo, che è il Soggetto Assoluto, la Coscienza Universale, l'Unità suprema. Uno solo è quindi il Soggetto, il quale si riflette sia nell'io empirico che negli infiniti enti del mondo. Pertanto, se il mondo non possiede un'autonomia ontologica nei confronti del Soggetto Assoluto, non dipende però dall'io empirico. Il mondo non esiste per arbitrio dell'individuo; esso è « il risultato di un ordine formale superiore al mio, che a me si rivela nel mio io; il mio io non è se non la forma imperfetta d'un io perfetto, che è la vera realtà » ⁽²⁴⁾. Questo significa che l'uomo

(22) Cfr. *Dio, il mondo e l'uomo, Scritti...*, II, p. 182.

(23) *Ivi*, p. 183; cfr. *I.A.M.*, p. 134.

(24) Il passo continua così: « ...Quindi la mia coscienza non è la sola coscienza; vi è anzitutto una coscienza più alta e più comprensiva; e poiché le cose che io apprendo come cose, oggetti, non sono che elementi di questa coscienza che stanno con essa nello stesso rapporto in cui vi sta il mio io, anch'esse sono coscienza. Vi è cioè una coscienza universale e perfetta che si esplica in innumerevoli coscienze finite, ciascuna delle quali vede il tutto dal suo punto di vista imperfetto, e lo vede come il suo mondo; ma la loro totalità costituisce una coscienza perfetta, che in se stessa appare non come una molteplicità, ma come l'unità perfetta e la vera realtà » (*Dio, il mondo e l'uomo, Scritti...*, II, pp. 183-184).

non è ontologicamente distinto da Dio: come la differenza tra Dio e mondo, anche quella tra io e Dio trova la sua giustificazione soltanto nell'esistenza del punto di vista empirico dell'uomo ⁽²⁵⁾.

L'io empirico, al pari di ogni altro ente, è un grado del processo di unificazione della realtà fenomenica; tuttavia, in quanto raccoglie nella sua attività unificatrice i livelli inferiore di attività formale, « si può dire dell'uomo che esso è la molteplicità che si fa unità, il mondo che si fa Dio; nello spirito dell'uomo e per mezzo suo il mondo ritorna a Dio » ⁽²⁶⁾. In altri termini, l'io empirico rappresenta nel mondo la presa di coscienza dell'identità dell'ente con Dio, cioè è il luogo in cui l'Assoluto viene alla superficie e si rivela come fondamento e fine del molteplice. In ciò consiste appunto il carattere religioso dell'uomo, e si comprende allora perché la religiosità sia assunta quale espressione più elevata dell'umanità.

In questa concezione l'interrogativo aperto resta il significato dell'esistenza del punto di vista empirico. Considerato poi che per Martinetti il male viene a coincidere *tout-court* con l'esistenza separata ⁽²⁷⁾, questa domanda si risolve in quella più generale sulla ragione della presenza del male. L'Autore non tenta di formulare una risposta diretta al problema. Rivelandolo una sensibilità tutta orientale, sostiene che la questione del male non va risolta, bensì eliminata ⁽²⁸⁾: il male non è dovuto ad una colpa originale, ma all'ignoranza dell'uomo che vede come diviso ciò che invece è unito. La questione del male dunque è un falso problema, perché la distinzione formale del molteplice da Dio non ha la sua ragione né in Dio, né in nient'altro ⁽²⁹⁾. L'uomo pertanto non deve ricercare un'impossibile spiegazione del male, ma limitarsi a perseguire quell'illuminazione interiore che lo conduce sulla via della liberazione dai vincoli della propria condizione finita ed alle soglie della propria identificazione con l'Uno ⁽³⁰⁾.

L'oscillazione nella tematizzazione del rapporto tra Dio ed il mondo — che emerge chiaramente negli *Scritti* dove questo nodo è ampiamente trattato — si riproduce nell'immagine di Dio. Infatti, posto il mondo come mera apparenza, Dio si rivela simbolicamente quale essere eterno ed assoluto, l'Uno nascosto dalle apparenze ingannatrici della moltepli-

(25) « L'uomo non ha... una realtà metafisica distinta da Dio: ciò che ciascuno chiama "io" è, nella sua assoluta purezza, il divino stesso. Non vi è adunque, assolutamente parlando, alcuna distinzione tra l'azione umana e l'azione divina: ma questa non deve essere concepita come l'azione di una potenza esterna, che faccia violenza all'umano volere; essa è il volere umano stesso nella pienezza della sua libertà e della sua essenza. Ma rimanendo nella realtà empirica, l'uomo è distinto da Dio: esso è una realizzazione imperfetta della forma divina » (*Scritti...*, I, p. 284).

(26) *Dio, il mondo e l'uomo*, *Scritti...*, II, p. 184.

(27) Cfr. P. MARTINETTI, *La libertà*, Libreria Editrice Lombarda, Milano, 1928; ristampato a cura di G. Zanza, Boringhieri, Torino, 1965, p. 415.

(28) Cfr. *Una visione idealistica del mondo*, *Scritti...*, II, p. 373.

