



# IL PROTAGORA

Rivista di filosofia e cultura fondata nel 1959 da Bruno Widmar

**Direttore/Editor:** **Fabio Minazzi**, Università degli Studi dell'Insubria (d'ora in poi indicata con USI)

**Condirettori/Coeditors:** **Evandro Agazzi** (Universidad Autónoma Metropolitana, Città del Messico), **Fulvio Papi** (Università degli Studi di Pavia), **Jean Petitot** (Crea, École Polytechnique, Parigi)

**Comitato scientifico/ Board of Consulting Editors:** **Sergio Albeverio** (Universität Bonn), **Charles Alunni** (École Normale Supérieure, Paris), **Dario Antiseri** (LUISS, Roma), **Giuseppe Armocida** (USI), **Wilhelm Büttemeyer** (Universität Oldenburg), **Guido Cimino** (Università «La Sapienza», Roma), **Mario Cingoli** (Università Milano-Bicocca), **Franco Coniglione** (Università di Catania), **Alberto Coen Porisini** (USI), **F. William Lawvere** (State University of New York, Buffalo, New York), **Mario Maestri** (Universidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil), **Carlos Minguez** (Universidad de València), **Arne F. Petersen** (University of Copenhagen), **Renato Pettoello** (Università degli Studi di Milano), **Queralto Moreno Ramón** (Universidad Sevilla), **Raul A. Rodriguez** (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), **Arcangelo Rossi** (Università del Salento), **Nicoletta Sabadini** (USI), **Ezio Vaccari** (USI), **Gereon Wolters** (Universität Konstanz).

**Redazione di Varese/ Editorial office of Varese – Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate:** Rolando Bellini, Giuliano Broggin, Alessandro Cesarano, Gianmarco Gaspari, Dario Generali, Paolo Giannitrapani, Marina Lazzari, Mauro De Zan, Paolo Musso, Antonio Maria Orecchia, Andrea Spiriti, Tiziano Tussi (coordinatore) e Alessandra Vicentini

**Redazione di Lecce/ Editorial office of Lecce – Università del Salento, Palazzo Parlangei, Via Stampacchia 45, 73100 Lecce:** Cosimo Caputo, Daniele Chiffi, Irene Gianni, Luca Nolasco, Francesco Nuzzaci, Claudia Pedone, Giulia Santi, Gabriella Sava, Elisabetta Scolozzi, Antonio Quarta (coordinatore) e Lucia Widmar.

**Segreteria di redazione/ Secretary's office – Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate:** Brigida Bonghi (responsabile), Giovanni Carrozzini.

Numero realizzato con un contributo del Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate dell'Università degli Studi dell'Insubria.

**Tutti gli articoli pubblicati vengono valutati dalla direzione, dalla redazione e da almeno due referee anonimi (peer-reviewed).**

Articoli per pubblicazione, libri per recensione e ogni corrispondenza di natura redazionale devono essere indirizzati al Direttore/Articles for publication, books for review and editorial communications should be sent to the Editor: **prof. Fabio Minazzi, Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate, Via Mazzini n. 5 – 21100 VARESE (Italy), tel. + 39-0332-218921, fax: + 39-0332-218909; indirizzo e-mail: fabio.minazzi@uninsubria.it**

Casa editrice: Mimesis Edizioni (Milano – Udine), Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI) [www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) / [www.mimesisbookshop.com](http://www.mimesisbookshop.com)

Telefono e fax: +390289403935 e-mail: [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Periodico semestrale, iscritto il 2 marzo 2010 sotto il numero 2/2010 del Registro stampa del Tribunale di Varese.

Direttore responsabile ai sensi della legge sulla stampa/ Editor: Fabio Minazzi

**Abbonamento 2012:** per l'Italia € 38,00; speciale studenti € 31,00; estero € 54,00 da versare sul conto c/c postale n. 38372207, intestato a Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto S.G. (MI), specificando la causale, oppure con bonifico bancario sul conto Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto S.G. (MI) – UNICREDIT Agenzia di C.so Sempione 76, 20100 Milano, BIC/SWIFT: UNCRITB1MG5, IBAN: IT45Z0200801730000100471942, specificando la causale. Fatto il versamento, si dia comunicazione via e-mail (o per posta all'indirizzo della casa editrice) all'indirizzo: [commerciale@mimesisedizioni.it](mailto:commerciale@mimesisedizioni.it).

**Costo:** un numero: per l'Italia € 20,00; estero € 27,00; arretrati € 38,00 (più € 2,58 per spese postali); estero € 54,00 (più € 3,62 per spese postali). L'abbonamento deve essere disdetto entro il 31 dicembre di ogni anno, in caso contrario si intende tacitamente rinnovato.



# IL PROTAGORA

Rivista semestrale, anno XXXIX, luglio-dicembre 2012, sesta serie, n. 18

## Sommario

### *PIERO MARTINETTI, L'UOMO E L'OPERA (1943-2013)*

*a cura di Brigida Bonghi*

#### STUDI

Brigida Bonghi, <i>Prefazione</i> .....	343
Guido Bersellini, <i>Piero Martinetti, un maestro cortese e disponibile</i> .....	351
Fulvio Papi, <i>Lettura del Breviario spirituale di Piero Martinetti</i> .....	353
Massimo Mori, <i>Forma e simbolo nell'interpretazione martinettiana di Kant</i> .....	363
Brigida Bonghi, <i>Appunti su Kant e la felicità. Martinetti e Simmel</i> .....	377
Amedeo Vigorelli, <i>Martinetti e l'ottimismo della volontà</i> .....	385
Fabio Minazzi, <i>Piero Martinetti antifascista</i> .....	395
Domenico Curtotti, <i>Ontologia della formatività e libertà in Martinetti, Hersch, Pareyson</i> .....	439
Giuseppe Colombo, <i>Filosofia, religione e libertà</i> .....	459
Davide Assael, <i>Attualità e non attualità del Gesù di Piero Martinetti</i> .....	473
Tiziano Moretti, <i>Una nuova etica: lo sguardo di Piero Martinetti sulla vita degli animali</i> .....	485

#### INEDITI

Piero Martinetti, <i>Fichte</i> , a cura di Brigida Bonghi.....	493
Antonio Banfi, <i>Studiando Martinetti</i> , a cura di Irene Gianni.....	569
Maria Venturini, <i>Congedo da Piero Martinetti</i> , a cura di Fabio Minazzi.....	589



RECENSIONI

Piero Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di Pier Giorgio Zunino,  
con la collaborazione di Giulia Beltrametti (Brigida Bonghi)..... 627  
Piero Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo* (Fabio Minazzi)..... 630  
ABSTRACT..... 643  
INDICE DELL'ANNATA..... 653



PIERO MARTINETTI, L'UOMO E L'OPERA  
(1943-2013)

*a cura di Brigida Bonghi*



Piero Martinetti  
(Pont Canavese 1872- Castellamonte 1943)

*A Guido Bersellini,  
uomo martinettiano*

Carissimi

Voi avete o un sen o stomaco ricevuti la mia  
ultima: non stupitevi se vi scrivo di nuovo, perché,  
com sapete, è l'unico sfogo che abbia.

Il male di stomaco che, causato o dal lungo e faticoso  
viaggio o dal cambiamento radicale di clima e di  
abitudini, mi afflisse per più giorni: ora comincia a  
passarmi e perciò mi trovo meglio anche nel morale.

Ho ricevuto la cartolina vostra che mi fece piacere.

Oggi ho accompagnato alla stazione quel giovanotto  
frulano che era venuto qui ad insegnare nel ginnasio

e che si fece subito traboccare a Ugento. È un

giovanotto pieno d' salute e d'allegria il quale si era  
messo in testa che il mio mal di stomaco fosse solo

una mia fissazione melanconica e per guarirmi era

venuto a mangiare allo stesso mio tavolino per  
curarmi con l'esempio del suo formidabile appetito.

Le mie compagne allegre e gioviali mi fecero del bene: e

per mio consiglio ho inserbato i pasti: a mezzo di fo solo

una seconda colazione con brodo ed uova alla coque e

mangio più copiosamente alle sei alle sei. Così

lavoro nel dopo-pranzo senza pericolo di quastarmi la

Stark Felice mi lasciò d'addosso: stammi parso d' lui: salutate quelli che voi chiamano nuovo

Lettera autografa di Piero Martinetti alla sua famiglia durante il soggiorno avellinese. Il carteggio è già stato pubblicato su questa rivista a cura di Fabio Minazzi (anno XXXII, gennaio-giugno 2004, n. 3, pp. 73-110).

## Prefazione

*Piero Martinetti è morto da settant'anni. Alle celebrazioni, oramai infinitamente lontane, degli anniversari del venticinquesimo e del cinquantesimo dalla morte<sup>1</sup>, hanno fatto seguito, soprattutto negli ultimi due lustri, delle iniziative – non solo editoriali – molto significative. Mi riferisco, in particolare, alla produzione, nel 2004, da parte del novarese Teatro delle selve, di uno spettacolo di forte capacità evocativa, quale Il filosofo con la pistola<sup>2</sup>, recitato da Franco Acquaviva e diretto da Simone Capula. Dal 2008 sono state inoltre istituite le Letture Martinetti, conferenze su tematiche martinettiane, di cadenza annuale, con sede, alternativamente, a Torino – la città della formazione – e a Milano – la città dell'insegnamento<sup>3</sup>. Dal 2002 sono poi state ripubblicate, in rapida successione, alcune opere del filosofo piemontese: i saggi su Spinoza, La libertà, il suo Schopenhauer, il Breviario spirituale, le lezioni su Kant (la ristampa anastatica dell'edizione*

- 1 *Giornata martinettiana – Torino, 16 novembre 1963*, «Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino», VII, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1964, pp. 5-124; *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, fascicolo speciale a cura di Pietro Rossi, «Rivista di filosofia», LXXXIV, n. 3, dicembre 1993, pp. 329-554.
- 2 Lo spettacolo, ispirato soprattutto al testo di Giorgio Boatti *Preferirei di no* (Einaudi, Torino 2001), è stato presentato in diverse istituzioni universitarie (Firenze, Bologna, Lecce, Roma Tre, L'Aquila, Torino) e in molte città: Bergamo, Modena, Faenza, Sassari e provincia, Nuoro e provincia, Rovigo, Torino e provincia, Milano, Brescia, Formia, Verbania, Novara.
- 3 A partire dal 2008, si sono susseguite le lezioni di Salvatore Veca, Giuliano Boccali, Pier Paolo Portinaro, Giovanni Filoramo, Simone Pollo, Pietro Rossi e Pier Giorgio Zunino (insieme, nel 2013). Fino ad ora sono stati pubblicati i testi delle prime quattro iniziative, tutti sulla «Rivista di filosofia»: Salvatore Veca, *Un'idea di laicità*, «Rivista di filosofia», anno CI, n. 1, 2009, pp. 23-42; Giuliano Boccali, *Natura e Spirito nella visione indiana*, «Rivista di filosofia», anno CII, n. 1, 2010, pp. 5-23; Pier Paolo Portinaro, *Per la critica del cosmopolitismo: la filosofia politica oltre lo Stato nazionale?*, «Rivista di filosofia», anno CIII, n. 1, 2011, pp. 3-28; Giovanni Filoramo, *Gesù Cristo e il cristianesimo nel pensiero religioso di Piero Martinetti*, «Rivista di filosofia», anno CIV, n. 1, 2012, pp. 9-40.

del 1943)<sup>4</sup>. *Non sono mancati gli inediti*: Lettere ai familiari dalla Siberia dell'Italia meridionale<sup>5</sup>, Sulla teoria della conoscenza in Kant<sup>6</sup>; Conoscenza, sentimento e volontà in Franz Brentano<sup>7</sup>, L'ebraismo<sup>8</sup>. *A fine 2011, infine, splendido omaggio, è stata pubblicata presso Olschki la prima raccolta delle Lettere (1919-1942)*<sup>9</sup>.

*Si coglie dunque il rinnovamento di un interesse, anche considerando la discreta mole degli studi dedicati al Professore pensionato – volendo usare l'espressione senz'altro burocratica ma nel nostro caso di qualche beffarda rilevanza adoperata nella compilazione del suo certificato di morte: «Il giorno ventitré del mese di marzo dell'anno millenovecentoquarantatré / XXI E. F. alle ore quattro e minuti zero nella casa posta in Frazione Spineto n. 106 è morto Martinetti Piero dell'età di settanta [anni] di razza ariana residente in Torino Professore Pensionato che era nato in Ponte Canavese da il fu avv. Francesco già avvocato residente in vita a Ponte Canavese da la fu Bertogliatti Rosalia già casalinga residente in vita a Castellamonte e che era non coniugata».*

*Il progetto di dedicare un numero de «Il Protagora» a Martinetti risale al 2011, quando gli studiosi, invitati, alcuni mesi prima, ad offrire un loro contributo, hanno voluto generosamente partecipare a questa iniziativa. Chi scrive ha poi colpevolmente ritardato la chiusura dei lavori. È quindi per un caso fortunato che l'occasione di un anniversario – per quel poco che vale – incontra l'intenzione di un omaggio, offerto da studiosi di Martinetti o di cose martinettiane.*

*Fulvio Papi opera una Lettura del Breviario spirituale di Piero Martinetti. Da sempre gli studiosi hanno considerato la filosofia di Martinetti come appartenente allo stile teoretico di Spinoza, contrapposto alla dialettica storica di Hegel. In Martinetti vi è un'antropologia spirituale, una costruzione in momenti dell'uomo nell'orizzonte dello spirito. In Hegel, al contrario, non esiste figura umana che non appartenga a un processo ideale e il cui*

- 4 Piero Martinetti, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di Amedeo Vigorelli, Ghibli, Milano 2002; Id., *La libertà*, con una postfazione di Amedeo Vigorelli, Nino Aragno, Torino 2004; Id., *Schopenhauer*, a cura di Mirko Fontemaggi, il melangolo, Genova 2005; Id., *Breviario spirituale, Prefazione* di Anacleto Verrecchia, UTET, Torino 2006. La ristampa anastatica delle lezioni su *Kant* (Fratelli Bocca, Milano 1943) finanziata dal Lions Club Alto Canavese, non ha scopo commerciale. Danilo Semeraro, presidente della sezione del Lions, ha accluso al volume la nota *Perché un libro su Kant?* (pp. V-VI); Alessandro Riva ha firmato alle pp. VII-XIII. *Kant: la filosofia come istanza critica*. La sigla MC ha firmato, a sua volta, *Chi era Piero Martinetti?*
- 5 A cura di Fabio Minazzi, «Il Protagora», XXXII, n. 3, pp. 73-110.
- 6 A cura di Luca Natali, «Rivista di filosofia», anno LXII, n. 4, 2008, pp. 731-69.
- 7 A cura di Brigida Bonghi, «Il Protagora», anno XXXVII, n. 13, 2010, pp. 203-24.
- 8 Nel volume di Guido Bersellini, *Appunti sulla questione ebraica. Da Nello Rosselli a Piero Martinetti*, con un saggio di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 49-118.
- 9 A cura di Pier Giorgio Zunino, con la collaborazione di Giulia Beltrametti, Olschki, Firenze 2011. Cfr. la mia recensione al volume nella sezione delle *Recensioni*, pp. 627-630.

sensu non sia proprio di una temporalità. Eppure, al di là di queste differenze che riguardano il pensiero nei suoi disegni più complessi, può accadere che in filosofie distanti tra loro vi siano elementi comuni che si riferiscono a quel piano di esperienze che Martinetti chiama “filosofia della vita”. Il Breviario spirituale si presta molto bene ad una riflessione che abbia questo scopo.

In Forma e simbolo nell’interpretazione martinettiana di Kant, Massimo Mori – presidente della Fondazione Martinetti dell’Università degli Studi di Torino – affronta la questione del rapporto forma/simbolo nel Kant di Martinetti. La lontananza di Kant dall’uso martinettiano del termine “simbolo” è messa in evidenza dalla netta distinzione che egli opera fra il simbolo – l’esposizione del concetto nell’intuizione – e il “caratterisma” che non presenta alcuna connessione con l’intuizione, ma sostituisce, per convenzione, un concetto con un segno. Martinetti assimila (e confonde), al contrario, i due concetti, applicando in primis la funzione simbolica proprio ai termini linguistici. Per il filosofo piemontese, la funzione del simbolo non consiste, kantianamente, nell’esprimere un concetto nell’elemento dell’intuizione, ma nell’evocare un contenuto veritativo che va al di là dell’espressione. Per questo la funzione simbolica può caratterizzare tanto l’espressione filosofica, che rinvia a una realtà mai totalmente apprezzabile concettualmente, quanto i termini linguistici, dei quali si suppone sempre uno scarto rispetto ai loro significati.

Nel mio Appunti su Kant e la felicità. Martinetti e Simmel, viene stabilito un confronto riguardante il destino della felicità, per come esso viene discusso in riferimento alla lezione della filosofia morale kantiana. Se Martinetti assume un atteggiamento oscillante a riguardo, poiché scandaglia diverse sfaccettature della questione, Simmel ritrova, inequivocabile, la scissione operata dal filosofo di Königsberg fra la dimensione della moralità e quella della felicità e la condanna come “esagerazione etica” e “diminuzione pratica”. Le prospettive di Martinetti e Simmel paiono, oscillando, sfiorarsi continuamente, per poi ripercorrere, ciascuna, la propria traiettoria specifica. Simmel afferma che l’universalità della legge si arroga, a torto, e scartando la molteplicità infinita delle condizioni, una dimensione più vasta di quella che ricava, per sé, l’azione individuale. Ma lo sguardo di Simmel si fissa sul problema della modernità e sulla inadeguatezza, rispetto ad essa, dell’imperativo morale.

Nel saggio Martinetti e l’ottimismo della volontà, Amedeo Vigorelli osserva come l’orizzonte di Martinetti corrisponda ad una convinta adesione a quell’intellettualismo socratico-platonico che pone nella sola intelligenza e nel pensiero l’origine unica di ciò che è veramente nostro: la volontà. Ciò implica l’attribuzione di un’autonoma capacità di movimento alle idee, che sono identiche alle «forze», quando siano considerate nel risvolto volitivo o pratico. Mediante la riflessione, è in nostro potere suscitare nuovi movimenti iniziali della volontà. Ma siamo, nei confronti delle idee, più liberi di quanto non siamo nei riguardi dei sentimenti, a cui dobbiamo riconoscere una necessità deterministica incoercibile? Da dove ricaviamo l’energia di volgere l’attenzione verso questo o quell’ordine di pensieri? Come è possibile la libertà della riflessione? Su questo punto decisivo Martinetti ci lascia

*nel dubbio, limitandosi a un accenno velato alla capacità del pensiero creativo di svolgersi in assoluta spontaneità, quando esso si rivolge dal molteplice verso l'unità.*

*Con Piero Martinetti antifascista Fabio Minazzi, prendendo in considerazione soprattutto l'epistolario martinettiano – dalle sue prime lettere ai familiari (di fine Ottocento/primi del Novecento) fino a quelle degli ultimi anni Quaranta – illustra e documenta, con ricchezza di analisi, l'antifascismo martinettiano. Un antifascismo che ha una sua precisa radice teoretica, morale e religiosa che ne illustra tutto il suo indubbio spessore culturale. Ma è anche un antifascismo che, a seconda delle differenti circostanze storiche, ha sempre reagito ad ogni imposizione imposta dalla dittatura fascista con grande determinazione. In tal modo, seguendo l'analisi delle lettere di Martinetti, si vede come questo suo antifascismo sia diventato via via più intransigente, sapendosi sempre connettere ad una pratica di vita decisamente coerente e ferma. Non per nulla proprio questa intransigenza morale ha così rappresentato una forza di attrazione irresistibile per alcuni più giovani antifascisti – discepoli di Martinetti, che pure non ne condividevano la metafisica spiritualista – che, in tal modo, hanno quasi rappresentato (come accade nel caso di uomini come Ennio Carando e Ludovico Geymonat) il naturale prolungamento dell'insegnamento martinettiano entro la guerra partigiana contro il nazi-fascismo.*

*Dal canto suo, in Ontologia della formatività e libertà in Martinetti, Hersch, Pareyson di Domenico Curtotti, viene analizzato il concetto di "forma", il quale, nelle sue svariate e complesse valenze, costituisce l'effetto di una stratificazione di significati che percorre tutta la storia del pensiero, da Aristotele alla tradizione neoplatonica, a Leibniz, a Kant. Esso è anche certamente uno dei nodi teorici del XX secolo, che stringe insieme autori il cui orientamento dichiarato imporrebbe di distinguere nettamente. Occorre mettere in luce come il recupero del concetto aristotelico e neoplatonico di "forma" sia rivelativo di un nesso profondo fra tre autori che difficilmente verrebbe in mente di accostare: l'idealista Pietro Martinetti, che rimase sempre estraneo all'esistenzialismo, la filosofa ginevrina Jeanne Hersch, originalissima allieva di Jaspers, e Luigi Pareyson, cultore di Jaspers e, non meno, di Martinetti.*

*Giuseppe Colombo, in Filosofia, religione e libertà, rinforza il punto di vista che afferma come Martinetti sia un "occidentale" classico-cristiano, giustificando tale posizione con diverse ragioni. In primo luogo: Platone, Spinoza, Kant e Schopenhauer occupano un posto di rilievo nella speculazione martinettiana. In secondo luogo: nella delineazione del suo idealismo, il rapporto uno-molti si presenta come fondamentalmente elatico-platonico, la sua idea di morale risulta in vari punti assimilabile a quella spinoziana, la sua religione dell'ascesa si riconduce agevolmente alla triade kantiana di male radicale, liberazione, beatitudine. Infine, non è possibile neppure tralasciare come Martinetti non condivida l'agnosticismo di Kant e la sua riduzione della religione a morale e non faccia sue le dottrine schopenhaueriane incentrate sul concetto di *noluntas* che avvicinano Schopenhauer al buddismo.*

*In Attualità e non attualità del Gesù di Piero Martinetti di Davide Assal,- individua la specificità dell'interpretazione martinettiana della figura di Gesù – collocabile fra le grandi letture del Novecento – nel collocare la predicazione del Cristo sul terreno etico circoscritto dall'ebraismo, al di là di qualsiasi pretesa ontologico-dogmatica. È proprio il valore della particolare declinazione offerta da Martinetti ad informare sulla sedimentazione dei pregiudizi anti-giudaici che caratterizzano la tradizione occidentale, marcata in modo indelebile dall'intreccio col Cristianesimo. Poste le premesse anti-autoritarie di partenza, la scelta martinettiana non aderisce all'interpretazione ufficiale della figura di Gesù sostenuta dalle diverse chiese cristiane, impegnate a ricostruire una mitologia che si ponesse a fondamento di una religione istituzionale. Il filosofo piemontese tenta, nella sua opera del 1934, Gesù Cristo e il cristianesimo, una ricostruzione genealogica della vita del nazareno, a cominciare dal collocamento della sua figura nell'ambiente ebraico di provenienza.*

*Per Tiziano Moretti, in Una nuova etica: lo sguardo di Piero Martinetti sulla vita degli animali, l'atteggiamento del filosofo suggerisce una solida e sincera estensione dell'etica rivolta all'intero genere umano e a tutte le forme di vita. Sono conosciuti, a questo proposito, gli epitaffi con cui l'autore usava ricordare i gatti che allietavano le sue giornate. Quel che colpisce in quegli epitaffi, al di là del senso di commozione avvertita per la perdita di creature tanto care, è la consapevolezza che accomuna tutte le coscienze superiori scaturite dalle sensibilità autenticamente religiose. Un'estensione della dimensione morale che ogni chiesa, almeno nel nostro Occidente, si rifiuta pervicacemente di comprendere.*

*Il presente numero de «Il Protagora» è corredato inoltre da una sezione di importanti inediti. A cura di Irene Gianni è Studiando Martinetti, di Antonio Banfi. Degli anni della prima formazione di Antonio Banfi, il 1908 può essere indubbiamente considerato quello fondamentale, in primo luogo per l'ufficializzazione degli studi filosofici avvenuta con l'iscrizione al corso di laurea in filosofia presso la Regia Accademia di Milano, in secondo luogo, naturalmente, per l'incontro con Piero Martinetti, maestro riconosciuto. Proprio al 1908 risalgono alcune pagine dattiloscritte, custodite presso l'Istituto Banfi di Reggio Emilia, che rivelano un inedito giovane Banfi studente di filosofia, il quale riflette seriamente e con metodo sulla gnoseologia martinettiana. Lungi dal poter considerare questi appunti come un termine ante quem della polemica maestro-allievo degli anni più maturi, ed evitando il rischio di farne retroagire il contenuto, si può tuttavia rintracciare in essi un sottile, ma penetrante, filo rosso che, svolto problematicamente negli anni successivi, consoliderà una diversa forma banfiana di teoresi gnoseologica e storica del mondo.*

*Allo stesso anno appartiene pure l'inedito corso di Martinetti su Fichte qui pubblicato e curato dalla scrivente. Il contributo di Martinetti alla storiografia fichtiana non si esaurisce nelle pagine dell'Introduzione alla metafisica espressamente consacrate al filosofo tedesco. Una breve sezione de La libertà del 1928 è riservata a Fichte; a tali riferimenti si aggiunge il saggio J. G. Fichte, ospitato nel volume di Emilio Morselli, La nostra inquietudine e altri scritti, la recensione alla Seconda dottrina della scienza tradotta da*

*Adriano Tilgher, oltre ai rimandi contenuti nei postumi Scritti di metafisica e di filosofia della religione. Non si dimentichi neppure come la prima opera a stampa di Martinetti, dedicata a Il Sistema Samkhya, si apre con un esergo tratto dall'Anweisung zum seligen Leben di Fichte, dichiarando, d'acchito, l'istanza fortemente religiosa (à la Martinetti) della riflessione filosofica e del suo precipitato pratico. A partire dall'anno accademico 1908-1909, Martinetti tenne, in qualità di professore incaricato, l'insegnamento di Filosofia morale. La Tesi di filosofia morale su Fichte proposta da Martinetti rappresenta, con ogni probabilità, la base per una mancata monografia sul filosofo tedesco.*

*Infine vengono qui pubblicati, a cura di Fabio Minazzi, alcuni documenti relativi alla relazione intercorsa tra Piero Martinetti e Maria Venturini: la lettera con la quale quest'ultima si è congedata dal filosofo; la comunicazione, ad Eugenio Garin, con la quale viene allegato oltre ad una copia di questo congedo, una discutibile e polemica cronologia della vicenda del mancato giuramento. Maria Venturini fu per molti anni legata, sia culturalmente, sia sentimentalmente, a Piero Martinetti, che era stato suo maestro. La Venturini sarà del resto scacciata - nel 1929 - dalle scuole del tempo per il suo coerente antifascismo e costretta così a vivere di vari incarichi editoriali nella sua città natale, Milano, in cerca di lavoro.*

\*\*\*

*Questo numero de «Il Protagora» si apre con una breve e significativa testimonianza di Guido Bersellini. È così che Bersellini, partigiano di Giustizia e Libertà, avvocato civilista oggi novantenne ha voluto partecipare al numero monografico de «Il Protagora» dedicato a Martinetti. Bersellini è uomo martinettiano. Chi scrive è obbligato da un debito personale nei suoi confronti. Ma il debito, io credo, è anche collettivo. Ad un profondo e incarnato martinettismo si deve l'inserimento di Bersellini nella schiera di quella generazione di antifascisti «intransigenti perché disinteressati, intransigenti verso il fascismo perché intransigenti con la loro coscienza [...]. Ad essi il fascismo, deve, e dovrà, rendere strettissimo conto delle lacrime e dell'odio di cui gronda la sua storia, dei beni morali calpestati, della nazione lacerata. Il regime li può colpire, perseguire, disperdere, ma non potrà mai aver ragione della loro opposizione, perché non si può estirpare un istinto morale»<sup>10</sup>. È a questa partecipazione che Bersellini si riferisce quando, con la consueta discrezione, attribuisce alle «vicende personali di quegli anni difficili» il motivo del mancato incontro con Martinetti a Castellamonte, cui si fa cenno nella lettera qui pubblicata.*

*Guido Bersellini è l'autore di tre diversi lavori su Martinetti: Il fondamento eleatico della filosofia (Introduzione di Gustavo Bontadini, il Saggiatore, Milano 1972); La fede laica di Piero Martinetti. Appunti sul confronto*

10 F. Minazzi, Prefazione a Guido Bersellini, *La fede laica di Piero Martinetti. Appunti sul confronto religioso e politico (in Italia e nel villaggio globale)*, Manni, San Cesario di Lecce 2005, p. 17.

religioso e politico (in Italia e nel villaggio globale), (Prefazione di Fabio Minazzi, Manni, San Cesario di Lecce 2005); Appunti sulla questione ebraica. Da Nello Rosselli a Piero Martinetti (con un saggio di Fabio Minazzi e un inedito di Piero Martinetti Franco Angeli, Milano 2009). La preoccupazione accademica non sfiora l'autore di quegli scritti, ma affronta i temi urgenti dell'uomo Guido Bersellini. Il quale non teme di riportare alla luce, con l'ultimo dei libri citati, un inedito martinettiano problematico, da molti punti di vista. In quelle pagine – databili intorno al 1938 – Martinetti intende ricostruire una storia morale del popolo ebraico. Non può non destare attenzione l'occorrenza dei termine morale (che sia aggettivo o sostantivo) e moralità contenuti in quel testo. Per 48 volte Martinetti individua, nelle origini e nella storia del popolo ebraico, i fondamenti morali, i precetti morali, i principi della moralità, gli ideali morali, i cambiamenti morali, l'indignazione morale, la corruzione morale, la restaurazione morale, l'opposizione morale, l'esigenza morale, la tradizione morale, la legislazione morale, la speculazione morale, il codice morale, le decisioni morali, lo scarso valore morale, l'ipocrisia giuridica nel campo della morale, la separazione morale, lo scarso senso morale, il distacco morale, il debito morale. Le espressioni citate sono tuttavia raramente adoperate in senso positivo realizzando un anticlimax per il quale non si individua alcuna giustificazione.

Il problema di Martinetti consiste appunto in questo: nella separazione morale del popolo ebraico rispetto al popolo ospite; nella separazione morale del popolo ebraico rispetto al resto dell'umanità. Proprio da questo punto di vista, proprio in rapporto alla questione ebraica dunque, notiamo come l'orizzonte metafisico martinettiano subisca un cortocircuito e riveli molte delle sue contraddizioni, che Remo Cantoni, fra le pagine di «Studi filosofici», nel 1946, aveva così espresso: «Ciò che non si giustifica è di porre il grado superiore come trascendente il grado inferiore, di interpretare le forme della vita razionale come rivelazione di un ordine trascendente. Ciò che non si giustifica è l'interpretazione ascetica e platonica dello spirito, per cui le forme in cui si attua la vita spirituale non sarebbero il grado più alto della vita dell'uomo, quel grado in cui egli acquista una visione più profonda e vera delle cose, ma costituirebbero il miracolo e la rivelazione di una realtà assoluta, di un ordine intellegibile cui l'uomo attinge. [...] La conseguenza pratica di questo atteggiamento teoretico è il depauperamento e la vanificazione della vita e della storia»<sup>11</sup>. Entrando nel merito della metafisica martinettiana, dunque, il percorso del popolo ebraico e il preteso suo rifiuto di assimilarsi ad una qualsiasi nazione ospite non corrisponde, proprio nell'orizzonte martinettiano, che ad un momento dell'ascesa verso l'unità, e ad una ascesa, se pensiamo appunto alla storia del popolo ebraico, come interrotta nell'ordine universale ma del tutto compiuta nell'esperienza ebraica (se così si può dire). È nel seno di questa visione metafisica che l'assimilazione, che Martinetti propone come soluzione alla questione ebraica, si presenta come un'ascesa cieca e senza storia, e che, nel tempo

<sup>11</sup> Remo Cantoni, *Motivi platonici e pessimistici nella filosofia di Piero Martinetti*, «Studi filosofici», VII, n. 1, 1946, p. 9.

Brigida Bonghi

---

*unico dell'ascensione, sottrae alla storia ebraica quel tempo che, secondo la bella espressione della Arendt, è per gli ebrei ciò che andava sempre strappato al passare. La posizione di Martinetti è quella dell'umanizzazione di Herder: così come quella di Herder, la comprensione della storia di Martinetti sottrae agli ebrei storia e passato.*

*A Guido Bersellini dobbiamo dunque anche un rinnovamento delle discussioni su Martinetti. È a Guido Bersellini, autentico uomo martinettiano, che viene dunque dedicata questo numero de «Il Protagonista» consacrato a Martinetti.*

Varese, 23 marzo 2013

*Brigida Bonghi*

GUIDO BERSELLINI

*Piero Martinetti, un maestro cortese e disponibile*

Milano, 2. XI. 2010

Cara Brigida,  
aderisco volentieri – non so quanto utilmente – al cortese invito (suo, e di Fabio Minazzi).

In breve. La mia conoscenza, e sommaria – ma non occasionale – frequentazione di Piero Martinetti risale agli ormai, nello spirito, lontanissimi, ultimi anni trenta (e primissimi anni quaranta) dello scorso secolo. Ne fu tramite il suo diretto allievo professor Eugenio Rossi, del milanese Liceo Giuseppe Parini, dove io, in quel tempo, studiavo. Temo proprio, come Lei scrive, di essere ormai l'unico superstite, fra tutti coloro (non moltissimi) che, successivamente al suo obbligatorio abbandono, nel 1931, della Facoltà di filosofia dell'Università di Milano (per essersi egli allora sottratto, come ben noto, al giuramento di obbedienza preteso dal Regime mussoliniano) ebbero ad ascoltarne la parola: sempre chiara, tranquilla, significativa.

Era un interlocutore cortese, disponibile – quando lo giudicasse non del tutto inutile – a chiunque ne chiedesse, o desiderasse, l'attenzione ed i suggerimenti. Insieme all'amico prof. Rossi – di cui ho accennato – avevo anche progettato una visita alla sua abitazione di Castellamonte (Ivrea) – che i successivi avvenimenti, e le mie personali vicende di quegli anni difficili non mi consentirono poi di realizzare. Con mio vivo rammarico.

A Milano, avevo avuto anche l'occasione di poterlo accompagnare nelle sue visite (una, o forse due volte) a qualche libreria che lo interessava: mi pare di rammentare il negozio di Paravia o Bocca (?), nel centro e nel pieno della Galleria milanese. E, così, sapere, chiacchierando, che era vegetariano; e conoscere, inoltre, quanto amasse gli animali – a cominciare, si intende, dal suo amato proprio cane...

Credo che la rapida cronaca gentilmente richiesta non necessiti di ulteriori, superflue aggiunte.

A Lei, cara Brigida, ed all'amico Minazzi, un saluto molto cordiale.

Guido Bersellini



Piero Martinetti con gli studenti giunti a Castellamonte per il Convegno dell'Associazione Università Canavesana *Tuic Un* (19 settembre 1926).

FULVIO PAPI

*Lettura del Breviario spirituale di Piero Martinetti*

Da sempre gli studiosi hanno considerato la filosofia di Martinetti come appartenente allo stile teoretico di Spinoza, contrapposto alla dialettica storica di Hegel. In Martinetti vi è un'antropologia spirituale, una costruzione in momenti dell'uomo nell'orizzonte dello spirito, in Hegel non esiste la figura umana (compresa la propria dimensione di autore) che non appartenga a un processo ideale il cui senso non sia proprio di una temporalità. Eppure al di là di queste differenze che riguardano il pensiero nei suoi disegni più complessi, può accadere che in filosofie distanti tra loro vi siano elementi comuni che si riferiscono a quel piano di esperienze che Martinetti (vedremo in che senso) chiama "filosofia della vita". Per esempio, nella *Filosofia del diritto* di Hegel, la funzione etica della famiglia è in relazione diretta con la costituzione etica dello stato, nel *Breviario* di Martinetti (che sarà l'oggetto di queste osservazioni) il rapporto tra famiglia e stato si presenta in modo simile. Il che, detto molto semplicemente, vuol dire che organismi teoretici tra loro incompatibili possano assimilare elementi della prassi storica conferendo loro il medesimo senso. Quale concetto occorre adoperare per teorizzare questa circostanza (che è un vero problema) non è oggetto di questa "traversata".

Notava molto bene Vigorelli che in Martinetti «più che di libero arbitrio ha [...] senso parlare di libertà come un incessante cammino di liberazione»; che, aggiungerei, appartiene soprattutto a una ascesi (nel senso originale di esercizio) personale relativo alla frequentazione culturale dei documenti che costituiscono il patrimonio spirituale dell'umanità, l'insegnamento che si tramanda come segno di un valore eterno nella congiuntura del tempo. La fedeltà alla libertà della propria coscienza in Martinetti è in questa prospettiva e, proprio in quanto appartenente a questa dimensione di senso costituisce un valore assoluto di fronte ad ogni circostanza mondana o politica. Spinoza, come si sa, aveva una più ampia architettura politica corrispondente allo sviluppo di una società mercantile, quale era quella delle sette province unite, ma il tema della libertà politica era del tutto compatibile con quello della saggezza filosofica.

Sul tema della libertà Vigorelli, riprendendo uno studio molto importante di Solari dell'immediato dopoguerra, suturava quello che pareva essere una incolmabile differenza tra la concezione della libertà della filosofia di Croce, intesa come concreta azione etico-politica, e la libertà di Martinetti come destinazione spirituale della coscienza di ognuno. Se in questo breve scritto è consentita un'osservazione sulla "ricaduta" storica delle due prospettive, dirò solo che la prospettiva crociana, liberamente interpretata attraverso elementi del socialismo democratico, era un luogo comune che si poteva leggere in numerosi fogli clandestini delle formazioni partigiane, eppure io stesso nel passato e ancora oggi sono testimone della partecipazione alla Resistenza al nazifascismo di personalità che avevano introiettato nella loro coscienza l'impegno rigoroso e, in ogni caso, non solubile, relativo alla libertà della propria coscienza e alla forza (la parola è di Martinetti) necessario per la propria determinazione.

Il *Breviario*, detto molto semplicemente, è una lezione di vita personale e di vita pubblica, ed esce anonimo nel 1923. Non è il caso di suscitare qui il problema della tradizione anonima della filosofia, tuttavia si può dire che spesso un anonimo ha una sua storia particolare. Nel nostro caso una risposta molto ragionevole a questo quesito consiste nel ricordare il carattere solitario e schivo di Martinetti. Ma forse questa prospettiva può essere arricchita di una ulteriore considerazione. Il testo è una indicazione generale che riguarda in maniera diretta, cioè con un giudizio sicuro che solo in particolari circostanze diventa problematico, il vivere privato e la condizione sociale dell'esistenza. In questo senso il testo può assumere proprio nell'anonimato un valore oggettivo che deve essere considerato di per se stesso più che altro come l'opinione di un particolare autore, il quale può essere confuso con la presenza, soprattutto pubblicistica, di un'ampia gamma di opinioni – anche violente ed aggressive – sui temi trattati nel *Breviario*, che dall'immediato dopoguerra sino almeno alla instaurazione della dittatura fascista, avevano proliferato in Italia. Nel *Breviario*, volendo semplificare le cose, in modo anche un poco grossolano, si potrebbe dire che esiste la costruzione per una "vita buona" pubblica e privata. C'è da credere che solo il tentare di mettere nella discussione sociale un progetto di "vita buona" (vedremo tuttavia quello che non è e che non era condivisibile) diventasse facilmente oggetto di dileggio se non di disprezzo da parte delle "ideologie" più o meno forti, aggressive e pronunciate dal tempo che, come potrò, cercherò di mostrare, del resto sempre normalmente edulcorate, presenti nel testo. È una tesi questa che, più che come risultato storiografico completo, può farsi valere come ipotesi di lettura. Del resto non è detto che una medesima opera non possa assumere modalità compositive differenti, dove accanto alla "categorizzazione sublime" dello spirito, trascendente al sensibile ma immanente all'esperienza, possa esistere una narrativa pedagogica che, come avviene in Martinetti, si richiama allo stile di Epitteto e di Marco Aurelio (mentre è perfettamente comprensibile la mancanza dell'insegnamento di Epicuro e Lucrezio).

Così da una parte abbiamo una filosofia che ha a che vedere con la sua tradizione teorica e fa parte a sé in relazione con valori eterni quali la verità, la metafisica, la teologia, e, dall'altro lato, l'unica filosofia della vita quo-

tidiana, troppo vicina alla pratica per poterne fare astrazione. Più volte nel testo ritorna il sintagma “filosofia della vita” che ha sempre un significato opposto alla lettura più comune che veniva fatta di Nietzsche come pura volontà di potenza, di Bergson come attivismo vitale e alla lettura filosoficamente più rigorosa di Simmel e di Dilthey, dove è la vita stessa con la sua capacità formativa a dare linfa creatrice alla filosofia stessa.

Chi sono i destinatari di questo breviario per poter “vivere bene” nell’esercizio di quella preziosa possibilità di un senso spirituale dell’esistenza che è proprio dell’essere umano, la sua identità più profonda che costituisce la legge non scritta del se stesso? Purtroppo non le donne che rimangono a un livello sensibile ella esistenza, né vedono alcun possibilità di giungere a un livello spirituale, anzi possono essere un elemento di decadenza delle migliori possibilità spirituali degli uomini e la loro vanità non è che la distruzione degli animali da pelliccia (che appartengono al mondo vivente cui si deve rispetto e anche cura) o di quelli piumati per fare ornamento dei loro cappelli. Sono pagine che traducono un Martinetti non solo minore, ma fuori strada. Le donne incapaci di elevarsi alla dignità dello spirito era una pensiero condiviso da Giovanni Gentile, che tolse alle donne la possibilità di insegnare filosofia nelle scuole medie superiori. La seduzione femminile, che abbassa l’uomo capace di meriti superiori a un livello puramente sensibile, è un luogo comune che ricostruisce, a livello di un sentire sociale banale e conservatore, l’antica e cristiana concezione della donna come occasione di perdizione. I cappelli piumati mi paiono appartenere ad altri anni rispetto a quelli della scrittura del *Breviario* e certo non apparteneva alle migliaia e migliaia di giovani donne che per anni fecero il lavoro di fabbrica. Quanto alle pellicce Martinetti aveva ragione, ma c’è voluto più di mezzo secolo perché questa opinione diventasse di comune convincimento, mentre la sua predilezione per una dieta vegetariana (così come appare nelle pagine dedicate agli animali) non ha avuto successo per molte ragioni – per esempio il nutrimento come fine e non come mezzo – ma soprattutto per la notevole quantità di denaro che deriva dall’allevamento e dal commercio degli animali.

Il destinatario del breviario della “buona vita” è dunque la figura maschile cui tocca nella virtù come nel vizio una sorta di naturale legislazione sul femminile. A Martinetti evidentemente non giunse nemmeno l’eco di quel femminismo che in India era nato negli anni precedenti la guerra mondiale. L’uomo dunque è il destinatario, l’uomo che ha iniziative, che richiede riconoscimenti, che esercita poteri. Ma un breviario come questo vuole stabilire un rapporto diretto tra quelli che appaiono valore e comportamenti capaci di una loro universalità e la persona (parola non martinettiana) che nella sua singolarità è capace di ascolto e comprensione. C’è una necessaria solitudine nei comportamenti che conducono a una dimensione spirituale. L’individuo non fa mai “massa” in un processo educativo. Per due ragioni fondamentali: la partecipazione a una vita spirituale (il titolo di un’opera di Banfi del ’22 che molto tardi riuscì a comprendere nella sua influenza martinettiana) non può nascere in un collettivo, e tanto meno nella guida di un qualsiasi ente che se ne arroghi il compito.

Il sommosso e “umile” messaggio filosofico è a un individuo che già abbia intrapreso una vita con saggezza, equilibrio, dignità e giustizia, una forza nel mondo capace di diventare tramite di quei valori spirituali nei confronti di una massa, simile al *demos* platonico o alla moltitudine spinoziana in preda a mutevoli, irragionevoli e aggressive passioni prive di qualsiasi moderazione intellettuale e quindi causa di sciagure collettive nella vita sociale.

Non credo affatto sia azzardato pensare che in queste pagine via sia un sensibile sentimento autobiografico che si obiettiva nel discorso di ordine generale. Del resto una autobiografia che è priva del nome può essere una proprietà comune per la generalità dei suoi elementi propositivi. Un nome, l'autore abbassa il livello, ne danneggia la forza comunicativa e, azzardando forse un po', ne fa quasi una “proprietà” in uno scritto che in particolare vuol parlare di quell'uomo che è diventato così com'è (egoista, vanitoso, voluttuoso) in una società dominata dal denaro, dal successo economico, dal potere che ne deriva e dal comportamento che ne consegue. Non si avverte, se pure in una situazione socialmente diversa, l'eco della critica di Rousseau al suo modo dell'apparenza?

Ma noi non nasciamo angeli, possiamo diventare esseri spirituali governati da un senso di noi stessi che è una conquista attraverso il costume morale, ma anche tramite quei sistemi simbolici come la letteratura e l'arte, in cui la vita si trasfigura dalla sua dimensione sensibile e quotidiana alla esemplarità del disegno spirituale che ha tutt'altra temporalità e durata. Tuttavia, questa consuetudine non deve fermarsi a quella che sarebbe una educazione estetica, ma si presenta come un mezzo per costruire un'attitudine pratica (cioè morale) nella nostra relazione con il mondo. Non siamo angeli, e la nostra fisicità può rispondere solo attraverso il consumo che è mezzo se pure è l'attività prima e indispensabile della vita. Vorrei notare che il capitolo che porta il titolo *Economia* dovrebbe più opportunamente portare il titolo *Consumo* dato che è solo questo aspetto (e non l'analisi della produzione e della circolazione delle merci) a potersi declinare nella prospettiva del soggetto, al punto che Martinetti riprende il classico tema dei “bisogni necessari” e anche utili per costruire un senso della vita rispetto ai desideri narcisistici e di esteticità vana. Sono solo i beni morali che sono superiori all'individuo, ma è l'individuo che può essere in relazione con la loro qualità spirituale.

Si vede così in queste pagine non un processo di semplificazione dell'uomo, ma un destino dell'uomo in una continua relazione per la sua costituzione sensibile e la sua identificazione spirituale, tra la sua possibile decadenza e la sua elevazione. La vita morale è costituita da “beni morali” e potrei qui proseguire questa rassegna parlando della pagina dedicata al prestigio, alla superbia, alla vanità, all'ambizione, alla gloria: tutti aspetti dell'esistenza che Martinetti reinterpreta alla luce di una personalità costruita moralmente per cui non esiste mai la valorizzazione del plauso pubblico ma l'intenzione che regola la sua stessa vita. Non vorrei però dimenticare le pagine destinate al coraggio che non è da ridurre all'espressione eroica di sé (qui è evidente il disegno di quell'etica dell'arditismo, che attraverso la lunga storia della retorica fascista – popolo di eroi – arriverà sino alla tragica prospettiva della “bella morte” di giovani arruolati nella disperata repubblica di Salò), ma è la misura corretta che si deve assumere per difendere la affermazione di

sé stessi in ogni situazione mondana. Un coraggio non privo di prudenza, quindi riflesso, calcolato, non teatralmente gestuale, ma capace anche di «insorgere e resistere [...] anche se questo dovesse essere il coraggio eroico del martire».

È la non valicabile dimensione razionale (ho parlato prima di un'affermazione di teoreticità) a stabilire la misura dell'esposizione al rischio secondo quella relazione che in Martinetti non manca mai tra la decisione virtuosa e il suo rapporto con la dimensione della ragione. Ciò che vale per la libertà, vale per ogni altra esperienza etica. È una qualità difficile della vita poiché sfugge a tutte le soluzioni che appartengono più facilmente all'esperienza mondana: non è un atteggiamento ascetico che ha il vantaggio di una rottura con la dimensione mondana, non è un atteggiamento tipico del pragmatismo morale dove l'"io" è degradato a livello del costume dominante. Il rigore di Martinetti in questa considerazione della morale personale raggiunge vette che non ammettono ombra di compromesso, peccato veniale, insignificanza nel comportamento complessivo: «la speculazione che i romanzi e gli spettacoli fanno sulla lussuria della folla non è dissimile, moralmente, da quella che esercitano le case di prostituzione». Una linea di condotta priva di indulgenza frequentabile, in ultima analisi da un cetto di uomini che hanno già privilegiato nella loro vita l'impegno della virtù, una aristocrazia della virtù. Quanto ai romanzi il riferimento è certo a quella letteratura popolare del tempo di derivazione dannunziana, sugli spettacoli certamente solo le esibizioni dei vari "salone Margherita" che non raggiunsero mai il livello del *cabaret* tedesco del periodo di Weimar.

Non riesco a liberarmi della considerazione che in questa parte dell'opera che vorrei considerare come propria delle virtù personali, il suo autore – proprio (come dicevo) per valorizzare l'effetto di pensiero, nasconda un suo rendiconto autobiografico, la notazione concettuale di una esistenza che aveva pagato il prezzo della sua devozione a un destino spirituale.

La figura di Kant domina nella forma del rigore del precetto morale. Epiteto, Marco Aurelio e Schopenhauer (non sempre in positivo) per quanto sono la fenomenalizzazione dei casi dell'esperienza. Spinoza sarà il modello della saggezza. Tuttavia prima di lasciare quello che a mio modo di vedere è la lezione morale di Martinetti rivolta alla persona, non vorrei tralasciare le osservazioni sull'autore. In linea generale il filosofo ripete Schopenhauer: l'amore, quale che sia il gioco del suo apparire, non ha altro scopo che la procreazione della specie. Con questa considerazione vengono scartate con l'insensibilità astratta del concetto, tutte le derivazioni possibili dello stile petrarchesco che pure costituiscono una preziosa enciclopedia dei sentimenti d'amore e che oggi, proprio, superando la concezione freudiana, vedono in questo sentimento una complessa problematica relativa al riconoscimento: amo chi vede in me quella identità che preferisco per me stesso. Questo spazio dell'*eros* che senza essere definito dalla critica psicoanalitica, si può rintracciare nella storia della poesia lirica, è del tutto estraneo a Martinetti: «l'amore platonico non esiste o se esiste non è una forma viva e sana dell'amore».

È, per la storia, il rimprovero che Petrarca immaginava gli rivolgesse il suo letterario Agostino. Al contrario, un amore "animale e sensuale" si

trasforma nella forma più elevata dell'amore umano, dove si completa con l'unione della volontà che esige una reciproca dedizione. Condannati con parole molto dure l'omosessualità, l'amore episodico, la donna che con i suoi desideri abbassa il livello spirituale della figura maschile, la legge spirituale dell'amore si può leggere in questa proposizione: «non vi può essere amore se non nel nobile sentimento che lega l'uomo con una sola donna per tutta la vita» e «il celibato è sempre il segno [...] di una specie di anomalia e di inferiorità morale» dove l'uomo ha funzioni di protezione e direzione. Per la donna «la vita sensuale ha maggiore importanza: quindi il tradimento è sempre nella donna di una gravità estrema». Credo che con in pagine vi sia come una raccolta dei principali luoghi comuni cristiani (contro il divorzio), romantici e anche secondo la giurisprudenza del tempo. A voler trarre dei paragoni l'asse amore-famiglia sembra concludere come nella *Filosofia del diritto* di Hegel come la struttura fondamentale della società civile che costituisce il fondamento dello stato. Martinetti non è invece minimamente toccato sia dall'evoluzione lenta (e poi distrutta dal fascismo) del pensiero della donna su se stessa (esistono già figure di scienziate, di educatrici, ecc.) sia dalla letteratura che ormai da più di mezzo secolo mostrava le difficoltà della vita matrimoniale borghese, la sua apparente certezza e la sua interiore ipocrisia. Non voglio nascondere che fa riflettere l'invito del filosofo alle classi povere di non mandare al lavoro i figli per ragioni di istruzione, e soprattutto le donne carine: «le giovinette siano così costrette a dipendenze umilianti, a contatti brutali e grossolani». Il che fa pensare a una corruzione maschile (che è presente in modo diverso nella diversità dei luoghi: la fabbrica o ufficio) che Martinetti non ha mai negato qualora la vita non sia diretta da una superiore spiritualità. Nel sapore un poco antico di queste pagine è implicitamente presente una critica a un maschilismo di bassa misura che, al di là delle madri prolifiche, era spesso un luogo comune del costume fascista (e anche in seguito). Con questa osservazione potrei concludere quella che mi sembra le lezione martinettiana per un ordine morale che deriva da un positivo scambio privato.

Il *Breviario* diventa anche più interessante quando prende in esame i problemi dell'oggettività sociale. Martinetti si mostra del tutto sensibile al clima emotivo che attraversa probabilmente la maggioranza popolare. Durante la guerra il sentimento patriottico era stato coltivato dalla propaganda: nel dopoguerra tende a prevalere un internazionalismo che accomuna la classe operaia dei diversi paesi contro la propria condizione sociale. Martinetti chiama questo rivolgimento storico come strumento di umanità con una generalizzazione di natura etica che dissolve nella sua aura la radicalità dei conflitti sociali. Condanna il nazionalismo imperativo che è proprio di uno stato che vuole espandere la propria potenza. Poiché al tempo la rinascita militare nella Germania è ancora lontana, questa è una condanna postuma della guerra, mentre è certamente un'osservazione che ha a che vedere con le trattative di pace, e forse con il ruolo dell'Italia che con Orlando abbandonò per protesta le trattative medesime, la proposizione «nei rapporti internazionali sarebbe una ingenuità procedere con il candore delle anime oneste». È invece molto difficile decodificare storicamente posizioni che sostengano la possibilità di combattere lo stato in nome della patria e l'illecita «coper-

tura con il nome della patria degli interessi di un partito, di una classe o di determinate istituzioni». Siamo nel '23 e l'ideologia dell'espansione fascista nel paese è riconoscibile nel secondo tema e se la lettura corretta è questa la prima proposizione deriva da una posizione di principio. Come quando Martinetti vede nei conflitti sociali l'emergenza di interessi egoistici e tuttavia «io non vedo [...] che nemmeno nella politica sia necessario essere sleali e ingiusti» anche se «essere abili, riservati, energici, saper respingere, quando è necessario, la violenza con la violenza, l'astuzia con l'astuzia, non vuol dire ancora essere ingiusti».

Qui vi è piuttosto la riflessione morale che, con una sua idea di giustizia, offre un codice pratico al fare politico. Lo stesso spirito etico è avvertibile quando Martinetti parla delle funzioni dello stato «contro ogni illegale violenza esterna o interna» anche se qui non sarebbe forzato vedervi invece un giudizio che riguarda la politica italiana proprio intorno al 1922 nel momento del massimo sforzo fascista di trasformare l'equilibrio politico dello stato. E quando parla di uno stato che «assume nel pubblico interesse funzioni economiche» non sarebbe una esagerazione avvertire l'eco dell'intervento economico dello stato nella convinzione dell'interesse di guerra. D'altro canto Martinetti pare piuttosto sicuro della degenerazione di ogni proposito politico di libertà e di uguaglianza. Nuove oligarchie si sostituiscono solo a quelle passate, e se dal punto di vista morale ci sono disuguaglianze che non possono essere taciute, è un'ingiustizia voler introdurre una eguaglianza dei diritti laddove non vi è una originaria capacità di valore morale.

È una terapia sociale che sottintende una terapia morale, poiché «libertà ha la sua sede legittima solo nell'opera della volontà morale». Ma Martinetti è estraneo all'idea che una volontà morale possa nascere da una situazione sociale, poiché la volontà morale è solo una prerogativa che può nascere nella coscienza di ogni singolo uomo. E se la massa «è un grande animale vanitoso e impulsivo» (sembra la moltitudine di Spinoza) la situazione economica offre l'occasione di dominio politico «alle classi industriali e commerciali». La risposta rivoluzionaria è l'aspetto contrario, ma eguale nella sua ingiustizia. La soluzione è solo uno stato «come unità morale», fondato su una nuova aristocrazia «stabilita su basi morali», formata da un gruppo dirigente «accuratamente scelto». Alla vigilia delle elezioni del 1924 e dell'assassinio di Matteotti, non è difficile percepire un alone moralistico che poco dopo dovrà difendere nella sua solitudine il diritto alla sua libertà. C'è in Martinetti una critica al capitalismo che genera una classe parassitaria e una classe di diseredati. Ma dove non si legge nel dopoguerra una critica alla ricchezza che nasce da più fonti culturali spesso confuse tra loro e che conducono ad esiti politici opposti? In Martinetti è sempre rigorosamente l'effetto immorale di questa situazione di disuguaglianza che sollecita la critica. La critica del filosofo alla concezione (che pure si trova nella più rozza economia politica) secondo cui il sistema capitalistico deriva da una condizione naturale è un volgarità, così come ritenere la proprietà una condizione antropologica naturale, anzi l'istituto della proprietà è la condizione dello sfruttamento del lavoro altrui. Siamo nell'anno in cui gli operai occupano le fabbriche a mostrare che è il lavoro a farle funzionare, non il capitale anticipato nel misero salario. E Martinetti dice che nella vita contemporanea la

centralità economica in ogni forma di rapporto deriva dallo sfruttamento del lavoro. E tuttavia la lotta di classe ha durezza tali che contraddicono le forme più raffinate di cultura. Nell'analisi di Martinetti non è mai presente l'oggettivismo hegeliano per cui ciò che accade porta sempre con sé la positività (anche drammatica) del suo segno simbolico. Vi è sempre il giudizio di una ragione le cui forme appartengono a un equilibrio intellettuale superiore.

Una reazione all'individuo è corretta, ma c'è da temere che questa reazione travolga anche ciò che di positivo vi è nell'individualismo. Infatti il fare centro politico solo sulla eticità del lavoro, la dipendenza che ogni società ha a livello della produzione economica, diventerebbe «una insopportabile tirannide economica e politica». Credo che in queste righe vi sia l'eco della politica in Russia nel periodo precedente la NEP, dove repressione e utopia convivevano nella violenza di stato che voleva distruggere la violenza dello scambio economico della tradizione borghese. Non riesco a individuare un giudizio di Martinetti sulle vicende del socialismo italiano che aveva sempre visto la prevalenza del concetto massimalista rispetto a Turati, Treves e gli altri riformisti, e nel '21 la scissione comunista con Bordiga.

Martinetti fa intervenire genericamente il giudizio filosofico: «ciò che rende il socialismo "scientifico" teoricamente assurdo è la base materialistica della sua dottrina». "Scientifico" derivava da Engels che reinterpretava positivisticamente l'antica polemica del *Manifesto* contro i socialismi utopistici. Ma era un linguaggio che apparteneva alla "vulgata" di entrambe le correnti socialiste, mentre gli sfuggiva del tutto la versione "gentiliana", "bergsoniana" "sorelliana" del socialismo che nasceva nell'area gramsciana del comunismo. Quello che a Martinetti preme è un giudizio della ragione morale: "a ciascuno sia dato secondo il suo merito", che assomiglia un po' alla versione dei socialisti tedeschi per cui "a ciascuno sia dato secondo il suo lavoro". Ma una differenza c'è, e sta nel concetto morale di merito (che rinasce nella crisi contemporanea con un significato ambiguo che non c'era nel tessuto morale martinettiano).

È anche superfluo seguire tutti i percorsi laterali che Martinetti segue nella sua analisi sul capitalismo, proprietà, socialismo, dato che il suo pensiero è riassunto bene in queste proposizioni: «la sola riforma possibile è quella che mira ad eliminare la condizione capitalistica, e quindi non sopprime ma limita la proprietà privata». «Noi non dobbiamo vedere quindi nel movimento sociale soltanto un movimento politico o un complesso di rivendicazioni economiche, esso è l'inizio di una grande e giusta trasformazione sociale [...] che costruisce un nuovo ordine morale nella società». Con queste prospettive si può pensare che Martinetti propendesse per i socialisti riformisti e avesse del tutto chiara la situazione che proprio nel '22, dopo la famosa adunata fascista di Napoli, si era prodotto nel paese: «Quando abbiamo sacrificato tutto quello che la coscienza ci permette, non dobbiamo evitare a reagire energicamente in nome dello stesso giudizio, senza odio, né ira, ma anche senza colpevoli debolezze, per difendere il diritto offeso ed opporre risolutamente un limite alla tracotanza dei violenti».

Qui chiudo il capitolo importante in Martinetti giudice morale di una situazione politica che precipitava verso il 3 gennaio del 1925. Che cosa avrà pensato del comportamento della opposizione dopo il delitto Matteotti? So

che con queste domande trascino un filosofo severo e riservato che al tempo teneva conferenze di una religiosità morale come immanenza alla coscienza, in uno spazio che non gli era proprio, ma che diventava del tutto proprio se era in questione la libertà filosofica di pensiero (ovviamente faccio riferimento al Congresso di filosofia del '26). Il *Breviario* termina con un capitolo sulla saggezza. Marco Aurelio con la sua visione tragica della vita e della storia apre il discorso. Ogni cosa finirà nel nulla, nell'eternità del vuoto. Ma – dice Martinetti – vi deve essere un ordine superiore alle vicissitudini del tempo, è l'ordine ideale che consiste nell'obbedire a una legge che si impone alla coscienza, è il mondo della ragione della volontà buona che vive in eterno, un valore che è superiore alla morte, un cielo spirituale che vive al di là delle nostre vite. La virtù della saggezza consiste nel saper portare questo punto di vista in ogni dimensione mondana della nostra esperienza: «il presentimento di un'altra realtà più pura, più perfetta». È l'esercizio filosofico che conduce in questa direzione e cito Montaigne che insegna a saper raccogliere in se stessi la propria interiorità: «dare nella vita la sua parte alla contemplazione e alla cura delle cose che sono sopra la vita».

Capisco bene che questa religiosità immanente, ispirata di una razionalità senza rivelazione (la coscienza di ogni uomo è rivelazione) abbia affascinato, dieci e più anni avanti, la severità interiore di Banfi, come l'aspirazione religiosa di Rebora, così come la coscienza morale di molti altri. Che essi abbiano osservato il consiglio di Martinetti secondo cui questa religiosità laica debba mostrare una attitudine speciale di fronte alla vita religiosa in cui ciascuno è nato. Al termine di questo percorso si potrebbero mostrare tutti i lasciti filosofici e religiosi che esistono nel testo, ma è Martinetti a insegnarci che l'erudizione non è la sapienza. E quindi ci resta piuttosto un'altra domanda che mette in gioco ciò che resta di noi, gettati nelle avventure di un altro mondo, dominato da una immanente trascendenza spirituale della nostra individuale coscienza: questa saggezza – credo – non sarebbe che il racconto mitico di se stesso, la sopravvivenza di una solitudine.

STORIA UNIVERSALE DELLA FILOSOFIA

56

PIERO MARTINETTI

K A N T



MILANO

FRATELLI BOCCA - EDITORI

1943

Il famoso *Kant*, Fratelli Bocca, Milano 1943.

MASSIMO MORI

## *Forma e simbolo nell'interpretazione martinettiana di Kant*

### *1. Le ragioni di una presa di distanza*

La dottrina della conoscenza di Piero Martinetti, esposta nell'*Introduzione alla metafisica* del 1904, è fondata su due assunti, che costituiscono le due ragioni principali della sua iniziale presa di distanza da Kant<sup>1</sup>. Il primo presupposto è il "principio fondamentale dell'idealismo", in base al quale la realtà è data esclusivamente nella coscienza e coincide con il pensiero. Viene quindi negata ogni forma di realismo che riconosca all'oggetto una realtà indipendente dal soggetto e faccia iniziare il processo della conoscenza dall'azione del primo sul secondo. Accanto al "realismo ingenuo", che presuppone una sostanziale corrispondenza dell'oggetto della conoscenza con quello che si suppone esistere indipendentemente dal soggetto, viene quindi condannato anche il "realismo critico trascendentale", che fa riferimento a una inconoscibile cosa in sé. Kant ha il merito di aver intravisto il principio dell'idealismo, concependo il pensiero come sintesi e, di conseguenza, la realtà come creazione dello spirito. Tuttavia egli è rimasto a metà del guado, non riuscendo a liberarsi dal pregiudizio realistico che suppone l'esistenza parallela della serie delle cose accanto alla serie delle rappresentazioni. La conseguenza, aporetica come in tutte le forme di realismo, è l'impossibilità di trovare un passaggio tra il mondo della rappresentazione e quello della realtà, con l'aggravante "trascendentale" della totale alterità tra noumeno e

1 Il rapporto tra Martinetti e Kant è già stato oggetto di parecchi studi: Salvatore Vasta, *Significato e valore dell'interpretazione martinettiana del kantismo*, «Teoresi», XIX, 1964, pp. 50-85; Valerio Meattini, *Ragione teoretica e ragione pratica. Martinetti interprete di Kant*, Vigo Corsi, Pisa 1988; Massimo Ferrari, *L'interpretazione martinettiana di Kant e di Hegel*, «Rivista di filosofia», LXXXIV, 1993, pp. 427-65 (ripubblicato in forma rivista con il titolo *Martinetti interprete di Kant e di Hegel*, in Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 311-49); Brigida Bonghi, *Il Kant di Martinetti. La fiaccola sotto il moggio della metafisica kantiana*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

fenomeno<sup>2</sup>. Nell'idealismo di Martinetti fenomeno e noumeno sono invece soltanto due gradi diversi di una stessa realtà della coscienza, articolata in una successione di livelli di consapevolezza, dall'apparenza fenomenica alla verità del noumeno appunto, che è «il termine ideale di una gradazione insensibile, di cui la realtà empirica costituisce il punto di partenza»<sup>3</sup>.

Se respinge inequivocabilmente il realismo, Martinetti è comunque lontano – ed è questo il secondo motivo fondamentale della sua teoria della conoscenza – dall'idealismo della tradizione classica. Il suo idealismo conserva infatti una componente 'realistica' nell'esigenza di riconoscere la concretezza della realtà empirica, anche nella forma di una sua autonomia da una coscienza che la pensi. Egli non può quindi accettare né la versione dell'idealismo fichtiano, che risolve la natura nella proiezione di un soggetto assoluto, né quella di Hegel, in cui le determinatezze naturali ed oggettive non sono che il risultato del processo di sviluppo di uno spirito universale. Per riconoscere viceversa l'autonomia della realtà empirica, senza tuttavia cadere nel "pregiudizio" realistico, occorre dunque attribuire anche ad essa il carattere della coscienza in generale: i fenomeni devono non già essere pensati da una coscienza, ma essere essi stessi coscienza. Il referente più immediato, come Martinetti stesso riconosce, è la "filosofia dell'immanenza", in particolare nella versione di Wilhelm Schuppe, ma in senso più ampio si può risalire alla concezione attivistica ed energetistica della realtà fornita da Leibniz, rivista alla luce del criticismo kantiano. Poiché l'attività dello spirito, come aveva insegnato Kant, consiste nella sintesi, anche le realtà empiriche, quali i sassi o gli alberi, devono essere intese come atti di coscienza che operano attraverso una sintesi. Ogni fenomeno contiene in sé inseparabilmente un aspetto soggettivo, che opera la sintesi, e uno oggettivo, su cui si attua la sintesi: «la molteplicità degli elementi di cui è la coscienza» e «l'unità che riunisce tutti questi elementi in una coscienza»<sup>4</sup>. La componente oggettiva si riferisce al contenuto, alla materia della coscienza; quella soggettiva ne esprime invece la forma. All'inseparabilità nella sintesi di soggetto e oggetto corrisponde dunque un altrettanto stretto legame tra la forma e la materia. La coscienza, il pensiero, è possibile quando la materia che entra nella costituzione dell'oggetto sia già originariamente data insieme alla forma che definisce il soggetto come funzione unificante. Il pensiero non è quindi mai «attività puramente formale», ma sempre «pensiero reale»<sup>5</sup>. Il processo della conoscenza si configura pertanto come una successione di sintesi progressive – ovvero di unità sempre più elevate – alla cui base si collocano i fenomeni, le sintesi elementari, e al cui vertice si trova un'Unità assoluta, alla quale la conoscenza tende asintoticamente. Ogni nuova sintesi rappresenta una verità superiore, una più adeguata espressione della realtà, ancorché il termine finale, «l'unità assoluta dell'esperienza», non possa mai

2 Cfr. Piero Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Marietti, Genova 1987, p. 63-6.

3 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 198.

4 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 108.

5 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 366.

essere conseguita pienamente dalla conoscenza, poiché «trascende la coscienza» e può essere oggetto soltanto di una «intuizione imperfetta»<sup>6</sup>.

Proprio questa concezione martinettiana del rapporto tra soggetto e oggetto, e conseguentemente tra forma e materia, è motivo di una più specifica critica a Kant. Per Martinetti la distinzione tra i due elementi è «una pura finzione»<sup>7</sup>. Le forme *a priori* della conoscenza entrano nella composizione oggettiva della realtà, poiché non sono altro che «le forme che successivamente assume nei diversi gradi del suo svolgimento la stessa realtà cosciente»<sup>8</sup>. A causa della corrispondenza tra il binomio fenomeno/noumeno e quello apparenza/realtà, quanto più le forme *a priori* si allontanano dalla realtà sensibile tanto più sono «rivelazioni più perfette e piene dell'essere in sé delle cose»<sup>9</sup>. Kant invece risolve l'*a priori* nella soggettività, concependo le forme conoscitive come filtri interpretativi che il soggetto proietta estrinsecamente sul dato per determinare la struttura fenomenica dell'oggetto. Di conseguenza muta anche il significato della funzione universalizzante svolta dalla conoscenza formale: intesa da Martinetti come «universalità logica», come l'elemento concettuale che rivela la dimensione intelligibile delle cose dischiudendone un più profondo livello di verità, l'universalità sarebbe invece ridotta da Kant alla mera «oggettività», cioè alla semplice uniformità formale dell'*a priori* garantita dall'accordo di tutti i soggetti conoscenti. Pertanto, per Martinetti le forme *a priori* del pensiero, che in quanto tali sono intelligibili, non sono semplici procedure conoscitive, ma «sintesi obiettive di elementi», «unità reali, elementi reali di un ordine logico»<sup>10</sup>, cioè, in breve, strutture ontologiche della realtà. Le stesse idee della ragione, lungi dall'avere soltanto la funzione regolativa assegnatale da Kant, sono «vere induzioni teoretiche circa la realtà in se stessa». Col che la ragione, anche nel suo significato più ristretto, riacquista la sua funzione positiva di «conoscenza, sia pur vaga e incertissima, del limitante, del noumeno»<sup>11</sup>.

## 2. L'«idealismo formale» di Kant

Dopo anni di studi più approfonditi dei testi kantiani, editi e inediti, l'interpretazione martinettiana di Kant subisce una svolta. Essa è contrassegnata, nel 1913, dalla traduzione dei *Prolegomeni*, corredata di un ricco e preciso commento, e, nello stesso anno, dalla pubblicazione del saggio *Sul formalismo della morale kantiana*. Le lezioni universitarie dedicate a Kant nei corsi 1924-1927 e raccolte in volume nel 1943, riprenderanno lo stesso modello interpretativo, per cui dal punto di vista concettuale possono essere considerate congiuntamente alle due opere più giovanili. In questa interpretazione Martinetti riduce notevolmente la sua distanza dal modello

6 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica, op. cit.*, p. 360.

7 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica, op. cit.*, p. 193.

8 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica, op. cit.*, p. 366.

9 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica, op. cit.*, p. 378.

10 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica, op. cit.*, p. 367.

11 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica, op. cit.*, p. 198.

kantiano, proiettando su di esso alcuni moduli concettuali tratti dal proprio pensiero. Certo egli riconosce che Kant non ha esposto da nessuna parte la filosofia che gli viene attribuita: a causa del suo procedere analitico, egli ha rinunciato a trarre le conseguenze generali delle sue premesse metodologiche. Ma analizzando in profondità il suo pensiero non è impossibile scoprire una “sottostruttura” concettuale che rivela una “metafisica secreta”.

Questa ‘riabilitazione’ di Kant è incentrata su una sua interpretazione nei termini di un «idealismo formale»<sup>12</sup>, in cui la forma, malgrado la sua pur riconosciuta derivazione aristotelica, viene interpretata leibnizianamente come attività formatrice dello spirito. La riduzione dell’*a priori* alla soggettività – aspramente criticata nell’*Introduzione alla metafisica* – appare ora una “falsa interpretazione” del testo kantiano. Lungi dall’aver un valore puramente soggettivo, le forme *a priori* manifestano un’attività immanente alla realtà stessa, la quale conduce alla «creazione di un grado superiore della realtà e della vita»<sup>13</sup>. L’unità sintetica non appare più come il risultato di un’unificazione formale imposta estrinsecamente al molteplice empirico, ma come la riscoperta dell’«elemento universale, tipico, essenziale delle cose»<sup>14</sup>. La stessa “soggettività” delle forme *a priori* non implica la contrapposizione all’oggettività del contenuto, ma esprime solo l’inadeguatezza di forme di unificazione ancora limitate di fronte a «un grado superiore di realtà», in particolare di fronte al «noumeno pensato come il vertice del potenziamento formale»<sup>15</sup>. Perfino il carattere meramente recettivo delle forme pure della sensibilità è un semplice «adattamento didattico»<sup>16</sup>; spazio e tempo non sono «predisposizioni soggettive che ci separano dalla realtà», ma esprimono una «virtualità» che, seppure ancora inadeguata, costituisce già un «potenziamento» in vista di sintesi superiori<sup>17</sup>. A maggior ragione, le forme *a priori* dell’intelletto hanno come fine non solo «di ordinare logicamente l’esperienza, ma anche di rivelarci il mondo soprasensibile»<sup>18</sup>. Attraverso un’interpretazione di Kant in cui convergono platonismo e leibnizianesimo (con la probabile mediazione di Friedrich Paulsen, il quale appunto parlava di «filosofia platonico-leibniziana»<sup>19</sup>) Martinetti tende a far convergere l’attività sintetica dello spirito con l’unità sostanziale della realtà: teoria della conoscenza e metafisica mostrano la loro convergenza.

12 P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, in *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, Prefazione di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1972, p. 128.

13 P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, *op. cit.*, p. 124.

14 P. Martinetti, *Kant*, Bocca, Milano 1943, p. 32.

15 P. Martinetti, Commento a I. Kant, *Prolegomeni a ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, traduzione e note di Piero Martinetti, *Postfazione* di Massimo Roncoroni, Rusconi, Milano 1995, p. 330.

16 P. Martinetti, *Kant*, *op. cit.*, p. 47.

17 P. Martinetti, Commento a I. Kant, *Prolegomeni*, *op. cit.*, p. 329 e pp. 49-50. Cfr. anche *Kant*, *op. cit.*, p. 57: «Lo spazio per es. non è un misterioso recipiente a cui lo spirito rimane estraneo, ma è una costruzione a priori dello spirito».

18 P. Martinetti, *Kant*, *op. cit.*, pp. 28-9.

19 Cfr. per es. Friedrich Paulsen, *Kant*, Frommann, Stuttgart 1898, p. 273.

Nella sua nuova interpretazione Martinetti adatta la teoria della conoscenza kantiana alla propria concezione metafisica, in cui prevede una successione di gradi ontologici e gnoseologici in cui si manifesta progressivamente l'unità del reale. Questa concezione, ed interpretazione, comporta due esigenze complementari. Da un lato ci deve essere una sostanziale omogeneità qualitativa tra i diversi livelli conoscitivi – tra le diverse forme *a priori* – che rappresentano piani diversi di comprensione e di unificazione della stessa realtà. In particolare, anche alle forme *a priori* più basse – le intuizioni sensibili dello spazio e del tempo – deve essere riconosciuto quello che è il carattere comune a ogni forma di conoscenza, l'attività sintetica. Dall'altro lato, i diversi livelli di unificazione formale debbono individuare gradi distinti dell'unità della realtà e richiedono quindi una reale distinzione anche sul piano formale e *a priori*: le forme *a priori* dell'intelletto – corrispondenti alle “forme del pensiero logico” della concezione martinettiana – devono essere strutturalmente distinte da quelle della sensibilità, così come le forme di coscienza che andranno al di là della conoscenza logica dovranno distinguersi formalmente dalle categorie dell'intelletto. Il principio della gradualità che caratterizza la scala delle forme *a priori* – e dei corrispondenti livelli della realtà – deve quindi temperare la duplice esigenza della loro omogeneità (sono tutte espressioni di un'unica attività sintetica) e diversificazione (nei diversi livelli l'attività sintetica opera attraverso forme strutturalmente diverse). Ciò spiega anche il fatto che Martinetti, riconducendo giustamente Kant alla tradizione leibniziana, ne sottolinei ora la continuità (entrambi gli autori presuppongono la sostanziale unità del reale, mentre la molteplicità è solo il riflesso di una coscienza inadeguata), ora la distanza (Kant respinge la tesi leibniziana per cui tra sensibilità e intelletto esiste soltanto una differenza quantitativa, non qualitativa).

Che già nell'Estetica trascendentale della *Critica della ragion pura* venga riconosciuta una valenza sintetica all'interno della conoscenza sensibile è un dato di fatto. Kant stesso giustifica la netta distinzione tra sensibilità e intelletto come un'esigenza dovuta all'esposizione analitica, ma riconosce espressamente che la sintesi dell'apprensione è già data «con l'intuizione», ancorché non «nell'intuizione»<sup>20</sup>. Egli cerca tuttavia di mantenere chiara la distinzione tra recettività della sensibilità e spontaneità dell'intelletto facendo intervenire la facoltà intermedia dell'immaginazione trascendentale: essendo una sorta di proiezione dell'intelletto sulla sensibilità, l'immaginazione giustificherebbe la presenza in quest'ultima di un'attività sintetica senza attribuirgli direttamente ad essa. Martinetti sottolinea giustamente questo aspetto della filosofia trascendentale, senza tuttavia far proprie le cautele kantiane. A parte il fatto di designare talvolta le intuizioni pure con il termine di «categorie del senso»<sup>21</sup>, egli utilizza la distinzione kantiana tra categorie matematiche e categorie dinamiche per mostrare la sostanziale con-

20 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, p. 125 e nota (trad. it. di Pietro Chiodi, Utet, Torino 1995, p. 180).

21 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 48. Cfr. anche p. 42: «la nostra conoscenza empirica è già tutta intessuta dalle categorie».

vergenza delle prime con le intuizioni sensibili, pur riconoscendo che «Kant non si è espresso a questo riguardo con tutta la chiarezza desiderabile»<sup>22</sup>. La modalità sintetica delle intuizioni pure dello spazio e del tempo – la riconduzione del molteplice a due complessi di dati omogenei – è la stessa delle categorie matematiche della qualità e della quantità, le quali infatti non sono comprensibili a prescindere dallo spazio e dal tempo. Viceversa, le categorie dinamiche – Martinetti pensa soprattutto alle categorie della relazione – stabiliscono tra gli oggetti rapporti di identità che astraggono dalle condizioni spaziali e temporali.

Ma il carattere implicitamente sintetico delle forme sensibili è dimostrato soprattutto dal problema del rapporto tra intuizioni e categorie. Perché in presenza di determinati ordini sensibili (spazio-temporali) si applicano determinate categorie e non altre? La soluzione kantiana dello schematismo trascendentale appare debole, perché non fa che differire il problema, cercando negli stessi schemi trascendentali una radice sensibile. La questione può essere risolta soltanto nella misura in cui nel dato sensibile stesso è già rintracciabile una connessione sintetica che prefigura a un più basso livello di coscienza la sintesi intellettuale delle categorie. Più correttamente dunque Kant ammette talvolta «l'*affinità* dell'elemento sensibile (che non comprende cose straniere, ma rappresentazioni dell'io) con le unità intellettive»: esplicitando la dimensione idealistica che ritiene fondamentale in Kant, Martinetti ricorda che «i fenomeni sono già essi stessi processi spirituali», cioè sintetici, e contengono «l'ordine che lo spirito vi introduce»<sup>23</sup>.

Se il comune carattere sintetico garantisce l'omogeneità tra forme *a priori* sensibili e forme *a priori* intellettuali, la diversa modalità in cui la sintesi si sviluppa nei due casi consente invece di distinguere qualitativamente i due livelli di conoscenza (e di realtà). In proposito Martinetti non fa che proiettare sulla distinzione kantiana tra sensibilità e intelletto la propria opposizione tra sintesi sensibile, fondata sul principio di omogeneità, e sintesi concettuale, basata sul principio di identità. Se spazio e tempo sono legati all'aspetto intuitivo della sintesi, nelle categorie intellettuali la sintesi intuitiva è un semplice punto di partenza, subito superato in un'unificazione che stabilisce l'identità dei termini, al di là della loro collocazione spazio-temporale. La sintesi intellettuale va al di là dell'unità fenomenica, per coglierne una più profonda, di carattere intelligibile, seppure ancora puramente formale – il noumeno non appare ancora come realtà intelligibile, ma come forma intelligibile della realtà. Questo scarto qualitativo tra forme sensibili e forme intelligibili è testimoniato dalla matematica, che si colloca al più elevato livello di astrazione possibile all'interno dell'intuizione sensibile. Da un lato la matematica pura, come sistema di principi formali, «partecipa di quella assoluta necessità e universalità che caratterizza la realtà intelligibile»<sup>24</sup> e testimonia quindi come la realtà sensibile possa prefigurare, almeno nella forma, quella intelligibile; d'altro lato tuttavia la matematica rimane pur

22 P. Martinetti, Commento a I. Kant, *Prolegomeni*, *op. cit.*, p. 324.

23 P. Martinetti, *Kant*, *op. cit.*, p. 83.

24 P. Martinetti, Commento a I. Kant, *Prolegomeni*, *op. cit.*, p. 328.

sempre fondata su sintesi di carattere intuitivo, per loro natura irriducibili a una vera costruzione logica. Per questo le verità della matematica non sono necessarie per il pensiero logico, che «può pensare in astratto altri tempi, altri spazi, altre forme intuitive della realtà»<sup>25</sup>.

Il riconoscimento del carattere reale delle forme *a priori*, riscoperto dal commento ai *Prolegomeni* e sviluppato poi nelle lezioni kantiane, viene esteso dal piano teorico a quello pratico nel saggio sul *Formalismo della morale kantiana*. Al pari delle forme *a priori* della conoscenza, soprattutto quelle intellettive, anche la legge morale manifesta «una forma della realtà intellegibile»: essa rimanda a «una realtà trascendente, la quale si rivela a noi soltanto nella sua azione formale sulla nostra volontà sensibile»<sup>26</sup>. Come è errato interpretare le forme *a priori* della conoscenza quali semplici procedure soggettive per la costituzione dell'oggetto, altrettanto sbagliato è vedere nelle forme della ragione pratica, come fanno i neocriticisti, soltanto una modalità interpretativa che consenta di considerare il mondo dal punto di vista dell'autonomia e della libertà. Se l'etica kantiana fosse meramente formale, per renderla concreta sarebbe necessario – come è stato fatto da molti suoi critici o interpreti – introdurre in essa anche finalità materiali. Considerazioni analoghe valgono per il principio di universalità della morale. Come sul piano teorico l'universalità deve essere intesa non come semplice validità intersoggettiva, ma come struttura formale che vale essenzialmente per l'intera realtà, così sul piano pratico essa deve essere concepita non solo come esigenza di generalizzazione, astraendo dalle circostanze particolari, ma come universalizzazione reale, nella quale la massima di un'azione viene considerata *sub specie aeternitatis*, nel suo rapporto con l'ordine formale della realtà assoluta. L'obiettivo dell'attività morale non è tanto quello di dare una forma razionale alla vita sensibile, quanto quello di introdurre l'uomo a una realtà superiore, per quanto essa si possa manifestare nel mondo fenomenico soltanto attraverso la produzione di una legge formale. «In questo senso Kant può dire che la morale è «una metafisica oscuramente pensata (Met. der Sitt., 376)»<sup>27</sup>.

Il processo di de-soggettivazione delle forme *a priori* che sta alla base della rivalutazione martinettiana di Kant si riflette necessariamente sulla concezione dell'io trascendentale. Da struttura puramente formale e procedurale della conoscenza esso deve diventare un'unità sostanziale. Ma qui nei confronti di Kant la critica prevale sulla reinterpretazione appropriante. Kant non avrebbe distinto con sufficiente chiarezza l'«io formale», che esprime le regole universali dell'atto appercettivo, dall'«io formale generico», dalla «coscienza generica superindividuale» che è una «realtà obiettiva»<sup>28</sup>. Si tratta di una «realtà metafisica», non di una semplice «astrazione ideale»<sup>29</sup>. Così come l'universalità delle forme *a priori* non è meramente formale ma sostanziale, nello stesso modo l'universalità dell'io trascendentale non è

25 P. Martinetti, Commento a I. Kant, *Prolegomeni*, *op. cit.*, p. 326.

26 P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, *op. cit.*, p. 135.

27 P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, *op. cit.*, p. 136.

28 P. Martinetti, *Kant*, *op. cit.*, p. 78.

29 P. Martinetti, Commento a I. Kant, *Prolegomeni*, *op. cit.*, p. 340.

data semplicemente dalla necessità logica delle sue forme *a priori*, ma dalla partecipazione dell'io a un unico e reale soggetto collettivo. La «coscienza generica comune» esprime la «realtà dello spirito collettivo», la «realtà comune a tutte le intelligenze»<sup>30</sup>. Lo sfondo culturale di questa posizione è ovviamente, ancora una volta, il «mondo ideale degli spiriti» della tradizione platonico-leibniziana<sup>31</sup>, reinterpretata nei termini di «anima comune a tutti gli esseri pensanti» o «anima universale»<sup>32</sup>. Soltanto sul piano pratico, secondo Martinetti, questa coscienza del carattere reale e collettivo dell'io si può già trovare in Kant. Ogni uomo che partecipa alla vita morale, infatti, consegue «il senso della nostra identità con gli altri uomini, anzi in genere (in un grado più alto della moralità) con gli altri esseri viventi»<sup>33</sup>. La volontà morale è «una specie di volontà universale unica», una «sola volontà complessiva», che armonizza asintoticamente le singole volontà in una «attività unica»<sup>34</sup>. Anche sotto questo aspetto viene confermata l'insufficienza di una concezione puramente formale della moralità. Lungi dal consistere in un mero processo di generalizzazione, l'universalità della morale richiede il riferimento al «punto di vista della totalità della vita razionale», al «complesso dei fini degli esseri razionali» inteso come quella realtà soprasensibile che Kant simbolicamente chiama «regno dei fini»<sup>35</sup>.

### 3. La chiave del simbolismo

La proiezione su Kant dell'«idealismo formale» martinettiano presuppone una concezione partecipativa dell'essere. Le forme *a priori* attraverso cui la coscienza nella sua attività sintetica si rapporta alla realtà implicano non soltanto una dimensione conoscitiva, legata alla rappresentazione, ma anche una dimensione ontologica, che si esprime nella partecipazione all'essere (o, come Martinetti preferisce dire, nella sua «penetrazione»). Poiché il processo della conoscenza, e della partecipazione della realtà, ha carattere progressivo, le diverse forme – ovvero le diverse sintesi – sono tanto meno adeguate quanto più sono lontane dall'Unità finale. Per quanto inadeguate, tuttavia, essere devono poter esprimere in qualche modo l'unità della quale partecipano (sono un «segno dell'assoluto»<sup>36</sup>), pena la perdita del loro valore conoscitivo e della loro stessa qualificazione ontologica. Per designare questa capacità espressiva che insieme coglie e non coglie il proprio oggetto, Martinetti fa ricorso al concetto di «simbolo». Nella forma sostantiva o nei suoi derivati aggettivali questo termine è una delle espressioni più ricorrenti nelle sue opere, molto spesso accostato ai termini «compromesso» e «approssimazione», che ne evidenziano l'ambivalenza. Il *deficit* di capacità

30 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, pp. 73 e 75.

31 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 85.

32 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, pp. 78 e 81.

33 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 186.

34 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 216.

35 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 214.

36 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 148.

rappresentativa del simbolo rispetto al simbolizzato fa sì che la sua funzione non sia tanto quella della conoscenza, quanto quella del "presentimento" (*Ahnung*), espressione che Martinetti prende dichiaratamente a prestito da Fries.

In un accenno di definizione, le "rappresentazioni simboliche" vengono descritte come «rappresentazioni razionali imperfette, nelle quali si fa astrazione dalla necessaria loro imperfezione»<sup>37</sup>. Accanto alla razionalità, tuttavia, entra nella definizione del simbolo il suo rapporto con l'intuizione. Ma la relazione tra i due elementi tende a essere inversamente proporzionale: tant'è che Martinetti fa una netta distinzione tra «simbolo immaginativo» e «simbolo razionale»<sup>38</sup>. Questa differenza, come del resto la nozione stessa di simbolo, non viene ulteriormente tematizzata, ma non è impossibile ricostruirne in qualche modo la dialettica. Nei simboli immaginativi, legati alla sensazione empirica, il contenuto intuitivo è particolarmente intenso, mentre diventa sempre più evanescente nei secondi. Al progressivo indebolimento dell'intuizione fa però riscontro un corrispondente potenziamento della funzione evocativa del simbolo e quindi la sua più forte potenzialità veritativa. La ragione, che si serve del procedimento simbolico, «progressivamente elimina ciò che è in contrasto con le sue esigenze»<sup>39</sup>.

Il livello più basso di applicazione simbolica riguarda l'esperienza sensibile, i cui dati possono apparire come simboli di una realtà superiore. È il platonismo di Martinetti e della sua interpretazione kantiana, in base a cui il mondo sensibile serve a risvegliare l'idea di quello soprasensibile<sup>40</sup>. Organizzato nelle forme intuitive dello spazio e del tempo, il molteplice sensibile costituisce la rappresentazione simbolica della prima e più bassa unità formale. La stessa funzione i dati sensibili svolgono, a maggior ragione, nei confronti della conoscenza intellettuale, che rappresenta una forma di unificazione superiore. Si può in questo senso parlare di una «corporeità dell'idea», di un suo «veicolo sensibile» nel mondo empirico<sup>41</sup>. Lo stesso vale per la ragione pratica che, concretando la legge formale nell'azione, «ci permette di rappresentarci in qualche modo l'intelligibile nel sensibile, di dare alla forma intellettuale una materia sensibile in modo da raffigurare simbolicamente lo stesso ordine intellettuale»<sup>42</sup>. In questo primo livello il simbolo ha un contenuto intuitivo specifico – l'elemento sensibile, appunto – nettamente distinto dalla forma, che costituisce il suo termine di riferimento ideale. Alla concretezza del contenuto corrisponde tuttavia la sua distanza dalla dimensione intelligibile e dalla unità che la contrassegna, l'una e l'altra aventi carattere formale. Nell'esperienza empirica i contenuti intuitivi sono forti, ma hanno scarsa capacità evocativa.

37 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 161.

38 P. Martinetti, *Ragione e fede*, Guida, Napoli 1972, p. 57.

39 *Ibidem*.

40 Cfr. P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, pp. 33-34: «Kant rinnovava e riabilitava l'antico concetto della filosofia platonica; che vi è un sapere che lo spirito porta con sé e non deriva da alcuna impressione e da alcuna esperienza».

41 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica, op. cit.*, p. 27.

42 P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana, op. cit.*, p. 149.

Il rapporto tra contenuto intuitivo e funzione simbolica si inverte sul piano intellettuale. I “concetti” intellettuali, sia nella loro funzione di concetti generici, in cui si rivela l’unità ideale di una molteplicità di individui, sia in quella categoriale, che mostra la connessione unitaria di più concetti generici, rivelano un’unità dell’essere più profonda e più vera della semplice organizzazione sistematica spazio-temporale. Tuttavia quest’unità si esprime soltanto nella dimensione formale e non riesce a darsi un contenuto intuitivo concreto: le forme della conoscenza intellettuale «non hanno un contenuto se non simbolico»<sup>43</sup>. Ma questa debolezza rappresentativa si traduce in un accrescimento della valenza simbolica: proprio perché si allontanano dall’intuizione empirica, senza poterla sostituire con un’intuizione intellettuale, i concetti dell’intelletto rafforzano la capacità di “presentire” la realtà intelligibile nella modalità ancora inadeguata della parziale unità formale. Questa evanescenza del contenuto, con la conseguente maggiore “vaghezza” della rappresentazione simbolica, si esplicita nel passaggio dall’intelletto alla ragione in senso stretto. Qui la critica dialettica della ragione mostra l’incapacità delle categorie di cogliere alcuna unità assoluta, neppure sul piano formale, per cui «la conoscenza simbolica non ha più alcun corrispondente obiettivo»<sup>44</sup>. Ma, analogamente a quanto avviene con i simboli intellettivi, l’indebolimento del contenuto (qui fino alla sua scomparsa) rafforza il potenziale simbolico delle idee, che sviluppano un più vigoroso “presentimento” dell’esigenza di unità frustrata sul piano logico. La conoscenza simbolica «conserva il suo valore come designazione simbolica dell’intelligibile, non in quanto ci dia una conoscenza vera e propria nel senso del conoscere obiettivo, ma nel senso che è *per noi* la direzione verso cui deve progredire, l’aspetto soggettivo rivolto a noi di una realtà che in sé non è tale, ma che da noi può e deve essere così concepita»<sup>45</sup>.

Qualcosa di analogo vale per le forme pure della ragion pratica, tanto che di esse si può dire che conducono a «una costruzione simbolica parallela a quella teoretica»<sup>46</sup>. Anche le forme pure pratiche infatti colgono l’intelligibile esclusivamente nella sua dimensione formale, sebbene pratica anziché teoretica, come legge morale anziché come struttura dell’esperienza. Anche in questo caso l’intelligibile a cui rimandano non ha «nessun contenuto teoretico concreto»: è «una pura astrazione formale senza contenuto intuitivo». Anche qui alla mancanza di contenuto intuitivo si sopperisce con la funzione simbolica che, attraverso la rappresentazione dell’intelligibile «permette di dare in ogni momento un contenuto concreto al principio puramente formale dell’imperativo categorico». Ma tra la funzione simbolica delle forme teoretiche e quella delle forme pratiche intercorre in realtà una grande differenza. Infatti il soggetto morale è in grado, attraverso l’esperienza del dovere, di dare una realtà concreta, seppure soltanto pratica, a quell’intelligibile cui la ragione teoretica può solo aspirare. In questo modo è possibile una «rappre-

43 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 79.

44 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 88.

45 *Ibidem*.

46 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, p. 188.

sentazione simbolica dell'intelligibile» che si riferisce a una «realtà morale obbiettiva»<sup>47</sup>. Anche la rappresentazione morale del noumeno è dunque soltanto simbolica: essa consiste in una proiezione dell'intelligibile in un mondo sensibile (il regno dei fini) che costituisce una pallida approssimazione alla realtà etica vera. Tuttavia, a differenza del simbolo teoretico, questa rappresentazione poggia su un'esperienza non simbolica, ma reale, per quanto confusa, dell'intelligibile: l'atto morale è «quel punto della realtà (e il solo) nel quale noi riusciamo a penetrare, confusamente quanto si vuole, al di là di questa rete di apparenze e a venire in qualche modo a contatto con la realtà vera delle cose»<sup>48</sup>.

Inutile aggiungere che il divario tra debolezza del contenuto intuitivo e rafforzamento della valenza simbolica cresce ulteriormente in quelle attività dello spirito che si risolvono in una "visione" (in luogo dell'intuizione) della vera realtà: la religione, che Martinetti, correggendo parzialmente Kant, ritiene avere una autonomia rispetto alla morale, e l'estetica, che della visione religiosa rappresenta una realizzazione momentanea e fugace. Il termine finale di questa ascesa conoscitiva, di questa progressiva penetrazione della realtà per mezzo della *Ahnung*, è quella "contemplazione mistica" che Martinetti, questa volta espressamente contro Kant, si sforza di distinguere dalla *Schwärmerei*.

Per avvalorare l'utilizzazione di questa teoria del simbolo ai fini dell'interpretazione del testo kantiano, alla quale è continuamente intrecciata, Martinetti fa riferimento all'uso che Kant stesso avrebbe fatto del linguaggio «analogico»<sup>49</sup>. Ma quanto fondato è tale riferimento? Consideriamo i due luoghi in cui Kant dà la più chiara definizione del concetto di "analogia", sebbene il tema, assai complesso anche nel testo kantiano, richieda ben altra disamina<sup>50</sup>. Nella sezione della *Critica della ragion pura* dedicata alle Analogie dell'esperienza, Kant illustra la differenza dell'analogia in matematica e in filosofia. Nella matematica l'analogia esprime un rapporto quantitativo, per cui dati tre membri di una proporzione è sempre possibile determinare il quarto con una conoscenza costitutiva. Viceversa in filosofia l'analogia stabilisce soltanto rapporti qualitativi, che consentono di conoscere non già il quarto termine, ma solo il rapporto con esso: l'analogia fornisce quindi solo una regola, un segno, per scoprire questo termine nell'esperienza, in maniera esclusivamente regolativa<sup>51</sup>. Il secondo passo, tratto dai *Prolegomeni*, precisa che l'analogia «non significa, come comunemente la parola si

47 P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, op. cit., pp. 136-7.

48 P. Martinetti, *Kant*, op. cit., p. 252.

49 P. Martinetti, *Kant*, op. cit., p. 260

50 Per un orientamento cfr. Ernst Konrad Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*, Kölner Universitätsverlag, Köln 1952; Sueo Takeda, *Kant und das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der kantischen Philosophie*, Nijoff, Den Haag 1969; Virgilio Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991; Luca Bianco, *Analogia e storia in Kant*, Guida, Napoli 2003.

51 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 222, AA, III, pp. 160-161 (trad. it. cit., pp. 218-9).

intende, una perfetta somiglianza di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili»<sup>52</sup>. Da queste definizioni e dai loro contesti conseguono le seguenti affermazioni. 1) L'analogia non riguarda oggetti, ma rapporti proporzionali. 2) Essa non consente una conoscenza costitutiva, ma soltanto regolativa (quando viene riferita all'esperienza) o soggettiva (quando viene riferita a oggetti che cadono al di fuori dell'esperienza, come nel caso di Dio). 3) Essa non permette di superare la totale alterità (differenza) dell'oggetto cui si applica. Quando ad esempio utilizziamo l'analogia per rappresentarci Dio come causa del mondo, applichiamo al di fuori dell'esperienza una categoria del pensiero secondo l'analogia con l'esperienza stessa: questa applicazione consente di rappresentarci quale può essere il rapporto di Dio con il mondo, ma non dice nulla sulla natura di Dio, che di per sé è totalmente estranea a questa applicazione. In altre parole, malgrado le oscillazioni che possono esserci nell'uso kantiano del termine, è certo che l'analogia non permette di "penetrare" in alcuna maniera, per quanto inadeguata possa essere, nella natura dell'oggetto cui viene applicata. Ciò non consente nessuna forma di partecipazione all'essere e non giustifica l'uso fattone da Martinetti.

Non appare di maggiore utilità il riferimento al concetto di "simbolo", che Kant tratta nel § 59 della *Critica del giudizio*. Il simbolo, come lo schema, è una "esibizione" o ipotiposi di un concetto nell'elemento dell'intuizione sensibile. Con la differenza che lo schema esibisce un concetto dell'intelletto, che è suscettibile di essere dato nell'intuizione, mentre il simbolo esibisce un concetto della ragione, che in quanto tale non può mai essere dato nell'elemento sensibile. Quindi mentre l'esibizione operata dallo schema è diretta, quella del simbolo è solo indiretta, cioè fatta per analogia. Questo significa che anche in questo caso la corrispondenza si limita al rapporto, non agli oggetti – sensibile e razionale – che sono del tutto differenti e irriducibili l'uno all'altro<sup>53</sup>. L'uso simbolico del linguaggio mi permette di esprimere sensibilmente concetti metafisici ("fondamento" come "base d'appoggio", "sostanza" come "ciò che sta sotto"), oppure di ricorrere a un "antropomorfismo simbolico" che rende lecita una concezione teistica di Dio (come persona, intelligenza, volontà), ma sempre solo con la consapevolezza che si tratta di rapporti relativi al mondo dell'esperienza e dell'uomo che non possono valere costitutivamente per i concetti razionali cui sono riferiti. Anche in questo caso l'essere, il noumeno, rimane assolutamente altro e impenetrabile alla coscienza umana. Anche in questo caso non è possibile nessun rapporto partecipativo.

La lontananza di Kant dall'uso martinettiano del termine "simbolo" è inoltre evidenziata dal fatto che egli distingue nettamente il simbolo, che è appunto l'esibizione del concetto nell'intuizione, dal "caratterisma" (cioè dal termine linguistico o dal segno algebrico) che non ha nessuna connes-

52 I. Kant, *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik*, § 58, AA, IV, p. 357 (trad. di Rosario Assunto, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 126).

53 Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, pp. 351-352 (trad. it di Alfredo Gargiulo e Valerio Verra, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 215-6).

sione con l'intuizione, ma sostituisce convenzionalmente (in base a un'associazione di idee) un concetto con un segno. Martinetti invece assimila (e confonde) i due concetti, applicando *in primis* la funzione simbolica proprio ai termini linguistici. Per lui la funzione del simbolo non è, kantianamente, quella di esprimere un concetto nell'elemento dell'intuizione, ma, molto genericamente, quella di evocare un contenuto veritativo che va al di là dell'espressione. Per questo la funzione simbolica può caratterizzare tanto l'espressione filosofica, che rinvia a una realtà mai totalmente apprezzabile concettualmente, quanto i termini linguistici, dei quali si suppone sempre uno scarto rispetto ai loro significati, e perfino le quantità algebriche, per quanto in quest'ultime la dimensione convenzionale della corrispondenza elimini completamente il problema della inadeguatezza<sup>54</sup>.

«Il conoscere è un essere, un vivere, un agire: l'*a priori* della conoscenza è la forma di questo essere, la legge di questo vivere, l'imperativo categorico di questo agire»<sup>55</sup>. Il Kant platonizzato di Martinetti è il risultato di una esigenza teoretica fondamentale, in cui si confondono i confini tra conoscere, essere, agire. L'accentuazione del valore analogico-simbolico del significato e il ricorso all'"idealismo formale" sono probabilmente i due strumenti principali attraverso cui Martinetti reinterpreta Kant e se ne riappropria. L'operazione che egli compie in questo modo va ovviamente molto al di là del piano storiografico, per inserirsi in un progetto filosofico di cui sarebbe ingiusto, malgrado i tempi mutati, disconoscere il valore teoretico e l'alta spiritualità. Ma ciò non toglie il disagio di chi ha imparato a conoscere e amare in Kant il filosofo che, pur aspirando sempre all'unità sistematica, non ha mai dimenticato la certezza e l'invalidità dei confini.