(29) Cfr. *Dio, il mondo e l'uomo*, *Scritti...*, II, p. 145-146.

(30) Cfr. P. MARTINETTI, *Il valore obbiettivo della morale*, in *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino, 1972, p. 446 (d'ora in poi S.F.R.). M. F. SCIACCA (*P. Martinetti*, La Scuola, Brescia, 1943, pp. 114-115) e P. ROSSI (*Il problema religioso in Martinetti*, cit., pp. 253-254) hanno criticato Martinetti da prospettive diverse per avere eluso questo nodo.

cià. Allorché il mondo viene assunto invece nella sua relativa autonomia, Dio è concepito anche come il termine ultimo — in senso ideale e non temporale — del processo di unificazione della realtà. In questo senso Dio è inteso come il dover essere contrapposto alla fatticità dell'esistente, come il compito supremo, l'ideale che l'umanità e ciascun individuo deve tendere a realizzare nella storia ⁽³¹⁾.

In questa seconda linea si attua uno spostamento tematico: il significato di Dio per l'uomo non si esaurisce nella fede in un fondamento incrollabile celato dalle tenebre del mondo, ma si esprime anche come direzione e rinvio. Dio allora non è ricercato nella prospettiva regressiva della origine del mondo: all'immagine del Dio creatore, Martinetti oppone quella del Dio salvatore. Tale cifra esprime appunto la ricerca del senso assoluto nel futuro e nella possibilità dell'umanità, e non nella sua radice. In questo senso va intesa l'affermazione di Martinetti, secondo cui il mondo è ciò che sono, Dio ciò che devo essere ⁽³²⁾.

La rappresentazione simbolica del divino elaborata da Martinetti si precisa ulteriormente con la critica della tesi della personalità di Dio. Questa critica è motivata dalla convinzione, riscontrata all'inizio, dell'inconoscibilità dell'Assoluto, per cui è possibile riferirsi a Lui soltanto per via negativa, con simboli sempre inadeguati a quell'intuizione individuale, che pure ci dà soltanto la premonizione dell'Uno. Per questa ragione l'aspirazione a definire positivamente Dio non è legittima: l'attribuzione analogica è rivelativa di ciò che l'uomo immagina di Dio, ma non della natura di Dio stesso. Per Martinetti, ad esempio, non è quindi corretto affermare: Dio è bontà, amore, potenza; si può soltanto credere che in Dio è il senso della bontà, dell'amore, della potenza. Questa posizione è stata criticata da alcuni studiosi, che hanno attribuito a Martinetti una concezione arida ed intellettualistica di Dio. Non mi sembra invero che questa accusa possa essere sostenuta, poiché nella filosofia martinettiana il rifiuto della personalità di Dio non equivale alla teorizzazione della sua impersonalità, nel senso della freddezza e del distacco dall'uomo. A questo riguardo egli scrive: « il Dio che ci rappresentiamo e che amiamo è il Dio che soffre in tutte le sue creature, che è in noi e in tutte le sue creature lo sforzo verso il bene, verso la pace e l'amore universale; il Dio al quale possiamo dire: "Venga il tuo regno" » ⁽³³⁾.

L'ultimo aspetto che occorre sottolineare è il carattere raccogliente d'Uno. Si è visto che nella prospettiva panenteista di Martinetti la totalità degli enti partecipa a Dio, nel senso che ciò che vi è di vero ed essenziale nell'ente, è un momento di Dio stesso. L'elevazione dell'ente all'Essere non equivale ad un « suicidio universale », come sostiene

(31) Cfr. *Scritti...*, I, pp. 334 e 355.

(32) Cfr. *Dio, il mondo e l'uomo*, *Scritti...*, II, p. 189.

(33) *Pensieri*, in *S.F.R.*, p. 313. Non posso pertanto condividere la critica di intellettualismo alla rappresentazione martinettiana del divino, che è stata avanzata, tra gli altri, da I. BERTONI in *Il problema morale nell'idealismo contemporaneo*, « *Studium* », 1950, n. 3, p. 148, da F. ROMANO in *Il pensiero filosofico di P. Martinetti*, cit., p. 73, da P. ROSSI in *Il problema religioso in Martinetti*, cit., p. 260 e da M. F. SCIACCA in *P. Martinetti*, cit., p. 113.

Sciaccia ⁽³⁴⁾, poiché l'essenza di ogni ente è *raccolta* e non confusa nell'Essere Assoluto. Così l'unione dell'uomo con Dio non comporta il suo annientamento, giacché l'Uno è simbolicamente concepito come totalità del reale, *Omnitudo realitatis*, e non come unità indistinta ⁽³⁵⁾.