54 Cfr. P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pp. 27-30. Sulla polivalenza del simbolo in Martinetti, anche in termini critici, cfr. V. Meattini, *Ragione teoretica e ragion pratica*, op. cit., pp. 86-90.

55 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 360.

27 Giugno 1890

Ore 2 ½ pom. 1

Ricordati sempre del povero Angelini del povero tuo  
Angelini!

Ricordati lo strazio immenso che hai provato a vederlo lui  
così buono, bello, affettuoso e gentile quando era vivo, freddo  
cadaver, insensibile e morto! È o peggio che non l'avrei me  
più veduto, ma l'avrebbe respellito, che egli non  
più goduto con te, non avrebbe più riso o giocato con te  
non avrebbe più avuto mente, goduto mente! Ricordatene sempre  
per la sua aguta memoria -

E ricordati il due purpore che hai fatto - Di avere per la sua  
memoria, di conservare sempre in mente il suo ricordo, di avere  
sempre amore fervente il suo spirito e metterlo e esser pieno  
di allegria o di addamintato - Di ricordarti profondamente di lui  
di lasciare questi capelli - di non godersi più nulla perché egli  
non può più godere, di avere in mente la sua santa memoria come  
in idolatria sola -

Di avere per paggi e manon facendo per lui quello che Angelini  
avrebbe fatto: dolce e rispettoso e affettuoso con lui -

Oh poter col dolore ridonargli la vita!

Una drammatica pagina del diario di un Martinetti diciottenne (archivio della Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti).

BRIGIDA BONGHI

*Appunti su Kant e la felicità. Martinetti e Simmel*

Nella sua introduzione a *I problemi fondamentali della filosofia* di Georg Simmel, Antonio Banfi osserva come le polarità che definiscono la struttura di comprensione della realtà (finito-infinito, libertà-necessità, meccanicismo-teleologia, fenomeno-cosa in sé, etc.) non conservino la validità dell'opzione che in una forma astratta. La validità dell'opposizione riuscirebbe solo in una dimensione totalmente altra rinnovando se stessa, non abolendosi, e sciogliendo l'inflessibilità dei concetti «in ricchezza di relazioni, nell'istante stesso che il pensiero e la realtà acquistano tra di loro un'intimità e un'interna differenziazione che la concezione dogmatica della verità non conosce»<sup>1</sup>. La pagina di Banfi richiama direttamente lo spirito di alcune lezioni simmeliane su Kant. In particolare, di quelle in cui il filosofo berlinese affronta, con lo slancio colloquiale delle sue lezioni del 1902-1903, la questione del rapporto tra felicità e moralità, e, quale originaria pietra d'inciampo della loro relazione, della difficilissima tensione dell'ordine conoscitivo e di quello etico. Due decenni dopo il semestre invernale a Berlino, dal 1924 al 1927, la filosofia kantiana sarà anche il tema – è ben noto – dell'insegnamento di Piero Martinetti, durante il quale il volume delle *Sechzehn Vorlesungen*<sup>2</sup> viene numerose volte menzionato.

Occorre, tuttavia, fare un passo indietro: ritornare, cioè, al 1913, l'anno della pubblicazione, per Martinetti, del saggio di svolta *Sul formalismo della morale kantiana* e per Simmel di *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über*

1 Antonio Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel*, in Georg Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, traduzione e introduzione di A. Banfi, Vallecchi, Firenze 1922, poi ripubblicato in Id., *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)*, a cura di Luciano Elettì, con la collaborazione di Livio Sichirolo, Istituto Antonio Banfi, Fotocomposizione Monograf, Bologna 1986, edizione da cui si cita. La cit. nel testo è tratta da p. 278.

2 G. Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der berliner Universität*, Duncker & Humblot, Lipsia 1904 (trad. it. di Alfredo Marini e Amedeo Vigorelli, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, con due saggi dei curatori, Unicopli, Milano 1999).

*das Prinzip der Ethik*<sup>3</sup>. Nel suo scritto, il filosofo piemontese fa esplicito riferimento all'ottava – qui la citazione è diretta – e alla decima lezione del *Kant* simmeliano. Quest'ultima desta l'interesse di Martinetti in un momento cruciale del discorso:

«Quando il criterio dell'universalità – scrive Martinetti – non è più dato da una grossolana universalizzazione della massima, ma dalla armonizzazione di questa in una volontà di valore universale, si dissipano anche le difficoltà opposte in riguardo al carattere eminentemente individuale di ogni fatto morale»<sup>4</sup>.

Martinetti avverte che la confusione tra generalizzazione e universalizzazione compromette il processo del giudizio e ignora la prerogativa e il punto d'origine dell'agire morale: l'individualità dell'azione e dell'evento della moralità, che risultano da un particolare contesto ed in determinate condizioni non marginali – si pensi alla massima del non uccidere e al caso della legittima difesa. Martinetti riconduce alla natura stessa del fatto morale l'impossibilità della generalizzazione. Quel che misura la possibilità del giudizio e della universalizzazione sta esclusivamente nel suo fattore formale puro: il confronto, cioè, con l'ordine formale assoluto. È nella eventualità che un precetto apparentemente assoluto possa entrare in conflitto con precetti altrettanto assoluti che si gioca il valore dell'esistenza. Esso non è costruito sulle singole azioni ma sulla dimensione che queste assumono nel confronto finale – in senso logico – con l'ordine formale assoluto, il quale riduce ad unità ciò che nel mondo sensibile si presenta come processo. L'unità realizzata nel mondo intelligibile assume una sua forma peculiare nella realtà sensibile: quella dell'armonia delle *volontà* e della *felicità*.

Se la condanna della generalizzazione figura come il termine *a quo* della riflessione sull'imperativo categorico per entrambi i filosofi, lo svolgimento e l'esito del discorso simmeliano ci mostrano uno scenario assolutamente discorde: tale da apostrofare come «ethische Übertreibung» l'aver dilatato, da parte di Kant, la dimensione morale fino ad assorbire in sé il terreno dei valori. In altre parole, Simmel intende affermare come il «sostanziale fallimento»<sup>5</sup> dell'imperativo categorico consista nell'aver imposto la ricerca *costante* di una legittimazione morale nell'universalità della legge;

3 G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Ein Versuch ueber das Prinzip der Ethik*, «Logos», 4, 1913, pp. 117-60 (trad. it. di Ferruccio Andolfi, *La legge individuale. Un saggio sul principio dell'etica*, a cura di F. Andolfi, Armando Editore, Roma 2001, edizione dalla quale si cita).

4 Piero Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, in Aa. Vv., *Studi di filologia, filosofia e storia. Pubblicazione della Reale Accademia Scientifico-letteraria di Milano – Facoltà universitaria di Scienze e Lettere*, Hoepli, Milano 1913, pp. 155-80, poi riedito in Id., *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926 e infine in Id., *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi, Introduzione* di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1972, pp. 119-51 (edizione dalla quale si cita). La cit. è tratta da p. 141.

5 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi, op. cit.*, p. 193. Le cit. che seguono nel testo sono tratte da p. 192.

di avere riportato forzosamente l'infinità delle condizioni della vita sotto una legge universale, alla stregua del procedimento scientifico nei confronti dei meccanismi della natura. Simmel sostituisce il confronto con l'ordine formale puro voluto da Martinetti – quale “soluzione” all'interrogativo sul valore morale delle azioni – con la proposta di una direzione affatto inedita:

«Forse essa [l'etica] dovrebbe tentare la via molto più difficile, e che richiede categorie completamente nuove, al di là di tutte le analogie col meccanicismo e col diritto: nel dovere (*Sollen*), che pure come un ideale si oppone alla vita, riuscire a indicare quella continuità della vita stessa, che fa derivare la parte dal tutto, anziché il tutto dalle parti. Allora il valore etico di un'esistenza e al loro rapporto con la “legge”, ma risiederebbe – come il processo vitale globale, in certo modo unitario, di un organismo – in ogni suo attimo».

Le prospettive di Martinetti e Simmel paiono, oscillando, sfiorarsi continuamente, per poi ripercorrere, ciascuna, la propria traiettoria specifica. Simmel afferma che l'universalità della legge si arroga, a torto, e scartando la molteplicità infinita delle *condizioni*, una dimensione più vasta di quella che ricava, per sé, l'azione individuale. Ma lo sguardo di Simmel si fissa sul problema della modernità e sulla inadeguatezza, rispetto ad essa, dell'imperativo morale. Simmel sostiene che sia necessità imprescindibile dell'individualità moderna «un diritto di determinazione più ampio di tutti i principi morali meno formali». La già citata *esagerazione etica* di Kant lascia che si sgretolino «Eigenwertes» non assorbibili nella dimensione della moralità, così come impiantata dal filosofo di Königsberg. Cosa ne è dunque della felicità? Martinetti vede nell'impianto kantiano l'indirizzo verso l'armonia di volontà e felicità come forma dell'unità intellegibile manifesta nella realtà sensibile. Tuttavia, la forma pura della moralità kantiana non prevede alcuna intrusione della «dimensione periferica e violentatrice»<sup>6</sup> della sensibilità: così come la moralità kantiana sembra ripudiare una dimensione affatto particolare della volontà: *il voler essere felici*.

Nel suo saggio del 1913 – per concludere il riferimento a questa fase del confronto con Simmel – Martinetti cita poi direttamente un'altra pagina delle lezioni simmeliane su Kant, proprio mentre fa corrispondere la forma pura della moralità alla ragione stessa: «Dove un oggetto, il nostro rapporto ad esso, costituisca la ragione ultima del nostro movimento volontario, questo non appartiene più a se stesso. Da questo punto di vista Dio[,] la scienza e la bottiglia di champagne stanno sullo stesso piano – sono tutti valori di per sé estranei all'anima stessa, appartenenti a un ordine reale o ideale, nel quale stanno in sé, al di fuori del nostro volere, al quale perciò – nel momento in cui lo motivano – tolgono la libertà»<sup>7</sup>. Ma mentre Martinetti cita questo passo al fine di rigettare genericamente il movente esterno dell'agire morale e di additarlo come predone della stessa moralità e della libertà – poiché la ragione si separa dalla *vita nella ragione* –, le pagine di Simmel individuano un obiettivo ben più specifico.

6 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, op. cit., p. 195.

7 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, op. cit., p. 163.

Per Martinetti, l'adesione alla realtà intelligibile si evidenzia come la prova stessa dell'appartenenza dell'io ad essa – questa l'autentica ragione per la quale la forma esercita la sua azione. Istituire una progressione di valori, adottare o ricusare un particolare stile di vita si troverebbero a contraddire la realtà se fosse negata una forma razionale dell'esistenza. Un'«attività preformatrice d'un'esistenza superiore»<sup>8</sup>, quale si trova a rappresentare la sistemazione razionale (morale!) della vita non può non contraddirsi nell'essere considerata separata dall'esistenza dell'individuo razionale. La possibilità della vita morale è dunque interna all'esistenza stessa della ragione: provato ciò, è provata anche la noncuranza per il risultato materiale dell'azione. «La volontà morale è già data con la ragione».

L'ottava lezione di Simmel, con la quale Martinetti qui si confronta, punta invece esplicitamente alla questione della felicità. Il filosofo discute il requisito kantiano della libertà, caratterizzato com'è da un'assoluta aderenza interna del soggetto col proprio movente. Individuato fuori dal soggetto il movente dell'azione, è soppressa la libertà: «Kant riassume quegli impedimenti alla libertà in un concetto globale: l'aspirazione alla felicità»<sup>9</sup>. La libertà e la moralità si corrispondono in quanto manifestazioni assimilabili del dominio dell'uomo sulle provocazioni della vita. La felicità, pur inendo strettamente con l'interiorità che è sovrana della vita, è sollecitata da elementi sui quali essa non detiene alcun potere. Al fondo di ciò, tuttavia, sussiste una grave contraddizione: come si giustifica la libertà del volere in relazione all'assolutezza del dovere? Quale possibilità resta ancora al *volere essere felici*?

Nel saggio *Il principio individuale*, contemporaneo a *Sul formalismo della morale kantiana*, Simmel attribuisce un significato di oggettività dell'agire etico all'individuo storicamente determinato. Simmel fa derivare da quella determinazione, non semplicemente dalla volontà dell'individuo, la doverosità di un'azione. L'universalità invocata da Simmel si presenta non come universalità della legge per tutti gli uomini, ma come universalità dell'individuo determinato. La doverosità consiste in svolgimento coerente, attraverso l'elemento magmatico dell'esistenza, della vita stessa.

«Inoltre con il radicamento del dovere nella totalità della vita di ciascuno è data un'oggettività molto più radicale di quella a cui può arrivare il moralismo razionale. La rappresentazione di quest'ultimo [...] coincide col fatto che egli non conosce altro dover essere che quello realizzabile attraverso la volontà»<sup>10</sup>.

8 P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, op. cit., p. 146. La cit. che segue nel testo è tratta da p. 149.

9 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, op. cit., pp. 163-4.

10 G. Simmel, *La legge individuale*, op. cit., p. 76. Nel saggio di presentazione *L'etica di Simmel ovvero l'individuo come essere* (pp. 9-38), Ferruccio Andolfi mette in guardia dal rischio che comporta la doverosità simmeliana nel suo porsi come alternativa alla forma della legge morale di Kant: «Simmel, che pure ha scritto pagine assai convincenti sulla matrice giuridica e naturalistica del concetto kantiano di legge morale, rischia poi di trasferire alla vita del soggetto individuale una legalità ancora troppo rigida e per di più inafferrabile con gli strumenti conoscitivi limitati,

Ancora: quale possibilità resta ancora al *voler essere felici*?

Occorre ritornare alle lezioni su Kant di entrambi i maestri per potere dare svolgimento alla questione. Martinetti rintraccia in un frammento del *Nachlass* kantiano una disposizione alla felicità non ancora irrigidita nel moralismo: «Moralität ist die Idee der Freyheit als eines Princips der Glückseligkeit (regulatives Princip der Glückseligkeit a priori)»<sup>11</sup>. La moralità corrisponde dunque, all'interno di questo stralcio, all'idea della libertà come principio della felicità, lasciando che Martinetti commenti come il principio regolativo *a priori* della felicità proviene dalla ragione stessa ed è necessariamente connesso con la materia stessa della felicità: «esso costituisce anche la dignità della persona e la vera moralità»<sup>12</sup>. Il filosofo di Castellanonte sembra a volte avere cristallizzato, nelle sue lezioni, l'idea kantiana della felicità in questa pagina del *Nachlass*; altre volte, da un lato strappa la felicità all'immoralità e la situa, tuttavia, ad un grado inferiore della moralità («il desiderio naturale della felicità non [...] non è per sé affatto immorale, ma non è ancora la moralità, che è la materia della volontà morale, il presupposto materiale»). Dall'altro lato dissolve come in un fraintendimento l'idea che Kant abbia opposto la morale alla felicità. Il problema consiste solo in una gradazione di certezze, anche se la connessione di moralità e felicità si situa in un ordine puramente ideale: «Si può per lui fare un'azione con piacere pur seguendo la legge morale. Vero è solo che in questi casi è facile illudersi. [...] Kant riconosce come l'esistenza ideale, perfetta, esige l'accordo della felicità e della virtù».

È necessario qui fare riferimento alla questione del rapporto della verità e della bontà, della verità e del valore, del conoscere e dell'operare. Martinetti riduce la distanza che si è voluto porre tra la ragione teoretica e la ragione pratica. L'orizzonte martinettiano propone l'esistenza di una loro essenziale unità, riconoscibile già dai gradi inferiori del conoscere e dell'operare. La presunta polarità conoscenza-valore si risolverebbe dunque in un'unica e complessa linea di svolgimento. Le più universali sintesi della ragione originano la vita morale e si adoperano nella realizzazione, per via della ragione pratica, di un valore assoluto, concretizzando in tal modo il valore assoluto della ragione teoretica. Sul piano teoretico, la ragione intraprende la sua attività esclusivamente per via intuitiva, imbattendosi in una visione certo puramente simbolica di un principio assoluto. Accorre a *complemento* di tale piano l'attività incondizionata della legge morale, partecipazione alla vita razionale ed inizio di una progressione infinita: la vita razionale, fissata ed

prudenziali, di cui esso dispone. Una fissazione del *Sollen* individuale in forma di legge sembra supporre infatti l'esistenza di un soggetto capace di identificarla. E se il soggetto interessato dovesse essere impari al compito, l'assunto simmeliano della identificabilità della legge conduce ad assoggettare di fatto l'individuo [...] alle indicazioni prescrittive o paternalistiche di chi si arroghi la capacità o il diritto [...] di identificare la sua legge meglio di quanto egli sappia fare» (p. 25).

11 Immanuel Kant, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, mitgeteilt von Rudolf Reicke, Verlag von Ferd. Beyer's Buchandlung, Königsberg 1889, p. 13.

12 P. Martinetti, *Kant*, Fratelli Bocca, Milano 1943, p. 170. Le cit. che seguono nel testo sono tratte rispettivamente da p. 213 e da pp. 229-30.

incarnata nella personalità di un individuo, possiede in sé l'origine della vita morale, che prospetta il principio dell'infinità del suo compito.

La partecipazione alla vita morale conduce ad una visione impersonale della realtà, tanto da portare su di sé le impronte di questa partecipazione da parte della specie cui appartiene. In qualche modo il privilegio della ragione pratica continua a sussistere: ma unicamente nella misura di una conoscenza che non s'innalza alla sua più autentica dignità se per essa non è compiuta una traduzione in vita ed azione. La perfezione morale non si limita alla conquista di un momento ma alla creazione progressiva di un mondo interiore. La ragione suscita una fede filosofica che indovina, nell'ordine della conoscenza empirica, l'ordine superiore della realtà morale, senza turbarlo. «La condotta non è derivata dalla nostra conoscenza per un sillogismo, ma è la conoscenza stessa diventata vita, personalità, attività. Tutto il nostro conoscere razionale ha per compito appunto di creare lentamente in noi questa personalità»<sup>13</sup>. È immediatamente evidente come quel che in Martinetti si fa armonia di supposti dualismi, in Simmel si trasforma in un rischio. Vale a dire:

«il pericolo di organizzare comunque in un *mondo* l'elemento assolutamente inconoscibile delle cose in sé, di aprire alla conoscenza un accesso, per quanto indiretto e simbolico, a questo al di là di se stessa – e di fornirgli quindi inevitabilmente un contenuto che non poteva essere preso da nessun'altra parte che dal mondo dell'esperienza»<sup>14</sup>.

Simmel approfondisce e si collega direttamente al discorso di Martinetti, nel momento in cui il filosofo di Castellamonte parla del perfetto connubio, nell'ordine ideale, di virtù e felicità. L'autore delle *Sedici lezioni* su Kant discute la base stessa della moralità sostenendo la necessità che sia *possibile* tutto quel che è *moralmente richiesto*. Tale esigenza è eccezionalmente espressa attraverso la deduzione kantiana di Dio e dell'immortalità dell'anima, che per il filosofo berlinese assume il valore di una progressiva approssimazione alle esigenze della vita etica: «l'inadempibilità della nostra destinazione etica viene superata da una costante approssimazione ad essa»<sup>15</sup>; l'infinità delle azioni individuali, seppure imperfette, aspirano costantemente all'ideale, «nella forma di sviluppo del tempo». L'essere divino intuirebbe unitariamente il processo per noi infinito dell'obbedienza alla legge morale. L'essere finito realizza, al contrario, non nel singolo, ma nel processo infinito dello sviluppo della specie, l'infinito ventaglio di ogni possibilità. Ma qui balza agli occhi l'espressione simbolica della realizzazione *all'infinito* dell'uomo etico e della insufficienza della realtà effettuale. Se l'idea di Dio e dell'immortalità dell'anima, posti da Kant simbolicamente, non necessitavano di un principio di realtà, lo stesso non vale per la deduzione

13 P. Martinetti, *Kant, op. cit.*, pp. 183-4.

14 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi, op. cit.*, p. 229. La cit. è tratta dalla tredicesima lezione.

15 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi, op. cit.*, p. 224. La cit. che segue immediatamente è tratta dalla stessa pagina.

dell'idea della libertà, per la quale, nella prospettiva simmeliana, la ragione pratica e la filosofia teoretica si relazionano per la prima volta, e sul terreno della causalità. Cosa ne è della felicità?

Per Simmel, Kant condanna in modo inequivocabile la direzione della volontà verso la felicità. Simmel ammette come meravigliosamente congegnato in Kant il fluire del continuo vitale attraverso la vita pratica – nella forma precedentemente vista. Tuttavia, allo stesso tempo, l'unità morale è continuamente interrotta dal confine rigidissimo nel quale Kant pone l'azione singola – sottoposta continuamente alla rigidità dell'imperativo, incompatibile col tendere libero della volontà verso la beatitudine. L'esagerazione etica kantiana è, per l'uomo moderno, calato nella prassi e nei valori, la diminuzione stessa del processo di accrescimento della persuasione. Il cosiddetto *primato della ragione pratica* sulla ragione teoretica in altro non consiste – per Simmel – che nell'assoluta indifferenza nei confronti degli "oggetti" della moralità («non significa nient'altro che se non che la scienza lascia elaborare al bisogno pratico qualche concetto, di cui non sa che farsene»<sup>16</sup>).

Il filosofo di Berlino sostiene, in particolare nella tredicesima delle sue lezioni, la polarità costituita dall'essere nostro stesso concatenati, su un fronte, alla natura come contenuto della coscienza conoscente; svincolati della legalità della natura, dall'altro, costituendo «l'inconoscibile ma essenziale cosa in sé di noi stessi». Cosa in sé implorata, concettualmente, all'occasione: ad ogni indisponibilità della natura di piegarsi alla richiesta del valore del mondo della prassi. L'idea della libertà appare a Simmel, a sua volta, sdoppiata da Kant in due sensi che proprio nel loro dualismo fanno cadere l'alternativa di ritrovarci liberi o necessitati. La libertà, pur non toccando, a livello conoscitivo, l'ambito del valore, si sottrae, estesa all'ambito della moralità, dal mondo della causalità, nella costante e rischiosa oscillazione tra la conoscibilità e la sua conseguente rovina (o il contrario, ininterrottamente). Così come lo svolgimento della libertà non può che dipanarsi nello spazio dell'empirico, allo stesso tempo esso combatte, nella dimensione teoretica, con il nesso di causalità. Ma è in questo modo – finalmente – che, come per Dio e l'immortalità dell'anima, si incrementa la felicità («la misura di soddisfazione»): nell'aspirazione alla perfezione all'infinito. O, per dirla ancora con Simmel:

«La "Bildung" totale dell'uomo, anche se io la chiamo qui etica, è qualcosa di molto di più di una realtà specificamente "morale". Anche la morale non deve, tampoco come il sapere e il potere, condurre un'esistenza particolare nell'uomo: al di sopra di questa morale è posto un ideale della vita totale, che implica anche *forza e significato intellettuale, orgoglio e gioia della vita*»<sup>17</sup>.

16 G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi, op. cit.*, p. 221. Le cit. che seguono nel testo sono tratte da p. 228 e da p. 244.

17 G. Simmel, *Schulpädagogik*, a cura di Karl Hauter, Verlag von A. W. Zickfeldt, Osterwieck/Harz 1922 (trad. it. di Francesco Cappellotti, *L'educazione in quanto vita (Schulpädagogik)*, a cura di Antonio Erbetta, il Segnalibro, Torino 1995, p. 143, corsivo mio).

1) Intanto - Le foglie le cui lami si mettono rostando il legno degli alberi e secondo luoghi gallerie sanno ricoverare gli alberi il cui legno conviene alle proprie lami: le loro uova deposte nell'arteria degli alberi che loro servono, mai altrove - Ma come può la foglia, che non si nutre né del legno né è altro, aver fatto questa esperienza?

2) [ J. H. Fabr. les ravageurs, p. 28-29 ]

3) 32 - Le lami d'incensura (in insetto) vivono nel corpo d'altre lami che esse di corso a poco a poco ringiovaniscono. Queste lami possono essere lami viventi in più aria, come i bruchi d'altre foglie: in possono anche essere, per gli incensura e lungo le loro lami, lami viventi sotto le loro lami nel legno degli alberi. E più l'incensura generalmente dispone in uno solo le lami: solo le specie piccole in dispungono parecchie - Ma come fa l'incensura a sapere che sotto le loro lami, nelle giovani dell'albero vi è un tal punto in cui lami dell'specie cost: e soprattutto come fa a sapere che nessun altro incensura ha già deposto un uovo nell'altre lami? E tuttora l'incensura non dispone mai d'uno in un lami già occupato. Un uovo deposto nell'arteria del lami non si vede, né si sente. E tuttora l'incensura dimora nell'arteria dell'albero, esplorando i luoghi, palpa, ricovera che il luogo è buono: meglio in parte, vi si mangia il legno. polifono e for con le punte le lami dell'arteria nascoste sotto le loro lami: l'uno si fonda alle fessure.

Ammon - Appena le loro si schiudono, le piccole lami si mettono a divorare l'interno del buco, ma rispettando gli organi essenziali, perché le loro vive d'aria non è possibile in il buco murato. Le loro danno quei organi solo all'ultimo momento quando le metamorfosi s'avvicinano: allora il buco si dilata più all'esterno. Con la ingenuità le lami a distinguere con sicurezza

AMEDEO VIGORELLI

*Martinetti e l'ottimismo della volontà*

Pessimismo dell'intelligenza e ottimismo della volontà: la celebre formula di Romain Rolland, sovente richiamata da Antonio Gramsci nelle sue lettere dal carcere<sup>1</sup>, potrebbe venire applicata alla personalità filosofica di Piero Martinetti, nel suo risvolto (inscindibile del resto da quello di filosofo teoretico e metafisico) di filosofo popolare. Non a torto Domenico Dario Curtotti, nel dare alle stampe una nuova edizione de *L'educazione della volontà* di Martinetti, ha insistito su questo profilo di «maestro di spiritualità» del pensatore canavesano, il meno distante da una diffusa temperie religiosa popolare contemporanea (dai cui aspetti più superficiali e corrivi egli tiene del resto a distinguersi)<sup>2</sup>. La nuova edizione ricalca quella data alle stampe da Luigi Pareyson, nella miscellanea di *Saggi filosofici e religiosi* di Martinetti, che inserisce come primo capitolo dell'operetta postuma, tra l'Introduzione e il testo della *Educazione della volontà*, lo scritto *La volontà*, che componeva un dittico con il precedente, entrambi pubblicati sulla «Rivista di filosofia», tra il 1942 e il 1943<sup>3</sup>.

- 1 Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 1971, p. 115 (lettera a Carlo, del 19 dicembre 1929). Con diversa e più tragica intonazione l'espressione si ritrova in una lettera del 29 maggio 1933, riportata da Giuseppe Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Bari 1966, p. 323.
- 2 Domenico Dario Curtotti, *Nota del curatore*, in Piero Martinetti, *L'educazione della volontà. Autoeducazione ed elevazione morale nell'opera di un maestro della filosofia del '900*, a cura di D. D. Curtotti, Edizioni Clandestine, Marina di Massa 2006, p. 6.
- 3 *La volontà* è l'ultimo saggio pubblicato in vita da Martinetti, nel fascicolo III, 2-3 dell'annata 1942 della «Rivista di filosofia», pp. 77-95. *L'educazione della volontà* (comprensiva dell'Introduzione), è pubblicata nel fascicolo IV, 1-2 dell'annata 1943, pp. 9-54, in cui compare anche il *Necrologio per la morte di Piero Martinetti*, a cura della redazione (*ivi*, pp. 1-2). Una nota editoriale (p. 9) precisava che lo scritto *La volontà*, in precedenza pubblicato, era da considerarsi il primo capitolo dell'opera postuma, e dunque da leggersi dopo l'Introduzione. Se ne veda l'edizione definitiva in: P. Martinetti, *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di Luigi Pareyson, La Bottega d'Erasmus, Torino 1972, pp. 355-407.

L'operetta si ricollega idealmente al trattato maggiore, di esplicito impianto metafisico: *La libertà*, del 1928-1929<sup>4</sup>. Nella Introduzione a *La libertà* si afferma: «Il problema della libertà umana non è un problema psicologico». Esso rimanda al più generale problema metafisico, «che si estende a tutta la realtà». Quali sono i rapporti tra «essere» e «divenire»; su che si fonda, da ultimo, la «distinzione dell'essere dall'agire, delle cose dagli eventi»? Come si conciliano il sentimento di «spontaneità» e «indeterminazione», che accompagna immancabilmente la coscienza dell'agire, con la necessaria «concatenazione fisica» degli eventi cosmico-storici e le «rigorose necessità del divenire naturale»<sup>5</sup>? Ma, poco oltre, leggiamo: «D'altra parte è impossibile trattare della libertà del volere senza presupporre una teoria della volontà: una parte della psicologia che dà luogo anche oggi a divergenze fondamentali»<sup>6</sup>. Non è difficile del resto rintracciare tali impliciti riferimenti, nei capitoli storici della prima parte della monografia, in particolare nel capitolo V, dedicato alla delineazione di quel «determinismo razionale», verso cui si orienta anche la soluzione con cui, nella seconda parte – teoretica – Martinetti tenterà di sciogliere il nodo del determinismo, inserendolo in una teoria «compatibilista» (come si direbbe oggi) del problema della libertà del volere<sup>7</sup>. Martinetti si accosta alla dottrina delle *idee-forza*, proposta da Alfred Fouillée come base psicologica della propria impostazione del problema del rapporto tra determinismo e libertà. Pur nella immancabile riserva, circa l'insufficiente chiarimento dei «presupposti metafisici che il determinismo razionale necessariamente implica»<sup>8</sup>, Martinetti dà ampio spazio alle dottrine del filosofo e sociologo francese, di cui legge le due opere fondamentali: *La liberté et le déterminisme* (II ed. 1884) e *Psychologie des idées forces* (1893), riscontrandovi una fondamentale consonanza con quella psicologia wundtiana, su cui si era formato negli anni giovanili<sup>9</sup>. Si

4 Su frontespizio dell'opera si legge: P. Martinetti, *La libertà*, Libreria Editrice Lombarda, Milano, 1928, ma la data di Copyright, riportata nel colophon interno, è 1929 (Stab. Tipo-Lito Cartotecnico FED. SACCHETTI & C., Milano, Via Zecca Vecchia, 7). Si veda ora la nuova edizione, con la *Postfazione* di Amedeo Vigorelli, per i tipi dell'editore Nino Aragno, Torino 2004.

5 P. Martinetti, *La libertà*, *op. cit.*, pp. 5-6.

6 P. Martinetti, *La libertà*, *op. cit.*, p. 7.

7 Ho affrontato la questione nella mia *Postfazione (Martinetti maestro di libertà)* alla citata edizione Aragno (pp. 431-54), a cui mi permetto di rimandare.

8 P. Martinetti, *La libertà*, *op. cit.*, p. 259.

9 «È necessario, eliminato ogni preconcetto naturalistico, riconoscere che il fondamento della realtà è la ragione; e, sorpassata senza ambagi ogni forma di dualismo, ricercare nell'identità essenziale dell'essere nostro con la ragione universale, la causa di quel senso di più alta e più perfetta spontaneità, di indipendenza, di vera e propria libertà che il nostro io prova quando si libera dalla soggezione al senso e si subordina alle leggi della ragione: che sono in fondo le leggi sue proprie, l'espressione spontanea della sua natura universale ed immutabile. Un passo essenziale è fatto in questo senso da G. Wundt con l'identificazione della volontà razionale e libera, momento essenziale dell'individuo, con le grandi volontà impersonali dell'attività umana collettiva» (P. Martinetti, *La libertà*, *op. cit.*, p. 259).

conferma, cioè, una sintonia dell'«idealismo razionalistico» martinettiano con quelle varie e differenziate posizioni di «positivismo idealistico» e spiritualistico, contro cui negli stessi anni si dirigeva, in tono monocorde, l'aspra polemica dell'attualismo gentiliano<sup>10</sup>.

Pur nella sua autonomia di indagine metafisica, *La libertà* richiedeva dunque, sul terreno scientifico, una integrazione psicologica, che sarebbe potuta venire solo da una teoria compiuta della volontà. Che metafisica e scienza non confliggano, ma siano chiamate a un'intima collaborazione, avendo in comune il «metodo», e distinguendosi solo nel diverso grado di «universalità del compito», è del resto un punto acquisito per Martinetti, fin dal tempo della giovanile *Introduzione alla metafisica*<sup>11</sup>. Per certi versi è dunque legittimo ritenere che i materiali, poi confluiti ne *L'educazione della volontà*, facessero parte in origine di uno studio parallelo a quello poi confluito ne *La libertà*. La questione che dunque si pone è perché Martinetti non abbia inteso dare seguito a tale integrazione, pur riconosciuta come necessaria. Perché non ci abbia dato cioè una *Filosofia della volontà*, sul tipo di quella elaborata da altri autori, che vengono a lui talvolta avvicinati in quanto «spiritualisti», come Paul Ricoeur o Karl Jaspers<sup>12</sup>. Perché abbia preferito il ritorno a una forma letteraria in fondo superata, quella dello scritto «popolare», di cui il

10 Si veda la recensione a *La libertà* di Ugo Spirito, sul «Giornale critico della filosofia italiana», X, 1929, pp. 149-52. Anche se non rientra nella linea principale di queste riflessioni, registro il fatto che una analoga sintonia con le idee di Fouillée si riscontrava negli articoli sulla *Città futura*, scritti da Antonio Gramsci nel 1917 (in particolare nel primo degli articoli pubblicati nel numero unico della Federazione socialista piemontese, Torino, 11 febbraio 1917: *Tre principi, tre ordini*, in: A. Gramsci, *Scritti giovanili (1914-1918)*, Einaudi, Torino 1958, pp. 73-8). Ciò andrà tenuto presente, specialmente da parte di chi ripropone semplicemente il tema dell'*idealismo* nel giovane Gramsci, nei consueti termini della «eredità crociana» o «gentiliana» (valga per tutti Augusto Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Nino Aragno Editore, Torino 2004, pp. 105-72; pp. 221-98). Una indagine più precisa sulla formazione universitaria torinese del pensatore sardo, e sul debito contratto nei confronti di autori come Annibale Pastore, in grado di offrire a Gramsci un antidoto culturale contro i rischi di una immedesimazione acritica nel clima di imperante «crocianesimo» e «vocianesimo», è ancora da svolgere. Non senza motivo, il maggiore biografo di Gramsci si domandava: «Sbiadi poi in Gramsci il ricordo di questo professore che gli dava persino lezioni private?», senza per altro riuscire a dare all'interrogativo una risposta, che non risulti convenzionale. Proprio negli scritti sulla *Città futura* egli rintraccia infatti un «ancoraggio di Gramsci all'idealismo storicista crociano» (G. Fiori, *Vita di Antonio Gramsci*, op. cit., p. 109).

11 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica. Teoria della conoscenza*, Marietti, Genova 1987, p. 19.

12 Sulla intima consonanza tra Martinetti e altri pensatori dello spiritualismo contemporaneo ha insistito lo stesso Domenico Curtotti, *Ragione, trascendenza, libertà. Una ontologia del "limite" e della "forma": Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson*, Edizioni Clandestine, Marina di Massa 2009, nella recente monografia, che segue di poco l'edizione della *Educazione della volontà* e completa idealmente il ciclo martinettiano, inaugurato dall'autore con *Il velo e l'enigma: i volti del divino. 'Epifanie' e altri scritti*, Edizioni Clandestine, Marina di Massa 2005.

*Breviario spirituale* costituisce l'esempio più riuscito, anche se non l'unico<sup>13</sup>. Gli anni dell'isolamento domestico, seguiti al rifiuto del giuramento universitario nel 1931, sembravano più favorevoli (come in effetti in parte risultarono) al completamento di ampi disegni organici (lo *Spinoza*, la seconda parte della *Metafisica*, lo stesso *Gesù Cristo ed il cristianesimo*), che non alla veloce scrittura di opere rivolte a quella «cura dell'anima», di cui non sussistevano più i presupposti sociologici o educativi. Diverse ipotesi si potrebbero formulare al riguardo, ma, a quelle più scontate (uno scritto occasionale, una più segreta ragione sentimentale, una insoddisfazione teorica, che giustifica ampiamente quella «vocazione all'inedito», di cui qualcuno ha parlato, in riferimento a Martinetti), preferiamo quella che può risultare solo da un esame interno del testo, a cui ci accingiamo. L'intento generale dell'opera è chiaramente indicato nella Introduzione: la crisi contemporanea deriva da una «scarsa influenza dell'educazione moderna sulla vita». Essa si manifesta nel crescente divorzio tra «cultura dell'intelligenza» e «educazione della volontà», che sembra dare ragione a quanti – da diverse cattedre – proclamano che «la cultura esclusiva dell'intelligenza [...] non ha servito a creare un'umanità migliore»<sup>14</sup>. Poco oltre, il tema verrà riproposto come problema del *valore*, mediante una decisa presa di posizione antirelativistica: al di là del riconoscimento della coesistenza di «più sistemi possibili di valori», va infatti affermata l'esistenza di «un unico ordine assoluto di valori morali», di cui è sola legislatrice la «ragione pratica»<sup>15</sup>. Ma già in questa tendenza, a veder riassunto il tema *assiologico* nel prevalente tema *pedagogico*, si lascia avvertire la generale *Stimmung* ottimistica di queste pagine. Come già nel *Breviario spirituale*, il valore morale è fatto consistere nella energia del carattere, e il problema pedagogico è risolto in quello della formazione di un solido carattere razionale: «la ragione pratica» non è altro che «l'azione calma, energica e costante dei sentimenti morali connessi con le idee ed i giudizi della ragione»<sup>16</sup>. Ma, se l'assunto di fondo permane nel solco kantiano, l'esecuzione di esso è affidata a un sostanziale rinnovamento del quadro categoriale della teoria della volontà, che si lascia alle spalle il riferimento al concetto stesso di «facoltà» dell'anima, per aderire al mobile e variegato fluire della «vita cosciente», in cui non si dà propriamente «volontà» all'infuori della «successione concatenata dei nostri atti del volere»<sup>17</sup>.

Il punto di vista di Martinetti si potrebbe meglio caratterizzare come *neoristotelico*: il rapporto tra «volontà» e «conoscenza» si risolve in quello tra *nous* e *orexis*, nel graduale dirigersi dell'impulso verso una meta pulsio-

13 Anche di questo testo, la cui prima edizione è del 1922, è stata di recente proposta una lettura aggiornata, a cura di Anacleto Verrecchia (P. Martinetti, *Breviario spirituale*, Utet, Torino 2006). Altri scritti popolari, di recente riscoperti, sono *Il Vangelo. Con introduzione e note di Piero Martinetti*, a cura di Alessandro Di Chiara, il melangolo, Genova 1998 e *L'amore*, a cura di Alessandro Di Chiara, il melangolo, Genova 1998.

14 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, pp. 34-35.

15 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, pp. 59-60.

16 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 59.

17 *Ibidem*.

nale sempre più obiettiva e universale. La volontà razionale può indifferentemente intendersi come una «esplicazione positiva di energia», come un «comando» interiore, o come una «attività inibitrice», una «repressione» di manifestazioni sensibili non coordinabili in un sistema di armonizzazione<sup>18</sup>. In ogni caso, non si potrà non riconoscere un aspetto *attivo* nella più semplice «rappresentazione» o contenuto di coscienza: «ogni atto psichico ci si presenta sotto un duplice, inseparabile aspetto: come contenuto rappresentativo e come movimento affettivo»<sup>19</sup>. Al *parallelismo* della psicofisiologia va sostituito il *monismo* spinoziano, in cui alla sensazione, alla rappresentazione, al concetto, alla idea corrispondono «come gradi paralleli della volontà» l'impulso, la volontà impulsiva, la volontà razionale, la volontà morale<sup>20</sup>. Conoscere, sentire, volere, isolatamente considerati sono «astrazioni»<sup>21</sup>. Come «non vi è nessun sentimento che non sia già un volere iniziale»<sup>22</sup>, così non c'è «giudizio di realtà» che non contenga in sé e riassume, nel suo risvolto affettivo, un «giudizio di valore», che non sia espressione diretta di «un tendere, un aspirare, un volere»<sup>23</sup>. Ciò che definiamo «io» è il luogo di condensazione dei molteplici stimoli, consapevoli e inconsci, che la volontà si sforza di unificare e armonizzare. Più che sostanza, o facoltà, è lecito definirlo *atto*: «l'atto di volere che continuamente crea e rinnova l'unità dell'io storico»<sup>24</sup>. Aspetto conoscitivo e aspetto sentimentale-attivo costituiscono «le due facce dell'atto, quella volta verso il passato e questa verso l'avvenire»<sup>25</sup>. La volontà è «l'impulso che prevede»<sup>26</sup>, e la volontà razionale è la medesima impulsività, fatta esperta e fissatasi come *hexis*. Essa «perde in subitanità e violenza» e si fa «più abile, circospetta e costante»<sup>27</sup>, ma non muta natura, col variare del fine. Non a caso, i moralisti hanno sempre anteposto una volontà energica, rivolta a scopi bassi e materiali, a una volontà debole, diretta verso idealità superiori, ma impotente a tradurle in azione: «l'Innominato – chiosa Martinetti – appare senza dubbio superiore, anche prima della conversione, al povero Don Abbondio»<sup>28</sup>. Si tratterà dunque di educare la volontà a *preferire* valori moralmente elevati a quelli sensibili inferiori, nella convinzione che «il concetto di valore presuppone una volontà razionalmente ordinata»<sup>29</sup>. Ma non si oltrepasserà, per questa via, il terreno di una *eticità*, nella quale il nostro «io storico» è saldamente radicato. L'educazione della volontà non va confusa con una volgare precettistica,

18 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 57.

19 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 47.

20 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 52.

21 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 42.

22 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 44.

23 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 50.

24 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 51.

25 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 50.

26 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 54.

27 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 56.

28 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 58.

29 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 60.

che promette di «creare dal nulla una forza di volontà che non esiste»<sup>30</sup>, né può tradursi in una «educazione generica della volontà»; ma deve concepirsi come «educazione formale»<sup>31</sup>, che mira a perfezionare e coordinare, subordinandole a un fine razionale, le molteplici e concrete volizioni, che traggono la loro energia dagli impulsi. Per quanto sia attento a graduare, in infinite sfumature, il progredire della volontà *dal senso alla ragione*, Martinetti conserva, dell'originario kantismo, questo residuo dualismo di «forma» e «contenuto», restituendolo in versione *prassica*: una astratta e generica volontà razionale è condannata a rimanere «vuota» velleità, così come una impulsività energica ma rivolta a un fine particolare è «cieca» e condannata a rifluire su se stessa. Senza una educazione formale della volontà (che è ancora altra cosa dalla «educazione morale»<sup>32</sup> o valoriale), mirante ad ottenere «una subordinazione *stabile* delle volontà impulsive alle volontà razionali», quello che emerge come scenario antropologico, dalla spontaneità non coltivata della sensualità e dell'istintività comune, è una *anarchia* dell'elemento impulsivo, che, per quanto allettato e sopito, tenderà sempre a ripresentarsi, «come un nemico non domato»<sup>33</sup>. L'autorità del volere razionale «è in un certo senso simile all'autorità dello Stato»: essa infatti «non crea le energie individuali», senza il cui concorso non potrebbe per altro sussistere, ma rappresenta «una specie di volontà collettiva superiore che le costringe ad un'armonica cooperazione»<sup>34</sup>. In questo ribadire il valore della eticità collettiva, che riprende l'antica metafora platonica dell'anima-città, Martinetti prende le distanze da due opposte manifestazioni, di quello che gli sembra incarnare lo spirito dei tempi: la apologia brutale della *volontà di potenza* («l'idolo del giorno: la conquista della forza per la forza»<sup>35</sup>) e il culto della bellezza fisica e dell'*apparenza*, che si traduce in un «apprezzamento eccessivo degli sport» e nella stoltezza di voler fare «dei giovani altrettanti atleti»<sup>36</sup>. Nel formulare il primo dei quattro imperativi<sup>37</sup>, in cui si riassume la sua regola di educazione della volontà, egli concede, da un lato, al «vigore corporale» il massimo di riconoscimento, che da una prospettiva spiritualistica (come rimane fondamentalmente quella martinettiana) si possa concedere ai valori del corpo<sup>38</sup>, dall'altro restringe tale riconoscimen-

30 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 74.

31 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 64.

32 «L'educazione morale si propone di perfezionare materialmente la volontà, elevandola verso la sua unità razionale perfetta; l'educazione della volontà, ricercando con quali mezzi può essere assicurato il dominio dell'elemento razionale sull'impulsivo, mira al suo perfezionamento formale» (P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 62).

33 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 61.

34 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 62.

35 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 114.

36 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 69.

37 «Abbi in primo luogo cura di mantenere il corpo sano e vigoroso: prescrivi a te stesso un piccolo numero di norme igieniche semplici ed essenziali ed astringiti a seguirle regolarmente ogni giorno, finché siano diventate in te altrettante abitudini» (P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, pp. 71-2).

38 L'espressione è di Leopardi, e ottiene una posto rilevante nello *Zibaldone*,

to nei limiti angusti di un «catechismo igienico», che non va oltre il vago ammonimento della *mens sana in corpore sano*. Ed è singolare, in un antico cultore di studi indianistici, l'assenza di qualsiasi accenno a *tecniche corporali*, come ausilio alla ascesi e alla meditazione, in seguito presentata come semplice «riflessione» razionale-intellettiva<sup>39</sup>. L'interesse principale di Martinetti è in effetti rivolto a individuare le origini della «volontà razionale», ed è nelle intense pagine dedicate ad affrontare questo problema, che egli trova le definizioni più felici e le soluzioni più persuasive.

Nella pagina conclusiva del saggio, egli lo ammette apertamente: «tutto il nerbo della ricerca è stato diretto a ricondurre la volontà alla sua sorgente più remota e più alta, che è la sorgente stessa della personalità e della vita: al pensiero creatore»<sup>40</sup>. In questa finale invocazione del *Veni Creator Spiritus* si palesa l'origine religiosa dell'ottimismo metafisico, di cui si sostanzia il discorso martinettiano sulla educazione della volontà. Ma se con ciò si chiarisce a sufficienza la direzione e il senso complessivo della ricerca, la si condanna anche al rischio di ogni *intuizionismo*: quello della irrilevanza. In fondo egli stesso lo aveva indirettamente suggerito, quando aveva fatto proprio «l'antico aforisma: *Velle non discitur*». La volontà «nella sua forma perfetta» non è «qualcosa di direttamente acquisibile». Alla energia della volontà concorrono, oltre al vigore corporale, i privilegi atavici della «nascita» e della «fortuna». Pretendere di «instillare in un organismo misero, in una personalità instabile, una volontà energica, è volere un miracolo»<sup>41</sup>. Si potrà certo sperare di «modificare lentamente la nostra natura», di migliorarla e correggerla con cure pazienti e metodiche, ma non certo di cambiarla. Il *carattere intelligibile* (un'opinione che Martinetti condivideva con Schopenhauer) non è modificabile. Ma allora, a che scopo una educazione della volontà? Se il discorso educativo si dirige già ai buoni e ai liberi, per renderli migliori, non sarà sufficiente (come riteneva Aristotele) il richiamo alla eticità pubblica, ai giudizi e agli esempi dei competenti e degli ottimi, per ottenere il risultato auspicato? È la conclusione a cui si avvicina anche l'autore, quando riconosce l'importanza della «imitazione» e il ruolo insostituibile dell'«esempio» nella educazione della volontà<sup>42</sup>. Ma è anche una conclusione in cui si fa sentire il pregiudizio di ceto, così sovente (e non senza

---

per un ipotetico manuale di educazione della volontà, con una accentuazione antiritualistica e anticristiana, completamente assente dalle pagine di Martinetti. Cfr. Giacomo Leopardi, *Manuale di filosofia pratica*, a cura di Fabiana Cacciapuoti, Donzelli, Roma 1998, pp. 39 e ss.

39 La visione dell'autore può risultare ancor più antiquata, quando perfino negli odierni manuali catechistici e di ascetica cristiana, il riconoscimento della essenzialità del *corpo* e delle sue *posizioni*, è ampiamente riconosciuta, pure all'interno di una visione dichiaratamente spiritualistica. Cfr. Carlo Maria Martini, *Qualcosa di così personale. Meditazioni sulla preghiera*, Mondadori, Milano 2009.

40 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 114.

41 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 73.

42 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., pp. 105-7.

motivo) rimproverato a Martinetti, il suo disprezzo per la «moltitudine» il suo «orgoglio» aristocratico<sup>43</sup>.

Ma la direzione principale assunta dal suo discorso è un'altra. Essa si fa strada attraverso la polemica nei confronti di Jules Payot, il cui scritto *L'education de la volonté* (Paris 1893) è tra le fonti del lavoro martinettiano. Al di là dell'apprezzamento, che può suonare ironico, per questo suo «aureo»<sup>44</sup> libro sulla educazione, egli non ne condivide l'assunto fondamentale: quello di una *educazione sentimentale*, come base per lo sviluppo della intelligenza e della volontà. Consapevole del fatto che «le idee possono avere un'efficacia sulla volontà solo quando sono in connessione strettissima coi sentimenti», che la loro energia è un prodotto dell'associazione con la forza impulsiva del sentire, l'autore francese indaga la complessità di tale psichismo, alla ricerca di un'«arte di utilizzare i sentimenti naturali più energici (l'amor proprio, la paura, ecc.) associandoli indissolubilmente con determinate idee», al fine di suscitare emulazione o avversione<sup>45</sup>. Che è poi l'unica soluzione ragionevole al problema della costruzione empirica del «carattere acquisito» (a cui faceva cenno anche Schopenhauer nella sua *Dissertazione* di laurea), a cui si possa ricorrere, quando si rifiuti di considerare il «carattere intelligibile» alla stregua di una idea innata. Ma è proprio a ciò che si appunta la «confutazione» di Martinetti. Da un lato, pretendere di «fortificare i sentimenti ideali con motivi di carattere inferiore» equivale a legare la sorte dei primi a quella dei secondi e dunque a «indebolire stabilmente quei valori stessi che si tratta di fondare»<sup>46</sup>. Ma non si era detto che l'educazione formale della volontà non a nulla a che vedere con quella morale, e dunque con

43 Un documento impressionante di questa complessità, che poteva ispirare, nei riguardi della figura morale Martinetti, le più sincere devozioni o l'odio più profondo, è il *Memoriale* che Maria Venturini, per lunghi anni legata sentimentalmente al filosofo canavesano, inviò nel dicembre 1956 a Eugenio Garin, e che questi custodì tra le sue carte, senza mai farvi cenno. Esso si riferisce alla nota vicenda del Giuramento del 1931, di cui propone, alla luce di una documentazione all'epoca non completamente nota agli studiosi, una lettura personale, violentemente denigratoria. Ma la parte più interessante del *Memoriale* è quella in cui Venturini, in una lunga lettera di spiegazioni, indirizzata a Martinetti nel giugno 1932 e significativamente intitolata *Congedo*, raffronta le personalità morali di Martinetti e di Croce, proprio in relazione alle conseguenze del Giuramento: «Perché uomini, indubbiamente inferiori a te per vigore e chiarezza di idee, perché un Ruffini, un Croce, un Ferrero, raccolgono intorno a sé consenso vivo di amicizie e fecondo, anche se sfortunato, ardore d'azione? Perché si mescolano alle lotte e alle miserie degli altri uomini, le penetrano e le condividono, sentono l'urto, che può anche esser spiacevole, dell'umanità, agiscono e reagiscono, cioè *vivono*, non si rifugiano nell'arca d'avorio, come tu ami dire, a pensare per le età future e a giudicare superbamente l'età presente». Che «L'educazione per mezzo della cultura non può mai essere che il patrimonio di pochi, dell'aristocrazia spirituale» (*ivi*, p. 113) è del resto una convinzione ribadita proprio in questo scritto tardo da Martinetti. Ringrazio il prof. Maurizio Torrini, per avermi messo a disposizione questo significativo documento biografico.