Mi sembra che l'accusa di cancellare nell'Uno tutte le differenze e le particolarità, se non può essere sostenuta in questi termini giacché prescinde dal carattere raccogliente dell'Uno, si avvicini tuttavia al punto debole della metafisica martinettiana, che va ravvisato nella svalutazione dell'elemento individuale. Martinetti infatti si situa nel solco di quella corrente di pensiero che pone l'individuazione e la differenza come la radice originaria del male e del peccato ⁽³⁶⁾. Nel sistema martinettiano non è configurato un luogo di reale mediazione dialettica tra l'universale ed il particolare, che nel contempo salvaguardi i due momenti; così l'individuo, in quanto partecipa della molteplicità è apparenza ed inganno, ed in quanto manifestazione di Dio, si risolve in Lui. Di conseguenza, l'esito di questa posizione, fondata sul conferimento di valore negativo al principio di individuazione, di fatto è il riassorbimento idealistico del particolare nell'universale.

In questa concezione si fa sentire la mancanza della tematica della persona, che consente di interpretare la condizione umana come l'essere dell'universale nel particolare, per cui l'essenza dell'uomo è fatta consistere appunto « nell'unità di singolarità e universalità » ⁽³⁷⁾. Su questa base l'individualità è giudicata contraddittoria soltanto se viene ipostatizzata, se è negato il suo fondamento originario nell'essere. La nozione di persona, mantenendo la partecipazione sia all'universale che al particolare, impedisce invece che il primo termine schiacci il secondo e consente di distinguere, a differenza di Martinetti, tra salvezza egoistica e salvezza personale.

Tuttavia non è soltanto l'assenza della tematica della persona dall'orizzonte culturale martinettiano a impedire che sia conferita all'esistenza concreta quel valore di absolutezza, che è condizione necessaria affinché l'uomo sia inteso come fine e non come strumento. A ciò contribuisce anche, e non secondariamente, la svalutazione teoretica della problematica dell'intersoggettività. Questa non viene pienamente riconosciuta per il fatto che l'individuo ed il genere umano non hanno

(34) Cfr. M. F. SCIACCA, Intervento alla *Giornata Martinettiana*, in « *Filosofia* », 1964, n. 3, p. 381. Il carattere raccogliente dell'Uno è stato invece rilevato da F. P. ALESSIO, *L'idealismo religioso di P. Martinetti*, cit., p. 168.

(35) « L'unità di Dio non è un'indistinzione assoluta, che sarebbe anche il vuoto e la morte assoluta: ma è un'unità che accoglie in sé come momento essenziale tutto ciò che ogni essere ha di reale e lo stringe con tutti gli altri momenti in un accordo che trascende ogni nostra facoltà di concepire » (*Morale, Religione e Filosofia*, R.F., p. 356).

(36) A questo riguardo è da sottolineare l'influenza di Schopenhauer, di cui Martinetti ha curato un'antologia critica. Cfr. P. MARTINETTI, *Schopenhauer*, Garzanti, Milano, 1941, p. 52; l'antologia è stata ristampata a cura di G. Morra, Patron, Bologna, 1971.

(37) L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Taylor, Torino, 1970³, pp. 125-126. L'assenza della tematica della persona dall'elaborazione martinettiana è stata rilevata da P. ROSSI, *Il problema religioso in Martinetti*, cit., p. 252; cfr. anche C. TERZI, *P. Martinetti*, cit., p. 279.

valore di per se stessi, ma soltanto in quanto manifestazione dell'Uno. All'uomo di Martinetti non interessa il prossimo per quello che è e per quello che può diventare: egli non ama il proprio simile, bensì ama in lui la sua natura divina.

La svalutazione dell'intersoggettività ha notevoli conseguenze: da un lato conduce l'Autore a non riconoscere come autonomamente fondata l'istanza morale — con il conseguente distacco da Kant — fino a teorizzare la piena subordinazione della morale alla religione ⁽³⁸⁾; dall'altro lato viene a connotare in profondità la stessa interpretazione dell'esperienza religiosa, fino alla teorizzazione del primato della saggezza e della conoscenza mistica sulla carità, ridotta al rango di strumento di elevazione spirituale.

La struttura della religione

La ricchezza e l'originalità della meditazione su Dio si riverbera anche nell'interpretazione del fenomeno religioso, che da quella prende le mosse e conduce all'elaborazione di un modello ideale di religione, il quale poi funge da parametro di valutazione del cristianesimo. Delineata per cenni l'intuizione martinettiana del divino, conviene ora soffermarsi su questo punto, al fine di completare la disamina dei motivi filosofici che sottendono l'approccio alla figura di Gesù.

Il fenomeno religioso, nella sua struttura universale, è interpretato come l'ultimo grado dell'esperienza, nel quale i livelli inferiori sono ricapitolati ⁽³⁹⁾. Il termine grado sta ad indicare che la religione è l'espressione più alta dell'umanità, ma che è anche in un rapporto di continuità lineare con gli altri momenti ⁽⁴⁰⁾, poiché l'elevazione all'Uno — che è lo scopo precipuo della vita religiosa — è anche il principio universale che scandisce tutti i processi della realtà fenomenica. Pertanto il fine ideale che anima la vita religiosa è la comunione dell'individuo con l'Assoluto, l'immedesimazione mistica nell'Uno.

Secondo Martinetti la religione si fonda su due presupposti: il sentimento della vanità del mondo e l'aspirazione ad un'esistenza superiore che trascenda i limiti spazio-temporali dell'esperienza e realizzi l'incontro con l'Eterno. Da questi presupposti conseguono il dualismo ed il pessimismo che connotano il fenomeno religioso nella sua struttura universale.

L'esperienza costitutiva della vita religiosa è l'intuizione; dalla sua struttura discendono i caratteri essenziali del fenomeno religioso. Per prima cosa la sua incomunicabilità determina la centralità della dimensione individuale nella vita religiosa: il singolo deve ricercare innanzi tutto in se stesso la via dell'elevazione spirituale del proprio io al Soggetto Assoluto. L'intuizione trasmette poi la propria natura razionale alla religione; la ragione costituisce anzi il suo criterio normativo, per cui da essa va espunto qualsiasi fattore tendente a connotarla in senso

(38) A questo proposito cfr. *Scritti...*, I, pp. 307, 328, 773-776.

(39) Cfr. *Del conflitto tra religione e filosofia*, F.R.D.F., p. 69 e *La religione*, R.F., p. 260.

(40) Cfr. *Scritti...*, I, p. 415.

irrazionale. La coscienza personale di ciascun uomo, in cui la ragione si esplica, rappresenta la suprema ed inviolabile autorità in materia: come non esistono ambiti che possano eludere la critica razionale, così non si dà un tribunale superiore alla coscienza a cui appellarsi, e nessuna autorità esterna può arrogarsi il diritto di giudicare l'intimo rapporto che lega ogni uomo a Dio. Infine la tesi secondo cui l'intuizione consente soltanto una sorta di presentimento dell'Uno e non la sua conoscenza oggettiva — e che quindi non è dato di accedere alla verità assoluta ma solo di intravederne il riverbero nelle verità relative — legittima la pluralità delle manifestazioni religiose, connessa appunto alla natura prospettica della conoscenza. Per questo motivo è religione autentica soltanto quella che si ispira al principio della tolleranza, mentre il dogmatismo ed il fanatismo le sono irriducibilmente nemici.

Occorre ora esplicitare il senso ed i risvolti della tematizzazione martinettiana dell'essenza della religione. Interrogata in questa direzione, essa rivela la stessa ambiguità che si è riscontrata nell'idea della Trascendenza in relazione allo statuto ontologico del mondo. Infatti, allorché viene accentuata l'inconsistenza del molteplice, la religione è concepita come liberazione dalle apparenze ingannatrici dei sensi, ed è intesa come fuga dal mondo: la sua dimensione collettiva e storica viene così trascurata a scapito di quella individuale e contemplativa ⁽⁴¹⁾. A questa immagine della religione se ne affianca un'altra, implicata nei passi in cui Martinetti sottolinea la relativa autonomia del mondo; qui essa è intesa in un'accezione più vasta. In questa prospettiva la religione consiste sempre nella tensione all'incontro con Dio; tuttavia non si esaurisce nell'interiore contemplazione mistica, bensì richiede ad ogni individuo di partecipare al compito supremo dell'umanità, consistente nel perseguimento infinito, attraverso la conquista di sintesi sempre più alte, dell'ideale di un nuovo ordine armonico fondato sulla Ragione ⁽⁴²⁾. Così l'utopia dell'armonia intermonadica, che peraltro rimane ai margini dell'elaborazione martinettiana a causa della svalutazione filosofica della problematica dell'intersoggettività, non riveste un significato puramente morale, ma anche e soprattutto religioso: essa è vivificata da una luce divina, in quanto Dio stesso è intuito come il termine ideale del processo di elevazione spirituale dell'umanità. Quest'ultima accezione, a differenza della prima, valorizza la dimensione storica e sociale della vita religiosa e responsabilizza maggiormente l'uomo, a cui non spetta più soltanto la funzione di *riconoscere* l'unità dietro le apparenze ingannatrici ⁽⁴³⁾, ma di *farla*, o meglio di partecipare alla sua realizza-

(41) Cfr. E. DE MAS, *Misticismo e razionalismo in P. Martinetti*, cit., p. 274 ed E. MARIANI, *Esperienza ed intuizione religiosa*, cit., p. 140.

(42) In questa direzione Banfi ha interpretato l'idea della ragione in I.A.M.: « La ragione infatti non è l'adeguazione dell'intelletto alla cosa, ma è la creazione di un nuovo ordine del reale, che ha la propria legge nella propria libera potenza costitutiva e non negli ordini inferiori su cui esso si solleva » (A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Paravia, Torino, 1926, p. 392).

(43) Come si legge in *Dio, il mondo e l'uomo*: « Lo spirito non unifica progressivamente la realtà, ma riconosce progressivamente questa unità » (*Scritti...*, II, p. 205).

zione. La responsabilizzazione dell'uomo è accentuata poi dal fatto che il processo di unificazione spirituale dell'umanità nella storia non è strutturalmente necessitato, bensì è tutto affidato alle scelte umane: la possibilità di ricadere nella barbarie, nello stato di disgregazione originaria, è sempre presente ⁽⁴⁴⁾.