44 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 77.

45 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, pp. 77-8.

46 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 78.

il problema del contenuto materiale dei valori superiori e inferiori? Perché i valori morali dovrebbero trarre un indebolimento dal fatto di essere incoraggiati e sostenuti, nel carattere empirico e acquisito, dai valori sensibili e vitali? In secondo luogo (ed è qui il punto decisivo), noi non siamo in alcun modo padroni di «suscitare e dirigere in noi il sentimento». Esso permane come un fondo oscuro e impenetrabile, in atteggiamento ostile, nei confronti della ragione, anche la più rischiarata. Siamo cioè costretti ad ammettere che «l'origine prima di quella volontà che utilizza il sentimento stesso non è nel sentimento»<sup>47</sup>.

La soluzione di Martinetti è dunque nella convinta adesione a quell'*intellettualismo* socratico-platonico, che pone nella sola «intelligenza», nel «pensiero», l'origine unica di «ciò che è veramente nostro, in nostra balia», ossia della volontà. Ciò implica l'attribuire un'autonoma capacità di *movimento* alle idee, che sono identiche alle «forze», quando siano considerate nel risvolto volitivo o pratico<sup>48</sup>. Mediante la *riflessione*, è in nostro potere suscitare nuovi movimenti iniziali della volontà. Ma siamo, nei confronti delle idee, più liberi di quanto non fossimo nei riguardi dei sentimenti, a cui dovevamo riconoscere una necessità deterministica incoercibile? Da dove ricaviamo l'energia di «volgere l'attenzione verso questo o quell'ordine di pensieri»? Come è possibile «la libertà della riflessione»? Su questo punto decisivo Martinetti ci lascia nel dubbio, limitandosi a un accenno velato alla capacità del *pensiero creativo* di svolgersi in assoluta spontaneità, quando esso si rivolge dal molteplice «verso l'unità»<sup>49</sup>. Il curatore della recente edizione del saggio martinettiano è generoso di esplicazioni e chiarimenti – nel saggio conclusivo, che integra la sobria esposizione di Martinetti – circa l'appartenenza *neoplatonica* della metafisica, che farebbe da sfondo a queste pagine<sup>50</sup>. E in effetti al platonismo, oltre che allo stoicismo e alla ascetica cristiana moderna, sono attinte in gran parte le massime decisive, in cui si riassume per Martinetti il processo di autoeducazione della volontà<sup>51</sup>. Una volontà che, se non è già divenuta «santa», è già di per se stessa «buona»,

47 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 79.

48 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 80.

49 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 81.

50 D. Curtotti, *Hènosis: l'elevazione della volontà come processo metafisico nel pensiero di Piero Martinetti*, in P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., pp. 117-83.

51 «Procura, per mezzo di una seria riflessione sulla vita e sui suoi compiti, di tracciare a te medesimo una legge ideale della condotta che si estenda a tutta la tua vita. Esprimila in un piccolo numero di massime, chiare, semplici, pratiche» (P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 91). «Dedica ogni giorno un breve tempo alla meditazione della regola della tua vita; esamina e giudica, col suo aiuto, la tua condotta di ogni giorno; confortata con la lettura di qualche libro dell'anima; tieni rigorosamente lontano da te ogni spettacolo, ogni lettura, ogni parola che sia in contrasto con le tue convinzioni morali» (P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 98). «Nel tradurre in pratica la tua norma di vita, assoggetta l'attività tua, e quanto al tempo e quanto al modo, ad una regolarità costante, in maniera di trasformarla, per quanto possibile, in un sistema di abitudini» (P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, op. cit., p. 103).

in quanto ha provveduto ad «imporre a tutta la propria vita un fine e una legge»<sup>52</sup>, il sigillo inconfondibile della *personalità* morale.

La simpatia e l'approvazione morale di Martinetti va in effetti a colui che abbia saputo rivelarsi «uomo di carattere», nel tradurre «in pratica» una «filosofia semplicissima professata inconsapevolmente»<sup>53</sup>. Vero è che «pochi sono gli uomini che pensano», che sanno formarsi «una visione personale del mondo, della vita e dei propri doveri», e dunque ben pochi «sono gli uomini che veramente vogliono»<sup>54</sup>. Di qui la necessità dell'*esercizio* quotidiano, della meditazione ripresa, dell'esame di coscienza, della meccanizzazione abitudinaria dello sforzo e della concentrazione, per attuare quella *crystallizzazione* della vita interiore<sup>55</sup>, cui accenna Payot (ma di cui già parlava, in rapporto all'amore, Stendhal). E' un discorso che si indirizza in netta prevalenza all'uomo in situazione di «solitudine», come dimostrano i timidi e imbarazzati accenni all'utilità della «associazione» e ai pericoli che si incontrano nella lettura dei giornali e delle riviste, che «rispecchiano le idee banali della moltitudine»<sup>56</sup>. Nell'insieme, una ripetizione di motivi antimoderni e quasi leopardiani, ma senza il calore e l'intima partecipazione del poeta di Recanati, al quale non sarebbe certo piaciuto il suggerimento di «cercar di vincere fuggendo»<sup>57</sup>, antepoendovi se mai il richiamo della «social catena» e la nobiltà di una lotta contro la «causa vera» dell'infelicità e della inferiorità morale degli uomini: il pervertimento della natura e l'assuefazione all'ingiustizia.

Queste pagine senili di Martinetti non aggiungono molto a quello che di lui si apprezza, negli scritti editi. Né la vena «popolare» si rivela la più felice, per affrontare temi metafisici, che esigerebbero altri approfondimenti. La sua adesione a quell'«ottimismo della volontà», che suonava retorico e consolatorio, prima che il nostro Gramsci sapesse praticarlo fino all'estremo sacrificio, trapela sì dalle sue pagine, ma non trova gli accenti di calda e umanistica immersione, nella dolorosa vicenda dei vinti. Esso si appesantisce di vaghi echi spirituali, di accenti devoti, che stupisce trovare in chi, con la pubblicazione di *Libertà* e di *Gesù Cristo e il cristianesimo*, aveva fatto intravedere il rigore spirituale dell'eretico e l'indomito spirito laico, non la dimessa veste da camera del professore.

52 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 87.

53 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 88.

54 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 86.

55 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 94.

56 P. Martinetti, *L'educazione della volontà*, *op. cit.*, p. 98.

57 *Ibid.*

FABIO MINAZZI

*Piero Martinetti antifascista*

«Ella può immaginarsi che cosa debbo provare io quando assisto all'angoscia di tanta povera gente che è dinanzi al dilemma tra il pane e la dignità e sceglie senza esitare la via della coscienza e della dignità. È la più bella prova vivente d'un altro mondo e lo spettacolo più confortante per chi crede in qualche cosa di migliore».

Piero Martinetti, lettera a Guido Cagnola del 28. XII. 1925.

«il solo motivo un po' convinto [del lavoro, ndr.] è la pietà, il desiderio di diffondere, col sapere, un po' di bontà; di essere la voce degli infiniti miserabili che non hanno voce»

Piero Martinetti, lettera a Guido Cagnola del 24. XII. 1927.

*1. Martinetti: «noi siamo antifascisti»*

Scrivendo a Santino Caramella, il 14 aprile 1926, in connessione con tutte le molteplici e assai note vicende del congresso di filosofia di Milano, la cui chiusura fu imposta, d'autorità, dalle forze di polizia del tempo, su istigazione diretta (affatto cristiana) dei cattolici, Piero Martinetti così osservava:

«la filosofia nell'università non deve essere asservita a nessun indirizzo politico o religioso. Se il Congresso ha sottolineato quest'affermazione con un monito, questo è perché oggi sembra si esiga da noi l'adesione ad un credo - che del resto non sappiamo nemmeno bene se sia l'ateismo hegeliano o la neoscolastica cattolica. Se affermare queste esigenze - riconosciute in ogni nazione civile - è antifascismo, noi siamo antifascisti: e se restare significa piegare il collo a questa servitù spirituale, noi siamo ben lieti di andarcene»<sup>1</sup>.

1 Piero Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di Pier Giorgio Zunino, con la

Basterebbero queste considerazioni per far emergere tutto lo spessore culturale e civile, insieme all'intrinseca sua specificità - ad un tempo morale, teoretica e religiosa - del saldo antifascismo martinettiano. Un coraggioso antifascismo, vigoroso e paradigmatico, che si radica non solo in una precisa presa di posizione teoretica, coinvolgente lo stesso piano morale (concernente la *pratica* dell'autonomia della libera riflessione filosofica, la quale ultima non deve mai essere asservita a nessun indirizzo politico o religioso), ma che coincide anche con tutta l'intensa e complessa biografia intellettuale martinettiana. Insomma, anche queste brevissime considerazioni consentono di ben comprendere tutta l'intrinseca radicalità culturale e, al contempo, anche civile, dell'antifascismo martinettiano il quale ultimo si radica e si alimenta entro un orizzonte morale e teoretico che ne caratterizza, a tutto tondo, l'intero suo, assai inconsueto, spessore civile, che tanto contrasta con lo spirito predominante (allora come oggi) in Italia. Tuttavia, proprio questa limpida, coraggiosa, alta e coerente presa di posizione martinettiana, decisamente antifascista, non solo è stata spesso negata, conculcata, dimenticata e complessivamente misconosciuta, ma è stata anche apertamente dileggiata e posta, molto spesso e senz'altro, in *non cale*, come se costituisse, addirittura, una sorta di curiosa "stravaganza" caratteriale, propria di un uomo anomalo e assai bizzarro, che potrebbe essere quindi liquidata con una semplice battuta. Anche perché - e soprattutto perché - questa precisa presa di posizione, teoretica, morale e religiosa, martinettiana entra, appunto, in fragrante contraddizione con l'egemonica e soffocante tradizione culturale e civile (ma sarebbe certamente meglio dire "incivile") dell'intera storia italiana. Al punto che Martinetti, per dirla con uno storico come Fabio Cusin, si colloca senz'altro, e a pieno diritto, proprio nell'ambito dell'«anti-storia» d'Italia, ovvero all'interno di quella assai sparuta, ma pur altrettanto tenace, minoranza di persone le quali, in varie e pur assai differenti e contrastanti fasi storiche, «dinanzi al dilemma tra il pane e la dignità [...] sceglie senza esitare la via della coscienza e della dignità» (L, 43), come ancora Martinetti scriveva, il 28 dicembre 1925, ad un suo intimo corrispondente come Guido Cagnola<sup>2</sup>.

D'altra parte se si guarda complessivamente, e in modo unitario, alla sua, pur assai complessa, vicenda biografico-intellettuale<sup>3</sup>, il tratto di questo

collaborazione di Giulia Beltrametti, Leo S. Olschki Editore, Firenze MMXI, p. 62. D'ora in poi tutte le citazioni tratte da questo volume saranno indicate dando, tra parentesi tonde, direttamente il riferimento alla pagina (in numerazione araba o romana) preceduta da una L.

2 Segnalo che la lettera di Martinetti a Cagnola non figura, tuttavia, nel pur ricco ed importante volume *Lettere a Guido Cagnola dal 1892 al 1954*, a cura di Stefano Bruzzese e Wanda Rotelli, commento di Stefano Bruzzese, Morcelliana, Brescia 2012.

3 Un fecondo ed innovativo sguardo critico a questo intenso viaggio intellettuale martinettiano è ora offerto dallo studio monografico di Brigida Bonghi, *Il Kant di Martinetti. La fiaccola sotto il moggio della metafisica kantiana*, Mimesis, Milano-Udine 2010, che offre, appunto, una persuasiva, fine ed innovativa ricostruzione unitaria dello sviluppo teoretico della riflessione di questo filosofo, assumendo, quale suo *filo rosso* privilegiato, il rapporto con la riflessione teorica e morale kantiana che ha variamente contraddistinto le differenti fasi dell'opera

suo intrinseco antifascismo non può non emergere in tutto il suo autonomo spessore teoretico, religioso e morale, nonché anche in tutta la sua indubbia pregnanza civile (e anche storica). Proprio perché questo suo intransigente e coerente antifascismo nasce, *in primis*, da una difesa dell'autonomia intrinseca dell'irrinunciabile e libera *criticità* della riflessione filosofica la quale, a sua volta, si radica, al contempo, in un preciso comportamento morale che fa tutt'uno con la difesa, intransigente, della libertà di pensiero, di critica e della stessa vita. In altre parole, in questa prospettiva l'antifascismo martinettiano non costituisce affatto un momento rapsodico della sua biografia intellettuale, insomma una sorta di "colpo di testa" di fronte alla protervia del potere dittatoriale, che voleva mettere il bavaglio totalitario alla libera ricerca universitaria, ma rinvia, invece, e semmai, a tutta una storia teoretico-morale-religiosa la quale non può e non deve mai essere rimossa dalla stessa coscienza civile della storia italiana. Del resto anche talune prese di posizione pubbliche di Martinetti rafforzano e documentano questo suo antifascismo dichiarato. Basterebbe pensare a Martinetti firmatario del manifesto degli intellettuali antifascisti promosso da Croce nel 1924. Oppure, basterebbe anche tener presente le testimonianze dei suoi avversari fascisti. Per esempio, quella, assai eminente, di Giovanni Gentile, il quale, proprio in relazione al congresso milanese di filosofia del 1926, interrotto dalla polizia fascista, su istigazione dei cattolici e su richiesta del Rettore dell'Università degli Studi di Milano, scriveva, esplicitamente, quanto segue: «la dimostrazioncella antifascista del congresso viene da uomini che nella presente vita italiana non hanno nessunissima importanza: non sanno nemmeno che cosa il fascismo voglia, e in che consista. Guardano a questo o a quel fascista, e fanno piccole questioni di persone. Miserie»<sup>4</sup>. Saranno forse anche «miserie» (ma in realtà non erano affatto «miserie», bensì problemi decisivi, sui quali il fascismo stesso era destinato a crollare), tuttavia non può sfuggire come Gentile qualifichi l'evento milanese come una «dimostrazioncella *antifascista*». Cerca naturalmente di sminuirlo quanto può, ma non può evitare di darle la qualifica che le spetta: «antifascista». E da buon fascista Gentile doveva pure intendersi su cosa fosse l'antifascismo... Né è infine mancato chi ha riconosciuto, *apertis verbis*, questo antifascismo martinettiano, pur declinandolo in differenti chiavi di lettura. Per esempio Carlo Terzi, nella sua monografia

---

intellettuale e civile di Martinetti.

- 4 Giovanni Gentile, *Fascismo e cultura*, Milano 1928, p. 108. Sempre in questo testo Gentile inveisce, in particolare, contro De Sarlo e Martinetti. In relazione al secondo parla, infatti, di uno «sfogo della pena che angustia il Martinetti, come tanti altri, cui il presente movimento politico italiano ha rotto l'alto sonno nella testa, e sono costretti, povera gente!, a far della politica per l'unica ragione che non vogliono far della politica» (p. 105). Contro il primo Gentile afferma, invece, che il suo discorso al congresso milanese «fu un tessuto di luoghi comuni dei più abusati, dei più logori, che però si dice abbiano fatto andare in visibilo gli ascoltatori, in lode della dea Scienza, della dea Libertà, degli immortali Principi, dei sacri Diritti dell'individuo, della Libertà di pensiero ed altre simili novità, che ormai non solo i fascisti, ma tutti (dico, tutti) gli uomini colti ritengono scimunitaggi» (p. 106). Come è ben noto il fascismo crollò, poi, anche sotto il peso, storico-civile, di tali «scimunitaggini»...

sul pensatore canavesiano, scrive, esplicitamente, che «l'antifascismo di M. non fu propriamente politico, bensì morale e, ad un tempo, religioso, poiché la morale per lui confluiva nella religione»<sup>5</sup>. Mentre Norberto Bobbio ha scritto che «Croce fu maestro di libertà attraverso i libri, Martinetti, come si conviene ad uno spirito profondamente religioso, con l'esempio»<sup>6</sup>. Come poi dimenticare l'esame di filosofia che Martinetti fece a Lelio Basso nel 1929 a Milano? Basso, confinato a Ponza, con altri antifascisti, ottiene una licenza per sostenere l'esame, ma Martinetti non lo interroga sulla morale kantiana, ma egli dice: «Qui il maestro è lei; vada, trenta e lode». E come dimenticare, secondo la testimonianza di Guido Piovene, la pistola che Martinetti appoggiava sulla cattedra quale chiaro deterrente contro i ripetuti incidenti provocati dai fascisti nell'università di Milano? Non è forse antifascismo questo?

Tuttavia, malgrado questi diversi scritti ed eventi, in genere, si è invece imposta, sia pur per varie e differenti ragioni (che meriterebbero tutte di essere indagate criticamente, giacché connesse con precise esigenze storico-ricostruttive ed anche teoretiche), una sistematica rimozione - acritica, dogmatica e assai superficiale - dell'antifascismo martinettiano. Il che, in genere, è sistematicamente accaduto non solo e non tanto nell'ambito, solo apparentemente più ovattato e distaccato, della ricostruzione storiografica, ma anche nello stesso spazio del vissuto esistenziale, teoretico e militante di molti "discepoli" di Martinetti che hanno frequentato il filosofo canavesano, soprattutto a partire dagli anni Trenta in poi, raccogliendosi attorno alle varie attività che hanno consentito la sopravvivenza - in piena dittatura fascista - di una piccola rivista - libera, critica, eclettica ed indipendente - come appunto fu la «Rivista di filosofia», promossa e diretta, per molti anni, da Martinetti. Non solo: per ben comprendere l'ostracismo complessivo, diffuso e profondo, con il quale la presa di posizione, decisamente e coerentemente antifascista martinettiana, è stata, in genere, liquidata, scrollando le spalle, variamente dileggiata e non mai presa in seria considerazione - teoretica, storica, intellettuale, civile e morale - occorre anche tener presente la diffusa critica con la quale non solo molti storici, ma anche moltissimi filosofi e la stragrande maggioranza di intellettuali hanno creduto di poter senz'altro liquidare la posizione martinettiana, osservando come, per sua natura intrinseca e per la sua stessa intransigenza, si ponesse, *de facto*, *al di fuori della storia*, quella alla quale si sarebbero invece attenuti i milioni di italiani, consenzienti ed osannanti al fascismo imperante. Obiezione a fronte della quale vale allora la pena ripetere quanto già osservò, con verità, uno studioso come Giacomo Zanga, il quale, a questo proposito, così controobiettava: «vorremmo domandare ai suoi critici se egli fu, in quel giorno [ovvero quello del suo rifiuto di giurare fedeltà al regime fascista in qualità di docente universitario, nel 1931, ndr], dentro o fuori il corso della storia.

5 Carlo Terzi, *Piero Martinetti. La vita e il pensiero originale*, Editrice San Marco, Bergamo 1966, p. 18.

6 N. Bobbio, *Ricordo di Piero Martinetti*, «Rivista di filosofia», LV, 1964, fasc. N. 1, pp. 54-71 (poi riedito in Id., *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Lacaia, Manduria-Bari-Perugia 1964, pp. 99-121).

Fuori forse, ma nel senso che la prevede e anticipò»<sup>7</sup>. *Fuori*, certamente *fuori*, dalla tradizionale storia egemonica italiana, ovvero quella fascista allora praticata da numerosissimi italiani i quali ultimi, “per il pane”, sacrificarono e tacitarono, senz’altro, la propria coscienza. *Fuori*, dunque, anche da quella storica tragedia civile che, dal Seicento in poi, ha, in genere, contraddistinto, complessivamente, la storia italiana, donandoci pochi e veramente rari, preziosi ed altamente significativi, momenti di autentico riscatto civile e sociale. *Fuori* da questa storia, proprio perché Martinetti appartiene, invece, a pieno diritto, proprio ad *un’altra storia*: a quella di un’“Italia civile” che, tuttavia, non è affatto l’«Italia civile» liberalsocialista à la Bobbio<sup>8</sup>, perché, semmai, si radica in una ben diversa - e assai più radicale - serietà morale, teoretica e, appunto, “civile”. Proprio per questo è più difficile - ed è stato anche storiograficamente molto più arduo e indubbiamente complesso - riconoscere il preclaro valore - teoretico, religioso e morale - della specifica presa di posizione antifascista martinettiana. Difficile ed assai arduo, proprio perché il pieno riconoscimento dell’importanza strategica dell’intransigente presa di posizione antifascista martinettiana ci obbliga, al contempo, a rimettere in seria discussione gran parte della storia italiana, aiutandoci a metterne in piena evidenza tutti i camaleontici e molteplici limiti, l’inciviltà assai diffusa e praticata, le numerosissime incongruenze, le ambiguità (costitutive), le varie contraddizioni e anche tutte le sue numerosissime e sempre gravi insufficienze, le quali rinviano tutte, in gran parte, al dominante ed egemone *nicodemismo* storico italico che è stato variamente alimentato e nutrito (in ambito laico, come in quello, ancor più, diffuso del cattolicesimo) da pur assai differenti tradizioni, politiche e religiose. Pertanto, per afferrare criticamente la peculiarità della intransigente presa di posizione antifascista martinettiana, occorre allora collocarsi su un diverso piano di moralità civile ed anche su un differente livello di teoresi filosofica che non è tuttavia agevole assumere, perlomeno nella misura in cui non si vuole, appunto, rompere con una tradizione culturale ed una storia italiana pesantemente incivile e sempre retorica, tale da aver sistematicamente anteposto, “il pane” della famiglia alla “coscienza”, il tradizionalissimo “tengo famiglia” alle salde scelte ideali e morali. Non per nulla ancora Zanga completava il suo preclaro rilievo critico, precedentemente citato, ricordando, assai opportunamente, una significativa pagina del *Breviario spirituale* martinettiano nel quale l’autore ricorda come

«ogni uomo di buona volontà è, nelle età di tenebre spirituali, simile ad un buddha solitario. Il suo dovere essenziale ed immediato è quello di attendere in silenzio al suo perfezionamento spirituale: ma la sua saggezza semplice e modesta diffonderà egualmente intorno a sé un’azione tranquilla e benefica,

7 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo, Introduzione* di Giacomo Zanga, il Saggiatore, Milano 1964, 2 voll., vol. I, p. 20.

8 Le cui molteplici contraddizioni e le cui molte ambiguità costitutive sono state ampiamente illustrate, con rigore documentale e contro ogni retorica *vulgata* liberalsocialista, da uno storico come Angelo d’Orsi, *La cultura a Torino tra le due guerre*, Einaudi, Torino 2000.

che è assai più efficace e soprattutto meno importuna di coloro che si credono chiamati a riformare il mondo»<sup>9</sup>.

Proprio per questa ragione Martinetti poteva allora scrivere, ancora ad un interlocutore privilegiato come Guido Cagnola, il 21 dicembre 1931, informandolo esplicitamente della sua coraggiosa e solitaria decisione:

«come forse Ella ora saprà io sono uno degli undici (su 1225 professori universitari! ne arrossisco ancora) che hanno rifiutato il giuramento di fedeltà fascista e che perciò sono stati o saranno fra breve espulsi dall'università» (L, 105).

Undici su 1225! I numeri sono, invero, emblematici e non lasciano adito ad alcun dubbio di sorta in merito alla storia italiana e al suo spessore morale e civile. Proprio perché, nella loro essenziale icasticità numerica, sottolineano e testimoniano, palesemente, l'esistenza, pur ridotta ad un flebile lumicino che risplende nel grande oceano dell'ignavia, la presenza di un'Italia civile protestante, intransigente e del tutto renitente al totalitarismo fascista, cui appartiene, a pieno titolo e pieno diritto, un uomo come Martinetti<sup>10</sup>. Di fronte alla pur assai evidente esiguità di questi numeri implacabili, si prospetta, infatti, l'esistenza di un'Italia civile assai minoritaria che, tuttavia, si differenzia apertamente ed assai nettamente dai molti altri intellettuali "antifascisti" che trovarono modo di variamente comprometersi con il fascismo, appoggiandolo e piegando sistematicamente il collo ai suoi numerosi *diktat* (dal sabato fascista alle camicie nere, dalla condivisione della sua tradizionale retorica, all'accettazione della soppressione delle principali libertà democratiche, ecc. ecc.). In questo quadro certamente non esaltante, entro gli atenei del regno solo l'1% dei docenti universitari in servizio ha così avuto la sensibilità, civile e culturale, di opporsi, con chiarezza e determinazione, al *diktat* imposto dal regime fascista alla libertà della ricerca scientifica e intellettuale. Certamente, da pressoché tutti i docenti appartenenti alla maggioranza del 99% questa scelta (in cui si è riconosciuta la stragrande maggioranza dei docenti universitari italiani), è stata poi assai variamente giustificata, motivata e anche praticata. Tuttavia, resta il *fatto storico* che questa sparuta minoranza dell'1% di docenti universitari, protestanti contro il *diktat* del regime mussoliniano, può oggi essere messa anche in profonda

9 P. Martinetti, *Breviario spirituale*, Prefazione di Anacleto Verrecchia, Utet, Torino 2006, p. 12.

10 Sulle vicende del rifiuto del giuramento dei docenti universitari al regime fascista e sulla sua complessa genesi, a partire dallo scontro tra Gentile e Croce con i loro due rispettivi manifesti (quello degli intellettuali fascisti e quello degli intellettuali antifascisti) cfr. Helmut Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, trad. it. di Loredana Melissari, La Nuova Italia, Milano 2000 (su Martinetti cfr. le pp. 187-204) e il più agile Giorgio Boatti, *Preferirei di no*, Einaudi, Torino 2001 (su Martinetti cfr. le pp. 217-286, in cui la sua vicenda è intrecciata con quella di Buonaiuti; per il manifesto fascista di Bologna promosso da Gentile e per il manifesto di Croce cfr. invece le pp. 31-45).

sintonia, civile e morale, proprio con quella formata da altre poche persone - un'altra parte sempre minoritaria, perlomeno durante il lungo ed egemonico ventennio della dittatura fascista - che, per dignità personale, di fronte al dilemma tra il *pane* e la *via della coscienza*, scelsero, senz'altro, la seconda, pagando un prezzo che ora può essere ben documentato dalla lettura analitica delle numerosissime sentenze del Tribunale Speciale per la Difesa dello Stato<sup>11</sup>. Come infatti ha avuto modo di puntualmente rilevare un antifascista integerrimo e di lungo corso come Umberto Terracini - presentando la preziosa pubblicazione dell'elenco analitico dei processi del Tribunale Speciale fascista - proprio dalla lettura di questi atti processuali emergono

«nomi oscuri, tratti ora a pubblicità per dovere storico e per omaggio d'onore, [i quali, ndr.] testimoniano del grande dramma di un popolo che politicamente tradito e abbandonato dalla sua classe dirigente, idealmente disarmato dai suoi ceti intellettuali, e umiliato dal più odioso e volgare regime autoritario, seppe esprimere dai suoi ceti più modesti un'avanguardia fiera che col proprio sacrificio gli tenne aperte le vie di un avvenire libero, democratico, progressivo».

Effettivamente, sullo sfondo «del più servile e osannante conformismo» emergono proprio le figure di questi sparuti «cinquemila militanti dell'antifascismo! Quale tesoro di virtù civili, di liberi sensi, quale alta concezione della dignità nazionale, quanto disprezzo per i beni materiali, anche essenziali, e che sublimazione dello spirito ai gradi maggiori della dedizione per il bene comune!», osserva ancora Terracini. Per questo motivo molti di questi oscuri uomini martinettiani - tra i quali spicca anche il nome di un allora giovanissimo antifascista come Guido Bersellini<sup>12</sup>, cui è consacrato questo

11 Cfr. Adriano Dal Pont - Alfonso Leonetti - Pasquale Maiello - Lino Zocchi, *Aula IV: tutti i processi del Tribunale Speciale fascista*, a cura dell'Associazione nazionale perseguitati politici italiani antifascisti (ANPPA), Roma 1961, la *Prefazione* di Terracini si legge alle pp. 7-10, la cit. è tratta da p. 7, mentre quelle che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, da p. 8 e da p. 9. Da tener presente, come ricorda ancora Terracini, che «in buon italiano o in colorito dialetto, con limpido accento giovanile o col tono velato che la voce acquista con l'età e più con le pratiche aspre di una vita laboriosa, in compassato e severo atteggiamento o con gesti di popolana espressività, i giudici erano giudicati dai giudicandi e le condanne spietate si ritorcevano contro la bestia trionfante, inchiodando alle sue responsabilità, alle sue colpe, ai suoi delitti il fascismo. Ma bene spesso il grido di esultante certezza nella vittoria finale dell'antifascismo, gli evviva al proprio partito, alla propria fede, gli abbasso al regime e l'auspicio del suo immediato abbattimento, davano luogo all'apertura, seduta stante, di un nuovo procedimento, che veniva sbrigato in pochi minuti con l'aggiunta di nuove pene a quelle appena irrogate. E vi furono casi nei quali la nuova condanna veniva accolta da nuove dimostrazioni dei condannati, a sfida e a beffa dei giudici, sbalorditi i quali per sfuggire al ridicolo di un terzo procedimento, fingevano di non sentire e sortivano dall'aula moralmente schiacciati da quegli intrepidi incatenati» (pp. 7-8, il corsivo è mio).

12 Cfr. il citato volume *Aula IV etc.*, p. 502 in cui si dà conto della sentenza n. 828 del 24. XI. 1942, emessa dal presidente Le Metre, relatore Lanari, avverso,

nostro numero monografico su Martinetti - sono stati, per dirla ancora con Terracini «uomini veri fra le scialbe ombre marcianti a comando sotto il segno del fascismo». Sono stati, appunto, autentici *uomini martinettiani* i quali, di fronte al dramma di dover scegliere tra il *pane* e la *dignità*, hanno senz'altro seguito la strada della propria *coscienza morale*. Proprio su questo terreno di resistenza si opera, dunque, sul piano storico concreto e militante, una significativa e non secondaria saldatura morale tra l'antifascismo martinettiano e quello di questi umili «nomi oscuri» di uomini che non si sono piegati di fronte alla dittatura totalitaria fascista.

Questa non fu però affatto la scelta egemone e condivisa del popolo italiano, il quale non solo appoggiò largamente il regime dittatoriale fascista - soprattutto durante gli anni del cd. "consenso", nel corso degli anni Trenta - ma, spesso e volentieri, si appellò anche ad un tradizionale e assai diffuso cinismo civile italico, interpretando l'acronimo PNF del Partito Nazionale

---

come si legge testualmente, un «gruppo di antifascisti composto prevalentemente da studenti universitari arrestato a Milano nella primavera 1942. In contatto con l'organizzazione comunista, come risulta dalla sentenza n. 827 (costituzione di associazione antifascista, appartenenza alla stessa e propaganda)». Tra questi giovani «Bersellini Guido, Milano 23-1-1920, *studente*» risulta condannato a tre anni di carcere. Come è noto Bersellini faceva allora parte di un gruppo di antifascisti del Partito d'Azione che in questa occasione, essendo stati arrestati con Ferruccio Parri, si attribuirono ogni responsabilità, salvando dal carcere, in tal modo, uno dei principali esponenti del movimento partigiano (milanese e nazionale).

Di questo arresto e della conseguente assoluzione parlò anche lo stesso Parri nel suo verbale di interrogatorio redatto il 9 gennaio 1945 quando fu nuovamente arrestato e riconosciuto dai nazisti come uno dei capi del movimento partigiano: cfr. Ferruccio Parri, *Due mesi con i nazisti. Dal tavolaccio alla branda*, Carecas, Roma 1973, p. 105, in cui Parri dichiara quanto segue: «lo sviluppo degli eventi bellici della guerra iniziata dall'Italia nel 1940, determinò nuovo sviluppo al movimento antifascista. Si andavano formando raggruppamenti specialmente giovanili e per il sospetto che io avessi partecipato alla fondazione di uno di questi movimenti studenteschi, sospetto che di fatto dichiaro infondato, venni ancora arrestato verso la fine del 1942 e deferito al Tribunale Speciale, ma dopo sei mesi di carcere preventivo, assolto in processo per non aver commesso il fatto».

Su questo episodio si veda comunque anche quanto ha scritto lo stesso Bersellini, *I gruppi giovanili antifascisti e le ultime condanne del Tribunale Speciale* in Luigi Santucci, Guido Bersellini e Luciano Bolis, *Antifascisti perché? Ricordi e riflessioni di tre giovani degli anni Trenta. Prefazione* di Leo Valiani, Amministrazione Provinciale di Pavia, Pavia 1983, pp. 15-48; Id., *Il riscatto 8 settembre - 25 aprile, Prefazione* di Giorgio Rochat, Franco Angeli, Milano 1998 e Id., *La cospirazione di Pavia*, «Lettera ai compagni», anno XXI, marzo 1990, n. 3, pp. 47-50 (interessante anche perché in esso si riporta una cronaca analitica del processo cui partecipò Bersellini dovuta al giornalista Riccardo Aragno, originariamente apparsa su *Italia Libera* nel mese di agosto del 1945, cfr. le pp. 47-49), unitamente ai due suoi interessanti testi martinettiani Id., *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti, Introduzione* di Gustavo Bontadini, il Saggiatore, Milano 1972 e Id., *Appunti sulla questione ebraica. Da Nello Rosselli a Piero Martinetti, con un saggio di F. Minazzi e un inedito di Piero Martinetti*, Franco Angeli, Milano 2009.

Fascista - partito cui pure aderiva volontariamente - con una lettura auto-assolutoria: interpretava infatti le lettere della sigla "PNF" con l'emblematica dizione: "Per Necessità Familiare". Insomma, col tradizionale "tengo famiglia!", costituente un assai diffuso rilievo giustificatorio cui, non a caso, si appellarono anche molti docenti universitari per spiegare le ragioni del loro incoerente giuramento di fedeltà al regime fascista. Così fece, per fare un solo esempio, un amico di Martinetti, certamente antifascista, nonché docente di "filosofia morale" (!) dell'ateneo torinese del tempo: Erminio Juvalta. In ogni caso, di fronte a questa assai diffusa, e largamente condivisa, prassi di aperto consenso al totalitarismo, gli intransigenti e liberi spiriti martinettiani (come lo stesso Martinetti, *of course!*) hanno invece rappresentato una palese, e *protestante*, contraddizione morale e culturale, nonché un'anomalia civile non domabile e non mai riconducibile al tradizionale alveo della corrotta storia italiana né al suo, altrettanto tradizionale, nicodemismo morale. Ma, paradossalmente, proprio per questo stesso motivo, questa loro coraggiosa ed impegnativa scelta civile e morale - una volta crollato il fascismo nella sua tragica disfatta militare - non venne affatto apprezzata e valorizzata nel momento stesso in cui si creò un pur largo e diffuso consenso antifascista. Come è infatti noto, di fronte alla progressiva rovina militare, economica e sociale della dittatura, ad un certo punto si registrò un sempre più rapido e diffuso crollo, verticale, nel consenso al fascismo, nel mentre, con le ultimissime fasi della seconda guerra mondiale, cresceva, invece, l'adesione, sempre più convinta, all'antifascismo. Ebbene, proprio in questa traumatica e repentina fase di "riconversione" civile, proprio l'antifascismo più coerente e di lunga durata, venne nuovamente conculcato e addirittura additato con sospetto alla pubblica opinione, come se il comportamento morale più autentico si dovesse invece rintracciare proprio nei "voltagabbana", oppure nell'agire di coloro che avevano fatto della "doppiezza" un loro abito civile, sistematico e caratteristico. Insomma: anche di fronte al repentino crollo militare del fascismo e all'altrettanto repentina conversione dal fascismo all'antifascismo, l'opposizione più tenace e coerente al ventennio della dittatura fascista non fu affatto apprezzata in tutto il suo valore. Anche perché, proprio in quel delicato e complesso momento storico, non mancarono neppure i celebri e tradizionali "turaccioli", i quali sempre galleggiano nel complesso fiume della storia umana, adattandosi, come meglio possono, a seconda delle differenti circostanze, alle mutevoli traversie storiche. Sono questi ultimi degli uomini assai transigenti e decisamente anti-martinettiani, che non affrontano mai la storia da soggetti autonomi e responsabili, perché, semmai, la subiscono e la assecondano, finendo, sistematicamente, per *essere vissuti* dalla vita, proprio per la loro complessiva incapacità, civile e critica, di saperla vivere, in piena libertà ed autonomia, dipanando un'autentica, e responsabile esistenza, intellettuale e morale.

Il che aiuta allora a meglio comprendere come la stessa vicenda dell'intrinseco e profondo antifascismo martinettiano sia stata, in genere, largamente negata, conculcata, rimossa, dimenticata ed anche apertamente contestata, quando non apertamente dileggiata, come una posizione che si collocherebbe, inevitabilmente, al di *fuori* dalla storia. In tal modo il suo radicale e intransigente antifascismo che, in realtà, faceva tutt'uno con il

suo stesso percorso biografico, teoretico, religioso ed intellettuale, di netta ascendenza *kantiana*, veniva semplicemente negato, rimuovendo anche le diverse e numerose pagine della sua opera che, pure, illustravano, con indubbia chiarezza, le profonde ragioni, teoretiche, religiose e morali, della sua netta e radicale avversione per ogni regime dittatoriale e per ogni movimento in grado di conculcare l'anelito alla libertà e alla moralità del singolo individuo, autonomo e responsabile. In questa precisa prospettiva la resistenza culturale antifascista - civilmente *protestante*, sul piano morale, teoretico e religioso - sempre ben presente, peraltro in modo *intrinseco*, nelle pagine martinettiane, veniva sistematicamente rimossa e apertamente contestata, per lasciare spazio ad una differente lettura che, semmai, insisteva, unilateralmente, sull'anomalia di un eccentrico percorso culturale e filosofico come quello percorso da Martinetti che, complessivamente, l'intera comunità degli studiosi ha poi progressivamente relegato nella pace discreta degli archivi impolverati e abbandonati, rimuovendo, senz'altro, perlomeno dallo scenario intellettuale - per dirla col felice sottotitolo di un volume del secolo scorso di Amedeo Vigorelli - «la metafisica civile di un filosofo dimenticato»<sup>13</sup>. Ma Martinetti finì tragicamente per essere dimenticato e trascurato anche da chi, assai paradossalmente, aveva pur tratto tanta pura linfa morale ed altrettanto nutrimento teoretico e civile per la sua stessa, intransigente, battaglia antifascista e civile. A tal proposito un filosofo come Ludovico Geymonat ebbe così a scrivere, nel 1958:

«Con Martinetti scomparve non soltanto uno dei massimi pensatori italiani della prima metà del nostro secolo - gloria e vanto dell'Università di Milano ove insegnò per vari anni, lasciando un'impronta indelebile in larghe schiere di allievi - ma anche una delle più forti personalità dell'antifascismo lombardo-piemontese. [...] È purtroppo una colpa degli antifascisti che lo ebbero per maestro (e, in particolare, rivolgo proprio a me questo rimprovero) non aver fatto nulla o pressoché nulla, finora, per popolarizzare la sua figura; per diffondere anche tra i non specialisti la conoscenza della grande e complessa eredità morale che egli ci ha lasciato. Mentre non pochi spiritualisti cattolici del periodo post-bellico hanno cercato di presentarlo come un indiretto precursore del loro indirizzo (pur essendo noto a tutti i competenti l'abisso che separava lo spiritualismo di Martinetti da quello dei teologi), noi non abbiamo fatto nulla per ricordare che i giovani più vicini a Martinetti - proprio negli ultimi anni della sua vita - furono essenzialmente degli antifascisti, e furono anzi, per lo meno in gran numero, dei comunisti»<sup>14</sup>.

---

13 Amedeo Vigorelli, *Piero Martinetti; La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998.

14 Cfr. L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, a cura di Mario Quaranta, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 123-124 in cui si ripubblica l'articolo *L'insegnamento di Martinetti* apparso, originariamente, il 22 marzo 1958, su *l'Unità*.

2. La documentazione epistolare dell'antifascismo martinettiano

Tuttavia, questa distorta rimozione del suo insegnamento morale e del connesso antifascismo (culturale, teoretico e civile) martinettiano, diventa oggi forse molto meno agevole, soprattutto se si leggono le lettere dell'epistolario martinettiano, le quali documentano, sempre con grande chiarezza e notevole incisività spirituale *militante*, la coerente intransigenza morale e teoretica di questa opposizione di Martinetti al regime totalitario fascista e - ancor più - alla stessa tradizione civile italiana, consentendo di meglio comprendere anche il suo essere - come ebbe modo di affermare il filosofo canavesiano al momento del suo arresto in casa di Gioele Solari, a Torino, nel maggio 1935 - «un cittadino europeo, nato per combinazione in Italia»<sup>15</sup>. Leggendo con la dovuta attenzione analitica l'epistolario martinettiano, ci si rende subito conto di come lo stesso Martinetti percepisse la sua complessiva estraneità da tutto un ambiente sociale e storico che giudicava profondamente incivile ed anche profondamente immorale. Il che emerge fin dalle sue primissime lettere scritte ai suoi familiari, inviate quando, ad inizio carriera, Martinetti incominciò ad insegnare filosofia al liceo di Avellino, in una terra che qualificò, significativamente, fin da subito, nell'epistola del 16 novembre 1899, come «questa Beozia»<sup>16</sup>. Successivamente, nella lettera inviata al padre, l'avvocato Francesco, il primo dicembre 1899, si legge quanto segue:

«L'onestà personale è qui una cosa di lusso che pochi si permettono; cominciando dalle serve (altro che da noi!) che son tutte o quasi tutte ladre, tutto è una camorra sola di intrighi e di ladrerie. Voi che siete sempre stati costì

15 Cfr. Angelo Paviolo, *Piero Martinetti aneddótico. L'uomo, il filosofo, la sua terra*, Le Château Edizioni, Aosta 2003, p. 62 che si basa largamente anche sul profilo di Michelangelo Giorda, *Piero Martinetti*, Comune di Castellamonte, a cura del Consiglio della Biblioteca Civica "Carlo Trabucco", Tipografia Baima & Ronchetti, Castellamonte 2003. Da rilevare che quando Martinetti è stato arrestato, nel quadro della celebre "retata" di azionisti torinesi del 1935, insieme a molti giovani e promettenti esponenti del partito d'azione (come Bobbio, Einaudi, Pavese ed Antonicelli, etc.), ebbene l'unico che, al momento della registrazione delle proprie generalità in carcere, si sia dichiarato «ateo» è stato, appunto, Martinetti, mentre tutti gli altri più giovani arrestati, che non appartenevano alla religione israelitica, preferirono senz'altro dichiararsi tutti «cattolici». Anche questo può forse sembrare un "dettaglio" minimo ed irrilevante, ma, in realtà, non lo è affatto, proprio perché ci parla, ancora una volta, della forte tempratura civile, culturale e autenticamente religiosa di un filosofo come Martinetti che, anche in questo aspetto, si differenziava dalla massa degli altri intellettuali e di alcuni suoi stessi "discepoli" (come Bobbio che pure si considerò sempre un suo intimo e "sodale").

16 Cfr. Piero Martinetti, *Lettere ai familiari dalla Siberia dell'Italia meridionale*, a cura di Fabio Minazzi, *Il Protagora*, anno XXXII, gennaio-giugno 2004, quinta serie, n. 3, pp. 73-110, la cit. è tratta da p. 84, mentre quelle che seguono nel testo si trovano, rispettivamente, alle seguenti pagine: pp. 92-93; p. 100 e p. 107. Curiosamente queste prime, interessanti, lettere ai propri familiari non sono state incluse nel volume delle *Lettere martinettiane* curato da Zunino con la collaborazione di Beltrametti i quali ultimi, in tal modo, hanno così messo capo ad un epistolario incompleto.

non lo potete immaginare e non lo crederete: ma tutti i piemontesi che sono qui sono d'accordo in questo: a questa gente manca propriamente il senso morale. E in tutti: anche nelle persone educate, anche in bocca di ragazzini e ragazzine di buone famiglie sono ordinarie frasi ed espressioni che denotano assenza d'ogni delicatezza morale.

Voi non lo crederete: ma credete che è l'espressione della pura verità. Essere gente onesta da noi non è cosa di cui uno possa gloriarsi: qui c'è da gloriarsi persino d'esser piemontese, perché è già una presunzione d'onestà. E sembra che realmente nel Liceo siano accadute cose poco pulite. Io ad ogni modo sono fuori di tutto: e negli esami farò quel che devo fare anche se dovessi urtare con certe camorre che fanno pagare le licenze un tanto l'una».

Dovendo vivere, forzatamente, in questo ambiente, in cui «si sta male moralmente», Martinetti dichiara - ancora nella sua lettera del 21-23 dicembre 1899 ai suoi genitori - di sopportare con fatica tutta questa brutta situazione, moralmente e civilmente assai disagiata, vivendo esattamente come un soldato che si sforza di convivere con i numerosi disagi di una brutta campagna militare:

«[...] per tutto il resto credete che è una vera vita da cani: io la sopporto come un soldato attendato sopporta i disagi d'una campagna nella speranza anzi con la certezza che abbia a finire presto. Io ho ancora il rifugio del lavoro: in cui, quando sto bene, dimentico Avellino e tutto il resto: se non fosse di ciò morrei di noia e disperazione in tre mesi. La vita che si conduce qui è quella di un paesucolo come Pont o peggio. Non vi è un caffè con giornali (né illustrazioni, né niente): il più gran caffè è come il caffè *Mongino*: non concerti, non teatri, non niente: per cui, dato anche il carattere inospitabilissimo di questa canaglia meridionale, quando alla sera ho cenato se fuori piove o tira vento (come è l'ordinario) non c'è che ritirarmi in camera e passeggiare pensando a voialtri e cercando in questo pensiero come l'illusione della vostra compagnia»

In questa non facile situazione Martinetti - come scrive nuovamente, nella lettera del 9 febbraio 1900, indirizzata sempre ai suoi familiari - decide, allora, di vivere facendo, come Dante, *parte per se stesso*, senz'altro da «duro da buon Piemontese (qui noti per queste due buone qualità: orsi e testardi): per modo che sono sempre come il primo giorno». Infine confessa: «credete pure che quando più si pratica e si conosce questa perversa genia meridionale così profondamente diversa da noi, tanto più si sente la necessità di stare alla larga: *cave canem!*». Questa netta, ma, tuttavia, ancora assai embrionale e quasi "regionale", percezione di profonda estraneità, complessiva, da un diverso ambiente storico-sociale e culturale come quello meridionale (considerato come fondamentalmente privo di moralità, civile e sociale), non potrà, del resto, che approfondirsi e progressivamente dilatarsi a tutta l'intera nazione italiana, con la parallela maturazione critica del filosofo il quale, non a caso, scrivendo questa volta a Cagnola, molti anni dopo, il 10 giugno del 1922, sottolineerà proprio lo sforzo e il valore intrinseco di ogni autentica e sincera ascesi personale, la quale ultima ci pone in isolamento critico dalla moltitudine di chi segue il tradizionale costume dei più: «non si può salire che un

gradino per volta ed ogni grado deve essere perfettamente realizzato di mano in mano e nel pensiero e nella personalità. Certo anche questa via non conduce alla felicità ed ha le sue durezza e i suoi sconforti: ma chi la percorre non l'abbandonerebbe più per nessun'altra cosa e sente che in essa coincidono il dovere e il valore della vita» (L, 10). Una convinzione, quest'ultima, che si radica, sempre più, nell'animo del filosofo per farsi infine del tutto esplicita nella lettera del 29 settembre 1924, nuovamente indirizzata a Cagnola:

«Io sono fermamente persuaso che tra gli uomini soltanto una minoranza assolutamente esigua, quasi trascurabile[,] si interessa realmente e sinceramente di fini ideali ed è capace, per essi, di qualche sacrificio. L'infinita maggioranza degli altri si dà, è vero, l'apparenza di farlo: ma è mossa in realtà dall'ambizione, dalla vanità, dal lucro: e i nobili propositi servono realmente di mantello a queste e ad alte anche più ignobili cose. Tutti i giorni ne abbiamo dinanzi esempi nauseabondi.

E gli uomini migliori sono ancora quelli che sono mossi verso il bene da una sincera ma molle velleità, fatta di pii desideri, di leggerezza, di debolezza: sì che essi sono poi, per chi presta fede alle apparenze, come la canna, che si rompe e ferisce chi vi si appoggia.

Ora chi si muove per fare del bene tra gli uomini deve sapere tutto questo ed esservi preparato. Io non dico che ciò debba assolutamente trattenerlo: ma deve metterlo in guardia contro i facili ottimismo e gli ottimistici giudizi, ai quali seguono inevitabilmente amare delusioni. Bisogna che egli calcoli tutte le circostanze e rifletta se il suo sacrificio non è inutile: nel qual caso è anche moralmente inopportuno. E se egli vede chiaramente l'inutilità del suo sforzo, bisogna che egli lasci correre gli uomini nel fiume della perdizione che è, per sua natura, il loro elemento.

Una sola eccezione deve fare l'uomo dabbene: è cioè per i suoi simili. Vi è qua e là nel mondo, dispersa in questa massa di perdizione, qualche anima buona: e rispetto a queste non è nemmeno necessaria una legge, perché un istinto naturale le richiama e le unisce. Ma questa è un'azione che si può compiere in silenzio e in solitudine. Io posso quindi, in risposta, ritorcere contro di Lei un'altra domanda: trova Ella che vi sia proprio intorno a noi un numero, anche esiguo!, di persone *realmente* divote al bene, pronte a *reali* sacrifici (non di chiacchiere) - perché senza sacrifici non si fa il bene -, disinteressate, ferme nella volontà buona? Io temo che anche Diogene con la sua lanterna non le troverebbe. Ed allora non vale meglio restare nella propria cellula (dato che una abbia la fortuna di averla) e conversare solo con i propri simili?» (L, 28).

La lunga citazione consente di meglio comprendere come per Martinetti la percezione della moralità non solo concerne una piccola schiera di uomini, che, proprio per questo, si differenziano dalle moltitudini amorali, ma consente anche di vedere come per il pensatore canavesano la moralità delle persone effettivamente devote al bene richieda una *prassi* specifica: «senza sacrifici non si fa il bene». Il bene morale non si radica nelle chiacchiere, bensì nel lavoro, nella prova, nei sacrifici effettivi, nel rosario quotidiano delle continue azioni, apparentemente insignificanti e poco rilevanti, ma le sole in grado di sostanziare qualunque moralità vera ed effettiva. Al punto,

potremmo aggiungere, che tutti coloro i quali propendono verso il bene e la moralità, prima ancora di poter parlare di questa loro, pur sincera, propensione al bene morale, devono anche essere in grado di provare - *in primo luogo a loro stessi*, con le proprie azioni concrete ed effettive, quotidiane - la loro reale capacità di essere veramente all'altezza di ciò che provano e sentono. Come nell'epistola evangelica di Giacomo - l'apostolo, fratello di Gesù: se la vera, autentica, fede si manifesta solo ed unicamente nelle *opere* (non nelle parole e nelle chiacchiere), in modo analogo la moralità martinettiana non richiede *flatus vocis*, bensì opere, lavoro, sacrificio, quotidianità, silente, non mai eclatante, paga solo di se stessa. Ma, aggiunge ancora Martinetti, nella stessa lettera a Cagnola,

«bisogna fare il bene, io penso, perché il bene è cosa divina: ma bisogna farlo disprezzando gli uomini, il che accresce il merito. E la cosa più bella e più cara è il fare il bene contro gli uomini, il sostenere, lottando, la propria dignità e la diritta volontà, che è cosa di Dio, contro la forza oscura del male che è incarnata negli uomini "terreni" come dicono i dualisti antichi» (L, 29).