In questa prospettiva la religione è ricondotta alla capacità di *trascendere* i dati dell'esperienza, di mantenere sempre aperto l'orizzonte all'ulteriore, di dissolvere la fissità degli oggetti nella tendenza immanente all'unificazione che li costituisce. La religiosità dell'uomo quindi va verificata nella sua capacità di non rimanere prigioniero della fatticità della realtà immediata, e di opporsi a tutto ciò che tende ad irrigidire feticisticamente l'esistente nella sua datità, in una lotta che non deve avere mai tregua, perché l'abitudine e la sedimentazione trasformano oggi in ostacolo quelle sintesi che sono state conseguite ieri. Indubbiamente la prima accezione della religione è quella che ricorre più di frequente negli scritti martinettiani: sulla sua base l'Autore elabora un modello ideale ed una sorta di legge di sviluppo delle religioni storiche, da cui procede la stessa interpretazione di Gesù Cristo. Tuttavia mi pare che la seconda contenga maggiori stimoli; la connessione della religione alla capacità di trascendere la situazione esistente è forse l'aspetto dell'elaborazione martinettiana più interessante, e comunque più vicino all'attuale problematica della cultura filosofica ⁽⁴⁵⁾.

Delineata l'essenza della religione, resta da analizzare la sua dimensione simbolica. Questa, pur essendo indispensabile alla vita religiosa, ne rappresenta l'aspetto fenomenico. In quanto inadeguata manifestazione dell'intuizione dell'Uno, i simboli sono profondamente condizionati dalla civiltà in cui sorgono: riflettendo le caratteristiche della loro epoca, sono destinati a tramontare con essa. Sull'interpretazione riduttiva della nozione di simbolo si è già detto; occorre precisare che su di essa si fonda la teorizzazione del rapporto tra la religione razionale e le sue realizzazioni storiche, ovvero tra la Chiesa invisibile — in cui l'universalità della ragione consente l'incontro di tutti gli uomini di buona volontà in una comunione spirituale ⁽⁴⁶⁾ — e le chiese visibili. Infatti la relazione intercorrente tra esse è analoga a quella tra intuizione e simbolo, e quindi implica una decisa subordinazione

(44) R. CANTONI ha posto in evidenza come nella filosofia martinettiana sia presente la demistificazione della concezione lineare e positivista del progresso. Cfr. l'intervento alla *Giornata Martinettiana*, cit., p. 385.

(45) In tal senso cfr. M. DAL PRA, Prefazione a P. MARTINETTI, *Kant*, Feltrinelli, Milano, 1974², p. XX.

Mentre nel presente studio l'ambiguità di Martinetti è stata ravvisata nell'oscillazione tra due differenti concezioni della religione e del rapporto tra Dio ed il mondo, R. CANTONI (cfr. *Motivi platonici e pessimistici nella filosofia di P. Martinetti*, cit., p. 15) ne ha individuato la radice nel contrasto tra l'ispirazione platonica della visione metafisica e l'istanza morale; P. ROSSI a sua volta, criticando Cantoni, l'ha ricondotta alla compresenza di una concezione morale derivante dalla metafisica dell'Uno e di un'altra fondata sul «fattivo e concreto operare nel mondo e nella storia» (*Etica e metafisica nel pensiero di Piero Martinetti*, «Leonardo», giugno-agosto 1947, p. 185).

(46) Cfr. P. MARTINETTI, *Breviario Spirituale* (anonimo), Collezione filosofica «Isis», Milano, 1922; ristampato a cura di G. Zanga, Brescia, Torino, 1972, p. 287.

dei secondo termine al primo; in questo senso Martinetti giunge a sostenere che la rivelazione storica non è che la preparazione della rivelazione razionale ⁽⁴⁷⁾. La funzione delle chiese visibili e delle religioni storiche è così ristretta all'educazione morale e religiosa dell'umanità, consiste cioè nel condurre gli uomini, attraverso i vari sistemi di dogmi e di riti, alle soglie dell'incontro con il divino: « Ciò che santifica è l'elemento metafisico, non l'elemento storico della religione. Quando un credente ha realizzato in se stesso l'unione col divino, è indifferente la via per cui egli vi è giunto » ⁽⁴⁸⁾.

Le religioni rivelate, inessenziali sul piano teorico, sono giudicate tuttavia insostituibili su quello storico. Infatti, come l'intuizione non può reggersi senza il simbolo, così la vita religiosa si inaridisce al di fuori di una chiesa e di una religione storica. Partecipando alla vita di una chiesa e collocandosi all'interno di una tradizione, il credente può esplicare la dimensione collettiva della propria religiosità, senza la quale la stessa fede tende ad isterilirsi ⁽⁴⁹⁾.

Per questo motivo nessun sistema filosofico potrà mai scalzare i dogmi ed i riti delle religioni rivelate. Martinetti quindi critica l'intellettualismo astratto in cui cadono quelle correnti filosofiche — come il deismo — che ignorano l'insostituibile funzione storica delle religioni positive ed il valore della tradizione. Egli nega anche che la partecipazione attiva ad una chiesa storica inibisca di per sé la creatività individuale, poiché i simboli per loro natura possono ricevere, sia contemporaneamente che nel corso della storia, molteplici e diversi significati, il che rende possibile la convivenza in un'unica comunità di credenze differenti. L'adesione ad una determinata chiesa non contraddice dunque l'esigenza critica della ragione, a condizione che non venga mai obliata la natura simbolica della rivelazione storica e che quindi non si pretenda di assolutizzarla e di esaurire in essa il mistero divino.

L'importanza della funzione pratica delle religioni positive è ulteriormente rinforzata dalla considerazione delle condizioni « barbariche » in cui è vissuta e continua a vivere, dal punto di vista morale e intellettuale, la grande maggioranza della popolazione; per essa infatti l'adesione superstiziosa ed esteriore alla liturgia di una determinata chiesa rappresenta l'unica possibilità di sviluppare una qualche forma di vita religiosa ⁽⁵⁰⁾. Questa tesi, che è forse tanto gratuita quanto sorprendente, non consegue dall'impianto teorico della metafisica martinettiana, né può essere ascritta alla svalutazione della problematica dell'inter-soggettività; credo che la sua origine sia extrateorica e derivi dalla mentalità di stampo fortemente aristocraticistico del filosofo canavesano, la quale finisce per condizionare sia la concezione morale che l'interpretazione della religione. Egli infatti è convinto che le intui-

(47) Cfr. *Dio il mondo e l'uomo*, Scritti..., II, p. 216.

(48) Scritti..., I, p. 567.

(49) Cfr. Scritti..., I, p. 640 e *Una visione idealistica del mondo*, Scritti..., II, p. 378.

(50) « Le religioni positive... hanno il loro fondamento nel gran numero degli uomini che saranno sempre incapaci di avere un pensiero proprio, e dovranno credere nelle parole d'un maestro, ossia in una rivelazione » (Scritti..., I, p. 563).

zioni geniali e gli apporti decisivi in ogni ambito della vita sociale siano prerogativa di una ristretta schiera di saggi e di eroi, che si distaccano dalle moltitudini; queste invece sono prive di reali capacità creative nel campo morale e religioso, ed hanno per scopo soltanto l'immediato godimento. L'uomo comune è dunque rappresentato come un essere passivo, incline tendenzialmente al male, e le moltitudini come « folle deboli e mutevoli, schiave dell'ignoranza e del desiderio, tutte assortite nella vita del momento ed incapaci di uno sforzo intelligente e perseverante » (51).

Questo pregiudizio aristocraticistico, che è stato focalizzato da Garin (52), assurge a criterio di lettura della dinamica storica. Infatti Martinetti, pur non arrivando a dividere gli uomini nelle due categorie degli « inventori » e degli « imitatori », assegna una funzione attiva esclusivamente alla minoranza eletta delle individualità geniali; soltanto grazie al loro apporto determinante l'umanità perviene a sintesi superiori di civiltà, le quali però sono messe in discussione non appena giungono a coinvolgere le turbe, che essendo per natura imitative, trasformano in abitudine e quindi in un fattore negativo le faticose acquisizioni degli « inventori » geniali (53). Mi sembra infine che proprio in questa considerazione aprioristicamente negativa del ruolo delle masse, alle quali è negata qualsiasi funzione attiva nei processi sociali, vada ricercata la causa prima di quella mancanza di senso storico che da più parti è stata attribuita a Martinetti (54).

L'incontro tra l'interpretazione filosofica della religione e la mentalità aristocraticistica dà luogo all'elaborazione di una sorta di legge generale dello sviluppo storico delle religioni.

All'inizio di ogni movimento religioso è sempre l'intuizione mistica di un'individualità geniale. Questa visione creatrice viene quindi rappresentata in un complesso di simboli, i quali, pur non rispecchiando il suo significato più profondo, ne consentono il diffondersi in strati sempre più vasti della popolazione e ne permettono la trasmissione alle

(51) *Il compito della filosofia nell'ora presente*, F.R.D.F., p. 106; cfr. *Sul fondamento trascendente della vita morale*, R.F., pp. 364-366.

(52) Cfr. E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana, 1900-1943*, Laterza, Bari, 1966, vol. I, p. 78 e vol. II, p. 391, e *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 1966², vol. III, p. 1311. Sull'aristocraticismo di Martinetti cfr. anche A. SALONI, *La concezione aristocratica-mistica della vita morale e le sue insufficienze*, « Rivista di Filosofia », 1939, n. 3, pp. 243-9 e C. TERZI, *P. Martinetti*, cit., p. 273.

(53) Ciò vale anche per la morale. In un inedito Martinetti scrive: « Anche la morale è stata una genialità; come tutte le cose più alte è una creazione di pochi. Queste creazioni poi si trasmettono, diventano abitudini, sentimenti, etc.: onde oggi la morale è un abito morale: ma i suoi progressi sono sempre creazioni geniali » (Cartella 4, I, 2, pp. 9-10 dell'Archivio Martinetti dell'Accademia delle Scienze di Torino).