In questa precisa presa di posizione martinettiana, di chiara ascendenza catara, non è del resto difficile scorgere anche una precisa radice religiosa della sua posizione morale e teoretica. Radice, ad un tempo, religiosa, morale e teoretica, che ben emerge, per fare un solo esempio emblematico, anche da una sua lettera a Bernardino Varisco, del 15 marzo 1926, scritta, quindi, nel corso delle tormentate e complesse vicende del congresso di filosofia milanese, allora organizzato dal pensatore canavesiano. Spiegando le ragioni di tutta la «montatura» della polemica, innescata, ad arte, dai cattolici e, in particolare, da Padre Gemelli, Martinetti coglie l'occasione per ricordare al suo interlocutore che in quegli stessi mesi sta svolgendo

«un corso sulla filosofia religiosa di Kant: vi svolgo il concetto che la morale e la religione di Cristo sono la morale e la religione nella loro purezza; che naturalmente devono essere distinte dalle scorie posteriori. Sostengo, come si esprime Kant nella famosa lettera a Lavater, che la degenerazione è cominciata già subito con Paolo: e giudico naturalmente fatti e dottrine con la serenità e l'indipendenza che deve avere un filosofo» (L, 50).

Rivendicando apertamente la libertà della propria autonoma riflessione filosofica, non sfugge allora a Martinetti il ruolo e la funzione esplicita dai cattolici nel preciso contesto storico della dittatura fascista:

«La questione è piuttosto questa: che i cattolici esplicano oggi (e non solo al riguardo mio) un'intolleranza provocatrice, la quale sotto il pretesto del rispetto della religione, mira a rendere impossibile l'esplicazione di qualunque altro pensiero. Tu vedrai, caro Varisco, dove arriveremo, per poco che essi vengano incoraggiati: difendendo la mia indipendenza spirituale, io credo di difendere anche uno degli interessi più vitali e più gelosi dello Stato. Ad ogni modo io sono fermamente risoluto su questi due punti. Il primo è che non voglio, per delicatezza, creare alcun imbarazzo all'Università od al Ministero. Il secondo è che non intendo esercitare il mio ufficio senza la più perfetta

indipendenza di giudizio. Se il Ministero perciò crede che questo sia ancora possibile, egli può essere sicuro - e il mio passato può essergli una garanzia - che lo eserciterò sempre con la maggiore e più impersonale serenità. Se egli crede che ciò non sia possibile, egli è perfettamente libero di prendere quelle risoluzioni che crederà migliori, essendo io pronto ad andare in riposo, anzi che ad esercitare il mio ufficio contro coscienza e senza dignità» (L, 50).

Come si vede in queste puntuali considerazioni martinettiane sono già lucidamente presenti (ed anche anticipati!) tutti gli eventi e i nodi etico-civili che, successivamente, verranno "al pettine" della storia, proprio perché, per Martinetti, la difesa teoretica della libera ricerca filosofica coincide con la difesa della stessa moralità, dell'autonomia di uno Stato laico moderno degno di questo nome e, anche, *last but not least*, con la storia della sua coscienza, come del resto lo stesso pensatore canavesano affermerà, esplicitamente, anche nella sua celebre lettera, del dicembre 1931, indirizzata al ministro Balbino Giuliano, in occasione del suo collocamento a riposo per il mancato giuramento di fedeltà al fascismo:

«ho sempre diretta la mia attività filosofica secondo le esigenze della mia coscienza, e non ho mai preso in considerazione, neppure per un momento, la possibilità di subordinare queste esigenze a direttive di qualsivoglia altro genere. Così ho sempre insegnato che la sola luce, la sola direzione ed anche il solo conforto che l'uomo può avere nella vita è la propria coscienza; e che il subordinarla a qualsiasi altra considerazione, per quanto elevata essa sia, è un sacrilegio. Ora col giuramento che mi è richiesto io vorrei a smentire queste mie convinzioni ed a smentire con esse tutta la mia vita; l'E. V. riconoscerà che questo non è possibile» (L, 103).

Un concetto, quest'ultimo, che Martinetti aveva del resto già precisato, nel marzo del 1926, scrivendo, negli stessi termini, al Rettore fascista della sua università milanese, Luigi Mangiagalli, lettera nella quale spiegava anche come la sua filosofia coincidesse

«nelle sue grandi linee, con la dottrina kantiana. Col primo principio della filosofia kantiana, e cioè che il mondo sensibile non è che una realtà fenomenica, è posto un principio che è inconciliabile non con la religione, ma con qualunque rivelazione. Il che vale del resto ove non si voglia ricorrere a compromessi insinceri od a prudenti reticenze, di qualunque sistema della filosofia moderna, da Cartesio in poi. Io ho sempre avuto finora il convincimento (al quale non ho ancora rinunciato) di insegnare in uno Stato culturale, che riconosce il principio dell'indipendenza del pensiero nei suoi insegnamenti universitari e specialmente in quelli di filosofia» (L, 53).

Per questa precisa *ragione teoretica*, rileva ancora Martinetti, di fronte all'«intolleranza settaria e grossolana di ogni forma e parte», l'«attività intelligente ed energica dello stato» non deve mai mostrarsi rilassata e condiscendente. Un concetto che il Nostro nuovamente ribadisce - *repetita juvant!* - anche nella sua lettera, del 7/12 aprile 1926, indirizzata al ministro fascista Pietro Fedele (già suo antico collega universitario all'Accademia

scientifico-letteraria milanese), in cui scrive, esplicitamente, che era sua radicata convinzione «che il filosofo non debba fare della politica: ma altresì che l'autorità politica non debba fare della filosofia» (L, 58). Un concetto più volte ribadito in questa lettera, citando espressamente anche il parere del guardasigilli, l'allora ministro della giustizia Alfredo Rocco, il quale, intervenendo in Senato, nel 1924, aveva addirittura dichiarato come, una volta assodato che il docente si astiene dall'intervenire nella vita politica, allora «la libertà della cattedra è completamente fuori questione. I professori possono oggi, potranno domani, come potevano ieri, insegnare tutto quel che vogliono». Dichiarazione di principio che, naturalmente, nel 1931 non potrà che infrangersi, clamorosamente, proprio con il giuramento di fedeltà imposto ai docenti universitari dalla dittatura fascista. Ma a questo proposito, fin dal 1926, Martinetti non avrà nuovamente alcun problema a dichiarare che se l'insegnamento universitario non potrà più essere praticato in libertà ed autonomia, allora a lui «non dorrebbe affatto scendere da una cattedra, che considero ora un poco come una vergogna» (così si esprime, *claris verbis*, in una sua lettera a Santino Caramella, del 12 aprile 1926, cfr. L, 61). Poco dopo, scrivendo sempre al medesimo interlocutore, in data 7 maggio 1926, Martinetti dichiara anche che avrebbe volentieri chiesto al ministro Fedele di «essere liberato dalla galera universitaria che oramai comincia a fare schifo» (L, 63). Scrivendo poi ad un amico come Cagnola, Martinetti può anche essere molto più esplicito circa le ragioni di fondo che inquietavano il suo animo e la sua stessa ricerca teoretica ed esistenziale:

«la vita è spesso per me, per circostanze sulle quali è inutile estendersi, una rude fatica: come del resto io penso debba essere per tutti coloro che vogliono mettere qualche scrupolo nell'adempimento dei loro doveri. Anche le condizioni dei tempi nei quali viviamo contribuiscono a rendere la vita più oscura e più triste; cosicché il più delle volte l'animo si ritrae stanco "in angello cum libello" e s'adagia, come Giobbe sulla cenere, in una solitudine rassegnata. [...] Ma in fondo ho sempre considerato il mio pensiero come cosa mia; per timidezza, per riserbo e per orgoglio ho sempre disdegnato di cercare d'imporre agli altri il mio modo di vedere le cose e i principi pratici sui quali mi dirigo. Ho sempre anche considerato quest'opera come implicante responsabilità e doveri gravissimi che mi farebbero tremare le vene e i polsi. Dove sono d'altronde gli uomini che lo meritino - solo in quanto danno *realmente* a questi problemi il valore e il posto che io non posso non dare loro? Io ho trovato pochissime di queste anime nobili ed inquiete, nelle quali io abbia potuto riconoscermi e sentire uno spirito fraterno, un'anima sperduta in un mondo che non è più il suo. Per gli altri io sono naturalmente uno straniero disdegnoso e sprezzante; per questi arcipochissimi, fra i quali io ho messo sempre anche Lei, anche se non ho osato dirglielo, non posso essere, come Ella comprende, un maestro, ma solo un amico: un amico fraterno s'intende, che senza nessuna superiorità è ben lieto di fare servire agli amici quel poco che ha conquistato nella vita, e che è in suo possesso più prezioso» (L, 65-66).

In questo preciso contesto - nel luglio del 1926 - Martinetti può così tirare le somme di tutte le drammatiche vicende connesse con la chiusura forzata

del congresso di filosofia di Milano, scrivendone in questi termini esatti a Cagnola:

«io non ho più veramente preoccupazioni: ma dall'accaduto ho imparato che la cattedra universitaria non è più, come era prima, qualcosa di stabile come il corso degli astri, ma ha le stesse garanzie che può avere un posto di spazzino pubblico: vale a dire dipende dall'arbitrio del primo arrivato. Basterebbe domani l'imposizione d'un saluto, d'un'iscrizione o simili per costringere quella dozzina di galantuomini, che vi si trovano ancora, a lasciare l'Università. Quindi è bene prevedere e provvedere per non dover essere turbati, quando venisse il momento» (L, 66).

Considerazione che può quasi anche sembrare "profetica", soprattutto per quel cenno a quella «dozzina di galantuomini» che ancora si possono trovare negli atenei italici, che, tuttavia, ci avverte, ancora una volta, come la successiva presa di posizione polemica di Martinetti contro l'imposizione fascista del giuramento di fedeltà del 1931, si radicasse, da molti anni, in un preciso e rigoroso orizzonte di pensiero - ad un tempo teoretico, morale e religioso, di netta ascendenza kantiana. Un orizzonte di cui il Nostro aveva, naturalmente, una ben chiara e lucida percezione critica, anche nella sua stessa componente dichiaratamente antagonista e conflittuale nei confronti di ogni dittatura totalitaria fascista e anche di ogni connesso spirito etico hegeliano. Semmai si può solo aggiungere come questo suo atteggiamento teoretico e pratico, dichiaratamente ispirato alla classica lezione della *Moralität* kantiana, entrasse via via, sempre più, in aperto conflitto con un drammatico *trend* storico che registrava un ampio e diffuso radicamento della dittatura fascista nel consenso degli italiani, facendo emergere, al contempo, gli aspetti più negativi della nostra stessa tradizione storico-civile. Proprio nella misura in cui il fascismo finiva, dunque, per essere sempre più condiviso e accettato dagli italiani, ebbene, nella stessa misura e proporzione, uguale e contraria, non poteva allora che via via accentuarsi, progressivamente, ma inevitabilmente, anche l'insegnamento morale, teoretico e religioso, civilmente antifascista, dell'opposta impostazione filosofica martinettiana. Insomma, per dirla con le incisive parole di un pensatore come Ludovico Geymonat, in questo preciso contesto storico, Martinetti stesso finiva per

«attribuire un'importanza via via più decisiva all'insegnamento morale di cui si era fatto banditore: insegnamento imperniato sulla intransigenza assoluta, il coraggio, la rinuncia, il più spietato anticonformismo. "È uomo - egli voleva affermare - chi ad un certo punto della propria vita, sa dire di no, e tale no è irremovibile". Fu proprio questo rigido insegnamento che esercitò su di noi il maggiore fascino, e ci fece sentire, allorché diventammo suoi discepoli, un'invincibile nausea (persino esagerata) per ogni forma di compromesso col fascismo»<sup>17</sup>.

17 L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, op. cit., p. 124.

Del resto lo stesso Martinetti, ringraziando, da Castellamonte, il 4 dicembre 1927, Guido Cagnola, per una sua generosa elargizione per la «Rivista di filosofia», confessa di nutrire la

«speranza di fare opera salutare col tenere viva una rivista indipendente che sia come il centro intorno a cui si raggruppi quel poco che vi è ancora in Italia di pensiero vivo, sincero e libero. Io credo che le cause della decadenza morale dei popoli siano molto remote e che la cura sintomatica sia inefficace. Bisogna risalire fino alle sorgenti nascoste donde discende in ogni parte la vita ideale e revivificarle. Io non posso fare molto, ma posso tener viva la lampada: altri verrà più tardi forse che ne trarrà i frutti» (L, 74).

### 3. *Essere la voce di chi non ha voce*

Sempre lungo questo orizzonte Martinetti confesserà poi, ancora a Cagnola, il 24 dicembre 1927, la ragione di fondo per la quale ha sempre letto volentieri le autobiografie e le memorie: perché in queste opere gli «uomini anche non sommi danno quello che quasi nessun storico dà: una visione intuitiva, diretta, d'una vita o d'un tempo» (L, 75). Il che poi lo induce a parlare apertamente anche del suo stesso lavoro, donando così al suo interlocutore - ed anche a tutti noi, *posterì ed epigoni* - una preziosa confessione:

«il solo motivo un po' convinto [del lavoro, *ndr.*] è la pietà, il desiderio di diffondere, col sapere, un po' di bontà; di essere la voce degli infiniti miserabili che non hanno voce. Ma in fondo lavoro per un oscuro istinto che fa per me del lavoro la sola consolazione della vita, in mezzo alle infinite sue miserie ed alle sue sciagure. E penso che quest'istinto abbia la sua ragion e che io operi bene col sacrificare ad esso ogni altra cosa» (L, 76).

*Essere la voce degli infiniti esseri che non hanno voce*: anche in questa precisa vocazione della sua riflessione filosofica e del suo stesso lavoro culturale non può non emergere un aspetto civilmente rilevante che concerne proprio il modo specifico - *morale!* - con il quale Martinetti intende il suo stesso lavoro intellettuale. Se infatti la nostra professione intellettuale si trasforma nella voce di chi non ha voce, questo significa che nel nostro lavoro intellettuale non può mai essere trascurato il profondo nesso che sempre lega ogni intellettuale alla sua stessa società civile. Con la conseguenza che se quest'ultima imbecca una strada che conculca, sistematicamente, la dignità delle singole persone, allora l'intellettuale ha il preciso dovere di denunciare apertamente il totalitarismo di questa stessa società e deve farlo proprio per difendere chi non ha voce nel merito, ovvero chi soffre e sopporta maggiormente tutto il peso di una situazione totalitaria, possedendo anche meno strumenti critici per denunciarla e comprenderla fino in fondo. L'intellettuale martinettiano non può, dunque, che essere un antagonista dichiarato di quella tradizionale figura dell'intellettuale italiano «vendericcio» (per dirla con il De Sanctis) che si vende al miglior offerente, caratterizzandosi per

essere sempre un «girasofo della filosofia» (per dirla col filosofo valtellinese Erminio Juvalta). L'intellettuale *à la* Martinetti, al contrario, non può che essere una voce in difesa degli umili e di chi non ha voce e strumenti critici adeguati per comprendere la sua vita e il suo stesso sfruttamento storico-civile e sociale. Inutile aggiungere come da questa scuola martinettiana non potessero allora che scaturire giovani intellettuali disposti a spendere i propri talenti nel gioco, drammatico, della storia, onde collocarsi dalla parte di quegli «infiniti miserabili» che non possedevano strumenti per meglio difendere la propria dignità e libertà.

Il che costituisce una presa di posizione e un concetto che Martinetti ribadisce spesso, per esempio scrivendo anche ad un canavesano come Alessandro Favero, che aveva perso, da poco, sua madre. Parlando della «tristezza più grave» derivante «dal non avere più intorno a sé un essere caro, al quale dedicare i propri affetti», il Nostro precisa come, perlomeno a suo avviso,

«il solo rimedio a questo amaro senso di solitudine è il lavoro. Forse non sappiamo nemmeno bene a che cosa il nostro lavoro serva: ma in esso deve trovarsi il nostro compito più vero e più alto, perché esso solo consola, eleva e sembra innalzarsi verso i nostri più alti fini» (L, 84).

Ma entro quest'etica - martinettiana (e anche protestante) - del lavoro non è neppure difficile scorgere, sullo sfondo, l'emergere di una precisa e lucida sensibilità religiosa, di chiara ascendenza catara, che spiega, allora, anche la profonda simpatia, umana e culturale, di Martinetti per un mistico, teologo e predicatore, prima cattolico, poi protestante ed, infine, "senza partito", come Sebastian Franck, con il quale il pensatore canavesano si sente in profonda sintonia, proprio perché, come scrive ancora una volta a Cagnola, da Castellamonte, il 30 marzo 1929,

«anch'egli riconosceva, in un'età di confusione spirituale, quanto siano pochi gli uomini chiaroveggenti e diritti: ed anch'egli fece parte a se stesso; più disgraziato di noi, subì persecuzioni ed amarezze e condusse una vita travagliata. È il caso di ripetere quindi, come nella dieta polacca: *etiamsi omnes sic, et ego non*» (L, 89).

Se allora si percepisce, sempre più, di vivere in un autentico deserto civile, poco importa, rileva ancora Martinetti, perché a suo avviso

«il mondo stesso ci indirizza quindi verso una vita solitaria e contemplativa; è bene amare il prossimo, ma dove è oggi il nostro prossimo? Io vedo ormai il prossimo negli spiriti che mi parlano dai vecchi volumi in mezzo ai quali vivo: e il compito massimo ed ultimo nell'elevarsi sempre più con l'intelletto verso quella luce, che per la maggior parte degli uomini è un mondo inaccessibile. È vero che in essa l'intelletto non trova mai una soddisfazione definitiva - ed in questo rendo omaggio al Suo agnosticismo<sup>18</sup> -: ma essa rap-

18 A proposito dell'agnosticismo di Cagnola, così argomenta Martinetti in una sua lettera del 27 dicembre 1928: «Ella sa però che io non concordo nel Suo

presenta incontestabilmente l'inizio di una realtà superiore ed anche solo il presentimento suo è una certezza infinitamente più valida di tutto il così detto saper di questo mondo» (L, 90).

In ogni caso, e in questo preciso contesto, sempre più "desertificato" - ribadirà ancora Martinetti, sempre a Cagnola, nella lettera del 6 ottobre 1929 -

«la sola cosa che mi sostiene nella vita è il proposito di fare - finché debbo vivere - il mio dovere con semplicità e fermezza: ma quante volte mi assale il rimorso di restare tanto addietro a ciò che dovrei fare ed essere! Se l'opera mia sembra meritoria, ciò è dovuto in grandissima parte al contrasto con la miseria dell'ambiente in cui dobbiamo vivere» (L, 94).

Continuando questa intima riflessione con il medesimo interlocutore, il 3 gennaio del 1930, Martinetti aggiunge, poi, come, perlomeno a suo avviso,

«per creare in sé una personalità atta a conoscere ed a voler conoscere, è necessaria una lunga preparazione (od auto-preparazione) sistematica: in caso diverso bisogna attenersi ad una fede» (L, 97).

Quindi solo una fede o, in alternativa, un'auto-preparazione di lunga lena, scaturita da una tenacia, intessuta di un rosario di silenti e non-eclatanti azioni quotidiane, spiegano, in ultima analisi, la formazione di una seria ed autonoma personalità morale, in grado di reggere il confronto - spesso assai drammatico - con un mondo dominato da forze demoniache, cui si può opporre, à la Franck, solo l'antitesi, radicale, di una "ecclesia spiritualis" e della propria fede. In questa prospettiva, dopo la drammatica vicenda del forzato collocamento a riposo di Martinetti del 1931, a seguito del suo mancato giuramento di fedeltà al regime, nel filosofo canavesiano si accentua sia la noia per quella che Spinoza avrebbe indicato come la *titillatio*, connessa con «l'essere nominato invano» (L, 114), come anche il suo sempre più vivo desiderio di starsene «in pace nel [suo] guscio di noce» (*ibidem*). Scrivendo a Luigi Fossati, il 24 marzo del 1932, Martinetti ribadisce infatti come

«questi ultimi mesi di vita solitaria hanno accresciuto ancora il mio desiderio di pace e di silenzio: vorrei, se fosse possibile, limitare il mio commercio umano a quelle due o tre persone nelle quali ho posto un vero affetto: il contatto con gli altri mi dà un senso di pena e di avversione, che posso sempre meno reprimere» (L, 115).

---

agnosticismo e che lo considero come una posizione più della volontà che dell'intelletto: posizione comoda, ma drammatica. Un agnosticismo filosofico non potrebbe essere fondato che su di un sagace esame critico delle nostre conoscenze come conoscenze: ed un tale esame conduce inevitabilmente fuori dell'agnosticismo: il quale non può essere considerato che come una posizione provvisoria. Come posizione della volontà esso è certamente inattaccabile: come è inattaccabile ogni posizione dogmatica. Le concedo pertanto che esso è una posizione quieta, ma non che esso sia una posizione logica» (L, 87).

Così, scrivendo a Giandomenico Serra, il quale aveva perso da poco la madre, Martinetti, fornisce uno spaccato, assai significativo, della sua riflessione sulla morte:

«Io ho meditato spesso, anche per me, su questo doloroso problema; e sono giunto alla ferma convinzione che, se non sappiamo nulla, assolutamente sull'al di là della vita, di questo possiamo essere certi: che vi è [per] le anime buone un al di là; vi è, secondo il linguaggio biblico, una resurrezione dei giusti. Ciò che è veramente eterno non è ciò che desta rumore fra gli uomini: la gloria è ancora una vanità. Ciò che è eterno è ciò che vale innanzi a Dio, cioè la bontà umile ed ignota, la bontà dei semplici di cuore, che passa in silenzio sulla terra e che hanno [sic] la loro patria nel regno di Dio» (L, 119).

Il sapere che Martinetti ha coltivato per tutta la vita non può allora che essere un sapere completamente compenetrato nella sua stessa vita, un *Geist* che si radica nel suo proprio *Leben*, proprio perché per lui la fede stessa non può che essere, a sua volta, la vita. Insomma, per Martinetti il sapere non può che configurarsi come «un conoscere compenetrato con la persona, vivo, attivo, operante» (L, 121), come scrive a Cagnola il 26 agosto 1933, lettera nella quale afferma anche che «il sapere è una vita che solo l'individuo può creare in se stesso meditando, ricercando e praticando: la nuda teoria e tanto più quella che si esercita nelle superficiali discussioni è solo una sterile agitazione» (L, 122):

«con ciò le confesso che la verità fatta e finita non esiste sulla terra. Ciò che diciamo verità è sempre solo la nostra verità ed è un'ascensione ed uno sforzo: perché due spiriti abbiano la stessa verità è necessario che essi siano simili non solo nel pensare ma anche nell'operare. Altrimenti vi è tra essi un abisso insuperabile. Tuttavia vi è una sola via alla verità ed un solo termine, l'inaccessibile realtà divina: che come un sole ancora nascosto sotto l'orizzonte ci illumina senza essere nella sfera della nostra visione. Quest'unità rende possibile l'accordo, l'aiuto, il confronto: e fonda l'obiettività del conoscere nei diversi gradi della sua altezza senza toglierne la relatività» (L, 122).

Il che consente a Martinetti di precisare, questa volta scrivendo ad uno studioso (canavesano lessolese!) come Francesco Ruffini - un'altra *rara avis* civile, ovvero uno appartenente alla "dozzina" di docenti che rifiutarono di giurare fedeltà al regime fascista nel 1931 -

«che le cose esteriori in fondo poco importano e che nulla ci è tolto quando ci resta ciò che deve accompagnarci in vita e in morte: la *diritta volontà interiore*, che anche nelle cose della terra ha sempre mirato, in ultimo, a qualche cosa che non è sulla terra» (L, 124, il corsivo è mio).

#### 4. La diritta volontà interiore e il suo duplice valore civile

Un concetto, quest'ultimo, che riemerge continuamente anche nel carteggio di Martinetti con uno spirito che percepiva come assai affine al suo,

ovvero quello di una donna come Nina Ruffini, con la quale nutre una sintonia analogica, se non più profonda ed intima, di quella che pure lo lega ad un uomo come Cagnola. Nel loro scambio epistolare il pensatore canavesano torna, con costante insistenza, sul tema - nuovamente di chiara ascendenza catara - del rapporto tra *tenebra* e *luce* in questo nostro mondo terreno. Scrive infatti espressamente Martinetti, il 26 gennaio del 1937, da Castellamonte:

«il mondo è così fatto che in esso le tenebre prevalgono sempre: ma la luce non si spegne mai completamente. Vi sono età nelle quali essa brilla ed illumina anche le sfere spirituali inferiori, dove essa giunge ancora di riflesso; vi sono età nelle quali le tenebre si estendono ed essa risplende solo più qui e là in pochi spiriti isolati. In queste età si opera come una scissione della società: anche le classi cosiddette colte, ma colte solo d'una cultura formale e superficiale, passano dall'altra parte e la società intiera si contrappone ostilmente ai pochi spiriti isolati che appaiono allora come dei nemici del bene pubblico. Questo è lo stato di cose che spiega le persecuzioni, le inquisizioni ecc. e che quando giunge all'apogeo è qualche cosa di spaventoso. Che cosa potevano pensare i nobili spiriti che venivano condotti, nel XVI e XVII secolo in Spagna, al rogo in mezzo agli scherni e alle grida di tutto il popolo, a cominciare dal re! Noi non siamo ancora a questo, ma siamo sulla strada» (L, 155-156).

Analogamente, scrivendo ad un filosofo, pur profondamente diverso e lontano dalla sua prospettiva teoretica, come Adriano Tilgher, Martinetti mostra di non condividere la distinzione tra animale e uomo che il suo interlocutore prospetta e variamente sostiene. A questo proposito Martinetti precisa di ritenere

«fermamente che vi sono animali i quali sono moralmente superiori all'uomo: e la sola vera superiorità è la capacità morale: le fantasmagorie create dall'intelligenza non mi abbagliano. Viceversa credo che la massima parte degli uomini abbia solo la preoccupazione che Ella pone come carattere dell'animale: il nemico, la preda, la femmina» (L, 158).

Un passo dal quale riemerge, nuovamente, tutta l'importanza, invero decisiva, della «capacità morale» quale tratto distintivo di uomini - o anche di altri esseri viventi - nell'essere in grado di seguire la via della dignità e della coscienza. Sempre questa importanza, strategica e decisiva, attribuita alla dimensione morale e al bene consente allora a Martinetti di criticare, alla radice, ogni eterogenesi dei fini e anche ogni dottrina provvidenzialistica, proprio perché queste pur differenti tradizioni concettuali e di pensiero hanno, comunque, il torto, perlomeno ai suoi occhi critici, di trasformare, in ultima analisi, *il male in bene*, il che non gli pare assolutamente possibile (anche sul piano metafisico), come scrive esplicitamente a Cagnola, il 15 aprile del 1937:

«il male non può diventare bene. In ogni essere sono in vario grado mescolati un bene e un male radicale: il quale male è metafisicamente assenza di realtà. La vita è una purificazione ed una liberazione. Noi non siamo certo in grado

di sapere ciò che via sia in ciascun essere di bene e di male: ma questo per me è certo che l'inferire contro esseri innocenti (umani o non) rappresenta il grado più alto della malvagità diabolica. Avrei perciò dovuto dire: la crudeltà nel grado diabolico è il segno più certo dell'assenza di realtà: nell'essere malvagio non vi è nulla di eterno, nulla di divino: egli è dalla natura sua condannato alla "seconda morte", escluso dalla realtà vera, dalla società delle volontà buone» (L, 159).

Ancora a Nina Ruffini, il 28 maggio 1937, Martinetti ribadisce come

«il male purtroppo non ha perché: e dobbiamo già essere lieti quando esso non inferocisce con sofferenze crudeli. Ma noi siamo qui per uscire dal regno del male: il Cristo è colui che libera. Quelli che sono per noi la più cara incarnazione del divino sulla terra appartengono già al divino: perciò non possono essere tolti, anche se la loro incarnazione terrena partecipa del destino di tutte le cose terrene e deve soffrirne. Ma essi, ciò che essi veramente sono, è destinato a rimanere sempre con noi: anche se non sappiamo come e l'ignoranza di questo come è un dubbio che ci addolora» (L, 160).

Del resto, in questi anni di ritiro volontario a Castellamonte, Martinetti dichiara che «sull'esempio di Jahvè, desidero che il mio nome sia nominato il meno possibile» (L, 161). Anche per questa ragione, in occasione della condanna, nel 1937, da parte della Chiesa cattolica, di tre suoi scritti emblematici come *Il Vangelo*<sup>19</sup>, *Ragione e fede*<sup>20</sup> e *Gesù Cristo e il cristianesimo*<sup>21</sup> (condanna che prendeva originariamente le mosse da un esposto del rettore Gemelli dell'Università Cattolica di Milano, suffragata, successivamente, da una apposita condanna redatta da un rigido custode dell'ortodossia tradizionale, come il domenicano padre Mariano [Felice] Cordovani), il filosofo canavesiano scrisse direttamente all'«Osservatore romano» una lettera (non pubblicata, ma conservata nel fondo archivistico della Congregazione del Sant'Ufficio) in cui dichiarava quanto segue:

19 Cfr. *Il Vangelo*, con introduzione e note di Piero Martinetti, a cura di Alessandro Di Chiara, il melangolo, Genova 1998 (la prima edizione di quest'opera è apparsa presso Guanda, a Modena, nel 1936).

20 P. Martinetti, *Ragione e Fede. Introduzione ai problemi religiosi*, Edizioni della "Rivista di Filosofia", Milano 1934, ma il saggio è stato poi parzialmente riedito sia nella «Rivista di filosofia», anno XXV, 1934, p. 6-25, sia nel successivo volume martinettiano, *Ragione e Fede; Saggi religiosi*, Einaudi, Torino 1942, sia ancora nel volume postumo di P. Martinetti, *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, a cura di Luigi Pareyson, Armando Editore, Roma 1972.

21 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Edizioni della "Rivista di Filosofia", Milano 1934 (di quest'opera è anche apparsa un'edizione in francese: *Jésus Christ et le Christianisme*, Frères Bocca, Paris 1942) ed è stata successivamente riedita in diverse edizioni: in un'edizione postuma, promossa da un'allieva di Banfi, presso Adalgisa Denti Editore, Milano 1949 (edizione comprendente anche il saggio *Ragione e Fede*); a cura di Giacomo Zanga, presso il Saggiatore, a Milano, nel 1964 (poi ristampata, nel 1972, in un'edizione economica in due volumi); infine, più recentemente, presso Castelvecchi, Roma 2013.

«quando vedrò la Chiesa anteporre a tutti gli interessi terreni la parola del Cristo e quando, dinanzi ad una guerra fratricida, vedrò il Capo suo levarsi e, invece di benedire le bandiere degli omicidi, cospargersi il capo di cenere e vietare a tutti i fedeli di seguire i comandamenti del demonio, allora io potrò nel mio intimo riconoscere con giubilo di aver errato e confessare pubblicamente il mio errore. Ma fino ad allora ciò che ho scritto resta: ed io me ne appello alle coscienze più profonde di coloro stessi che mi condannano» (L, 165).

Ma se per padre Cordovani nella «trilogia detestabile» martinettiana la «negazione della divinità del Cristianesimo è radicale e volgare» (L, LV), è tuttavia proprio il razionalismo immanentista con cui Martinetti dipana, criticamente, le sue rigorose disamine, sottoponendo ad un puntuale esame storico la tradizionale narrazione evangelica, che suscita la condanna cattolica. Insomma: se con la sua opera Martinetti, in profonda sintonia con la lettura kantiana, mostra come proprio all'ombra del nome di Gesù sia sorta, storicamente ed indebitamente, una nuova chiesa come quella cattolica, contro la quale gli spiriti affini al Cristo non possono che prendere una posizione critica e apertamente polemica, proprio per difendere quei valori spirituali che la stessa gerarchia ecclesiastica - da Paolo in poi - ha sistematicamente conculcato e palesemente tradito, *paganizzando* sistematicamente il messaggio evangelico, allora, proprio grazie all'analisi del pensatore canavesano, emerge, in tutta la sua forza storica, economica e civile, il ruolo, eminentemente politico e mondano, della stessa chiesa cattolica. In altre parole; per Martinetti la chiesa cattolica non ha fatto altro che "paganizzare", sistematicamente, il messaggio evangelico, trasformandosi in una tra le più potenti organizzazioni politiche, sempre interessata a rafforzare il proprio dominio economico, politico, materiale e spirituale sull'intero mondo, dando così vita ad una prospettiva - e anche ad un progetto storico-civile eminentemente politico - intrinsecamente *totalitario*. Non per nulla lo stesso padre Gemelli, che pure si era già battuto per la condanna, da parte della chiesa cattolica, delle opere dei neoidealisti Croce e Gentile, ha avuto modo di delineare, con precisione, quello che gli sembrava costituire il ruolo, pervicacemente perverso, della lezione martinettiana:

«vero è che l'influenza di questi non è così vasta e quindi non altrettanto deleteria di quella del Croce e del Gentile. Ma essa è particolarmente deleteria in alcuni ambienti, specie nell'alta Italia e ciò per una circostanza. [Infatti] la influenza di Martinetti si esercita negli ambienti antifascisti e massoni, e ciò appunto per l'atteggiamento politico del Martinetti. In questi ambienti si ritiene per provare [*sic*] che il Fascismo appoggia il Cattolicesimo per interesse e la Chiesa Cattolica si serve del Fascismo e lo "benedice". Ora in questo ambiente, costituito soprattutto di gioventù e specie intellettuale ed universitaria, il Martinetti si presenta nella veste dell'uomo che mette nella vera luce l'essenza del Cristianesimo, ossia di essere leggendario. Di qui il danno che esercita su queste anime per tante ragioni deviate» (L, LIX).

Nella misura in cui Gemelli percepiva la profonda convergenza storica - ed anche una comune sintonia ideale, potremmo senz'altro aggiungere - tra

la Chiesa Cattolica e il Fascismo (in quanto entrambi queste due, pur complesse e assai differenti realtà storiche, condividevano, tuttavia, un comune e profondo assunto, essenzialmente *totalitario*), emergeva, allora, proprio la duplice pericolosità, intrinseca, della lezione critica martinettiana. Perché? Perché quest'ultima, svelando la natura sostanzialmente leggendaria della storia del cristianesimo cattolico, metteva in piena evidenza una libera spiritualità (razionale, critica e religiosa) che non poteva che entrare in tensione critica radicale sia con la Chiesa cattolica, sia con lo stesso regime dittatoriale fascista. In tal modo, se anche si decide di assumere la polemica "cartina di tornasole" offerta da questi specifici, e assai partigiani, rilievi oppositivi di padre Gemelli, finisce sempre per riemergere, comunque, tutta la forza culturale e morale, intrinsecamente antifascista, della lezione martinettiana, unitamente anche al suo alto ed autonomo valore spirituale, intrinsecamente religioso. Proprio perché la *moralità* difesa da Martinetti fa tutt'uno con una *prassi spirituale* specifica che non può che confliggere sia con il regime totalitario fascista, sia anche con il totalitarismo della chiesa cattolica. Su questo piano critico Martinetti aiutava, allora, in quel preciso contesto storico della dittatura e dell'alleanza politica tra fascismo e chiesa cattolica, a meglio intendere il profondo intreccio di potere (e storico) che allora - a partire dalla conciliazione del 1929 - si è sempre più intessuto e stretto tra l'agire ecclesiastico cattolico e l'orientamento istituzionale fascista. In questa luce critica si potrebbe allora anche sostenere come l'antifascismo martinettiano finisse, inevitabilmente, per avere un *doppio valore culturale, civile e spirituale*, proprio perché aiutava a scorgere la comune radice di due totalitarismi - quello fascista e quello cattolico - mostrando, *foscolianamente*, tutto il sangue che storicamente grondava dalla radice comune a questi due, pur assai diversi, poteri che si erano infine alleati, opportunisticamente, per meglio rafforzare il loro stesso potere politico contingente. Martinetti non poteva, quindi, che risultare profondamente in viso e radicalmente antitetico sia rispetto ai fascisti, sia rispetto ai cattolici.

Ma proprio rispetto a queste due realtà interconnesse del fascismo e del cattolicesimo, storicamente convergenti ed intrecciate (pur nel quadro delle loro reciproche tensioni e delle loro, pur continue, polemiche contingenti), Martinetti risultava decisamente oppositivo - *moralmente antifascista e spiritualmente religioso* - proprio perché seguiva un proprio autonomo ed originale itinerario spirituale che risaliva alle fonti stesse del cristianesimo, senza tuttavia mai trascurare l'autonomia della libera riflessione filosofica di ascendenza kantiana. Come Martinetti stesso scrive a Nina Ruffini, il 3 marzo 1939, «in realtà coloro che penetrano la verità non possono non amarla e quindi non consacrare ad essa la vita» (L, 190), il che lo riconduceva a ripensare - in termini religiosamente radicali, anche rispetto alla sua stessa vita terrena, come ben emerge dalla sua lettera dell'8 dicembre 1937 indirizzata a Cagnola -

«quanta parte di noi abbiamo già lasciato vivendo! La morte non sarà che una crisi un poco più radicale. Il mio io attuale non ricorda più nulla del mio io giovanile, fuori che delle esterioresità inconcludenti e pure mi sembra che ciò che è così caduto sia bene caduto e che la verità del mio essere sia il mio io

attuale così purificato dalle scorie d'un passato attraverso il quale ho dovuto passare. Così non mi dolgo se, lasciando questa spoglia di materia oggi viva, che mi ha servito ad attraversare questa figura di mondo, dovrò abbandonare tante altre cose che oggi mi sono care ma che sono in fondo altrettanto irrilevanti. Lascierò per esempio i miei cari libri: ma che cosa importa ciò se essi hanno servito a ciò che era il loro fine, a creare in me la nuova personalità? L'essenziale è di potere guardare a tutto ciò che abbiamo e che abbiamo fatto, come a qualcosa che doveva servire ad un compito superiore, e che, questo raggiunto, può essere lasciato perdere nel passato che svanisce» (L, 169).

Indubbiamente la morte, quale purificazione, critica e progressiva, delle molteplici scorie terrene, non può allora che rafforzare un processo di asceti che costituisce autentica dinamite morale e spirituale nei confronti di tutte le varie contingenze storiche, proprio perché ogni pensatore, come lo stesso Martinetti suggeriva ad un suo giovane e devoto allievo come Ludovico Geymonat - il 18 agosto 1938 - deve saper sempre «prendere da tutte le parti: ma la “punta” del pensiero, l'intimità creativa deve restare inviolata» (L, 179). Inviolata anche e soprattutto rispetto alle molte barbarie della storia che, a giudizio di Martinetti, nulla, tuttavia, possono contro questo cuore teoretico (e metafisico!) proprio e specifico del singolo, libero pensatore. Per questa ragione le «volontà dritte» non possono che entrare in flagrante conflitto con le molte «larve spirituali che ingombrano la vita» (L, 190) al punto che il Nostro non potrà che ribadire, a Nina Ruffini, il 14 aprile 1939, che

«“Ubi nihil vales, ibi nihil velis”, diceva il povero Geulincx. Non c'è che assistere con indifferenza all'imbarbarimento progressivo, difendendo solo il proprio santuario interiore. Per fortuna il progresso verso la barbarie è un processo lento e ci vorrà ancora del tempo prima che i paladini della forza e della guerra arrivino all'altezza del re Mesa di Moab (800 circa av. C.) che - come ho letto stamane in una sua iscrizione - si vanta di aver preso parecchie città, d'aver ucciso tutti gli uomini, consacrate le donne alla prostituzione sacra ed immolato tutti i bambini a Kemos, suo Dio. Siamo ancora lontani da questo eroismo: però siamo sulla strada» (L, 193).

In questa drammatica prospettiva, perché allora scrivere e pubblicare? Così risponde Martinetti:

«certo l'azione dei grandi pensieri è scarsa: il libro di Kant sulla pace ha servito a qualche cosa? Non sembra. Nei testi dei filosofi (così poco letti in realtà) vi è e giace occulta tanta sapienza da guidare cento umanità: ma essa è la come se non fosse. Non bisogna quindi farsi delle illusioni ridicole: bisogna scrivere per sé, cifrare le carte in bruno, come dice Ceretti, anche se nessun sguardo cadrà su di esse, per l'edificazione propria (edificazione in senso letterale e in senso traslato). In via sussidiaria si può sperare di lenire qualche dolore, elevare qualche spirito: ma non bisogna fare di ciò il fine. Io conto sopra cinque o sei lettori; e, andando per il sottile, credo, di poterne contare con sicurezza solo due: dei quali naturalmente il primo è Lei. Le pare valga la pensa di stampare allora? Una comunicazione privata sarebbe, sembra, il partito più ragionevole. Per la stampa sta solo questo: che di questi

lettori ve ne saranno fra dieci anni forse altri due: e altri ancora - sempre *rari nantes* - negli anni avvenire quando non saremo più qui. Le anime luminose sono infinitamente poche: ma esse hanno il dovere di riconoscersi, di aiutarsi, di ammaestrarsi e di consolarsi. Il mondo esiste, in fondo, per loro: il resto è un nulla che non conta» (L, 193-194).

### 5. *L'esercizio di una carità attiva e militante*

Per Martinetti anche la morte stessa deve allora essere pensata come una incarnazione «in ciò che essa ha crudele e di brutale» (L, 195) della «forza del male imperversante ciecamente» (*ibidem*), come ancora scrive a Nina Ruffini, il 17 giugno 1939. Ma anche la morte «non può nulla sulle anime che vengono da Dio e che rivelano qui, anche dai più teneri anni, nella bellezza del loro spirito, la loro origine» (*ibidem*). A suo avviso la morte e i dolori non sono infatti in grado di scalfire queste anime che attraversano tutte le traversie terrene - conoscendo anche «ragioni di dolore» che non esistono per altre anime meno spirituali - purificando se stesse. Anzi, per Martinetti occorre praticare «l'esercizio sincero, umile e profondo della carità»: «entrare in questo mondo con l'esercizio umile e silenzio della carità vuol dire anche ricongiungersi religiosamente con il mondo degli esseri buoni e puri e rendersi degni di trionfare un giorno delle opere della morte» (L, 196). Per questa ragione la carità martinettiana non coincide affatto col il tradizionale volgere l'altra guancia al male, ma implica, invece e al contrario, una specifica capacità cristiano-morale nel *saper sempre resistere e combattere il male per il bene*. In altri termini, la bontà cui Martinetti si appella non è una bontà che non lascia il segno nella storia, ma è, invece, una bontà che sempre lotta apertamente contro il male e che è addirittura capace di praticare, *con e per* la carità, la violenza, proprio onde porre fine alla stessa presenza del male. Questa coraggiosa presa di posizione martinettiana a favore di una carità attiva, positiva e persino militante, capace, insomma, di sapersi inserire nella storia onde contrastare, apertamente, il male, non era del resto sfuggita ai più fini interpreti della sua opera, perlomeno a quegli autori più giovani che avvertivano una profonda sintonia con la figura morale di Martinetti e anche con parte della sua riflessione sul cristianesimo e il suo legendario pervertimento storico. A questo proposito basterebbe infatti citare un testo, invero preclaro, di un più giovane studioso e filosofo, pure di tutt'altra formazione, allora impegnato in un suo specifico travaglio critico, come l'allora giovane storico della filosofia vicentino Mario Dal Pra, il quale nel suo libro *Valori cristiani e cultura immanentistica*, riflettendo proprio sul rapporto tra «carità e violenza», dal punto di vista dell'immanentismo, appreso dalla meditazione delle opere di Benedetto Croce, tuttavia ad un certo punto delle sue considerazioni, nate da un sincero travaglio spirituale, affatto originale, citava espressamente, e in modo invero strategico, proprio l'edizione francese del *Jesus Christ et le christianisme* di Martinetti per poi scrivere la seguente riflessione con la quale Dal Pra mostra di aver colto, perfettamente, il senso profondo della riflessione antifascista martinettiana:

«Sulla questione del rapporto fra carità e violenza, l'immanentismo perviene a profondi rilievi: pare impossibile ad applicarsi nella vita pratica una proibizione assoluta della violenza; ma la legge della carità non condanna gli atti energici compiuti in favore delle carità e della giustizia; anche la violenza usata veramente per il trionfo della carità è una forma di carità; bisogna soprattutto vedere che ogni azione serva all'instaurazione della carità fra gli uomini e ricordare che il miglior mezzo per vincere l'odio è sempre la stessa carità; quindi l'asprezza sarà consentita solo nel caso in cui si sia persuasi che non v'è altra possibilità di riuscita per mezzo della bontà e della ragionevolezza; ognuno pertanto dovrebbe vedere di sopprimere il massimo d'ingiustizia che non lo impedisca tuttavia dall'attuare l'esigenza interiore della carità (Martinetti)»<sup>22</sup>.

Rilievo strategico, perché l'immanentismo cui guardava allora Dal Pra, con sempre più vivo interesse, sa tuttavia cogliere il preciso significato filosofico, culturale e civile della riflessione martinettiana sulla storia del cristianesimo, distillandone l'indicazione più profonda e vera, quella che trasforma lo stesso spirito religioso coltivato dal pensatore canavesiano in linfa e sangue per chi inclina, sempre più, ad opporsi, decisamente, all'intrinseca tragicità del proprio tempo storico, sempre più drammatico ed inquietante. Ma quello che Dal Pra aveva saputo scorgere, con acutezza ed intelligenza critica, nelle pagine edite delle opere martinettiane, consacrate alla disamina del rapporto tra la figura di Gesù e la storia del cristianesimo, affiora anche, nuovamente, ma in modo forse molto più diretto, in alcune lettere che lo stesso Martinetti indirizzava, soprattutto a partire dalla fine degli anni Trenta in poi, ai suoi corrispondenti, perlomeno a quelli con i quali percepiva l'esistenza di una maggiore sintonia, umana e spirituale. Proprio perché, come scriverà esplicitamente nella lettera del 21 settembre 1939, indirizzata ancora a Nina Ruffini,

«le cose che valgono non possono indurre ad altro che a riempire l'anima di pietà per le povere vittime, disprezzo per il resto e di una fiera risoluzione di fare il proprio dovere soprattutto per sé, per il debito che si ha verso il proprio dio interiore: il resto non conta ed è cosa indifferente» (L, 198).

D'altra parte Martinetti sa anche relativizzare, criticamente, i molti mali storici con cui era comunque costretto a vivere, come ben emerge dalla lettera che scrisse a Nina Ruffini il giorno in cui Mussolini aveva dichiarato l'ingresso in guerra dell'Italia, a fianco della Germania nazista, contro la Francia e l'Inghilterra. In tale drammatica occasione scrive infatti Martinetti:

«noi oggi soffriamo perché siamo offesi nelle nostre esigenze morali: ma che cosa è questo di fronte agli strazi che soffrono, da miriadi di secoli, tante povere

22 Cfr. M. Dal Pra, *Valori cristiani e cultura immanentistica*, Cedam, Padova 1944, pp. 88-89, ma è da vedersi tutto il capitolo *Carità e violenza*, pp. 79-99. Per la biografia intellettuale e civile dalpraiana è da tener presente soprattutto il volume di M. Dal Pra - F. Minazzi, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992.

creature innocenti del mondo animale? Il mondo è veramente una creazione diabolica. I più degli uomini non ne hanno coscienza perché anch'essi, con la loro frivolezza ed il loro egoismo, partecipano di questo carattere» (L, 207).

Per questa ragione di fondo Martinetti dichiara, allora, di attenersi, rigorosamente, al saggio consiglio di Spinoza

«di far fronte al dolore col ricercarlo nelle sue cause e con l'universalizzarlo. Io pensavo una volta che questa nostra civiltà bizantineggiante sarebbe finita sotto gli zoccoli dei cavalli degli invasori mongoli; poi si disegnò la rivolta dei mal compresi barbari dell'interno: i movimenti comunisti hanno già accompagnato la rovina della civiltà antica. Ora il colpo sembra venir da un'esplosione di barbarie in un popolo che mille anni di contatto con la civiltà hanno incivilito soltanto alla superficie e che moralmente sarebbe degno di vivere nelle foreste. Ma come già nelle invasioni antiche, la causa ultima della rovina è la mollezza e la viltà morale d'una società profondamente corrotta, che paralizza le facoltà di esistenza e trasforma un popolo in una massa abbietta di servi, i quali non chiedono altro che di sottomettersi alla violenza e di servire docilmente ad essa come strumenti di dominio» (L, 208).

Di fronte a questa precisa e drammatica situazione storica, Martinetti esorta allora la sua interlocutrice non certamente

«ad entrare in un convento, ma a riconoscere nettamente la distinzione catara dei due mondi e a non rimpiangere la rovina di ciò che non poteva essere salvato e che molto probabilmente non lo meritava più. Lasciamo che i morti seppelliscano i loro morti. L'essenziale è di restare intransigentemente fedeli al principio che vive in noi, di riversare la nostra pietà sui poveri esseri innocenti che soffrono e di chiudersi a tutto il resto» (L, 208-209).

Proprio entro questa salda e ferma intransigenza morale riemerge, ancora una volta, tutta la forza dell'intrinseco e coerente antifascismo martinettiano. Un antifascismo morale, teoretico e spirituale, "irto ed incorrotto", come si è già accennato, che giunge, infine, a teorizzare, apertamente, quale *atto di profonda carità*, anche l'*uso della forza* per combattere, apertamente, il male del mondo. Un concetto che Martinetti lascia via via sempre più trasparire, anche dai suoi scritti editi, per esempio nei *Pensieri* pubblicati sulla «Rivista di Filosofia» nel 1941, espressamente dedicati «alla memoria di Giuseppe Rensi», nei quali si legge che

«la rassegnazione spinta ai limiti estremi non è più una virtù: bisogna anche saper difendere la propria dignità morale. La legge evangelica impone di soffrire e di perdonare quanto è possibile soffrire e perdonare per amore della pace e della carità ma non sacrificare la pace e la carità stessa, aprendo le porte al regno dei violenti. Il coraggio non deve essere solo il coraggio passivo delle vittime che mette a loro agio i carnefici»<sup>23</sup>.

23 P. Martinetti, *Pensieri*, «Rivista di Filosofia», XXXIII, 1941, fasc. n. 3, pp. 145-152, la cit. si trova a p. 150; la cit. che segue immediatamente nel testo è invece

Mentre nel pensiero successivo, riferendosi ad un dialogo platonico, Martinetti ribadisce come non sia affatto da veri autentici uomini non saper reagire all'ingiustizia, soprattutto quando è in gioco la propria personalità morale:

«Callicle in Platone dice che il patire ingiustizia, il non essere in grado di reagire alle offese ingiuste è cosa non da uomo, ma da schiavo, per il quale meglio sarebbe morire che vivere. In parte egli ha ragione; ma se l'uomo volesse reagire a tutte le ingiustizie che soffre, o peggio, a quelle che vede essere sofferte da altri, dovrebbe accingersi ad un'impresa disperata. Lo stato sociale è esso ancora fondato su ingiustizie fondamentali, che l'individuo con le sue forze non può scuotere: il più delle volte è forza rassegnarsi. In un caso solo l'uomo non deve rassegnarsi: quando esse ledono la sua personalità morale, quando gli impongono qualche cosa di moralmente indegno. Allora è veramente meglio morire. Ma non morire come uno schiavo, morire come un uomo, difendendo con tutti i mezzi possibili la propria libertà, la propria dignità».