(54) Hanno imputato a Martinetti una scarsa sensibilità storica B. CROCE (cfr. Recensione allo *Hegel* di Martinetti, « Quaderni della critica », 1945, n. 2, p. 97), R. CANTONI (cfr. l'intervento alla *Giornata Martinettiana*, cit., p. 385) ed in parte E. AGAZZI (cfr. *La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti*, cit., p. 296). M. DAL PRA ha osservato che l'antistoricismo di Martinetti non si traduce in indifferenza ed in incomprensione verso la storia, ed ha sottolineato la vasta preparazione storica dell'Autore (cfr. la prefazione a *Kant*, cit., pp. XIII-XV).

epoche successive ⁽⁵⁵⁾. Gli «inventori» traggono dall'ambiente i materiali della loro visione, poiché, come tutti gli altri uomini, riflettono la mentalità, le contraddizioni ed i bisogni del loro tempo; tuttavia organizzano gli elementi della loro visione in una sintesi qualitativamente nuova e si innalzano al di sopra dei condizionamenti socio-culturali. Martinetti si spinge a sostenere che in questa attività geniale si deve scorgere la presenza del divino: l'attività degli eroi religiosi è anzi la vera rivelazione divina ⁽⁵⁶⁾. Di contro a costoro sta la massa delle turbe imitatrici, che sono coinvolte nei movimenti religiosi venendo a contatto con le cifre in cui l'intuizione originaria si è cristallizzata. Quando questa viene estesa alle moltitudini superstiziose, termina la prima fase dello sviluppo di una religione, la sua età eroica, e subentra ineluttabilmente un processo di degradazione e di paganizzazione ⁽⁵⁷⁾. La cifra infatti non è in grado di trasmettere ad esse la profondità spirituale del genio fondatore, e quindi finisce inesorabilmente per adattarsi alla loro condizione di inferiorità morale ed intellettuale; la sua trasmissione esteriore si risolve così nella riproposizione in forme rinnovate di quella mentalità utilitaristica e politeistica che contraddistingue in ogni epoca le moltitudini.

Al periodo di paganizzazione fa seguito una fase di reazione, che si manifesta come ascetismo, eresia e misticismo. Essa vede nuovamente protagonista una ristretta schiera di uomini creativi, volti a conferire nuovi significati alle cifre ereditate dalla tradizione; questo processo può dar luogo o alla restituzione della forza originaria dei simboli, o alla loro crisi definitiva ed alla ricerca di nuovi. Nel secondo caso si apre un periodo di transizione, che prepara la nascita di una nuova forma storica di religione.

Oltre ad enucleare le fasi dello sviluppo storico delle religioni positive, Martinetti indica anche il loro aspetto teoretico. La prima forma di sviluppo intellettuale della religione è il mito, inteso come la rappresentazione fantastica del divino ⁽⁵⁸⁾. Il mito costituisce una prima ingenua interpretazione della realtà, in cui la fantasia prevale sull'intelligenza; per questo motivo la nascita dei miti è strettamente connessa all'arte. Il secondo periodo è legato alla formazione dei sistemi teologici e dei dogmi. Il dogma «non è più un'immaginazione mitica, non è ancora un pensiero logico. Esso tende alla coordinazione logica dei suoi elementi: ma ai suoi sforzi si oppone la materia mitica che

(55) Cfr. *Del conflitto tra religione e filosofia*, F.R.D.F., pp. 70-77. In uno scritto inedito Martinetti afferma: «La vita religiosa è una specie di genialità connessa indiscutibilmente con una superiorità intellettuale e morale. Io non parlo naturalmente della vita religiosa volgare che è partecipata: essa è imitazione passiva; e da questa la turba passa facilmente alla negazione. Nell'un caso e nell'altro è incomprendimento» (*Corso di filosofia indiana*, 1920; Cartella 10, 1, p. 5 dell'Archivio Martinetti).

(56) Cfr. *Scritti...*, I, p. 444.

(57) «Ciò che della religione si partecipa alla turba delle intelligenze inferiori, non è lo spirito della religione, ma la veste, il simbolo. Ridotta così ad un simbolismo puramente esterno, essa si adatta allo stato mentale dei nuovi adepti, e si limita a rivestire con nuovo nome superstizioni antiche» (*Scritti...*, I, p. 453).

(58) Cfr. *Scritti...*, I, p. 515.

essa ritiene un punto fisso di partenza e una norma assoluta del proprio pensiero » ⁽⁵⁹⁾. La fase finale dell'evoluzione religiosa è contraddistinta dalla decisiva influenza esercitata dalla filosofia. La sua funzione nei confronti della religione è di portare a compimento l'opera di rinnovamento teorico dei simboli, concludendo il processo di transizione dal simbolismo estetico a quello razionale, con l'assunzione della Ragione universale a simbolo più alto di Dio ⁽⁶⁰⁾. La religione razionale è dunque il modello ideale a cui ogni religione storica tende quando giunge al limite massimo del proprio sviluppo.

L'analisi del modello ideale dello sviluppo delle religioni esige che venga determinata la funzione della tematica del progresso nel quadro dell'elaborazione martinettiana. Si è visto infatti che nella storia delle religioni è operante la tendenza alla « purificazione » razionale del materiale simbolico, in corrispondenza al processo di elevazione spirituale dell'umanità ⁽⁶¹⁾; sembrerebbe quindi che sia qui sottesa una concezione dinamica della storia. In realtà, come ha osservato Emilio Agazzi ⁽⁶²⁾, riguardo al problema del progresso Martinetti oscilla ancora una volta tra due posizioni. Allorché egli concepisce il mondo come l'immagine distorta dell'Uno, anche il progresso storico partecipa dell'illusorietà del divenire; in questa prospettiva nessuna epoca è più vera e più valida di un'altra, e la storia non è altro che l'insieme delle successive manifestazioni inadeguate della Verità, è l'ombra della vera realtà. Quando invece egli interpreta il mondo dal punto di vista della sua relativa autonomia ed intende l'Unità anche come dover essere, riconosce al progresso una funzione reale: allora l'elevazione dei simboli religiosi dalla dimensione mitica a quella razionale non rappresenta soltanto un processo di unificazione logica, ma è intesa come il momento più significativo della lotta dell'umanità per l'emancipazione dalla condizione naturale e per il perseguimento infinito del *telos* di un nuovo ordine fondato sulla Ragione.

Si può rilevare che il modello martinettiano di sviluppo della coscienza religiosa risulta alquanto astratto e semplicistico. La sua pretesa di valere in assoluto resta poi infirmata dalla mancata esplicitazione delle stesse premesse metodologiche. Anche la precisazione che la divisione schematica in fasi non implica la loro meccanica successione temporale, non pare sufficiente a controbilanciare il suo intrinseco idealismo. Alesio ha opportunamente notato che Martinetti finisce qui per anteporre le idee ai dati dell'esperienza, invalidando così l'intento generale di un'interpretazione filosofica dei fatti. Si può dunque condividere l'affermazione che « nel M. lo sviluppo ideale della religione è posto come predeterminato ed anteriore al proprio corso storico, del quale vengono depotenziati ad apparenza gli elementi non conformi al ciclo

(59) Ivi, p. 519; cfr. *La funzione religiosa della filosofia*, F.R.D.F., p. 37 e *Idealismo e trascendenza*, S.F.R., p. 57.

(60) Cfr. P. MARTINETTI, *La libertà*, cit., p. 443.

(61) Ciò è stato notato da Sciacca nel suo intervento alla *Giornata Martinettiana*, cit., p. 379.

(62) Cfr. E. AGAZZI, *La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti*, cit., p. 293.

ideale perché esso possa concludersi, in armonia col presupposto, in una sorta di apoteosi metastorica » (63). Pertanto mi sembra che questo aspetto della filosofia della religione di Martinetti sia lontana dall'articolazione e dalla profondità che connotano la concezione di Dio e la tematizzazione dell'essenza della religione.

In questa ricognizione critica si è cercato di focalizzare i cardini ed i presupposti della concezione panenteistica di Martinetti; concezione che egli elabora ponendosi all'incrocio di differenti matrici culturali e filosofiche — dall'induismo al neoplatonismo, da Spinoza a Kant a Schopenhauer — ma che per la sua profondità non è riducibile agli elementi da cui attinge. Si è inoltre evidenziata l'oscillazione di fondo tra due diverse interpretazioni del rapporto di Dio col mondo e dell'esperienza religiosa; tale ambiguità, causata dalla mancata rigorizzazione sul piano gnoseologico della relazione tra unità e molteplicità, mi è sembrata il principale motivo di interesse della filosofia della religione di Martinetti: essa è fonte di ricche implicazioni, e gli consente di intendere la religione come critica dell'esistente e di non disgiungere dall'ambito dell'esperienza la capacità di trascendere propria dell'uomo.

Mi sembra opportuno richiamare da ultimo un aspetto estremamente significativo della riflessione martinettiana, che consiste nella chiara consapevolezza del proprio valore simbolico. Infatti Martinetti sostiene che ogni sistema filosofico ha un valore assoluto soltanto per colui che lo formula, in quanto in esso l'autore esplica razionalmente la propria intuizione della vita, mentre per gli altri uomini può avere un valore soltanto relativo, può porsi solo come stimolo e suggerimento. Egli è quindi fermamente convinto che la propria non è che una delle possibili prospettive filosofiche. Allora, se si interroga l'elaborazione martinettiana per quello che vuole essere, alcune delle « accuse » più ricorrenti che le sono state mosse — da quella di avere negato la personalità di Dio ed il principio della creazione, a quella di avere inteso il molteplice come manifestazione inadeguata dell'Uno — perdono parte del loro interesse, e comunque non possono costituire criterio esclusivo per una sua corretta interpretazione.

SANDRO MANCINI

Università Cattolica S. Cuore - Milano

(63) F. P. ALESSIO, *L'idealismo religioso di P. Martinetti*, cit., p. 128.