Questa la soglia critica martinettiana, il *file rouge* che ci permette di stabilire l'esatto punto di non ritorno, di fronte al quale il singolo ha il dovere di reagire all'ingiustizia, anche se questa sua reazione dovesse eventualmente implicare la morte. *Meglio morire in piedi che vivere in ginocchio*: quello che sarà poi il motto della *pasionaria* e di tutti gli antifascisti durante la guerra civile spagnola, nel corso degli anni Trenta, costituisce già la stella polare dell'agire morale e civile martinettiano, il fulcro più vero del suo stesso antifascismo, il punto archimedeo della sua aperta resistenza a tutti i molteplici soprusi posti in essere dalla dittatura fascista (usando ora il bastone ora la carota) la quale cercava, apertamente, di far vivere un popolo in ginocchio, compromettendo, sistematicamente, la sua stessa, libera, dignità morale.

Questo concetto, tipicamente, martinettiano riemerge, nuovamente in tutta la sua intrinseca forza antagonista, morale ed intrinsecamente antifascista, anche in un'altra interessante lettera a Nina Ruffini del 1940, quella in cui Martinetti giunge a scrivere, assai scopertamente, quanto segue:

«l'eccesso di ottimismo sta per me nel credere che l'elemento diabolico possa un giorno cedere, deporre le armi, ecc. Questo non è avvenuto e non avverrà mai. Il trionfo morale del bene è possibile solo quando questo, ispirato a convinzioni solide e profonde, sa anche mettere a servizio di esse un'energia ferma e implacabile. Anche Marco Aurelio vestiva la corazza e militava contro i barbari. Vi è un male positivo che deve essere debellato e ciò non può avvenire che con la forza. Da questo punto di vista la stessa forza barbarica fondata sulla disciplina e sul sacrificio di se stessi è già una virtù elementare. Ma vi è certo al di sopra di essa una forza immedesimata con la giustizia e questa sola è vera forza: contro di essa la forza barbarica non può mai prevalere stabilmente. Però è necessario che essa sia veramente forza, nel senso

---

tratta dalle pp. 150-151.

morale della parola, cioè proceda da un'energia spirituale profonda, la quale non può essere che una fede religiosa, perché questa soltanto può tracciare dinanzi alla volontà doveri assoluti, volontà precise e invincibili, fondate su di una sicura indifferenza di fronte alla vita e alla morte» (L, 210).

Da queste parole sembra quasi essere prefigurato tutto il profondo valore morale della lotta partigiana, perché quel «trionfo morale del bene» in ambito storico-civile è possibile solo quando si salda con «un'energia ferma e implacabile», il che rappresenta, appunto, la più decisa resistenza armata contro il nazi-fascismo, ovvero la Resistenza nel suo più alto ed intrinseco valore storico-civile e morale. Una resistenza che decide, quindi, di far uso consapevole, legittimo ed esplicito, della forza, proprio per por fine alla violenza, arbitraria, immorale e diabolica, del nazi-fascismo. Ma, avverte ancora Martinetti, l'unica vera ed autentica forza morale è quella stessa che si immedesima con la giustizia. Contro di essa la forza barbara del male non può mai nulla, ma non può nulla solo ed esclusivamente nella misura in cui questa forza antifascista immedesima con la giustizia «sia veramente forza, nel senso morale della parola», ovvero «proceda da un'energia spirituale profonda», la quale ultima, a suo avviso, «non può essere che una fede religiosa, perché soltanto questa può tracciare dinanzi alla volontà doveri assoluti, volontà precise e invincibili, fondate su di una sicura indifferenza di fronte alla vita e alla morte».

Naturalmente non sempre l'antifascismo partigiano saprà elevarsi a questo preciso ed alto livello di moralità assoluta. Ma quando è stato in grado di farlo, in moltissime punte alte della lotta partigiana e resistenziale, lo stesso antifascismo si è allora collocato, *eo ipso*, su di un piano di assolutezza morale e spirituale in cui anche la sua eventuale sconfitta momentanea non è stata mai in grado di scalfirlo minimamente. Proprio perché si radicava in una coscienza morale irta, assoluta, ferma e implacabile, che faceva sentire, persino al suo avversario, la propria netta superiorità civile, morale e storica. Anche se, momentaneamente, poteva perdere, subendo la tortura e anche la morte, tuttavia questa forma di resistenza antifascista aveva già vinto contro il proprio avversario che si collocava su di un piano di giustizia nettamente inferiore e assai più claudicante, proprio poiché operava, appunto, con le forze del demoniaco, della violenza iniqua, oppressiva e priva di forza morale autentica. Difficile allora non leggere in questa straordinaria presa di posizione polemica martinettiana, decisamente metafisico-morale, la giustificazione e la motivazione, ad un tempo, teoretica, morale e religiosa, di tutto un antifascismo radicale, intransigente, fermo ed implacabile che ha costituito, indubbiamente, una pagina di alta moralità nella storia partigiana e nella stessa, drammatica, guerra civile italiana<sup>24</sup>. Non a caso lo stesso Martinetti conclude le sue considerazioni ponendosi una domanda molto ardua ed assai impegnativa:

24 A questo proposito è naturalmente da tenersi presente l'importante studio analitico di Claudio Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, cui senz'altro si rinvia.

«il problema è quindi questo: dove potranno gli uomini trarre oggi una fede simile. Io mi guarderò bene dall'entrare qui in discussione così terribile: mi limito a richiamare le conclusioni negative che Ella già conosce: questa fede non può più essere il cattolicesimo romano. Né l'intelligenza né la coscienza non possono più adattarsi a questa superstizione che, come un ordine e una costrizione delle spontaneità creatrici della vita religiosa collettiva estingue l'energia spirituale. Se almeno Hitler - poiché ha da essere il nostro padrone - ci facesse il piacere di portarsi via, col resto, anche il papato!» (L, 210-211).

#### 6. Per un'analisi mortale della situazione storica

Martinetti non evita, del resto, di scendere sul concreto terreno storico della «barbarie teutonica» e della lotta che si è ingaggiata tra gli stati democratici occidentali e quelli ruotanti nell'orbita del nazi-fascismo. Ma a questo proposito la sua non è tanto una disamina storico-sociale, bensì una valutazione squisitamente morale della situazione storica del suo tempo e, proprio per questo, risulta essere tanto più interessante e feconda. Su questo terreno dello scontro morale Martinetti percepisce, infatti, come il male del nazi-fascismo non è un male che non sia in grado di *contaminare* anche colui che, pure, lo combatte apertamente e in prima persona. Costituisce, infatti, un male pericoloso, proprio perché «contaminante», tale da saper corrompere anche chi lo combatte: la dissoluzione morale non è infatti appannaggio esclusivo ed unico dei barbari teutonici, ma ha intaccato anche la stessa società occidentale, corrompendola nelle sue stesse, più profonde, fondamenta di civiltà. Ma a questo proposito è ancora meglio lasciare la parola direttamente a Martinetti, che ci fornisce questo interessante quadro critico della drammatica contemporaneità della guerra:

«Ma il pericolo non sta esclusivamente, io credo, nella barbarie teutonica. Io ho l'impressione che questo non prevarrà: chè vi sono ancora negli Alleati e nell'America energie compresse, le quali dovranno lottare duramente ed a lungo, ma alla fine vinceranno. Anche la schiavitù universale organizzata da Napoleone I e poi dalla Santa Alleanza non hanno potuto trionfare definitivamente. Non posso immaginarmi l'Inghilterra ridotta, come l'Italia, ad un branco di schiavi. Il male è che anche l'altra parte, la parte nostra (diciamo così), è corrosa profondamente da un'altra forma di barbarie, dalla barbarie bizantina, di basso impero. Se nella Francia e nell'Inghilterra le energie morali fossero state intatte a quest'ora esse avrebbero già vinto e stravinto. Esse hanno il vantaggio d'aver conservato le forme della civiltà: e la forma è anche qui sostanza, cioè residuo sostanziale: dal quale potrà rinascere ancora la civiltà. D'altra parte invece, sparita per sempre la Germania umana, che ci aveva dato Kant, Goethe, Beethoven, ma che era soltanto una fioritura superficiale senza ripercussione profonda (anche Nietzsche è già un barbaro), non resta che un accozzo di barbari, come erano i Sassoni al tempo di Carlomagno, che ha trovato il suo Alarico e il suo Attila. Quindi dobbiamo sperare - ed io credo di sperare con buon fondamento - che quest'ondata bassa sia respinta e repressa, a un tempo, senza pietà, come fece coi Sassoni il buon Carlomagno. Ma anche gli altri dovranno da questa dura lezione imparare che

la civiltà non consiste nel lusso, negli sport, nelle automobili e nelle società anonime e che anche la civiltà non resiste e non dura che a prezzo di una dura disciplina morale. Impareranno? Io non lo so: ma se non dovessero imparare, meglio sarebbe allora che oggi subissero il meritato destino» (L, 211-212).

In questa stessa lettera a Nina Ruffini (probabilmente ancora del giugno 1940), Martinetti non trascura neppure la situazione italiana:

«per fortuna quanto a noi qui in Italia non c'è né da preoccuparsi né da dolersi: noi non possiamo più discendere in basso, abbiamo toccato il limite. Quando verrà il suo tempo - se verrà - ci adagiamo [adageremo?] sotto il tallone tedesco gridando alalà: e intorno a noi continueranno a fiorire le eleganze del comfort, le gare sportive e i dividendi delle società anonime. Questo è l'essenziale! Per quelli che non sono contenti, vi è ancora qualche torre nella quale possono rifugiarsi: perché essi sono un'infima minoranza: e di là possono contemplare il mondo» (L, 212).

Martinetti suggerisce così alla sua interlocutrice

«di costruirsi, almeno spiritualmente, una torre: e di là contemplare e pensare che questo mondo è, come pensavano i miei buoni amici catari, il regno del demonio, che noi dobbiamo attraversare per giungere al di là, in quell'altro mondo che è la nostra patria» (L, 212).

Come si evince anche da questi passi drammatici, la puntuale ed acuta disamina morale della tragica situazione in cui Martinetti viveva con i suoi contemporanei, non solo risulta essere particolarmente penetrante ed acuta, ma riesce anche ad individuare un orizzonte morale entro il quale viene ritrovato un senso preciso alla storia umana, nonché alla perenne lotta tra il bene e il male, entro un mondo dominato da forze demoniache le quali, per quanto forti e dilaganti, non sono tuttavia mai in grado di vincere definitivamente le forze morali del bene. Ma di questa disamina martinettiana non ci può non colpire anche l'insistenza, decisiva, sulla «forma della civiltà» quale sua autentica e vera sostanza: una civiltà priva di questa *forma* è, infatti, a suo avviso una civiltà oramai decaduta e priva di autonome energie culturali, morali, teoretiche e religiose. Perché? Perché, scrive questa volta Martinetti a Cagnola, il 29 giugno del 1940, in forma emblematica ed epigrammatica, «la radice del male è antica ed è nell'assenza di religiosità e di intransigenza morale: la degradazione universale dello spirito è una conseguenza del disfacimento del Cristianesimo: questi sono i risultati dell'agonia» (L, 213).

Si vede, dunque, come per Martinetti le sue fini e diffuse analisi sul progressivo corrompimento storico della purezza morale della lezione evangelica di Gesù si intreccino, storicamente e metafisicamente, con un diffuso degrado morale, contro il quale si può reagire unicamente con il ritrovamento di un'intransigenza morale radicata in una religiosità spirituale che si opponga, con energia e determinazione, al male sempre più prevalente. Non per nulla nelle ultime lettere di Martinetti risalenti agli anni Quaranta, l'insistenza sulla necessità di una «negazione intransigente» del male diviene

ricorrente e persino martellante. Il che prova come Martinetti, di fronte alla crisi storica del suo tempo, sempre più devastante, determinata dallo svolgimento, ad un tempo drammatico e tragico, della seconda guerra mondiale, avvertisse, progressivamente, l'opportunità, e anche tutta la necessità civile, di saper reagire, con energia, determinazione e fermezza, al complessivo degrado morale che, sempre più, lo circondava e assediava. Nel gennaio del 1941 Martinetti così scrive a Nina Ruffini

«ciò che mi opprime, più che il gelo, è lo stato di inquietudine in cui, credo, tutti viviamo: uno stato nel quale si riflettono probabilmente le inquietudini e le angosce delle innumerevoli persone che tremano per sé e per i loro cari. Quale opera infernale! Non vi è da meravigliarsi se di fronte ad un simile stato di cose, nel quale tutti abbiamo, più o meno, una parte di colpa, il principio del bene svanisce nella nostra coscienza quasi come un'illusione o resta al più come un attaccamento interiore di poche anime fedeli. Ma a che cosa serve esso ancora? Vi sono delle età, bisogna riconoscerlo, in cui il demonio è veramente il trionfatore e la crudeltà, la stupidità e la viltà sembrano potenze invincibili. Non sembra anche a Lei che l'unico atteggiamento possibile è, in questo caso, il chiudersi in una *negazione intransigente* con le poche, pochissime anime che sono veramente il nostro prossimo? Ogni concessione ispirata apparentemente alla carità mi sembra veramente solo un atto di cecità» (L, 216, corsivo mio).

La denuncia della «cecità» propria di una carità imbelli e impotente rinvia del resto, e nuovamente, ad una carità attiva e sollecita delle sorti del mondo, appunto una carità che percepisce anche la reazione violenta al male come un *atto di carità* che le forze morali hanno il dovere di compiere. Il rinchiudersi, metaforico, in una torre "irta e incorrotta", non costituisce, così, un ritrarsi dal mondo e dalle proprie responsabilità, ma indica, semmai, la condizione di chi si ritira e ripara dalla bufera storica onde meglio organizzare la sua implacabile reazione armata, ferma e decisa. Del resto l'immagine di una torre "irta e incorrotta" - per rubare nuovamente un'espressione, assai incisiva, della poetessa milanese Daria Menicanti<sup>25</sup> - ci riporta, ancora una volta, a tutta l'energia morale che si racchiude e si raggomitola in se stessa (come in una noce, per dirla con Martinetti!) per ritrovare tutte le sue forze e il suo spirito indomito, onde affrontare il male diffuso nel mondo. In questa prospettiva antagonista e di lotta, senza tregua, contro il male, Martinetti non manca, del resto, di avvertire la sua interlocutrice come sia «bene affisarsi in queste incarnazioni del demonio per imparare il valore cristiano della negazione e dell'ira. Il giusto giudizio di Dio non è esso pure un *dies irae?*» (L, 217).

Un tema, quest'ultimo, sul quale, come si è già accennato, Martinetti torna, non a caso, assai insistentemente, in tutte queste sue ultime lettere degli anni Quaranta, scritte mentre la seconda guerra mondiale infuriava sui vari fronti internazionali. Così, nella lettera del 9 aprile 1941, sempre

25 Cfr. Daria Menicanti, *Il concerto del grillo*, a cura di Brigida Bonghi, Fabio Minazzi e Silvio Raffo, Mimesis, Milano-Udine 2013, *passim*.

indirizzata a Nina Ruffini, Martinetti insiste, nuovamente, nello scrivere di credere «che il mondo perisce per la viltà degli uomini e che a questa viltà bisogna opporre un'intransigenza assoluta, non un'indulgenza compiacente che è anch'essa viltà» (L, 222). Il che ci riporta, ancora una volta, al tema martinettiano (e cristiano!) di una *carità attiva ed operante nel mondo*, in grado di non essere mai vile, ma capace, invece, di sapersi fondere con una assoluta intransigenza, onde combattere, con determinazione e fermezza, il male, opponendosi, con tutte le sue forze, giungendo appunto, *per carità*, a *fare violenza alla violenza*. Per Martinetti la fuga da questa forma di carità non può che costituire un atto di profonda viltà, decisamente irreligiosa. Se poi la si motivasse, eventualmente, appellandosi al cristianesimo cattolico, allora sarebbe proprio la degenerazione morale che emergerebbe in tutto il suo, conclamato, disvalore morale, civile, culturale e religioso. Nell'agosto del 1941, il 13, per la precisione, di fronte al rovinoso incalzare della guerra sui vari fronti di combattimento, Martinetti scrive ad un suo allievo antifascista dichiarato come Geymonat osservando:

«anch'io penso allo sconvolgimento orribile che oggi insanguina l'Europa e che potrebbe domani travolgere la nostra vita come un fuscillo. Bisogna pensare a tutto, ma anche *essere pronti a tutto*. Speriamo tuttavia ancora: vi è ancora nelle tenebre una luce» (L, 228, corsivo mio).

Il giorno dopo Martinetti confida a Nina Ruffini come avverta una sposatezza che «è una sposatezza morale: un ripiegamento della volontà di vivere: il vivere mi è sempre più faticoso» (L, 229). Ma anche in questo momento di stanchezza morale, Martinetti ribadisce sempre di credere «profondamente al valore trascendente dell'opera che il pensiero compie quaggiù nei pochi ai quali questa luce si è aperta: e ciò è l'essenziale» (*ibidem*). Ma oramai tutto sembra volgere, sempre più, al peggio e ad un punto di assoluto non ritorno. Come scrive significativamente lo stesso Martinetti, il 14 novembre del 1941, ancora a Ludovico Geymonat:

«può ben pensare quanto volentieri parlerei con Lei dei problemi terribili ai quali accenna: io non so se essi si siano già presentati all'umanità in forma così terrificante; certo essi si impongono oggi con una violenza spaventevole e forse sarà questa violenza che finirà per imporre soluzioni non meno terribili. Ad ogni modo io penso che l'unica soluzione stia, per tutti, nell'*essere pronti a qualunque cosa*» (L, 233, corsivo mio).

Ma l'essere pronti, cristianamente, a qualunque cosa, significa, in quel preciso e drammatico contesto storico, essere pronti ad affrontare una «violenza spaventevole» e saperla affrontare con fermezza e determinazione, «per imporre soluzioni non meno terribili». La censura non consentiva di dir di più, tuttavia il linguaggio è veramente chiaro e il pensiero antifascista martinettiano emerge in tutta la sua forza intrinseca che il suo giovane interlocutore non poteva non percepire con estrema chiarezza. Martinetti, dunque, in questo drammatico frangente storico non si sottraeva affatto alla difficile - e assai spaventevole! - violenza che si diffondeva allora, per ogni

dove, nel mondo, ed invitava quindi i suoi allievi, perlomeno quelli più determinati, coerenti, fermi ed inflessibili, ad essere pronti (*Estote parati!*), onde saper affrontare, tempestivamente, la «violenza spaventevole», con soluzioni «non meno terribili». In occasione della morte dello zio di Nina Ruffini, il senatore Luigi Albertini (scomparso il 29 dicembre 1941), Martinetti le scrive osservando come, a suo avviso, sia «doloroso veder scomparire quelli che rappresentano ancora i valori più saldi, mentre resta, purtroppo, la più putrida marmaglia, disonore dell'umanità» (L, 236). In questo caso non si può non notare come alla riflessione metafisica sulla morte, si sostituisca una considerazione assiologica che rinvia, ancora una volta, al terreno della storia e della necessità morale di *resistere al male* della «putrida marmaglia, disonore dell'umanità».

Tuttavia, è anche interessante rilevare come, in questo preciso e tragico contesto internazionale, di fronte alle parole con le quali la sua interlocutrice ricorda tutta l'importanza (e anche il significato pregnante dell'opera martinettiana), il pensatore canavesiano si mostri, invece, molto più preoccupato, e veramente angosciato, da un ben diverso, e assai più radicale, problema:

«pensavo al problema del dolore animale, un problema così triste, su cui pure la maggior parte degli uomini passa con indifferenza. E tuttavia è l'iniquità più spaventosa, la più inconsolabile delle miserie. Chi può dire, in questo punto, di fare abbastanza, di essere giusto e pietoso quanto il nostro dovere esige?» (L, 236).

Una domanda indubbiamente aperta ed inquietante che, ancora una volta, trova, forse, risposta - ma non certamente appagamento - nella riflessione catara martinettiana, come peraltro già emergeva da una precedente lettera di Martinetti, quella del 10 giugno 1940, alla stessa Ruffini:

«[...] i pochi giorni tranquilli che ci sono stati concessi nella vita costituiscono una specie di grazia eccezionale. Noi oggi soffriamo perché siamo offesi nelle nostre esigenze morali: ma che cosa è questo di fronte agli strazi che soffrono, da miriadi di secoli, tante povere creature innocenti del mondo animale? Il mondo è veramente una creazione diabolica. I più degli uomini non ne hanno coscienza perché anch'essi, con la loro frivolezza ed il loro egoismo, partecipano di questo carattere» (L, 207).

Questi puntuali e strazianti riferimenti al dolore animale non devono essere percepiti come necessariamente sfuocati rispetto ai drammatici problemi storici precedentemente considerati. Per Martinetti il nesso tra questi due ordini di problemi è, infatti, molto chiaro e rintracciabile nella sua visione metafisica del mondo: la violenza del nazi-fascismo va infatti combattuta, con determinazione, proprio perché costituisce un momento di una violenza molto più diffusa e pervasiva che travolge e coinvolge esseri innocenti come tutti gli animali. Se l'intellettuale deve costituire *la voce di chi non ha voce*, così il filosofo non può non farsi interprete anche di quei compagni nell'esistenza che vivono e soffrono accanto a noi nel più completo silenzio. Dal punto di vista metafisico martinettiano la battaglia da condurre è sempre la

medesima ed implica un'ascesi che sappia tuttavia trasformarsi anche in una presa di posizione ferma e coerentemente intransigente *contro* il male operato dagli uomini, avvertendo sempre la solidarietà che ci deve legare anche con gli esseri moralmente inferiori ed anche con gli stessi animali (che, a volte, come si è visto, possono anche essere moralmente superiori a tanti uomini affatto miserabili ed abbietti).

### 6. Resistere con la forza al male della putrida marmaglia

In ogni caso dalla lettura di tutti i passi che si sono precedentemente riportati, emerge, con forza indubbia, in relazione diretta con l'acuirsi della drammaticità della situazione bellica internazionale, l'appello di Martinetti ad essere pronti e preparati per saper reagire alla violenza e alla barbarie montante del nazismo. Ma, come si è visto, questo suo appello alla capacità di resistenza contro il nazi-fascismo si radica, a sua volta, in una ben precisa scelta morale e religiosa assoluta, intransigente e ferma. Non è così privo di significato ricordare come Martinetti ebbe come suo discepolo un allora giovane pensatore come Ludovico Geymonat - che fu pure un discepolo martinettiano molto *sui generis*, giacché il giovane epistemologo torinese divenne senz'altro «ammiratore ed amico» di Martinetti proprio nel decennio 1933-43, «pur nella netta differenza fra le [loro] posizioni teoretiche». Tuttavia, malgrado questa lontananza teoretica, Geymonat era invece decisamente martinettiano proprio sul piano morale ed etico-civile, al punto da giungere a condividere, allora, anche la singolare concezione metafisica martinettiana, in virtù della quale il pensatore canavesiano soleva distinguere gli individui in differenti classi morali. Da questo punto di vista è stato del resto lo stesso Geymonat a far presente e meglio precisare, in occasione della ripubblicazione - significativamente commentata - della quarta parte dei suoi *Studi per un nuovo razionalismo* (apparsi originariamente a Torino, presso Chiantore, nell'aprile del 1945), la precisa natura di questo suo profondo legame con Martinetti. Infatti nel suo volume *I sentimenti*, edito nel 1989 da Rusconi di Milano, Geymonat, oltre a ricordare quanto si è già citato precedentemente, sottolinea anche come non ci fosse allora

«nulla di strano [...] che questa teoria di Martinetti, da lui più volte convalidata nella pratica, esercitasse un incontestabile fascino sui giovani migliori che gli erano vicini. E quando, alcuni anni più tardi, essi si trovarono travolti dalla bufera della guerra civile, si comportarono da individui "superbi" nel senso di Martinetti»<sup>26</sup>.

Infatti per il Geymonat partigiano combattente entro la guerra civile, la "superbia" martinettiana coincideva, esattamente, con la coscienza della di-

26 L. Geymonat, *I sentimenti*, Rusconi, Milano 1989, p. 76 (mentre le citazioni precedente sino tratte da p. 75). Le citazioni che figurano successivamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 75; p. 77; p. 78; p. 84; p. 92.

stinzione morale esistente tra i differenti individui, ed era, quindi, un preciso sentimento che faceva tutt'uno con la sua stessa personalità. Si tratta di una "superiorità" morale che il singolo individuo sente percependola «interiormente, e ritiene che da questa superiorità derivino a lui doveri più gravi, del tipo di quelli che provano gli animi più delicati e più forti». Per questa ragione chi nutre un «animo fiero e superbo» deve sempre essere «profondamente generoso verso chi gli è inferiore e - aggiunge il Geymonat *partigiano* - «ciò non soltanto quando quest'uomo inferiore si comporta con onestà e rispetto, ma pure quando si comporta in modo vile e spregevole». Infatti per Geymonat

«l'uomo superiore risponde col bene al male, oppone la compassione alla bestialità, dimostra in tutti i modi a questi esseri inferiori di non voler loro imputare il male che essi compiono per meccanica sottomissione; ed esprime invece il desiderio di conoscere la loro vera anima, con i suoi problemi - grandi o piccoli che siano -, i suoi interessi, i suoi risentimenti, i suoi dolori».

Sempre martinettiano è anche il modo con cui Geymonat motivava, allora, la difesa della *diffidenza* nei confronti di chi è falso, rilevando, in profonda sintonia con l'insegnamento di Martinetti, come «ogni persona deve essere gelosa della propria intimità». Ma in queste sue pagine - scritte nelle baite in montagna, nelle pause che si intrecciavano tra uno scontro a fuoco e l'altro, oppure stese mentre il nostro operava vivendo, clandestinamente, nella città di Torino, per promuovere, pubblicare e diffondere un giornale partigiano clandestino come il glorioso foglio torinese «Il grido di Spartaco» -, ebbene, in queste sue pagine Geymonat parla anche della «devozione al maestro» quale «scoperta di un nuovo animo nel proprio», come di «un approfondimento di sé; e, appunto per questo, un superamento di quella che era la propria limitatezza». In questa prospettiva, scrive ancora Geymonat

«il maestro, anche se è morto, è una persona viva nel nostro animo; perché soltanto una persona viva può comprendere e giudicare un'altra persona. Lo può in base a un complesso di intuizioni morali, non raggruppabili in alcuno schema fisso, intuizioni varie e molteplici pur nella loro fondamentale unità, ricche di innumerevoli sfumature e perciò capaci di cogliere la vita umana nella sua concreta realtà».

Quarantaquattro anni dopo, commentando queste sue preziose ed acute considerazioni, Geymonat ha avuto modo di aggiungere questa non meno significativa riflessione:

«[...] parlando di devozione verso una persona (verso un maestro), pensavo alla devozione che io e i miei amici provavamo verso di lui [*idest* Martinetti, *ndr.*]. Era una devozione sincera e autentica che ci induceva a chiedere il suo parere su ogni problema morale che trovassimo innanzi a noi. E anche dopo la sua morte ci si chiedeva: che consiglio ci avrebbe dato, se fosse ancora vivo? Mi permetto di aggiungere qui un ricordo personale. Quando ero in carcere a Saluzzo, prigioniero dei nazisti, fui sottoposto a un interrogatorio molto duro da parte del loro ufficiale che voleva sapere da me il vero nome del

comandante partigiano Barbato, notoriamente mio amico personale. Come è ovvio, non riuscì a strapparmi alcuna informazione al riguardo, ma quando mi riportarono in cella, ebbi una crisi di pianto. E allora la prima domanda che io mi feci, fu: Martinetti sarebbe contento del mio comportamento? (in realtà era morto da più di un anno). Nel mio animo risposi: sì, sarebbe senza dubbio contento, e questo pensiero valse a farmi passare la crisi; tanto era profonda e sincera in me la devozione verso lo scomparso».

Questa riflessione è, invero, assai rivelativa e ci fa comprendere come quell'insegnamento morale martinettiano fosse stato allora assunto a punto di riferimento privilegiato e certamente decisivo, perlomeno da tutti questi suoi allievi che, ad un certo punto della loro vita, hanno deciso di partecipare, attivamente, alla guerra partigiana, imbracciando un fucile e collaborando, in prima persona, alla Resistenza armata contro i nazi-fascisti. Ma proprio perché questo passo - davvero senza ritorno - costituiva una scelta veramente decisiva, e certamente non facile, possiamo anche ben comprendere tutte le molteplici difficoltà e le moltissime titubanze con cui questi allievi di Martinetti si decisero, infine, a compiere questa loro, assai coraggiosa, scelta antifascista di lotta armata contro il nazi-fascismo dominante. A tal proposito va anche tenuto presente come molti di loro - per esempio lo stesso Geymonat e un suo amico e sodale come Ennio Carando<sup>27</sup> - non solo decisero di dar seguito coerente al loro conclamato antifascismo, ma decisero anche di iscriversi al partito comunista che, in quel momento, sembrava loro costituire la forza politica meglio organizzata e certamente più determinata nel combattere il fascismo e il nazismo. Ma anche il compimento di questo passo concernente l'iscrizione ad un partito della classe operaia come quello comunista non era certamente agevole, anzi implicava, anch'esso, molti ardui problemi, sociali e di coscienza. Non solo perché molti di questi discepoli martinettiani provenivano tutti dalla borghesia la quale ultima, semmai, era socialmente più vicina alle posizioni azioniste e gobettiane, ma anche perché lo stesso Martinetti non aveva mai negato - come pure è emerso dalle precedenti citazioni - di giudicare, assai negativamente, le forze comuniste che, peraltro, spesso si erano effettivamente configurate come forze storiche molto dogmatiche e altrettanto settarie. Pertanto, il passaggio di questi allievi martinettiani nelle file del partito comunista italiano di quel tempo storico non poteva certamente essere un passo agevole o tale da compiersi senza un particolare travaglio spirituale, culturale e civile interiore. Travaglio interiore che uomini come Geymonat e Carando poterono compiere, con convinzione, soprattutto avvalendosi della possibilità di dialogare, assai lungamente e in modo diffuso, con un antifascista comunista come l'operaio Luigi Capriolo<sup>28</sup> che iniziarono

27 Su Carando cfr. il saggio di L. Geymonat, *La figura di Ennio Carando educatore e patriota* in L. Geymonat, *Contro il moderatismo, op. cit.*, pp. 83-92, che sia lecito integrare anche con la segnalazione di F. Minazzi, *L'insegnamento etico-civile di Ennio Carando* in Aa. Vv., *La filosofia generosa. Studi in onore di Anna Escher Di Stefano*, a cura di Francesco Coniglione e Rosaria Longo, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2006, pp. 483-518.

28 Sulla figura e l'opera di Capriolo cfr. L. Geymonat, *Capriolo, esempio di*

a frequentare assiduamente nella sua bottega di falegname. Ma a questo proposito è meglio lasciare la parola allo stesso Geymonat che così ha ricostruito i suoi rapporti con questo eroe partigiano della guerra di Liberazione:

«L'incontro di Luigi Capriolo con un gruppo di intellettuali di sinistra a Torino fu organizzato da Giovanni Guaita, che riuniva in sé le due qualità di uomo di cultura e di comunista. Tutti comprendemmo immediatamente la grande personalità di Capriolo. La ricchezza del suo animo, il suo amore per la cultura e per la libertà erano così evidenti da imporsi subito a ciascuno di noi. Tutti gli schemi del comunista dogmatico che ci erano stati dipinti dai partiti borghesi (anche da quelli antifascisti) crollavano davanti alla realtà di una figura come la sua. Lo tempestammo di domande, di obiezioni, di problemi filosofici e politici: le sue risposte erano così chiare da indurci a rivedere tutte le nostre posizioni su questi argomenti. Il suo comunismo si inseriva in modo perfetto nell'esigenza prevalentemente morale che fino allora aveva sorretto la lotta contro il fascismo. Uno dei primi a superare ogni riserva fu per l'appunto Carando che, ricco di conoscenze storiche, poteva trovar meglio di noi, nel passato e nel presente, argomenti concreti a sostegno della concezione marxista propugnata da Capriolo. [...] I chiarimenti di Capriolo da un lato, e dall'altro la prova compiuta dall'Unione Sovietica eliminarono le ultime titubanze e il gruppetto di intellettuali torinesi cui sopra accennavo si iscrisse senza riserve al Partito comunista»<sup>29</sup>.

Ma, oltre ai chiarimenti di Capriolo, per questi discepoli *martinettiani* si poneva, naturalmente, anche un altro problema: conoscere il preciso giudizio che il loro maestro avrebbe dato di questa loro, non facile, scelta civile e politica. Sempre a questo proposito Geymonat ha del resto lasciato una testimonianza, particolarmente importante e assai significativa. Scrive infatti l'epistemologo torinese:

«Negli ultimi anni, quando vide che i suoi migliori discepoli non si accontentavano più di una vaga concezione aristocratico-pessimistica ma, per coerenza morale, tendevano a prendere contatto con i partiti organizzati dalla classe operaia, Martinetti non cercò di dissuaderli da ciò, ma volle anzi - sebbene anziano ed infermo - conoscere egli stesso qualche coraggioso rappresentante del movimento comunista. Fu per questo che gli presentammo Luigi Capriolo, vero "uomo" nel senso martinettiano (uscito da dodici anni di carcere e confino), conseguente comunista che nel 1944 saprà affrontare con dignità socratica la pena capitale inflittagli dai nazisti».

---

*antifascista*, in L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, op. cit., pp. 45-46, unitamente all'interessante suo *Diario* edito negli anni Settanta: *Dalla clandestinità alla lotta armata. Diario di Luigi Capriolo dirigente comunista (26 luglio - 16 ottobre 1943)*, a cura e con introduzione di Aldo Agosti e Giulio Sapelli, Musolini Editore, Torino 1976.

29 L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, op. cit., pp. 89-90; le cit. di Geymonat che seguono nel testo sono tratte entrambe da p. 126.

Così, dunque, scrive e testimonia Geymonat. Tuttavia, è agevole ritenere che questo incontro di un filosofo appartato, cataro e neoplatonico, come Martinetti, con un operaio comunista e organizzatore civile come Capriolo, non fosse stato eventualmente sollecitato unicamente dal pensatore canavese, ma scaturisse, bensì ed anche, da una precisa ed autonoma volontà di questi stessi giovani allievi martinettiani - come appunto erano Carando e Geymonat - i quali stavano per compiere un passo di non ritorno entro il mondo comunista e volevano certamente conoscere l'esatto giudizio del loro comune maestro. Bisogna inoltre tener presente che non tutti gli allievi di Martinetti condivisero questa scelta politica così radicale come quella di Geymonat e Carando. Molti di loro, infatti, basterebbe del resto pensare a Norberto Bobbio, preferirono rimanere senz'altro nell'alveo, socialmente molto più rassicurante, della tradizione azionista, senza poi farsi coinvolgere direttamente, e in prima persona, nella guerra partigiana, effettivamente combattuta, con le armi in pugno, come invece decise di fare senz'altro un uomo antifascista come Geymonat. In questa precisa prospettiva, ad un tempo civile ed esistenziale, l'incontro tra Martinetti e Capriolo si spiega, allora - questa, perlomeno, è la mia impressione - proprio con il vivo desiderio che questi giovani e risoluti allievi martinettiani avevano di far conoscere direttamente al loro maestro un combattente che li aveva così tanto aiutati nel rimuovere tutte le loro resistenze all'ingresso nel mondo della lotta comunista e partigiana. Del resto a questo proposito così continua, espressamente, il toccante ricordo di Geymonat:

«fu un incontro indimenticabile per chi vi assistette: incontro fra due persone di pari valore morale e di pari intelligenza, anche se di formazione molto diversa; egualmente convinti, in ogni modo, dello stato di disfaccimento della società italiana e della necessità di far uso, per raddrizzarla, di mezzi estremamente energici. Il filosofo comprese che l'azione diretta, suggeritaci dall'operaio, era giudicata, dai suoi stessi discepoli, più idonea all'urgenza del momento e ci invitò a seguire la nuova via con al fermezza che avevamo da lui imparata. Personalmente le sue gravi infermità gli impedivano ormai di fare altrettanto. Poco più tardi fu costretto a tenere il letto, colpito dalla malattia che doveva condurlo alla morte. Sei mesi dopo la sua fine, aveva inizio la guerra partigiana».

Una guerra partigiana in cui due discepoli martinettiani, Carando e Geymonat, si gettarono, dunque, anima e corpo, con tutta la fermezza spirituale della loro intransigente decisione morale antifascista. Una decisione antifascista che avevano appreso, appunto, dal loro maestro, al punto che si potrebbe anche sostenere come l'azione di questi due uomini martinettiani, entro la guerra partigiana, abbia rappresentato, perlomeno simbolicamente, anche una sorta di fecondo "prolungamento, operativo e morale", del fermo ed intransigente antifascismo morale, teoretico, religioso e spirituale martinettiano. Un prolungamento creativo che, tuttavia, finiva anche per superare, in un certo qual modo, il limite e il pericolo teoretico-religioso intrinseco ed insito nella stessa presa di posizione martinettiana. Quest'ultima, come infatti si è visto, oscillava, fondamentalmente, entro una duplice polarità

critica: da un lato quella della ferma intransigenza morale e, dall'altro lato, quella di una percezione catara del mondo, in cui le anime facenti parte della chiesa invisibile dei difensori, ad oltranza, della razionalità nella storia umana, dovevano, sostanzialmente, fare parte per se stessi. Ebbene, nella lezione martinettiana queste due polarità rischiano, spesso, di diventare *divergenti*, nel senso preciso che l'afflato religioso della sua riflessione metafisica può effettivamente trasformarsi, paradossalmente, nel pericolo pessimistico della sua stessa filosofia, e, quindi, in una posizione di disimpegno *pratico*, morale e civile. Insomma, in un limite, per mezzo del quale il singolo si ritrae sempre più dalla storia concreta e vissuta, dal *mondo della prassi*, per cercare di reagire al male inseguendo la sintonia con le poche anime libere, critiche e razionali che pure vivono, spaesate, nel tempo che è stato dato loro in sorte di vivere, in quel preciso e drammatico contesto storico, economico ed etico-civile. Certamente nella biografia di Martinetti questo pericolo non si è mai concretizzato e quando il filosofo canavesiano ha dovuto prendere posizione, l'ha sempre fatto, avendo tutta la forza morale e l'energia per sostenere, anche in drammatica solitudine, le sue scelte, dalle quali non ha poi mai deflettuto, effettivamente, di una iota. Tuttavia, è pur vero che questo pericolo è insito proprio nel pessimismo storico della sua visione del mondo e della storia quale dimensione connessa, più direttamente, alla *praxis* umana. Ebbene, è proprio su questo punto decisivo del mondo della prassi che i discepoli martinettiani qui ricordati, quelli forse più coerenti e coraggiosi, hanno saputo superare e risolvere criticamente la posizione del loro stesso maestro. La superano e la risolvono criticamente proprio perché, invece di seguire Martinetti nell'afflato religioso della sua percezione della razionalità umana, che unisce in una sorta di "chiesa invisibile" gli spiriti superiori che così si parlano e si ritrovano nei differenti secoli in cui hanno vissuto, forniscono, invece, di questa assai singolare dottrina neoplatonica martinettiana, una curvatura interpretativa del tutto immanentista, pratica ed etico-civile. Appunto, quella che li ha indotti a combattere, in prima fila, nel movimento partigiano, mettendo a repentaglio la loro stessa vita, pur di dar gambe e braccia storiche ad un progetto - ed anche ad un sogno - di abbattimento del regime nazi-fascista, onde poter far nascere una democrazia degna di questo nome. Per questa ragione di fondo questi discepoli martinettiani hanno allora dovuto sostituire all'afflato religioso-pessimistico di Martinetti, un'afflato razionalista (ed ottimistico) che li ha indotti a ritrovare nella solidarietà umana dei partigiani combattenti (e anche in quella della popolazione che li sosteneva in silenzio), uno sbocco pratico per dar appunto "gambe" e "braccia" a quella difesa attiva della moralità nel mondo che avevano peraltro appreso proprio dagli scritti, dalla viva voce e anche dall'esempio, del loro stesso Maestro.

In questa prospettiva, come tutte le piante feconde, anche Martinetti ha così ben fruttificato, anche sul piano storico, e i suoi buoni frutti hanno ben operato, entro il pur drammatico contesto della guerra civile italiana, portando proprio entro questa guerra, senza esclusione di colpi (ricca anche di molte tragiche viltà) un segno di alta moralità e di intransigente fermezza morale inconcussa, come la tragica, ma eroica, fine di Carando (per non dire di quella di Capriolo) attesta, al di là di ogni eventuale dubbio scettico. In

ogni caso, avuta l'approvazione convinta del proprio maestro, è indubbio come questi due uomini martinettiani si siano inseriti attivamente nella guerra partigiana, con tutta l'energia morale di cui disponevano e anche con tutta la determinazione pratica che avevano imparato proprio dalla prassi civile e dalla presa di posizione, nettamente antifascista, del loro stesso indimenticato (ed indimenticabile) maestro Martinetti. Ma in questo modo la loro stessa originale interpretazione del pensiero martinettiano li aiutava, inevitabilmente, a delineare una nuova curvatura ermeneutica, in cui si accentuava proprio il valore pratico-civile della lezione morale di Martinetti. Il che non era poi difficile, proprio perché già lo stesso Martinetti aveva, in qualche misura, aperto anche a questa dimensione e lo aveva fatto proprio nella chiave evangelica e cristiana di saper sempre valutare una dottrina non tanto dalle parole, bensì dalle sue opere, concrete ed effettive. Né Martinetti si era del resto sottratto ad esplicitare questa sua posizione teoretica e religiosa, che pure aveva una precisa valenza civile. Basterebbe infatti tener presente un suo preclaro *pensiero*, significativamente pubblicato, ancora nel 1941, quando ormai la tragedia innescata dalla seconda guerra mondiale correva, sempre più, verso il proprio, drammatico, destino:

«il culto della pace è il più delle volte l'amore ai propri commodi, il timore di compromettere il proprio benessere, l'orrore dei sacrifici e dei pericoli. Questa politica che si ammanta di saggezza è, in generale, una nascosta viltà, volontà delle corte vedute, che chiude gli occhi dinanzi alle abdicazioni e si prepara un avvenire ben più triste e disastri ben più sicuri di quelli che crede di evitare»<sup>30</sup>.

Anche perché, continua ancora a rilevare Martinetti, in un altro suo pensiero, che segue quello testé citato,

«l'opinione pubblica si modella naturalmente su bassi interessi che sono gli ideali della moltitudine: il successo, il denaro, la potenza. I valori spirituali sono tacitamente sprezzati; l'ammirazione che si manifesta per essi è sempre fredda e mista ad una punta d'ironia. Qui sono di fronte due concezioni della vita: quella che riconosce solo il valore della forza e dell'astuzia e quella che pone sopra di esso un ordine di valori morali. E qui bisogna saper prender una posizione precisa: dare al potere, al denaro, all'audacia il valore che realmente hanno, spogliandoli della vile reverenza che essi destano nel volgo e non nascondere, per viltà, l'orgogliosa sicurezza che dà ad ogni coscienza onesta il senso della propria superiorità morale».

In questo modo, anche su questo piano civile e morale, la lezione di Martinetti ha effettivamente donato i suoi fecondi frutti alla storia civile italiana, per il suo auspicabile riscatto dal fascismo e per la conseguente apertura alla democrazia. Certamente anche in questo caso molte illusioni furono poi spezzate tragicamente dalla durezza della storia, ma è parimenti indubbio

30 P. Martinetti, *Pensieri*, op. cit., pp. 149, mentre il passo citato successivamente si trova alle pp. 149-150.

Fabio Minazzi

---

che di quella complessa stagione i sogni martinettiani, incarnati proprio in questi coraggiosi partigiani suoi discepoli, continuino a costituire il momento più bello e fondativo della nostra stessa storia contemporanea.

DOMENICO CURTOTTI

*Ontologia della formatività e libertà in  
Martinetti, Hersch, Pareyson*

Il concetto di “forma”, nelle sue complesse valenze, effetto di una stratificazione di significati che attraversa tutta la storia del pensiero, da Aristotele alla tradizione neoplatonica, a Leibniz, a Kant, è anche certamente uno dei nodi teorici del XX secolo, che stringe insieme autori il cui orientamento dichiarato ci imporrebbe di tenere ben distanti. Vorremmo, nel presente contributo, mettere in luce come il recupero del concetto aristotelico e neoplatonico di “forma” sia rivelativo di un nesso profondo fra tre autori che difficilmente verrebbe in mente di accostare: l’idealista Pietro Martinetti, che rimase sempre estraneo all’esistenzialismo<sup>1</sup>, la filosofa ginevrina Jeanne Hersch, originalissima allieva di Jaspers, e Luigi Pareyson, cultore di Jaspers e, non meno, di Martinetti<sup>2</sup>.

Nel 1946 compariva *L’être et la forme*<sup>3</sup>, l’opera di maggior impegno teorico di Jeanne Hersch, già segnalatasi nel 1936 con *L’illusion philosophique*, denso scritto che non sfuggì all’attenzione del giovane Pareyson, al cui interessamento si deve l’edizione italiana del 1942<sup>4</sup>. I concetti aristotelici di “materia” e “forma” vi erano ripresi ad esprimere la dialettica jaspersiana di *Vernunft* ed *Existenz* nell’ambizioso tentativo di elaborare una “teoria della forma” comprensiva dell’intera esperienza spirituale umana, mantenendosi in una prospettiva dichiaratamente “kantiana”<sup>5</sup>, e cioè affrontando il proble-

1 Per la documentazione, rinvio a Domenico Curtotti, *Ragione, trascendenza, libertà. Un’ontologia del “limite” e della “forma”*: Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson, Edizioni clandestine, Marina di Massa 2009, p. 13 e ss. Riprendo, in questo breve contributo, alcuni degli argomenti svolti in questo studio.

2 Sul complesso giudizio di Pareyson su Jaspers e Martinetti, v. *Ragione, trascendenza, libertà. Un’ontologia del “limite” e della “forma”*: Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson, *op. cit.*, p. 377 e segg. e p. 388 e ss.

3 Jeanne Hersch, *Essere e forma*, trad. di Stefania Tarantino e Roberta Guccinelli, Prefazione di Roberta De Monticelli, Bruno Mondadori, Milano 2006.

4 J. Hersch, *L’illusione filosofica*, trad. it. di Fernanda Pivano, Prefazione di Nicola Abbagnano, Einaudi, Torino 1942. Fu Pareyson a proporre all’editore Einaudi la pubblicazione dell’opera.

5 J. Hersch, *Essere e forma*, *op. cit.*, p. 4.



ma dell'essere nell'ottica rigorosamente "critica" dell'esperienza possibile per la "coscienza umana", senza mai travalicare il punto di vista di una filosofia del finito: «Cercherò di mostrare come nulla è reale nella coscienza umana senza aver *preso forma*. Per la coscienza esiste solo un essere specifico e limitato, esistono delle forme. Per questo il presente studio è una teoria della forma»<sup>6</sup>.

Nella dimensione umana non vi è realtà possibile, argomenta la Hersch, fuori dall'*apparire delle forme*: l'essere si mostra a noi sempre come "forma"<sup>7</sup>, ovvero *materia formata* (in termini aristotelici *deutera hyle*, "materia seconda"), individualità già provvista di unità interiore e di senso che si apre, tuttavia, per il dinamismo inesauribile della vita spirituale, a formazioni ulteriori, a concrescenze del senso che rendono vana la pretesa kantiana di definire un rigido apparato *a priori* delle "forme" che debba applicarsi ad un dato sensibile che non ne sia ancora provvisto:

«Il caso in cui la 'materia' è davvero un elemento bruto, non ancora formato dallo spirito, è un caso limite; esamineremo più avanti la questione di sapere se è addirittura concepibile. Per lo più saremo indotti a considerare che ciò che era forma (dunque realtà di coscienza concreta) su un piano di esistenza, come semplice materia (dunque una semplice astrazione, una possibilità di messa in forma) rispetto a un altro piano di esistenza»<sup>8</sup>.

I "piani di esistenza" della vita spirituale come formatività, di cui qui si parla, risultano dalla "presa" sempre nuova con cui lo spirito si appropria di realtà già formate provvedendole di un senso ulteriore e conducendole ad una dimensione nuova dell'essere: «Per esempio la percezione, che è una forma costruita sul piano dell'esistenza empirica, è soltanto una materia, una possibilità di messa in forma rispetto all'esistenza artistica, o etica, o scientifica»<sup>9</sup>.

Il mondo empirico, cioè, già in sé provvisto del senso e dell'ordine riconosciutogli da una cultura umana storicamente determinata, può farsi *materia* di formazioni ulteriori, di "prese" di coscienza per cui assurge a realtà più alte, quali le costruzioni del saperi specialistici, la creazione artistica, l'esperienza morale, guadagnando nuovi "piani di esistenza", manifestazioni, a un tempo, della coscienza e dell'essere. I due estremi della scala della "formatività" così concepita, la *pura* materia e la *pura* forma, non sono che dei "concetti limite": poiché l'essere e l'intelligibilità risultano dalla forma,

6 J. Hersch, *Essere e forma*, *op. cit.*, pp. 3-4: ciò che l'opera si propone è di «studiare le condizioni che devono essere soddisfatte affinché qualcosa sia reale nella coscienza. Si tratta di un'impresa critica di origine chiaramente kantiana»; A p. 6: «Seguendo l'esempio di Kant, ci occuperemo dell'ontologia impiegando il metodo indiretto della critica».

7 J. Hersch, *Essere e forma*, *op. cit.*, p. 4: «Per la coscienza esiste solo un essere specifico e limitato, esistono delle forme»; p. 7: «una qualsiasi concezione dell'essere umano di una cosa qualsiasi implica una forma».

8 J. Hersch, *Essere e forma*, *op. cit.*, pp. 4-5.

9 *Ibidem*.



e tutto ciò che è per la coscienza è *forma*, «ogni tentativo di afferrare la materia come dato puro, come essere in sé, dopo l'eliminazione della forma, viene condannato in anticipo come contraddittorio»<sup>10</sup>.

La pura "materia", quale limite inferiore, mai raggiungibile, dell'essere come formatività, non esprime che la *potenzialità* dell'ente, ovvero della materia *formata*, ad assumere ulteriori forme mentre, dall'altro lato della scala della formatività, la *pura* "forma" è da intendersi piuttosto come un "trascendentale", kantianamente *vuota* senza la materia e insussistente senza l'operare che le è proprio<sup>11</sup>. La tensione tra la materia e la forma, comprensiva di tutto il dinamismo dell'essere di coscienza, può non meno essere formulata come il rapporto tra l'*io* e il *non io*, il *soggetto* e l'*oggetto*, in cui il primo termine esprime attività, formatività, e come tale soltanto è concepibile, il secondo l'*alterità* che si oppone all'*io* come *potenzialità* del conoscere e dell'agire, e in tale divenire (materia-forma, potenza-atto) si dispiega tutta la vita spirituale nella tensione verso un'"esistenza assoluta" sempre anelata e mai conseguita in cui l'attualità è sempre nel "limite", nella "linea di convergenza e di conflitto" fra l'apparire dell'essere come forma e il suo dischiudersi ad una formazione ulteriore. Traducendo il binomio aristotelico e kantiano di materia e forma in quello fichtiano di *io* e *non io*, si potrà dire che l'*io* come formatività non si rivela che nell'atto sempre rinnovato della "presa" che dà forma, e dunque nel rapporto con la materia o *non-io*, nell'atto di "spezzare" e *rinnovare* perennemente la "limitazione" che lo fa essere:

«Tutta l'esistenza dell'uomo si svolge nel rapporto tra due termini opposti e inseparabili: l'*io* e il *non io*. Conosciamo l'*io* in base alla sua funzione, come un organo [...]. L'*io* non è l'*io* se non per la sua funzione transitiva: pensando il *non io*, agendo sul *non io* [...]. Senza il *non io* non possiamo né concepirlo né provarlo. Il *non io*, dal canto suo, è reale soltanto per l'*io* che in esso si incarna»<sup>12</sup>.

«La realtà nel senso umano è quindi limitata. È un crinale tra due abissi, posti e sconosciuti, l'*io* in sé e il *non io* in sé. È una linea di convergenza e di conflitto. L'uomo esiste soltanto là dove realizza se stesso inserendo la sua presa, imprimendo il suo marchio efficace, facendo esistere le forme»<sup>13</sup>.

La forma è unificazione, pluralità incentrata nell'unità, insieme inclusione ed esclusione<sup>14</sup>, e dunque "contorno", *figura*, e tuttavia il suo rapporto con la materia non ha nulla di statico: è *accadimento* sempre rinnovato<sup>15</sup>

10 J. Hersch, *Essere e forma, op. cit.*, p. 10.

11 J. Hersch, *Essere e forma, op. cit.*, p. 12.

12 J. Hersch, *Essere e forma, op. cit.*, p. 11.

13 J. Hersch, *Essere e forma, op. cit.*, p. 12.

14 J. Hersch, *Essere e forma, op. cit.*, p. 72: «L'unità della forma costituisce il perno centrale su cui ruota ogni sforzo per rendere esplicito il suo senso»; p. 71: «La forma [...] implica l'unità. Un'unità, certo, ristretta. La forma implica l'unità grazie alla sua stessa limitazione, grazie alla pluralità delle unità, grazie all'esclusione del tutto».

15 J. Hersch, *Essere e forma, op. cit.*, p. 73.



nella tensione a quell'“esistenza assoluta” la quale «è presupposta, ma inconoscibile»<sup>16</sup>, “forma delle forme” (aristotelicamente *entelechia prote*) da cui trae principio il *nisus* formativo della coscienza umana, oggetto unicamente di esperienza mistica:

«Questa forma delle forme, la mente non può cercarla direttamente che uscendo dalle condizioni stesse della forma, poiché deve raggiungere l'oggettività in sé, o la soggettività in sé, la pura materia o la pura presa, cioè deve uscire dalla polarità che sola, tuttavia, rende la forma umanamente concepibile. Rimane allora la possibilità di un'esperienza (e non più di una conoscenza, ormai esclusa) di qualcosa che non ha nome e che la scienza e la morale indicano al di là della condizione umana. Esperienza dell'identità non constatata, esperienza fuori da ogni forma, esperienza mistica»<sup>17</sup>.

Nella sua purezza, l'Essere è inconcepibile, innominabile<sup>18</sup>. Fuori della sua Unità non c'è che il divenire dello spirito, *atto* sempre rinnovato di formazione o unificazione, *unità* relativa e dinamica della forma che tale atto costituisce: «Solo l'Essere totale può essere *uno* senza cambiare. Al di fuori di lui, può essere *uno* soltanto un atto, nella misura in cui il cambiamento che produce è abbastanza radicale da annullare le risultanti della pluralità»<sup>19</sup>.

In questa concezione dell'esistenza come 'formatività' *la libertà è nel trascendimento e nel "limite"*, nelle forme “che si spezzano”, nel prodursi, ogni volta rinnovato, della “presa” nel passaggio ad una sintesi superiore, liberazione per più alti “piani di esistenza”; e se la libertà è nel limite, essa è, da un lato, *negata* quando si voglia rendere illusoriamente fisso tale limite, irrigidendolo nella bruta fatticità del ‘dato’, che s'imponga al soggetto quasi in una necessità sua propria, e, dall'altro, si rivela inafferrabile, coincidendo appunto con la mobilità del limite, quasi il punto di fuga di un'immagine prospettica, con Kant *noumeno*:

«Se la distinzione tra materia e forma fosse priva di ambiguità, se la linea di demarcazione potesse imporsi con un'evidenza oggettiva, la condizione umana perderebbe ogni specificità nell'universo. Del resto basta lasciarsi sedurre dalla comodità di un limite fisso, anche fittizio, per rinunciare al tempo stesso a essere uomo, nel senso di un soggetto [...]. Tutto si cancella in pura 'fatticità' [...] Appena il limite è concepito come fisso, la libertà umana non ha più senso. La libertà è correlata alla mobilità del limite. Ed è poco affermare che è correlata ad essa: è la libertà che pone il limite, è lei che lo crea. Il limite non è nell'ordine del fatto, ma nell'ordine dell'esistenza. Non è come un oggetto; si crea nell'esistenza di un soggetto, è solo il contorno di una presa, la traccia astratta di un'appropriazione esistenziale. Se la libertà è condizionata dalla mobilità del limite, è vero, d'altra parte, che questa mobilità rende la libertà

16 J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 11.

17 J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 107.

18 J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 3.

19 Tale, cioè, da produrre nuova unità; J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 75.



inafferrabile sul piano della teoria. È perché il limite è mobile che la libertà è un noumenon»<sup>20</sup>.

Le fonti dichiarate del concetto herscheano di “forma” sono Kant ed Aristotele. Se al primo si deve il punto di vista di un’ontologia “critica”, per cui la “forma” è da intendersi come attività formatrice della coscienza umana, al secondo è riconosciuto il merito di una concezione *ontologica dinamica* del processo formativo, che fa dell’universo intelligibile una stratificazione o gerarchia di forme che, nel passaggio dalla potenza all’atto, si dischiudono in forme più alte, tutte anelanti al loro principio puro, la Pura Forma che perennemente le suscita in quell’“eros ontologico” giudicato il tratto caratteristico della visione aristotelica:

«Mentre Kant elabora una struttura *statica* delle forme a priori, la forma in Aristotele ha un senso *dinamico*: indica uno dei termini costitutivi del rapporto implicato da ogni attività orientata, e permette così un progresso, talvolta addirittura l’attività stessa; essa è mobile lungo la gerarchia dell’essere, essendo costantemente trascendente nel punto di esistenza considerato (salvo nel punto supremo, quello dell’atto puro)»<sup>21</sup>.

«Sarebbe un errore se ora ci si immaginasse la materia da una parte e la forma dall’altro. No: per Aristotele, tutto ciò che esiste è, in misura variabile, insieme materia (essere in potenza) e forma (essere in atto). Tutto ciò che incontriamo nell’esperienza è in parte determinato e in parte indeterminato, cioè in parte attualizzato e in parte ancora virtuale. Arriviamo così a un’intuizione fondamentale di Aristotele, un’intuizione che anima tutto il suo sistema conferendogli la sua unità dinamica. Tutto ciò che possiede l’essere in potenza tende a passare all’essere in atto [...]. Tutti gli esseri vanno verso una maggiore attualità, determinazione, essere in atto, forma. Come in Platone, anche in Aristotele l’Eros, il desiderio, è decisivo. Ma qui il ‘clima’ è molto diverso: in Platone, si trattava dell’Eros umano; in Aristotele, l’Eros è più che cosmico, è ontologico»<sup>22</sup>.

Questo richiamo a Kant e ad Aristotele non ci sembra tuttavia comprensibile che integrato da un ulteriore, doppio riferimento: alla lettura fichtiana del kantismo (per la dialettica di io e non io, e dunque per i temi del “limite” e del superamento) e, soprattutto, alla ripresa in termini ‘henologici’ del concetto aristotelico di forma quale si ritrova nella tradizione neoplatonica, il cui recupero mi sembra di grande rilevanza: non è un caso che il linguaggio della Hersch riechegi il Cusano<sup>23</sup>. Allieva di Jaspers, a cui è dedicato *L’être*

20 J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 55-6.

21 J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 5-6.

22 J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, trad. it. di Alberto Bramati, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 39-40. Cfr. anche p. 41: «L’*eidos* di Aristotele possiede un significato funzionale, dinamico, nel processo di attualizzazione».

23 Nicola Cusano, *Idiota*, I, 1: «O quam admiranda est illa Forma, cuius infinitatem simplicissimam omnes formabiles formae nequeunt explicare!»; la Forma infinita o “Forma formarum” suscita l’infinito apparire delle forme e, come



et la forme<sup>24</sup>, Jeanne Hersch tentava nella sua “ontologia critica” una nuova e più coerente formulazione del binomio jaspersiano di esistenza e ragione, riproponendolo da un lato attraverso la dialettica fichtiana e kantiana di forma e materia, di io e non io, e dall’altro recuperando, in un coraggioso approfondimento teorico e storico del concetto di “forma”, il dinamismo ontologico della visione aristotelica riletta in chiave neoplatonica. Nella celebre formulazione di Jaspers, delle due interiori polarità a cui si deve il dinamismo ermeneutico dell’esperienza umana, ossia la ragione (*Vernunft*) e l’esistenza (*Existenz*), se l’esistenza è il “suolo” (*Boden*), la “sorgente” e l’“oscuro fondamento” della novità inesauribile della vita, la ragione è il “vincolo” (*Band*), “la forza che tutto lega, richiama e stimola”<sup>25</sup>, muovendoci irresistibilmente “a trovare il legame e a realizzarlo”<sup>26</sup>. Né si può dire che il tema henologico, intrecciato ai motivi del “limite” e della trascendenza, sia assente in Jaspers: il movimento della ragione è spinto irresistibile all’ulteriorità e all’unificazione, “volontà dell’Unità” e trascendimento verso l’Essere: *ciò che opera nella ragione è l’Uno*, “come da un’irraggiungibile lontananza” e come la “forza magnetica” che spezza ogni sintesi determina-

---

“infinita nominabilità”, il dire inesauribile del linguaggio umano, cfr. *Idiota*, III, 2: «Infinita Forma est solum una et simplicissima, quae in omnibus rebus resplendet tamquam omnium et singulorum adaequatissimum exemplar [...]. Quam quidem infinitam Formam nulla ratio attingere potest. Hinc per omnia vocabula rationis motu imposita ineffabilis non comprehenditur [...]. Unum est igitur Verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum [...]. Quod quidem ineffabile Nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum, et infinita vocabilitas omnium voce expressibilium»; se Dio è il poter essere assoluto, coincidente con l’atto assoluto (e dunque il “Possesse”), nel mondo creato *a forma segue forma in un processo senza fine* e ogni essere, come ‘materia’, è perenne *indigenza* della forma, cfr. *De visione Dei*, cap. XV: «Videris igitur mihi, Domine, quasi posse esse absolutum et infinitum, formabile et terminabile per omnem formam. Dicimus enim potentiam materiae formabilem esse infinitam, quia numquam penitus finietur [...]. Materia prima, etsi sit in potentia ad infinitas formas, non tamen actu illas habere potest, sed per unam terminatur potentia, qua sublata, terminatur per aliam»; ogni limite rinvia così ad un limite ulteriore in una *fuga senza fine* che rimanda, oltre ogni concetto e parola umana, all’Illimitato, cfr. *De visione Dei*, cap. XIII «Quomodo enim finitum sibi ipsi finem posuisset?»; «Tu, Deus meus [...] es finis cuius non est finis, et sic finis sine fine seu infinitus; quod aufugit omnem rationem». Ricordiamo che straordinario interprete dell’aristotelismo attraverso la tradizione neoplatonica (*segnatamente* attraverso il Cusano) fu Giordano Bruno, la cui rilettura del binomio aristotelico di forma e materia, nel *De la causa, principio e uno*, incise profondamente su Goethe e il romanticismo tedesco, da cui la riprese direttamente, come segnaleremo più innanzi, Luigi Pareyson.

24 J. Hersch, *Essere e forma*, op. cit., p. 1: «Al mio maestro Karl Jaspers che mi ha introdotto al pensiero esistenzialista. Un pensiero che si definisce in questi termini perché invita l’esistenza a pensare la trascendenza ai limiti del sapere».

25 Karl Jaspers, *Ragione ed esistenza*, trad. it. e nota a cura di Ada Lamacchia, Marietti, Genova 1971, p. 67.

26 K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, trad. it. e saggio critico di Filippo Costa, Longanesi, Milano 1970, p. 151.



ta che tenda a cristallizzarsi ma che, nondimeno, «supera ogni scissione»<sup>27</sup>, poiché non tollera «che qualcosa si spezzi irrevocabilmente, che cada fuori dall'essere, s'immerga e svanisca nell'abisso»<sup>28</sup>.

Il recupero in chiave idealistica, attraverso Kant e Fichte, di ciò che Krämer giudicava «il nocciolo della concezione ontologica di fondo di Platone»<sup>29</sup>, che Aristotele riproponeva nella visione ileomorfica e dinamica della realtà<sup>30</sup>, è ciò che spiega la singolare consonanza di termini e di concetti fra le formulazioni della Hersch e di Martinetti. Nella visione idealistica del filosofo canavesano, già compiutamente elaborata nell'*Introduzione alla metafisica* del 1904, tutto il reale è vita di coscienza, attività e non sostanza in cui interiore dinamismo è dato dalle polarità di soggetto-oggetto, io-non io, forma-materia, unità-molteplicità, e si configura come sintesi di coscienza e progressione di unità aspiranti al Soggetto assoluto o Unità perfetta della

27 K. Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*, trad. di Giorgio Penzo e Ursula Penzo Kirsch Laterza, Bari 1995, p. 53. Tale "superamento della "scissione" in direzione di unità più alte è "trascendenza immanente", che fa dell'uomo un essere del "limite" e della trascendenza, cfr. K. Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*, op. cit., p. 47: «La trascendenza non è al di qua, né al di là, ma è *quel limite* in cui io l'ho di fronte quando sono autenticamente me stesso». Non meno, per la Hersch, «la filosofia di Aristotele è una filosofia insieme dell'*immanenza* e della *trascendenza*» (cfr. J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, op. cit., p. 48).

28 K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, op. cit., p. 152.

29 Per cui la realtà, tesa fra i due estremi dell'Unità superessenziale e dell'Ilimitabile (la Diade, condizione della molteplicità e del mutamento), è processo dinamico da cui si genera la distribuzione gerarchica degli enti, cfr. Hans Joachim Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, trad. it. e introduzione di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 1987, pp. 155-6: «La cooperazione dei due principi [scil. L'Uno e la Diade nell'insegnamento esoterico dell'ultimo Platone] costituisce la struttura della realtà. Ogni essere è essenzialmente dato dall'azione congiunta dei due principi, e precisamente dalla determinazione, dalla fissazione e dalla delimitazione della molteplicità illimitata [...] mediante l'uno come principio della determinazione. [...] Nulla è *qualcosa*, se non è in qualche misura *un qualcosa*. Ma esso può essere, appunto, qualcosa e uno e *partecipare* dell'unità, solo perché, ad un tempo, partecipa del principio opposto della molteplicità illimitata, e, per questo, è altro rispetto all'unità medesima. L'essere, perciò, è essenzialmente unità *nella* molteplicità. La funzione dei due principi, quindi, risulta analoga a quella che emerge dalla distinzione aristotelica di principio formale e di principio materiale. L'essere è definito come ciò che è 'generato' a partire dai due principi mediante delimitazione e determinazione del principio materiale da parte del principio formale, e che in certo qual modo è come un misto. Questo è il nocciolo della concezione ontologica di fondo di Platone».

30 Tale, in accordo col Krämer, il giudizio di Giovanni Reale, cfr. G. Reale, *Introduzione ad Aristotele, Metafisica, Vita e pensiero*, Milano 1993, 2 voll., vol. I, pp. 240-2: «La *struttura ileomorfica* di tutte quante le realtà sensibili (sia quelle corrottili sia quelle eterne, ossia quelle celesti) e lo stesso concetto di sinolo sono uno splendido esempio di ricezione e di adeguato ripensamento da parte di Aristotele di quella *struttura bipolare del reale*, cui Platone dà il massimo rilievo a tutti i livelli». Per l'ileoriformismo aristotelico in rapporto al 'dualismo' platonico così inteso, cfr. anche H. J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, op. cit., p. 226.



Forma, inaccessibile all'intelletto umano. Riporto qualche testo, invitando il lettore ad un attento confronto con le formulazioni sopra citate della Hersch:

«Ogni cosa risulta da un'unificazione formale, e questa unificazione formale è ciò che ad essa conferisce la realtà [...] Ora ogni forma determinata è tale che non può venir pensata come per sé sussistente; essa appare come un momento di un processo che non può aver termine se non nell'unità formale assoluta [...]. La forma esprime nella sua purezza ed assolutezza la realtà delle realtà finite, è la perfezione, l'entelechia di queste realtà. Quindi tutto ciò che di reale vi è nelle realtà finite è tale per effetto della forma [...] Ma non tutto ciò che è nella forma è realtà formata: questa è un'espressione imperfetta della forma; essa distende in una molteplicità di elementi cospiranti in uno l'unità perfetta della forma. La forma rappresenta come il termine ideale della realtà formata; la realtà piena e perfetta che essa si sforza di raggiungere e che si impone ad essa come il suo ideale, come il suo *dover essere*»<sup>31</sup>.

«La conoscenza è anzitutto un trovare, un opporre a sé, un essere limitati: la *materia* della conoscenza. [...] Il conoscere è anche un trasformare, un unificare: la *forma* della conoscenza. [...] Il dato è tale già per l'attività formale; anche solo per il fatto stesso che esso è il contenuto d'una coscienza; e perciò è già una relativa verità. La forma non può essere che la forma d'una molteplicità, esige un dato: l'unità assoluta non è cosa nostra»<sup>32</sup>.

«In tutte le forme dello spirito si confondono il sì e il no, l'unità e la pluralità. La dualità è nella stessa vita dello spirito: essa è la dualità metafisica dell'uno e del molteplice, del sì e del no, dell'essere e del non essere, che sono indissolubilmente congiunti in ogni momento della vita spirituale»<sup>33</sup>.

«L'Io e il non-Io sono perciò come il polo obbiettivo e il polo subbiettivo in ogni fatto singolo, il riflesso, nel grande fenomeno unico della coscienza, della dualità fondamentale dell'essere e del non-essere [...] Ciò che in ogni istante è considerato come proprio dell'Io è separato da ciò che è ancora posto come non-Io da una linea, che, come è facile comprendere, è sempre relativa e variabile»<sup>34</sup>.

31 Piero Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a cura di Emilio Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976, 2 voll., vol. II, p. 74. Si noti la duplice valenza della 'forma' martinettiana: forma 'formata' da un lato, mai compiuta o 'perfetta', che si apre a nuove formazioni, e "l'unità perfetta della forma" (o "Soggetto assoluto"), la *Forma formarum* del Cusano e della Hersch.

32 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., vol. II, pp. 210-211. Ricordiamo che per Martinetti, come per Spinoza, *voluntas et intellectus unum et idem sunt*: ogni conoscere è un *volere* e viceversa, e ciò che in questa citazione viene detto per l'attività conoscitiva non vale meno per la pratica: la vita dello spirito è, inscindibilmente, nei due momenti pratico e teoretico, *formatività*.

33 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., vol. I, p. 136.

34 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., vol. I, p. 188. Si noti la riproposizione in termini fichtiani (io/non io), come nella Hersch, del binomio materia-forma, unità-molteplicità.



«L'unità perfetta del Soggetto assoluto ci è inaccessibile perché essa esclude ogni rapporto di sintesi distinte e perciò esclude ogni conoscenza: la molteplicità assoluta ci è egualmente inconcepibile perché ogni conoscenza implica la coincidenza di due poli soggettivi e di due principi formali di unità»<sup>35</sup>.

Il concetto di "forma" è qui ripreso da Kant non meno che dall'aristotelismo riletto in chiave 'henologica'<sup>36</sup>: tutto il reale è coscienza, la cui vita, a un tempo di conoscenza e di desiderio (come nella monade leibniziana e coerentemente con l'identità spinoziana di *voluntas* e *intellectus*, in tanti luoghi richiamata da Martinetti<sup>37</sup>), è attività formatrice, sintesi della molteplicità nell'unità della forma, il cui principio puro è quell'Atto o Soggetto assoluto che riluce in ogni sintesi determinata portando la realtà a livelli più alti di esistenza in un processo che è liberazione: «L'uomo non è libero, ma si libera»<sup>38</sup>. La libertà si manifesta, così, anche per Martinetti, non meno che per la Hersch, in una singolare coincidenza di vedute, nel superamento incessante del "limite":

«Ogni processo causale implica un atto di sintesi: e la sintesi è un atto di elevazione verso l'unità e perciò una liberazione, una creazione aspirante verso la libertà. E quanto più universale è quest'unità attuata nella sintesi, tanto maggiore la libertà»<sup>39</sup>.

«La libertà non è così una facoltà, un ambito, una potenza, ma è la manifestazione stessa della vita spirituale in ciò che ha di originario e di essenziale: la sola e vera libertà è la libertà attuale, per cui lo spirito in ogni momento crea, dagli elementi in cui si è determinata e fissata la sua vita, un'unità superiore e vivente, in cui si esprime più adeguatamente la sua verità. La libertà vive nello svolgersi, nel liberarsi, nel creare»<sup>40</sup>.

Coerentemente con la tradizione neoplatonica<sup>41</sup>, la libertà e la necessità vengono ad essere nient'altro che i due limiti, inferiore e superiore, della

35 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione, op. cit.*, vol. I, p. 122. I due estremi del processo formativo, la *pura* forma (il "Soggetto assoluto", principio trascendente del dinamismo dello spirito, da cui il *nisus* verso l'Unità) e la *pura* materia (la privazione assoluta dell'unità o dell'essere, la "molteplicità assoluta") cadono fuori dall'esperienza spirituale possibile.

36 Sul paradigma 'henologico' nella storia del pensiero, cfr. Werner Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. it. di Maria Luisa Gatti, *Introduzione* di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 1992.

37 Cfr. P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione, op. cit.*, vol. I, p. 572. : «La conoscenza e la volontà si accompagnano [...] per tutta la serie ascendiva della vita psichica, come due aspetti inseparabili di una medesima attività unica».

38 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione, op. cit.*, vol. I, p. 271.

39 P. Martinetti, *La libertà, Postfazione* di Amedeo Vigorelli, Aragno, Torino 2004, p. 414.

40 P. Martinetti, *La libertà, op. cit.*, p. 307.

41 Il richiamo a Plotino è, in questi contesti, sempre esplicito da parte di Martinetti.



vita di ogni coscienza: il molteplice che entra nella sintesi, la 'materia' della creazione spirituale, è la oscura 'necessità' che lo spirito involge in sé e supera nell'atto sintetico, il momento creativo e propriamente libero a cui ciascuna coscienza è tratta dal suo principio interiore, il Soggetto assoluto o Unità superessenziale, principio trascendente della sintesi e natura ultima di tutta la vita spirituale:

«In ogni atto dell'esistenza e in tutti gli esseri libertà e necessità sono inseparabilmente avvinte: nulla è assolutamente predeterminato; ma nulla è assolutamente libero, perché condizionato dai suoi elementi inferiori su cui si eleva. In tanto noi ci sentiamo e siamo liberi, in quanto realizziamo il nostro vero io, l'uno, il divino; necessità è tutto quanto è ostacolo, la pluralità, la materia oscura *che non è noi*. Questa è l'antica soluzione già messa innanzi da Plotino. L'uomo è libero nella sua progressiva ascensione verso l'uno. In ogni istante noi affermiamo sotto una determinata forma l'unità; le circostanze che determinano quest'affermazione sono predeterminate, l'affermazione in se stessa è *sempre libera*. [...] Questa Unità sempre presente è il punto verso cui converge la coscienza intiera, e che non è nessuna determinazione, e che non diventa mai a me straniera, perché essa è l'io dell'io»<sup>42</sup>.

Il "coscientialismo" metafisico di Martinetti risulta dal superamento dell'impostazione gnoseologica e "critica" di Kant<sup>43</sup> in direzione di un'ontologia della coscienza, quale attività sintetica e "trascendenza nell'immanenza"<sup>44</sup>, che recupera lo spirito dell'idealismo fichtiano fondendolo con la concezione 'henologica' che attraversa tutta la tradizione neoplatonica. È questa comunanza di recuperi e di percorsi filosofici che, mi sembra, è in grado di dar ragione della vicinanza di autori quali Martinetti, Hersch, Jaspers. Pareyson, che si considerò sempre «allievo per elezione»<sup>45</sup> di Marti-

---

Sul rilievo della lezione neoplatonica nella definizione martinettiana della libertà, si veda l'ampio quadro storico tracciato ne *La libertà, op. cit.*

- 42 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione, op. cit.*, vol. I, p. 269 e ss.
- 43 L'aver irrigidito la contrapposizione di materia e forma (nella conoscenza come nell'agire morale) è una delle accuse che Martinetti muove a Kant, in singolare consonanza con le osservazioni della Hersch, cfr. P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Marietti, Genova 1987, p. 193 e ss.: «La radice dell'errore [di Kant] sta qui nel considerare come elementi assolutamente distinti e di origine diversa due fattori dell'esperienza, la cui contrapposizione (come materia e come forma della conoscenza) è sempre relativa. [...] Tutte le forme dell'intuizione e del pensiero, che Kant assume come fattori trascendentali dell'esperienza, come forme immobili, rigide e distinte, per l'origine, dal contenuto empirico, sono invece profondamente connaturate con questo». Tale critica conduce, naturalmente, ad un recupero della portata *ontologica* del concetto di forma, attraverso Leibniz ed Aristotele.
- 44 L'espressione è di Jaspers e compare nella definizione herscheana della filosofia aristotelica (cit. sopra), ma mi sembra perfettamente calzante anche alla visione di Martinetti.
- 45 Cfr. Francesco Tomatis, *Pareyson. Vita, pensiero, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 29.



netti e «l'ultimo continuatore dell'eredità del martinettismo torinese»<sup>46</sup>, non mancò, sia pure tardivamente, di notare “singolari somiglianze” fra Jaspers e Martinetti<sup>47</sup>, senza tuttavia approfondirne il senso. “Somiglianze” che si fanno ancora più evidenti quando, come abbiamo veduto, si confrontano le formulazioni di Martinetti con la lettura che la Hersch, la cui attività di studiosa era ben nota a Pareyson sin dagli anni '30, offriva del binomio jaspersiano di esistenza e ragione ne *L'être et la forme* (1946). Prendendo le mosse, al pari della Hersch, dalla dialettica jaspersiana di ragione ed esistenza, ma facendo valere un'istanza personalistica assente in Jaspers (e presente invece nello spiritualismo francese e in Marcel), la definizione che Pareyson dava della “persona” nella sua prima opera di grande impegno teorico, *Esistenza e persona* (1950), era tutta imperniata sulla struttura bipolare dell'esistenza (positività/insufficienza, chiusura/apertura, recettività/attività, autorelazione/eterorelazione, situazione/libertà etc.)<sup>48</sup> che richiama, attraverso Jaspers, i temi del “limite” e della “trascendenza immanente”. Nella definizione che in *Esistenza e persona* troviamo della libertà colpisce la coincidenza con le formulazioni della Hersch e di Martinetti. Il momento della libertà è nel mutarsi incessante della passività della situazione in attività creatrice, per cui la persona, che è «autoopera»<sup>49</sup>, è perennemente tesa oltre se stessa, in forza del “rapporto ontologico”, ovvero dell'apertura alla trascendenza, che la costituisce<sup>50</sup>. La libertà e la necessità non sono che i due lati, inferiore e

46 Cfr. Luigi Pareyson, *Attualità di Martinetti. Discorso del Socio corrispondente Luigi Pareyson*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», II, 107, fasc. I, gennaio-giugno 1973, p. 27.

47 L. Pareyson, *Attualità di Martinetti. Discorso del Socio corrispondente Luigi Pareyson*, op. cit., pp. 28-9: «Né si devono trascurare le singolari somiglianze – che mi hanno colpito soprattutto in questa recente rilettura – fra il pensiero di Martinetti e quello jaspersiano». La “recente rilettura” a cui si fa qui riferimento avvenne in occasione della ripubblicazione, a cura dello stesso Pareyson, di alcune importanti raccolte di saggi di Martinetti (fra cui *Ragione e fede*, Guida, Napoli 1972). L'accostamento di Martinetti a Jaspers (nonché a Heidegger), sul tema dell'inoggettività dell'Essere e sotto l'aspetto della reviviscenza neoplatonica, non era mancato da parte di un altro attento conoscitore di Martinetti, Franco Alessio, *L'idealismo religioso di Piero Martinetti*, Morcelliana, Brescia 1950, pp. 173-4.

48 Cfr., fra l'altro, L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Marietti, Genova 1985, p. 241.

49 L. Pareyson, *Esistenza e persona*, op. cit., p. 200.

50 Tale “rapporto ontologico”, e dunque la “inseparabilità di esistenza e trascendenza”, da cui si genera il dinamismo creativo dell'esistenza finita, per cui la situazione non è cieca passività, è tema cruciale nella definizione pareysoniana della persona e in tutto il pensiero di Pareyson, cfr. L. Pareyson, *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in Id., *Esistenza e persona*, op. cit., p. 17; per un'incisiva formulazione, cfr. anche *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 14: «La passività della situazione può risolversi in attività solo perché è essa stessa apertura ontologica. Non è solo una collocazione storica ma è un'apertura ontologica, che perciò è un appello alla libertà. [...] E se la situazione, nella sua apparente passività e necessità, vien vista come un appello alla libertà, ecco che essa stessa si presta alla conversione della passività in attività».

superiore, del mobile “diaframma” che è la pulsazione vitale dell’esistenza spirituale:

«La situazione è senza dubbio passività, perché non dipende dall’uomo: non dipendono da me la datità della mia situazione, la mia collocazione nella storia, la costituzione del mio corpo, la spontaneità della mie doti, l’irrevocabilità del mio passato [...] La situazione, dunque, è passività, poiché è necessità cui l’uomo inevitabilmente sottostà [...] Ma poiché nell’uomo non c’è passività che non si risolva in attività, la determinazione iniziale che sta alla base della situazione e della libertà si converte in attività finale: anzi, la situazione è tale in quanto già contiene l’attività che vi lavora reagendovi, e la libertà è tale in quanto già si attua in operazioni determinate. La *limitazione* istituita dalla situazione diventa *possibilità* concreta nella vita della persona, e la *necessità* che inerisce alla struttura e al possesso della libertà si riduce alla base ineliminabile su cui si erge operosa ed efficace la *libertà* d’ogni atto umano»<sup>51</sup>.

«La limitazione e la necessità che stanno al confine dell’esistenza non sono se non quella recettività ch’è costitutiva dell’attività umana, nel senso che lungi dal limitarla o diminuirla o sostituirla, piuttosto la suscita e la sorregge, la sollecita e la intensifica, la promuove e la trasporta. Quella ‘passività’ non è che un diaframma fra due attività l’una delle quali si pone sul prolungamento dell’altra, e ad essa attinge il proprio slancio e i propri contenuti, e da essa deriva il proprio sostegno e la propria guida»<sup>52</sup>.

La creatività della persona si chiarisce, in altri luoghi, come attività di sintesi, incentrarsi della molteplicità dei “dati” inerenti alla “situazione” in una superiore unità, per cui la persona, sempre tesa oltre se stessa per l’apertura alla trascendenza, assurge a un livello più alto di esistenza:

«La persona, in quanto sempre conclusa nell’istante attuale, è una totalità, cioè l’unità di una molteplicità, la concentrazione puntuale d’una successione di atti, decisioni e opere, un plesso vivente e concreto di molteplici determinazioni concresciute nella sua esistenza storica [...] D’altra parte, la persona, in quanto nessuno dei suoi istanti è il definitivo, in quanto cioè ciascun istante è, in lei, pur sempre uno dei suoi istanti, è insufficiente e incompleta: perenne revisione del passato e continua apertura al futuro, perpetuo svariare d’istanti e sempre insoddisfatta attesa d’un complemento [...]. La persona è totalità in quanto è l’unità dei suoi atti, ed è insufficienza in quanto è la possibilità di atti sempre nuovi, la persona è sempre se stessa, eppure dev’esser altro ancora, e quest’altro ch’è per essere sarà ancora lei stessa: questa è la pulsazione della persona e il ritmo della sua storia»<sup>53</sup>.

---

51 L. Pareyson, *Esistenza e persona, op. cit.*, p. 232-4.

52 L. Pareyson, *Esistenza e persona, op. cit.*, p. 240.

53 L. Pareyson, *Esistenza e persona, op. cit.*, pp. 181-2. Sono formulazioni, queste, che permettono, al di là della diversità dei linguaggi filosofici, uno stretto confronto con Martinetti, che restò sempre estraneo all’esistenzialismo come al personalismo, cfr. *Introduzione alla metafisica, op. cit.*, p. 132: «In ogni sintesi

La ripresa, nei successivi studi di estetica, attraverso Goethe e l'idealismo romantico tedesco, del concetto di "forma"<sup>54</sup>, a cui è equiparata la persona<sup>55</sup>, permette un accostamento ancora più stretto con le formulazioni della Hersch e di Martinetti. "Forma" è l'opera d'arte non meno della persona, il cui operare è "plasmatore di forme"<sup>56</sup>. Come forma-opera, la persona è "totalità vivente", risultato di uno sviluppo dotato di "coerenza e regolarità interna", insieme compimento e apertura, "definitezza infinitamente aperta" e perciò ulteriorità e trascendenza di sé, soggetto e oggetto a un tempo, in quanto "forma vivente", d'interpretazione mai conclusa<sup>57</sup>:

«La totalità conclusa della persona è la tipica definitezza della forma, e [...] l'attività sempre aperta a nuovi sviluppi della persona è attività destinata a

nuova, in ogni riflessione più alta il soggetto reca per così dire alla coscienza obbiettiva le sintesi inferiori che vi concorrono come elementi: nell'atto stesso che il soggetto si eleva a più alta potenza esso crea a sé il proprio oggetto che è il sistema delle unità soggettive oltrepassate. Un punto solo nella coscienza ci appare sempre come io ed è il punto attuale dell'appercezione, della sintesi; ma esso si rinnova in un processo continuo di elevazione: perciò in ogni atto di sintesi il soggetto è a se stesso ignoto e la conoscenza del proprio sé, quale esso è nel momento attivo d'una sintesi, implica la costituzione di una nuova sintesi, il passaggio per la riflessione ad un sé superiore».

54 La fonte aristotelica del concetto goethiano di forma è da Pareyson esplicitamente ricordata (cfr. L. Pareyson, *Conversazioni di estetica*, Mursia, Milano 1966, p. 57), ma non è altrettanto evidenziato il debito di Goethe e dell'idealismo romantico tedesco verso la tradizione neoplatonica (unico esplicito riferimento è, naturalmente, al tema del *nisus formativus* in Giordano Bruno, di cui è tuttavia trascurata la stretta dipendenza dal "divino Cusano", come è non di rado menzionato da Bruno il teologo di Kues).

55 L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze 1974, p. 185: «La persona è autoopera e quindi forma».

56 *Ibidem*.

57 Cfr. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, op. cit., p. 185: l'interpretazione è «conoscenza di forme da parte di persone»; L. Pareyson, *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, Marzorati, Milano 1965, p. 163: «La forma è per sé interpretabile e non c'è interpretazione se non di forme». Poiché la persona è, essa stessa, forma, "formatività" e interpretazione è ogni atto della vita spirituale, cfr. L. Pareyson, *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, op. cit., p. 84: «In tutta la vita spirituale c'è un esercizio di 'formatività'; tutte le operazioni umane, quale che sia il loro specifico intento, hanno i caratteri del formare». Interpretazione di "forme" viene così ad essere anche la conoscenza delle realtà naturali, esse stesse frutto di un processo formativo e dunque, a pieno titolo, "forma", cfr. L. Pareyson, *Conversazioni di estetica*, Mursia, Milano 1966, p. 116: «È la natura stessa che produce le cose come forme, e solo perché le cose sono forme esse sono conoscibili per immagini [scil. che l'uomo produce nell'atto conoscitivo], che son forme a loro volta. La realtà stessa del bello naturale, quale l'esperienza ci attesta in ogni momento, ci permette di gettare uno sguardo rivelatore, come un colpo di sonda, sulle profondità metafisiche della natura». In queste dense pagine sulla natura, ispirate dalla meditazione su Goethe, il concetto di "forma", la cui vita è "interpretazione", si estende dalla vita umana alla vita naturale, abbracciando tutt'intera la realtà, non meno che nel coscienzialismo metafisico di Martinetti.

por capo a forme. Infatti come totalità la persona è opera, e come sviluppo la persona è operare, attività che culmina in opere: e l'opera è una forma, cioè a dire una definitezza ch'è al tempo stesso totale e in sé conclusa, singolare e irripetibile, [...] dotata di coerenza e regolarità interna, vita a se stessa e legge a se stessa [...]. La persona è una forma. Infatti la persona, fissata in uno dei suoi istanti, fermata nel suo incessante processo di sviluppo, individuata in uno dei suoi atti che la raccoglie e la condensa, è il risultato concluso di tutto un operare [...]. La persona ha tutti i caratteri d'una forma, vivente in se stessa, totale nella legge di coerenza che la tiene unita in una definitezza conclusa [...]. Sì che tutto è forma, forma vivente e definita, con un centro che per legge di coerenza tiene unite le parti, con vita propria e autonoma [...]. Forme sono le persone se fissate in un istante del loro sviluppo, e forme sono le opere riuscite delle singole persone»<sup>58</sup>.

La “filosofia della persona” si converte, così, in “una filosofia delle forme”: «Bisogna concludere che non c'è filosofia della persona che non sia insieme una filosofia delle forme»<sup>59</sup>. La “forma” è, in queste pagine, anzitutto il principio interiore di unità dell'opera d'arte o della persona-opera<sup>60</sup>. Come nelle accezioni aristoteliche del termine “ousìa”, che in senso proprio è la sostanza individuale (“*prote ousia*”, e sostanza per eccellenza è, per Aristotele, l'individualità organica), in senso secondario (“*deutera ousia*”) il principio interiore di unità e di compimento, ovvero *morphe*<sup>61</sup>, così in Pareyson il termine “forma” designa tanto l'opera-organismo (la persona come ogni sua creazione) quanto la legge interiore del processo formativo che si rivela nel suo compimento riuscito (con Aristotele, l'*entelechia*). Si veda, in tal senso, la distinzione pregnante tra “forma formata”, l'opera compiuta, e “forma formante”, ovvero la forma come modello e principio che governa il processo formativo, in alcune pregnanti pagine dell'*Estetica*:

«La forma, oltre che esistere come formata al termine della produzione, già agisce come formante nel corso di essa. La forma è attiva prima ancora che esistente, impellente e propulsiva prima ancora che conclusiva e appagante [...] Durante il processo di formazione la forma, dunque, c'è e non c'è: non c'è, perché come formata esisterà solo a conclusione del processo; c'è, perché come formante già agisce a processo iniziato»<sup>62</sup>.

58 L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, op. cit., p. 184-5.

59 L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, op. cit., p. 185.

60 Cfr. L. Pareyson, *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, op. cit., p. 74: nella contemplazione dell'opera d'arte, ciò che è colto è «il principio d'unità dell'opera per cui ad ogni elemento è stato assegnato quel posto e nel tutto regna quell'ordine e le parti non possono esser che quelle e indissolubili»; cfr. L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, op. cit., p. 191: principio realizzativo dell'opera è «la legge di coerenza che tutto collega in una totalità definitiva, [...] il centro donde circola la linfa vitale ovunque e il soffio che anima e dà vita alla forma interrogata». La “figurazione” o “formatività” è, dunque, coerentemente con le fonti aristotelica e neoplatonica del concetto di forma, attività di sintesi, *reductio ad unum*.

61 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 8 e VII, 4-7.

62 L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, op. cit., pp. 75-6.

L'impulso del divenire delle forme, del loro movimento vitale creativo, è dato dall'infinito stesso che in esse urge, come insegna Goethe, ovvero in termini pareysoniani, dal "rapporto ontologico" o "apertura alla trascendenza" che fonda e lancia nel suo dinamismo ermeneutico la forma-persona-opera:

«La creatività e la fecondità della natura appare come una tensione tra l'infinità interna e la finitezza esterna, tensione determinata dall'incapacità di una forma finita di esaurire l'infinito: insoddisfatta della propria realizzazione, la natura infinita trascorre ad altre realizzazioni: la sua infinità straripa come fecondità inesauribile da ogni realizzazione finita. Dietro a ogni forma c'è l'infinità dei possibili che preme, e costringe il già realizzato a cedere il posto. Nessuna delle forme realizzate riesce ad esaurire l'infinito, ma tuttavia ciascuna di esse lo *esprime interamente* proprio nel suo cambiare e mutare; ogni forma esprime l'infinito non in quanto si fissa, ma in quanto si trasforma. Si vede finalmente in che cosa consiste la creatività della natura: essa è nesso indivisibile di formatività e metamorfosi. La natura non può formare senza trasformare: la metamorfosi è implicita nel *nisus formativus*. Se la formatività della natura è fecondità *infinita*, essa è necessariamente metamorfosi, perché l'infinito non si fissa in nessuna forma. La natura è proteiforme: è invenzione incessante di forme perché è lei stessa che si trasforma in ogni forma, e in nessuna può fissarsi, giacché tutte le eccede con esuberanza infinita»<sup>63</sup>.

«È precisamente l'infinita inesauribilità della forma e della persona che fonda l'infinità quantitativa dell'interpretazione, ed è appunto il fatto che nessuno degli aspetti della persona e della forma è esauriente che fonda l'infinità qualitativa dell'interpretazione»<sup>64</sup>.

Riecheggia, in queste pagine, attraverso Goethe e l'estetica dell'idealismo tedesco, a cui era pervenuto per la mediazione di Giordano Bruno e della tradizione neoplatonica, il tema cusano della rivelazione inesauribile delle forme dal seno stesso della vita per il Principio che in essa urge, tema centralissimo, come si è visto, non meno nella Hersch e in Martinetti:

«Videris igitur mihi, Domine, quasi posse esse absolutum et infinitum, formabile et terminabile per omnem formam. Dicimus enim potentiam materiae formabilem esse infinitam, quia numquam penitus finietur [...]. Materia prima, etsi sit in potentia ad infinitas formas, non tamen actu illas habere potest, sed per unam terminatur potentia, qua sublata, terminatur per aliam»<sup>65</sup>.

63 L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco, III. Goethe e Schelling*, Mursia, Milano 2003, p. 44.

64 L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, op. cit., p. 187; cfr. p. 75: l'infinità del processo è *a parte subiecti* non meno che *a parte obiecti*: se «la forma è una definitezza che racchiude un infinito», colui che interpreta, la persona, è «una definitezza infinitamente aperta».

65 Nicola Cusano, *De visione Dei*, cap. XV. La "materia prima" è dunque l'indigenza stessa connaturata alla vita, la mai soddisfatta aspirazione alla Forma: è l'eros "ontologico" della tradizione platonico-aristotelica.

In termini più strettamente “ermeneutici”, è l’Essere stesso, come “irrelativo inoggettivabile” del rapporto ontologico, a suscitare, trascendendo ogni forma finita, l’infinità dell’interpretazione, creazione e trasformazione inesauribile delle forme nel movimento ermeneutico dell’esistenza. Il rapporto con l’Essere, quale Inoggettivabile, schiude, così, nell’apertura alla trascendenza, lo spazio della libertà. Sono, questi, i temi di *Verità e interpretazione*, ripresi nelle ultime lezioni di Pareyson, raccolte in *Ontologia della libertà*:

«L’infinità ontologica e personale dell’interpretazione è prefigurata nella concezione dell’irrelativo inoggettivabile come costituente del rapporto ontologico e quindi inesaurito suscitatore di punti di vista. Come irrelativo, l’essere si sottrae al rapporto, eppure è presente nel rapporto nel senso che lo istituisce. [...] È termine irrelativo di un rapporto, presente nel rapporto come irriducibile e inconfigurabile. [...] Qui abbiamo una inseparabilità di esistenza e trascendenza (‘trascendenza’ nel senso che vedremo in seguito, di origine jaspersiana); è coincidenza di autorelazione e di eterorelazione, cioè: la verità non si offre se non all’interno dell’interpretazione che se ne dà. Si offre, ma come irriducibile, come irrelativa, come istitutiva, come inoggettivabile, come inesauribile. [...] Ora, sono giusto questa inoggettivabilità e questa inesauribilità che costituiscono lo spazio della libertà»<sup>66</sup>.

Il punto di maggior distanza tra il pensiero di Martinetti e di Pareyson è sicuramente da ravvisare nella formulazioni della “ontologia della libertà” dell’ultimo Pareyson e nella differente lettura che i due filosofi offrono di Plotino. Se nella definizione della libertà della persona, quale si ritrova in *Esistenza e persona* ed è ancora riproposta negli ultimi scritti, libertà e necessità costituiscono i due lati, inferiore e superiore, del mobile “diaframma” dell’esistenza<sup>67</sup>, affrontando il tema della *libertà dell’essere*, i due ter-

66 Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà, op. cit.*, pp. 11-2. Sul ‘plotinismo’ di *Verità e interpretazione*, v. il giudizio di F. Tomatis, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia, op. cit.*, p. 53: «La posizione del secondo periodo di Pareyson, dell’ontologia dell’inesauribile, è una ripresa del tema plotiniano dell’Uno come *pegé*, fonte inesauribile, che si dà inesauribilmente e inesorabilmente nel molteplice e per questo darsi non viene esaurita, è inesauribile. Una fonte che perennemente sgorga e zampilla e mai cessa, è sempre sorgiva anche se con l’acqua alimenta infinite vite e differenti colori, esseri e relazioni».

67 Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà, op. cit.*, pp. 13-4: «Se vengono contrapposte, libertà e situazione sono irrigidite: la situazione diventa un limite, una chiusura, un’angustia, un fato, una prigione; la libertà diventa un’attività pura, pura agilità, puro capriccio, nemmeno un arbitrio, ma libito, direi. Invece, se non sono viste come contrapposte, ma nella concretezza dell’atto umano, esse si uniscono e si qualificano a vicenda: la situazione è già qualificata dall’iniziativa della libertà, e la libertà (concreta, in situazione, incarnata), prende già corpo nella situazione». Per la sostanziale coincidenza, al di là dei differenti linguaggi, di simili formulazioni con Martinetti, cfr., fra gli altri luoghi, P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione, op. cit.*, vol. I, pp. 251-2: «In nessuna parte [...] della realtà empirica che la scienza ricerca noi ci incontriamo in una necessità assoluta o in una libertà assoluta. Ogni processo parte da un complesso

mini vengono ad essere divaricati e contrapposti. Nel richiamo a Schelling e a Plotino (*Enneadi*, VI, 8), letto attraverso Schelling (delle stesse pagine delle *Enneadi* Martinetti e Jaspers offrivano una ben diversa lettura<sup>68</sup>) la libertà è definita un "inizio assoluto", «irruzione pura, impreveduta e repentina, come un'esplosione»<sup>69</sup>, senza "ragione"<sup>70</sup>, la quale implicherebbe una interiore necessità di natura, e dunque la coincidenza, secondo la lezione neoplatonica, di libertà e necessità: tesi, questa, inconciliabile con le conclusioni teoriche de *La libertà* di Martinetti e, non meno, con la concezione jaspersiana della libertà. «L'autentica libertà – scriveva Jaspers – non è arbitrio, ma è come una necessità radicata nell'infinitudine del fondamento del se-stesso. In esso, l'esistenza si lega, mediante la libertà, al fondamento da cui giunge a se stessa»<sup>71</sup>; ed esponendo il pensiero di Spinoza, ne *I grandi filosofi*: «La libertà sta nell'unione con la necessità divina; essa agisce senza scelta. *Laddove io scelgo e posso anche fare diversamente, io sono non libero*»<sup>72</sup>. Il richiamo esplicito a Plotino, nelle belle pagine di *Cifre della trascendenza*, che raccoglie le ultime lezioni di Jaspers a Berna, manifesta esplicitamente l'ispirazione religiosa neoplatonica di tale concezione:

«L'uno è per me nello stesso tempo l'assoluto della trascendenza come una e in me l'uno come guida nella mia realizzazione storica [...] Nella mia presenza si riflette, per così dire, l'uno, come il sole si riflette nelle gocce d'acqua; ed essere una tale goccia d'acqua è il senso dell'esistenza umana qualora questa sia rivolta all'uno. L'uno è quindi infinitamente lontano, inafferrabile, non conoscibile, il fondamento di ogni ente, e nello stesso tempo è vicinissimo quando vengo donato a me stesso nella mia libertà e giungo sulla via del diventar-identico-a-me-stesso»<sup>73</sup>.

Non diversamente suonano le parole di Martinetti, per cui la libertà coincide, come insegna Plotino, con la necessità interiore all'essere razionale stesso, il cui principio è l'Uno medesimo:

«La libertà della sintesi [...] non è unità imposta dall'esterno, ma unità vivente, unità interiore, individua e spontanea: poiché in realtà ogni sintesi non è

---

di condizioni materiali, e per esse partecipa in modo sempre relativo alla *necessità*: ogni processo culmina in una sintesi per cui partecipa ad un principio formale, alla *libertà*».

68 Per i confronti testuali non posso che rinviare a D. Curtotti, *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma"*: Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson, *op. cit.*, p. 493 e ss.

69 L. Pareyson, *Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 470.

70 Cfr. L. Pareyson, *Essere, libertà, ambiguità, op. cit.*, p. 80: «Non ha niente a che fare la ragione con la libertà, anzi la libertà rivendica la mancanza assoluta di presupposti. Libertà vuol dire non aver nessun presupposto, libertà vuol dire decidersi. La libertà è un salto».

71 K. Jaspers, *Filosofia, op. cit.*, p. 170.

72 K. Jaspers, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 1096. Il corsivo è mio.

73 K. Jaspers, *Cifre della trascendenza*, Marietti, Genova 1974, p. 58.

che la realizzazione progressiva di ciò che al termine estremo del processo è l'Unità assoluta»<sup>74</sup>.

«Questa Unità sempre presente è il punto verso cui converge la coscienza intera, e che non è nessuna determinazione, e che non diventa mai a me straniera, perché essa è l'io dell'io»<sup>75</sup>.

La critica che Martinetti muoveva a Schelling nelle dense pagine storiche de *La libertà* può essere senz'altro estesa a Pareyson: per far salva la libertà umana come "facoltà del bene e del male", Schelling ripone in Dio stesso la "possibilità del male" come "natura" o "fondamento" divino<sup>76</sup>; l'errore, già kantiano<sup>77</sup>, è l'aver appunto inteso la libertà come facoltà del bene e del male, che lo stesso Pareyson riconosce come una sospensione o violazione della ragione<sup>78</sup>, e che perciò risulta per Martinetti inaccettabile. Il timore di una conclusione panteistica, che avrebbe imbrigliato l'elezione umana nelle maglie della necessità divina, aveva trattenuto Kant dal trarre le giuste conclusioni dalle premesse rettammente poste ne *La fondazione della metafisica dei costumi*<sup>79</sup>:

«Poiché quindi la libertà è attività razionale (cioè, per noi uomini, formalmente subordinata all'intelligibile) e questa è attività morale, soltanto gli atti morali dovrebbero essere liberi. Kant non ha derivato esplicitamente questa conclusione: ma essa discende dalle premesse poste nella sua *Fondazione della metafisica dei costumi* ed è anche conforme al suo modo di esprimersi nei *Prolegomeni*. Tuttavia Kant ha indietreggiato dinanzi a questa conclusione. Se la libertà è la legge dell'intelligibile ed in questo regna la necessità di un ordine divino, l'uomo nell'operare moralmente non fa che ubbidire alla necessità divina del bene. Ora questa conseguenza ha un colore panteistico, che Kant non poteva approvare»<sup>80</sup>.

74 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione, op. cit.*, vol. I, pp. 254-5.

75 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione, op. cit.*, vol. I, p. 270.

76 Cfr. P. Martinetti, *La libertà, op. cit.*, p. 277.

77 P. Martinetti, *La libertà, op. cit.*, pp. 262-3.

78 Cfr. il testo cit. sopra, nota 70. Cfr. anche L. Pareyson, *Essere, libertà, ambiguità, op. cit.*, pp. 79-80: la libertà «non è né razionale né irrazionale, né razionale né non-razionale»; come "decisione", senza presupposti (che per Martinetti vorrebbe dire paradossale *arbitrio*), essa è piuttosto un "fatto", e dinanzi al "fatto" e alla "storicità" (per Plotino *l'inammissibile* "tyche" o "synebe" degli gnostici, *Enneadi*, VI, 8, 7-9), la filosofia non può che restare "del tutto disarmata".

79 P. Martinetti, *La libertà, op. cit.*, pp. 262-3: nella *Religione nei limiti della ragione*, prendendo le distanze dalle conclusioni de *La fondazione della metafisica dei costumi*, Kant forniva una ben diversa concezione della libertà: il "libero arbitrio", già sottoposto a critica con riferimento all'ordine fenomenico, in cui inviolabile è la causalità psicologica e naturale, veniva riproposto in sede noumenica come *arbitraria elezione* del bene e del male da parte del nostro essere intelligibile, con la conseguenza che «la libertà come potenza d'un inizio assoluto non vale soltanto per la volontà buona, ma anche per la cattiva».

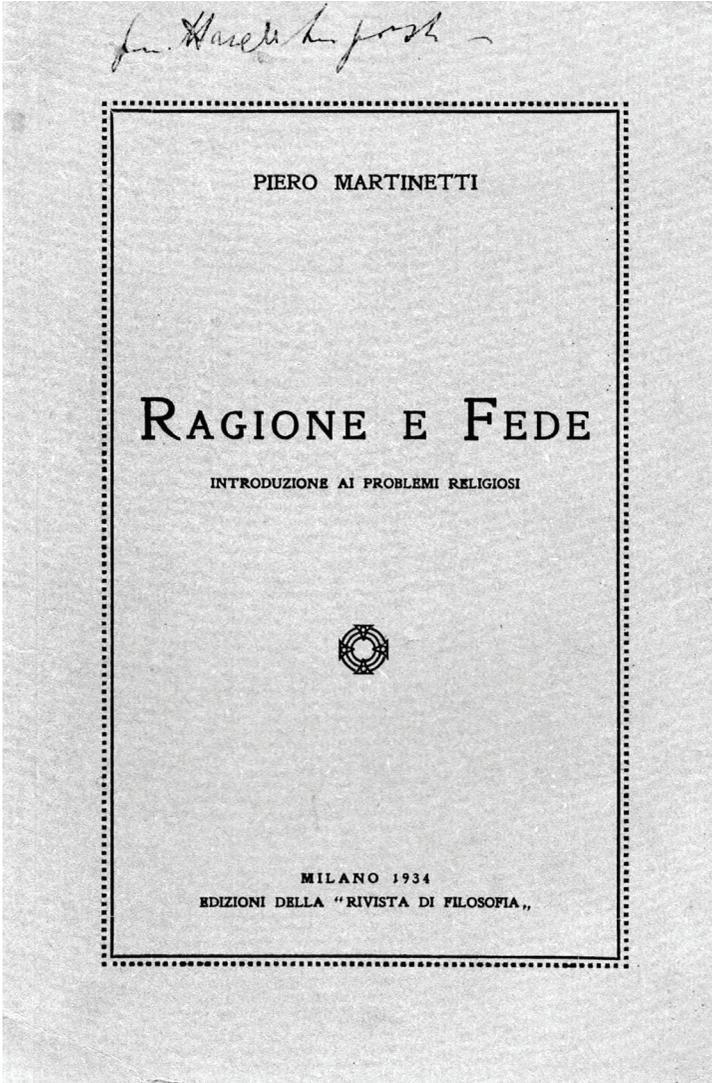
80 P. Martinetti, *La libertà, op. cit.*, pp. 260-1.

Dal canto suo Pareyson, nelle sue ultime riflessioni sulla libertà, non poteva che esprimere un giudizio negativo sulle conclusioni de *La libertà* di Martinetti, di cui stigmatizzava il legame col “filone necessitaristico”, di matrice neoplatonica, di tanta parte del pensiero moderno. Sono parole, queste riportate di seguito, delle lezioni tenute nel 1988 presso l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Il riferimento a Martinetti è uno degli ultimi tributi che Pareyson rendeva al filosofo canavesano, di cui sempre si stimò “allievo per elezione”:

«Il problema della libertà è un problema centrale, direi caratteristico della filosofia moderna a cominciare da Cartesio [...] Però devo dire che la filosofia moderna in questo senso non ha ancora realizzato compiutamente il concetto di libertà perché ne è stata impedita dal filone necessitaristico che la percorre sin dall’inizio fino a tutt’oggi: e non solo da quello di origine meccanicistica, ma forse ancor più da quello ampiamente razionalistico che, pur provenendo dal neoplatonismo che è agli albori della filosofia moderna (cioè nell’umanesimo con la filosofia di Marsilio Ficino e soprattutto di Nicolò Cusano), tuttavia dell’ambiguità di questa filosofia ha approfittato per realizzare un solo aspetto, cioè l’aspetto diciamo così monistico, e non il concetto centrale di Dio come libertà (che sarà poi in fondo sviluppato piuttosto dal romanticismo<sup>81</sup>). Il neoplatonismo, nel suo aspetto monistico, è stato soprattutto sviluppato da Spinoza, e molto più compiutamente, in modo molto più moderno, da Hegel. Entrambi avevano un concetto di libertà, e anzi lo mettevano certamente al centro della loro filosofia; senonché questa libertà, tanto di Spinoza quanto di Hegel, era concepita in fondo come *libera necessitas*, quindi strettamente congiunta con il concetto di necessità [...]. È naturale che io, formatomi nell’esistenzialismo, considerassi come centrale il problema della libertà. E infatti mi ricordo che una delle letture che feci nel mio periodo di studi universitari fu Martinetti, che aveva giusto scritto un libro sulla libertà, libro molto importante; però capitai male, perché in fondo Martinetti, pur trattando il problema della libertà, in questo libro trattava non meno della necessità, anzi in fondo le sue simpatie andavano soprattutto verso un concetto di necessità<sup>82</sup>.

81 Ovvero, nel giudizio storico di Pareyson, in Fichte e soprattutto in Schelling.

82 L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., pp. 7-8. Cfr., ivi, nel piano manoscritto della progettata *Ontologia della libertà* consegnato a Magris, p. 295: «Cercavo libertà in Martinetti, dove meno potevo trovarla; Spinoza, *libera necessitas*».



La copertina di *Ragione e fede. Introduzione ai problemi religiosi*, Edizioni della «Rivista di filosofia», Milano 1934.

GIUSEPPE COLOMBO

*Filosofia, religione e libertà*

1. *La questione teologica*

Quando Brigida Bonghi mi ha proposto di scrivere un saggio per «Il Protagora» su Piero Martinetti, ho accettato di buon grado, sebbene siano trascorsi solo pochi anni dalla pubblicazione del mio ponderoso volume sul filosofo canavesano e sul suo tempo<sup>1</sup>. Ero e sono infatti convinto che sia giusto cogliere ogni occasione opportuna per presentare la figura di un uomo onesto e coraggioso, che ha saputo resistere ed opporsi al fascismo, quando il consenso al regime era pressoché unanime, e per tornare a riflettere sul problema centrale suscitato dalla sua filosofia, e ancora oggi non risolto<sup>2</sup>: quello del rapporto tra Gesù Cristo e il moderno, ossia, per esprimerci con le sue parole, tra la religione e la filosofia.

Sono infatti sempre fermamente convinto che non esista un Martinetti “nascosto”, né un “primo” e un “secondo” Martinetti. In gradi e modi diversi, l’unico Martinetti è quello che pone al centro dell’antropologia, dell’etica e della cosmologia la questione teologica: del divino in generale e, con un crescendo negli anni della maturità, del Dio cristiano; dunque, né rottura e contrapposizione, né monotona ripetizione dell’identico, ma sviluppo e riforma continua dell’unica verità: prima intuita con una «visione geniale», un’intuizione germinale prefilosofica; poi svolta con metodo razionale teoretico; infine messa alla prova con la ragione pratica nei numerosi saggi di filosofia morale e di filosofia della religione, che segnano un crescendo di conoscenze e di consapevolezza critica. Martinetti si interroga su questi problemi in virtù non certo di un gioco intellettuale astratto, ma come sospinto da un’ineludibile esigenza spirituale, direi quasi vitale. In lui, fin

- 
- 1 Giuseppe Colombo, *La filosofia come soteriologia: l’avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e pensiero, Milano 2005, pp. 607.
  - 2 Ad avviso di Luigi Pareyson in ciò sta il «carattere profetico» del pensiero martinettiano: Cfr. L. Pareyson, *Prefazione a Piero Martinetti, Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, Armando, Roma 1972, p. 10.

dall'esordio, vita e speculazione si saldano inscindibilmente. La sua filosofia procede dalla vita per risolvere il problema della vita e, dal momento che si struttura come un sistema aperto<sup>3</sup>, è in grado di accogliere gli apporti più diversi, purché congeniali alla sua idea guida: il suo «idealismo trascendente» e «religioso»<sup>4</sup>.

Ora, se filosofia e religione formano nella loro differenza un binomio inscindibile, lo devono al fatto che entrambe, nascendo dalla vita, meditano sul modo di trovare e raggiungere la felicità. E, in ciò, è sorprendente scoprire che Martinetti al fondo è un "agostiniano": «È giudizio sicuro di tutti coloro che godono in qualche misura della ragione, che tutti gli uomini aspirano alla felicità. Ma come essere o diventare felici? Ecco un problema che i mortali nella loro debolezza si sono sempre posti, e che ha suscitato molte e gravi controversie»<sup>5</sup>.

Questa mia citazione può sorprendere, perché certamente Martinetti non era un frequentatore delle pagine di Agostino. Se però leggiamo la prima pagina del primo lavoro a stampa del filosofo canavesano, *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*<sup>6</sup>, restiamo stupiti e ci convinciamo facilmente che l'ispirazione sotterranea è precisamente la spiritualità agostiniana poi trapassata anche nel protestantesimo, perché quella pagina, posta a capo di un libro su di un darsana indiano come epigrafe, altro non è che un passo del Fichte romantico, protestante e giovanneo, di *Die Anweisung zum seligen Leben, opera del 1806. E difatti vi leggiamo:*

- 3 Concordo perciò con Michele Federico Sciacca il quale, in una Giornata di studi dedicata a Martinetti nel 1964, inseriva il filosofo canavesano tra i filosofi del senso della vita, della salvezza, della liberazione, per i quali la verità è soggettiva (kierkegaardianamente, non scetticamente): cfr. M. F. Sciacca, *La religione nella filosofia di Piero Martinetti*, in *Giornata martinettiana* Torino, 16 novembre 1963, «Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino», VII, Edizioni di "Filosofia", Torino 1964, pp. 1827.
- 4 Cfr. P. Martinetti, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, Bertini e Vanzetti, Milano 1920; ora in Id., *Funzione religiosa della filosofia, op. cit.*, pp. 79-118; a p. 98 si legge: «Per quanto oggi l'indirizzo corrente del pensiero, forse obbedendo anche a preoccupazioni empiriche e naturalistiche, ereditate da quel periodo che possiamo considerare come tramontato, si accosti in generale all'idealismo immanente, che, se pensiamo alla fama dei suoi massimi rappresentanti (Cohen, Bergson, Croce) si può considerare come la vera filosofia popolare del nostro tempo, io non nascondo che esso non è agli occhi miei che una forma di transizione alla forma vera e coerente dell'idealismo, che è l'idealismo trascendente, religioso.» Nella nuova ed. a cura e con Nota introduttiva di Giacomo Zanga (Brescia, Torino 1972) di P. Martinetti, *Breviario spirituale*, ISIS, Milano 1922 (edizione anonima), il curatore a p. 22 scrive: «Il pensiero di Piero Martinetti può essere definito "idealismo trascendente": "idealismo" perché risolve il reale entro una verità di ragione, "trascendente" perché tale ragione viene collocata a sua volta in un ambito che supera ogni intellettuale conoscibilità».
- 5 Agostino, *De civitate Dei*, X, 1.
- 6 P. Martinetti, *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1996. D'ora in poi citata con la sigla *S.* seguita dal numero della pagina.

«La felicità, la quiete, il soddisfacimento di se stessi: ecco ciò che tutti gli uomini desiderano; ma dove questa felicità si trovi essi non sanno. Essi credono che possa essere trovata in ciò che immediatamente si fa davanti ai loro sensi e si offre al loro spirito, nel mondo [...]. Ma come tosto essi rientrano in Sé stessi e si domandano: “Sono io ora felice?” dall’interno del loro cuore sorge una voce che loro grida distintamente: “No, tu sei ancora così vuoto e così povero come prima” [...], perché degli oggetti che sono sotto il sole o la luna nessuno può dar loro la felicità. Così errano inquieti e tormentati durante tutta la vita [...]. Essi andranno errando e cercando la felicità nella vita avvenire e nell’infinita serie delle vite avvenire così inutilmente come l’hanno cercata nella vita attuale, finché la cercheranno altrove che nel seno dell’essere che li circonda così da vicino che mai più potranno avvicinarvisi maggiormente per tutta l’infinità,—nel seno dell’essere eterno. E così va errando il povero rampollo dell’eternità, ramingo dalla casa paterna, sempre circondato dall’eredità celeste cui la sua mano tremante non osa afferrare, inquieto e fuggitivo per il deserto, cercando dappertutto di erigersi una dimora: per fortuna che ciascuna delle sue vane costruzioni lo avverte con la sua prossima ruina ch’egli non troverà pace in nessun luogo che nella casa di suo Padre».<sup>7</sup>

Ora, nel 1923-1924 Martinetti sosteneva questa tesi:

«Hegel è generalmente posto come il continuatore e l’ultimo grande innovatore dell’idealismo kantiano; Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Ora questo è radicalmente falso: Hegel è uno straniero in questo indirizzo. Il suo spirito laborioso si è appropriato la cultura filosofica del tempo e subisce l’azione dei suoi grandi predecessori. In fondo si può così poco dire che Hegel sia un continuatore di Kant e di Fichte, come, per esempio, che Spinoza sia stato un continuatore di Descartes».<sup>8</sup>

Quasi venti anni dopo (1941), in un saggio su *J. G. Fichte* si spiegava con maggiore precisione:

«La parte viva del suo [di Fichte] pensiero è la costruzione vera che egli ci ha dato, indipendentemente dalle morte forme, della filosofia trascendentale, che Kant si era limitato ad enucleare analiticamente nei suoi elementi; è la costruzione della filosofia dello spirito, che egli per il primo ha genialmente tracciato come il processo dello svolgimento autonomo della ragione dalle sue forme istintive. Questa parte è quella che egli ha particolarmente svolto nelle cosiddette sue opere popolari; trattazioni veramente geniali, nelle quali alla profondità del pensiero risponde anche la bellezza ispirata della forma. Qui egli è stato il vero continuatore di Kant. Con Fichte e con Schopenhauer si continua e si chiude il ciclo della filosofia critica; Schelling ed Hegel iniziano, nonostante le analogie apparenti, un tutt’altro indirizzo. A questa

7 S. 1-2.

8 La citazione è tratta da un corso di lezioni del 1923-1924 edito con il titolo *Hegel* da Bocca, Milano 1943; noi citiamo dall’ed. del 1985, Celuc Libri, Milano, p. 49; con queste parole inizia il capitolo secondo: «Gli antecedenti. Hegel non è un kantiano: punti dai quali dipende da Kant».

parte viva del pensiero fichtiano si è riattaccata altrove, nel secolo XIX una specie di rinascenza fichtiana...»<sup>9</sup>.

E chi se non Martinetti è continuatore nei primi decenni del secolo XX della «filosofia dello spirito» iniziata da Fichte? Insomma, il Fichte posto a capo del libro sul Sankhya suona come una dichiarazione d'intenti: il referente di Martinetti, in ultima analisi, e lo rimarchiamo con forza, è il cristianesimo, al quale non solo dedica la monumentale opera *Gesù Cristo e il cristianesimo*<sup>10</sup>, ma che è anche presente in tutti i suoi lavori come fonte d'ispirazione e come oggetto di polemica e di amore al tempo stesso: cristianesimo che egli non accetta nella sua integralità, non sapendosi aprire alla fede in Gesù Cristo vero Dio e vero Uomo, ma che, al tempo stesso, non è in grado, e non vuole, rifiutare, e che perciò accetta nella chiave idealistica del suo «idealismo trascendente e religioso», appunto non un idealismo hegeliano, da lui aborrito, ma fichtiano.

## 2. *Universalità del problema religioso*

Si è molto parlato e scritto sul dualismo e sul conseguente pessimismo di Piero Martinetti. Non intendo qui riprendere l'esame di questo tema. Molto più semplicemente lo impiego per dimostrare l'apertura universale della filosofia martinettiana nel doppio senso di filosofia della religione e di filosofia religiosamente ispirata. Mi servo dunque di un suo testo esemplare ed emblematico del 1938, *Morale, filosofia e religione*:

«Dio non può essere considerato come l'autore del mondo, nel senso che egli, essere realissimo, sia in qualche modo anche il principio di quella apparenza, per cui il mondo appare come distinto da Dio. Se questa apparenza fosse fondata in Dio, essa sarebbe qualche cosa di assoluto ed eterno, e ogni aspirazione degli esseri verso la liberazione sarebbe inconcepibile e assurda. Noi dobbiamo pensare dal punto di vista assoluto che Dio solo è. 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. Il processo dell'ascensione dello spirito è una liberazione progressiva, che può avere un senso, solo in quanto ha dinanzi a sé una liberazione assoluta, che distrugge anche il passato e che annulla simultaneamente l'apparenza e il problema dell'apparenza. Non si può, dunque, applicare nello stesso senso il concetto di realtà al mondo e a Dio».

9 P. Martinetti, *J. G. Fichte*, in Emilio Morselli, *La nostra inquietudine*, Garzanti, Milano 1941 pp. 217-32 (la cit. è a p. 232); noi citiamo però da P. Martinetti, *Saggi filosofici e religiosi* (Prefazione e cura di L. Pareyson), Bottega D'Erasmus, Torino 1972, pp. 85-96 e la cit. è alle pp. 295-6.

10 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Edizioni della «Rivista di Filosofia», Milano 1934; nuova ed. con *Introduzione* di Giacomo Zanga, Il Saggiatore, Milano 1972.

Il dualismo, e quindi un certo pessimismo, è al fondo di ogni vera filosofia e di ogni religione, anche se non si è esplicitamente formulato come nello zoroastrismo, e nelle dottrine religiose e filosofiche dell'India. Il vangelo è nettamente dualista. Il principio di questo mondo non è Dio, ma Satana. Quindi Dio e il mondo sono, almeno relativamente a noi, qui sulla terra, i due principi opposti, in lotta costante fino al giorno del giudizio. Il platonismo è una filosofia dualistica. E anche le filosofie, secondo le quali il principio ideale volge da se stesso il mondo come il ragno la sua tela, possono dissimulare, ma non sopprimere il dualismo fondamentale. L'inizio metafisico di questo processo, da cui ha origine il mondo, deve pure essere posto in una ignoranza originaria e relativa, in una imperfetta coscienza di sé, che, pur essendo pensato solo come un prius metafisico, è sempre, malgrado tutto, un bisogno, una povertà, un male radicale. Anche in Kant quell'atto libero della ragione, per cui essa si mette in contrasto con l'ordine divino, e che è metafisicamente anteriore ad ogni attività concreta, anche ridotto solo ad una perversione del rapporto normale tra il senso e la ragione, è un vero male radicale, un peccato originale inesplicabile»<sup>11</sup>.

Martinetti, dunque, è ben consapevole che la storia dell'intera umanità, con le sue innumerevoli piccole e grandi tensioni, è lacerata in profondità dalla lotta senza quartiere tra «Dio» e «il principio di questo mondo». Tuttavia, a differenza di molti intellettuali del suo e del nostro tempo, egli non è convinto che questa opposizione drammatica debba venire principalmente imputata all'opera della ragione critica, più precisamente della ragione scientifica moderna che avrebbe provocato il disincanto (*Entzauberung*) del mondo<sup>12</sup>.

A suo avviso, infatti, non solo ragione e religione non si contraddicono, se rettamente intese, ma anche l'estraneità e, anche, la perfetta inimicizia tra l'uomo e Dio hanno cause ben più remote di quelle attribuibili al ruolo della scienza. Infatti, riflettendo sulla funzione della filosofia, scrive:

«Mia profonda convinzione è sempre stata che la filosofia è una funzione di carattere religioso e tuttavia strettamente razionale ad un tempo: che il termine suo nell'uno e nell'altro rispetto è la posizione d'una realtà trascendente che deve essere tenuta pura d'ogni contaminazione empirica; e che quando questa distinzione non è tenuta ferma in tutta la sua purezza, ogni pretesa filosofia religiosa è necessariamente condannata a cadere o da una parte nella superstizione o dall'altra nella divinizzazione dell'empirico e così nell'ateismo e nel materialismo pratico. Mia profonda convinzione è sempre stata in secondo luogo che il pullulare di filosofie più o meno larvatamente naturalistiche è un fatto connesso con l'attuale decadenza religiosa e con la degenerazione crescente delle credenze religiose tradizionali; e che compito della filosofia deve essere la rigenerazione di quell'intimo fondamento della vita religiosa senza del quale non vi è né saldezza di vita, né stabilità di ordini sociali, né vera grandezza in alcuna sfera della vita dello spirito»<sup>13</sup>.

11 P. Martinetti, *Morale, religione e filosofia* in Id., *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Prefazione di Luigi Pareyson, Guida, Napoli 1972, pp. 357-9.

12 Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it. di Antonio Giolitti, Einaudi, Torino 1948, pp. 19 e ss.

13 P. Martinetti, *I congressi filosofici e la funzione sociale e religiosa della filosofia*,

Secondo Martinetti si è quindi operato uno scambio di ruoli, confondendo le cause con gli effetti. Superstizione (per esempio il dogmatismo cattolico), da un lato, materialismo ed ateismo (per esempio le metafisiche inconsapevoli degli scienziati), dall'altro, non sono causa ma effetto della degenerazione dell'«intimo fondamento della vita religiosa». Quest'ultimo è poi degenerato in virtù di due cause: l'una inconscia, in certo modo eterna e anteriore alla storia, che si può indicare come «ignoranza originaria», «invincibile», «male radicale», «peccato originale inesplicabile»; l'altra, tremendamente storica e propria tanto dell'individuo quanto degli Stati, è di natura morale: la «volontà egoistica dei pochi» e «l'egoismo bestiale dei molti»<sup>14</sup>.

È dunque sua ferma convinzione che si debba meditare sul senso della storia e chiedersi quale Signore le vogliamo riconoscere. Perciò anche da questo punto di vista la questione teologica è per lui una questione universale, non rinchiudibile nella piccola Italia e neppure nel più vasto Occidente (di qui anche il suo interesse per la sapienza indiana). Significativo in proposito è il distacco, se non addirittura il disgusto, con il quale osserva il dibattito sulla cosiddetta «filosofia nazionale» che, tra gli altri, ha visto impegnati personaggi del calibro di Giovanni Gentile e Benedetto Croce. È sufficiente qui ricordare la risposta, dura e decisa, che diede a Ugo Spirito che, recensendo il suo volume *La libertà*, lo aveva accusato di «ostentata noncuranza» nei confronti della filosofia italiana:

«Mi affretto a dire che questa mia noncuranza non è affatto ostentata, ma reale, sincera e completa. Ho sempre avuto per abitudine di cercare la mia informazione filosofica soltanto là dove sento un pensiero onesto e sincero, dal quale credo di aver qualche cosa da imparare. Appunto per questo non ho mai perduto, né perderò mai un'ora del mio tempo a leggere i testi di questa filosofia italiana contemporanea, nemmeno per recensirli»<sup>15</sup>.

Non avrebbe potuto essere più preciso: la sua filosofia, poiché è religiosamente ispirata e poiché si occupa dell'eterno problema religioso, non è «particolare», ma «universale», cioè «vera», «eterna». Si comprende così la futura fedeltà di Martinetti a quelli che Pareyson chiama i suoi «quattro autori»<sup>16</sup>, e cioè Schopenhauer, Kant, Spinoza e Platone, a cui vanno aggiun-

---

«Rivista di filosofia», XXXV, n. 3-4, 1944, pp. 101-9; ora in P. Martinetti, *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., pp. 37-44; la cit. è a p. 42.

14 P. Martinetti, *Il compito della filosofia nell'ora presente*, op. cit., pp. 105-7.

15 La polemica ha inizio con Ugo Spirito, *Recensione*, a P. Martinetti, *La libertà* [Libreria Editrice Lombarda, Milano 1928; Boringhieri, Torino 1965, Prefazione di Giacomo Zanga], «Giornale critico della filosofia italiana», vol. X, fasc. III, 1929, pp. 149-52. Martinetti risponde nella «Rivista di filosofia», n. 3, 1929, pp. 263-4. Spirito replica in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. X, fasc. VI, 1929, pp. 513-4.

16 L. Pareyson, *Prefazione a P. Martinetti, Funzione religiosa della filosofia*, op. cit., p. 12; sempre Pareyson nella *Prefazione a P. Martinetti, Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., parla a p. XII di un «quinto autore», il *Vangelo*; cfr. in proposito di P. Martinetti, *Introduzione e note a Il Vangelo*, Guanda, Modena 1936.

ti, a nostro parere, Tolstoj, Fichte, il *Vangelo*, Marco Aurelio e la filosofia religiosa indiana (Sankhya e buddhismo)<sup>17</sup>.

### 3. Religiosità dell'esperienza vs esperienza religiosa

Ho considerato l'universalità della questione religiosa dal punto di vista "estensivo", rilevando che essa coinvolge per intero la storia e il mondo; resta ora da porre in rilievo il suo carattere "comprensivo", cioè la sua capacità di coinvolgere la totalità dell'individuo. E anche per questo aspetto Martinetti non presta il fianco a equivoci:

«A torto la religione è generalmente considerata come un'attività spirituale particolare, parallela alle altre, al diritto, alla morale, all'arte ecc. Ad essa inerisce inseparabilmente, almeno in potenza, un carattere d'universalità che la differenzia profondamente. Noi vediamo p. es. nel cristianesimo la religione subordinare a sé tutte le altre attività e creare una morale cristiana, una politica cristiana, un'arte cristiana, una filosofia cristiana. In realtà la religione non è un aspetto, ma un grado della vita spirituale che ne unifica e ne subordina a sé tutti gli aspetti»<sup>18</sup>.

Questa impostazione del problema è perfettamente in linea con le conclusioni della *Introduzione alla metafisica*, poiché la realtà, ed eminentemente quella spirituale, è unità di unità, in cui la superiore, il divino, comprende e attrae a sé le inferiori, mentre il mondo e l'uomo vi aspirano secondo una scala ascendiva: dall'intuizione sensibile (spazio e tempo)<sup>19</sup> all'intuizione formale, causale e logica irreflessa e riflessa<sup>20</sup>, la sintesi scaturisce come «divinazione di uomini geniali»<sup>21</sup> che si compie per gradi di crescente intensità, dall'estetico, al morale e, infine, al religioso<sup>22</sup>. Perciò, da un lato, la filosofia svolge eminentemente una funzione religiosa e svolge questo suo compito «nell'ora presente»: la presenza del qui e dell'ora, ma anche la presenza appunto simultanea del divino trascendente al mondano finito e temporale; dall'altro, non una regione dello spirito, ma lo spirito in quanto tale tende al divino, e non solo lo spirito teoretico, la ragione, ma anche quello pratico, la volontà: è l'uomo esistente, nella sua complessità e intierezza, che è animato dal desiderio dell'Assoluto, della perfezione e della felicità. Perciò l'eros come amore di bisogno, amore unitivo non è riducibile alla semplice filo-

17 Nel *Breviario spirituale*, *op. cit.*, p. 44 e passim i riferimenti a Marco Aurelio, a p. 159 a Tolstoj; ma cfr. P. Martinetti, *L'educazione della volontà (scritto postumo)* in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, *op. cit.*, pp. 355-407.

18 P. Martinetti, *La religione*, in Id., *Ragione e fede*, *op. cit.*, p. 259.

19 Cfr. P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica: I Teoria della conoscenza*, Vincenzo Bona, Torino 1902; Clausen, Torino, 1904; Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929; Marietti, Genova 1987 (citeremo sempre da quest'ultima edizione), pp. 331-43.

20 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, pp. 343-51.

21 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, pp. 26-7, p. 358.

22 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, pp. 371-81.

sofia, fosse anche la filosofia nella sua forma perfetta di metafisica, e quindi all'intuizione formale, ma pervade di sé anche la vita estetica, quella morale e, infine, quella religiosa e le loro corrispondenti intuizioni.

Per questa ragione la «prima esigenza della vita religiosa» non è quella pratica, ma quella «teoretica», perché il momento teoretico coincide con il «bisogno di fissare la sua visione in un sistema di simboli che servano alla sua espressione e trasmissione». Questa «veste simbolica» è «sempre e soltanto» «inadeguata»: e ciò è conforme non solo allo schema ascensivo codificato nella Introduzione alla metafisica e ribadito nei saggi posteriori, ma anche alla disamina del cammino storico della vita religiosa abbozzata nella Funzione religiosa della filosofia del 1906 e in seguito più volte ulteriormente approfondita. In principio lo spirito si ferma alle «creazioni della fantasia estetica»<sup>23</sup> per tentare solo in seguito, grazie all'opera catartica della filosofia, le «costruzioni del pensiero logico»<sup>24</sup>. In realtà qualora si prenda «la parola "filosofia" in un senso alquanto ampio», si può sostenere che «ogni individuo ha la sua filosofia»<sup>25</sup>. Infatti «la più umile come la più alta delle intelligenze ha il suo modo di concepire il mondo: ogni cervello è a suo modo lo specchio pensante dell'universo: ogni essere vivente ha il suo sogno che lo sorregge, lo eleva e lo consola; questo sogno è la sua filosofia»<sup>26</sup>, che «diventa col tempo una convinzione personale, una fede operatrice e vivente e, immedesimatasi con la personalità nostra, ne vivifica e ne copra, per così dire, tutte le manifestazioni»<sup>27</sup>. È però possibile distinguere, per differenza specifica, nell'unità generica della coscienza umana due livelli di conoscenza che sono, al tempo stesso, in continuità e in opposizione tra loro, e che danno vita, nel seno dell'unica umanità, a una differenza qualitativa tra individui. Infatti, mentre «nella maggior parte degli uomini questa concezione delle cose rimane una produzione spontanea, quasi inconscia, in balia del caso e delle circostanze esteriori, nel filosofo è una produzione riflessa, approfondita, rigorosamente unificata»<sup>28</sup>. Insomma, solo quando «il pensiero imprime all'insieme delle conoscenze individuali un'unità rigorosa e logica sottoponendo a severo controllo i dati della sua esperienza e coordinando-

23 P. Martinetti, *La religione*, in Id., *Ragione e fede*, op. cit., pp. 266-7: «La visione dei primi "veggenti" religiosi è sempre essenzialmente immaginativa, estetica; l'arte e la religione nelle origini si confondono. Questa è la visione che ha creato i miti, i quali appaiono a noi come immaginazioni bizzarre solo perché la connessione con l'intuizione religiosa che ha dato loro origine non può più da noi venir ristabilita; sono metafore, immagini, che non hanno l'universalità delle formazioni logiche e che perdono rapidamente il loro senso profondo».

24 P. Martinetti, *La religione*, in Id., *Ragione e fede*, op. cit., p. 267: «Più tardi, con lo svolgimento del pensiero logico, l'intuizione religiosa dà origine alla filosofia: che sorge come critica, trasformazione ed interpretazione dei miti e in appresso, al pari dell'arte, si costituisce come attività indipendente, dimentica spesso della sua finalità originaria ed essenziale».

25 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, p. 11.

26 *Ibidem*.

27 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, p. 30.

28 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, p. 11.

li in un sistema di proposizioni astratte, allora abbiamo una filosofia nello stretto senso della parola ossia una metafisica»<sup>29</sup>.

Tuttavia Martinetti è ben consapevole che

«non è il livello intellettuale che decide del valore spirituale d'un essere, l'attività intellettuale resta il più delle volte nel vestibolo esteriore. Ciò che decide del valore spirituale è il livello morale, è la bontà, che può trovarsi anche in ogni più umile essere. Vi sono anche tra gli uomini degli esseri umili, che nascondono in sé lo spirito d'un eroe o d'un santo; mentre la sapienza dei dotti è quasi sempre soltanto sapienza mondana che finisce miseramente in sé come un fiore che fiorisce senza portare il suo frutto»<sup>30</sup>.

Perciò, impiegando un linguaggio classico, mentre la causa formale della religione è quella teoretica (filosofia volgare e metafisica), la causa efficiente è quella pratica e in particolare la vita morale. La morale si presenta come «il grado che precede e condiziona la vita religiosa», perché «non vi è religione senza moralità», non già «la moralità esteriore, la legalità, la correttezza ecc.», ma «la moralità interiore in tutto il suo rigore ed in tutta la sua purezza», cioè nel «riconoscimento pratico dell'identità che ci lega con tutti gli esseri capaci di stringere con noi una società spirituale e si traduce nella giustizia e nella carità»<sup>31</sup>.

Ora, non solo il “senso” e l’“intelletto” devono venire superati nella “ragione”, ma anche la ricerca della “felicità” e la “moralità” devono trovare il loro superamento nella “religione”, che è sapienza e vita liberata. Infatti, afferma Martinetti, «dobbiamo riconoscere che anche la vita morale non presenta all'uomo un termine ultimo e definitivo dell'attività sua. Come Fichte ha più d'ogni altro messo chiaramente in luce, ciò che ha valore nell'atto morale non è il risultato materiale raggiunto, ma la conformità della volontà interiore con un ordine puramente ideale: l'ordine morale non è una Gerusalemme celeste, realizzabile sulla terra, ma un regno ideale di fini, di cui l'uomo si rende partecipe per la vita morale. Ora ciò equivale ad affermare che la vita morale umana non può venire obbiettivamente posta come fine a se medesima: perché il fine vero ed ultimo dell'atto morale trascende il fine diretto ed immediato che è l'attuazione del bene nell'ordine sensibile»<sup>32</sup>. Perciò «praticamente la vita religiosa subordina a sé i nostri sentimenti e le nostre azioni, rivolgendo a sé, potenziando ed approfondendo tutto il contenuto della vita morale»<sup>33</sup>.

29 *Ibidem*.

30 P. Martinetti, *La religione, op. cit.*, p. 268.

31 P. Martinetti, *La religione, op. cit.*, p. 267.

32 P. Martinetti, *La funzione religiosa della filosofia, op. cit.*, p. 24. Su Fichte cfr. P. Martinetti, *J. G. Fichte*, in E. Morselli, *La nostra inquietudine, op. cit.*; *Recensione di J. G. Fichte, La seconda dottrina della scienza (1801)*, «Rivista di filosofia», XXXII, 1941, pp. 123-4; entrambe le opere si trovano ora in *Saggi filosofici e religiosi, op. cit.*, rispettivamente alle pp. 85-96 e 537-9.

33 P. Martinetti, *La religione, op. cit.*, p. 267.

In conclusione, ritengo che secondo Martinetti non sia corretto parlare di “esperienza religiosa”, come se il religioso fosse un aspetto particolare dell’esperienza, ma a rigore si debba parlare di “religiosità dell’esperienza”. Infatti «la questione se la religione sia conoscenza, sentimento od azione non ha ragion d’essere: essa è tutto questo insieme, in quanto potenzia in sé tutti i gradi inferiori, tutti gli aspetti della vita.»<sup>34</sup>

Insomma, non soltanto «per l’uomo religioso il mondo apre i suoi sensi, diventa un altro. E con questa trasformazione si mutano anche i valori delle cose: la vita religiosa non è solo una nuova visione ma un nuovo abito che trasfigura tutta la personalità»<sup>35</sup>, ma anche «l’umile credente che mescola i miti col suo sentimento della vita universale è meno lontano dal vero e soprattutto dal bene che il materialista orgoglioso ed egoista il quale crede solo all’ora presente»<sup>36</sup>: un bel colpo assestato all’aristocraticismo e al teoreticismo!

#### 4. Martinetti è un “occidentale”

Ogni individuo esiste prima in Dio che in se stesso. Poi, procedendo da Dio, incomincia in un certo senso a trovarsi lontano da lui, nel momento della creazione o emanazione o, secondo Martinetti, dell’apparenza<sup>37</sup>. Pertanto l’individuo si deve ricollegare con Dio, al quale era unito prima di esistere. Così dal divino tutto proviene (*exitus*) e tutto ritorna (*reditus*) per logica naturale, ma anche per “elezione” e perciò, proprio in virtù dell’atto cosciente e libero della scelta, la religione da generico “sentire” («*sensus numinis*», R. Otto) si fa «*religatio*» (Martinetti) e acquista il suo essenziale carattere di abito totalizzante. La religione come *religatio* comporta quindi un legame reiterato e quindi significa che si viene legati a qualcuno a cui si era già in precedenza uniti e dal quale ci si era successivamente svincolati.

Secondo Platone due sono le vie del ritorno all’Uno-Dio: il primo, «accogliere quello dei ragionamenti umani che sia, se non altro, il migliore, e, lasciandosi trarre su codesto come sopra una zattera, attraversare così, a proprio rischio, il mare della vita»; il secondo, «fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione»<sup>38</sup>. Di conseguenza due sono i tipi fondamentali di religione: 1) la “religione dell’ascesa” che cerca di colmare la distanza che separa l’uomo da

34 P. Martinetti, *La religione, op. cit.*, p. 260.

35 P. Martinetti, *La religione, op. cit.*, p. 266.

36 *Ibidem*.

37 Cfr. P. Martinetti, *Morale e religione, op. cit.* in Id., *Ragione e fede, op. cit.*, pp. 356-7: «Noi dobbiamo pensare la sua [dell’Uno] apparizione non come uno svolgimento reale, ma come una rivelazione graduale che è svolgimento solo fino a tanto che noi restiamo dal punto di vista inferiore. La realtà dell’Uno risplende in tutto intiero il mondo, ma come attraverso un’apparenza, una realtà fenomenica, la quale non ha valore, come tale, che per la coscienza imperfetta relativa ad essa: dal punto di vista assoluto (che è per noi soltanto un ideale) la sola realtà vera è Dio e davanti a lui ogni altra realtà distinta scompare».

38 *Fedone*, 85 e d.

Dio con le sole forze umane; 2) la “religione dell’alleanza”, dove il desiderio di perfezione e di felicità viene soddisfatto “dalla fede in Dio”. Platone e Martinetti, che secondo la testimonianza di Cesare Goretti si definiva «un neoplatonico trasmigrato troppo presto nel nostro secolo [il Ventesimo]»<sup>39</sup>, scelgono la prima via: il primo per necessità perché, pur non scartando in linea di principio la seconda via, da lui ritenuta la migliore, di fatto, in assenza del Dio che si rivela, è costretto a ripiegare sulla prima; il secondo per scelta, perché pur conoscendo la rivelazione cristiana, la respinge come irrazionale<sup>40</sup>.

Ora, anche il *darsana* buddista può essere iscritto tra le religioni dell’ascesa. Infatti, Platone e Buddha impiegano La ragione (gnosi) come mezzo pneumatologico che si condensa in un’unica azione fondamentale, simultaneamente soteriologica e disvelativa dell’autentica identità umana. Ma tra Platone e Buddha e le loro scuole vi è pure una differenza capitale: 1) sul piano soteriologico per il platonismo la contemplazione razionale del sacro realizza a pieno l’appagamento del desiderio; per il buddismo, al contrario, il perfetto atto razionale conduce alla “soppressione del desiderio”: l’“illuminazione”, è un atto puro” senza disegno, senza idea, senza attaccamento e desiderio, un atto senza effetto, che immette nel nirvana (a patto di non averlo desiderato, appunto); 2) sul piano antropologico, nel platonismo l’azione propedeutica alla visione finale consiste nel morire al corpo e al mondo<sup>41</sup>; nel buddismo addirittura nell’eclissi del proprio “io”.

Ora la speculazione martinettiana ha una ispirazione platonico-cristiana, del tutto opposta nell’essenza a quella del Sankhya e del Buddismo.

Infatti, in primo luogo, il suo concetto di felicità corrisponde a uno stato cosciente di beatitudine, mentre quello orientale termina in un «annientamento»<sup>42</sup>; in secondo luogo, all’ateismo del Sankhya e del buddismo egli contrappone il suo teismo messianico.

39 Cesare Goretti, *Piero Martinetti*, «Archivio della cultura italiana», V, 1943, pp. 81-6; la cit. è a p. 81.

40 Cfr. *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., p. 338: «Bisogna ricordare che la realtà divina è data a noi qui solo come un presentimento ed un annunzio e che ogni tentativo di fissare la fede in rappresentazioni dogmatiche è superstizione».

41 I filosofi non si curano d’altro che «di morire e di essere morti» (*Fedone*, 64 a).

42 S. 72-73 e 124-125: Perciò la liberazione assoluta consiste «nel ritorno alla quiete eterna dell’incoscienza, nell’annientamento totale ed eterno della individualità empirica. La sua personalità finita e dolorosa si dissolve; la sua coscienza si spegne per sempre. La Natura rimane immobile e cessa di riflettere in Sé la luce dello Spirito. L’Anima continua imperturbata la sua esistenza impersonale e rimane sola; rimane come un vento calmo, come uno specchio che ha cessato di riflettere le forme esteriori e conserva inalterato il suo splendore». Così, ad avviso di Martinetti, «errano anche i Vedantini» che attribuiscono «all’Anima la beatitudine». Infatti «la beatitudine non è identica col pensiero: perché quando si sente dolore il pensiero sussiste, non la beatitudine: e perciò sono due cosedistinte. Ne si può dire che la beatitudine ed il pensiero siano una cosa sola ma che nel dolore questo permanga, quella venga sopraffatta, perché a causa dell’indivisibile unità dell’Anima dovrebbero o scomparire amendue o permanere amendue. Ed inoltre: la beatitudine sarebbe sentita nel tempo della liberazione o non? Nel primo caso da chi sarebbe sentita? Non dall’Anima perché questa non può essere ad un tempo

Quanto al primo punto, trattando del rapporto di felicità e virtù, egli definisce la felicità come il «massimo bene»<sup>43</sup>, il «bene supremo», il «bonum jucundum»<sup>44</sup>, al quale ogni uomo tende necessariamente: «La tendenza alla felicità è un movimento necessario non soggetto al libero arbitrio»<sup>45</sup>. Così la virtù, espressione della «legge morale», considerata come mezzo per conquistare la felicità, ha la funzione di «regolare», non certo di «abolire» la felicità<sup>46</sup>. Come identica alla felicità, poi, la virtù compie la beatitudine e il Socrate di Platone, selezionato dal Martinetti, afferma che «Felici sono gli spiriti giusti e generosi: e infelici gli ingiusti e malvagi»<sup>47</sup>. Felicità è infatti «sereno dominio spirituale», «serenità e libertà interiore», che porta a un distacco dai «beni terreni» [...], che sono ambiti dalla maggior parte degli uomini, quando il saggio intraprende una «divina missione» in vista di una «felicità più alta», che si mostra come «l'energia dominatrice che riposa tranquilla nel godimento incontrastato del suo trionfo»<sup>48</sup>. Insomma, la felicità di Martinetti comporta di non aggrapparsi all'«attimo passeggero»<sup>49</sup>, ma di considerarla in chiave «messianica»<sup>50</sup> come «felicità eterna»<sup>51</sup>.

Quanto al secondo punto, il suo rapporto con il cristianesimo, molti suoi lettori obietterebbero che Martinetti ha inteso rinnovare l'Occidente stanco e decadente con l'Oriente. In verità anch'egli lo afferma: «se la conoscenza e la penetrazione delle idee buddhiste possano concorrere a riformare e ricostituire la nostra vita religiosa: se il passato vero e vivo del Buddismo filosofico possa diventare un elemento della nostra vita futura. Su questo punto io credo si possa senza esitazione rispondere affermativamente»<sup>52</sup>.

Ma questa dichiarazione è tanto altisonante quanto velleitaria: non solo molti critici segnalano la sua scarsa conoscenza dei testi indiani, ma egli stesso ha relegato queste parole nell'ambito di lezioni universitarie edite soltanto postume. Se avesse realmente voluto inoculare l'Oriente nell'Occidente, avrebbe dovuto almeno dedicare altri studi ai *darsana* indiani; invece è al cristianesimo che dedica tutta la sua attenzione: dal *Breviario spirituale* del 1922 ai numerosi saggi editi fino al 1941, poi confluiti nel 1942 in *Ragione e fede*, e, soprattutto, il monumentale studio *Gesù Cristo e il cristianesimo*;

---

soggetto ed oggetto. E nel secondo caso qual senso avrebbe ancora l'espressione che il Sé è essenzialmente beato? Noi dobbiamo dunque ritenere che l'Anima non è né beata né non beata».

43 P. Martinetti, *Hegel, op. cit.*, p. 164.

44 P. Martinetti, *La libertà, op. cit.*, p. 64.

45 *Ibidem*.

46 P. Martinetti, *Funzione religiosa della filosofia, op. cit.*, p. 139.

47 P. Martinetti, *Antologia platonica*, Paravia, Torino 1940<sup>1</sup>, p. 33.

48 P. Martinetti, *Breviario spirituale*, pp. 45, 48, 54.

49 L'espressione è di Francesco Ferrari, autore di *Il problema della morte*, Bocca, Milano 1943, p. 111, che è ampiamente prefato da P. Martinetti.

50 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo, op. cit.*, vol. I, pp. 41-58, pp. 89-100, pp. 215-52.

51 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo, op. cit.*, pp. 309-11.

52 P. Martinetti, *La sapienza indiana, Introduzione* di Gianni Carchia, *Postfazione* di Pinuccia Caracchi, Celuc, Milano 1981 (il volume raccoglie un corso del 1920 e il tono è quindi divulgativo); la cit. è alle pp. 81-2.

a proposito del quale, indirizza una lettera al Santo Uffizio che lo aveva condannato, in cui si legge:

«poiché nello scritto de “L'Osservatore Romano” che accompagna la condanna m'è sembrato di leggere un lieve e celato senso di rimpianto, desidero rispondervi, almeno in via privata, che anch'io non ho scritto contro una Chiesa, nella quale vi sono tante cose che ammiro e che amo, senza un segreto senso di dolore. Ho scritto non per alcun sentimento personale, ma solo per obbedire a quelle esigenze interiori della verità e della giustizia che stanno in fondo ad ogni retta coscienza e che sono al di sopra di tutte le leggi delle chiese»<sup>53</sup>.

Insomma, più avanza negli anni, più si accresce la sua ammirazione per Gesù di Nazaret, anche se non abbandonerà mai la repulsione, quasi istintiva, e la critica, a volte feroce, contro ciò che vi è kantianamente di “positivo” nelle chiese, soprattutto la cattolica, ma anche nelle protestanti.

Per tutti questi motivi sono indotto a concludere che Martinetti sia un “occidentale”: classico-cristiano.

Platone, Spinoza, Kant e Schopenhauer hanno un posto di rilievo nella speculazione martinettiana. Non si può infatti dimenticare che il suo idealismo nel delineare il rapporto uno-molti è fondamentalmente eleatico-platonico, che la sua idea di morale è in vari punti simile a quella spinoziana, che la sua religione dell'ascesa può essere ricondotta alla triade kantiana di male radicale, liberazione, beatitudine (contenuta in *La religione nei limiti della semplice ragione*)<sup>54</sup>. Ma non si può neppure dimenticare che Martinetti non condivide l'agnosticismo di Kant e la sua riduzione della religione a morale e neppure fa proprie le dottrine schopenhaueriane incentrate sul concetto di *noluntas* che avvicinano, queste sì, Schopenhauer al buddismo.

Ci si deve quindi rivolgere ancora al Fichte di *Die Anweisung zum seligen Leben* e all'idea di un Dio che, pur non essendo creatore, è pur sempre con l'uomo co-redentore<sup>55</sup>, artefice della liberazione dal male e dell'inserzione dell'uomo stesso nella beatitudine.

53 La lettera è riprodotta da G. Zanga nella sua *Introduzione al Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., pp. 29-30.

54 Sul Kant di P. Martinetti (Kant, Bocca, Milano 1943; riedito a cura di Mario Dal Pra: Bocca, Milano 1946; Feltrinelli, Milano 1968 e 1981) si cfr. Brigida Bonghi, *Il Kant di Piero Martinetti La fiaccola sotto il moggio della metafisica kantiana*, Mimesis, Milano 2011.

55 Cfr. P. Martinetti, *Un Cristianesimo dualista*, «Rivista di filosofia», XXVII, 1936, pp. 50-92; ora in Id., *Ragione e fede*, op. cit., pp. 279-322. A p. 298 si legge: «la parola “creazione” ha un doppio senso. Può intendersi come creazione dell'essere, di ciò che è, da parte di un Dio creatore, e come creazione del cosmo, di ciò che deve essere, da parte di un Dio redentore. Nel primo senso la creazione è un postulato inutile teoricamente ed assurdo moralmente. [Il secondo] afferma invece la presenza, nelle cose, d'un principio razionale in opposizione al caso e al destino. “Vi è un principio divino che agisce nel mondo”: ecco il suo vero senso. Ma questo principio divino non è un principio iniziale creatore; è un principio ordinatore e salvatore che combatte il caos ed il peccato e preannuncia l'evangelo. Il Cristo è stato l'incarnazione sua più alta della terra».

PIERO MARTINETTI

GESÙ CRISTO  
E  
IL CRISTIANESIMO

*con l'aggiunta di*  
RAGIONE E FEDE

*Primo volume*

1949

M. A. DENTI - MILANO

La seconda importante edizione del *Gesù Cristo e il cristianesimo*,  
con l'aggiunta di *Ragione e fede*, M. A. Denti, Milano 1949.



DAVIDE ASSAEL

*Attualità e non attualità del Gesù di Piero Martinetti*

Fin dai suoi esordi speculativi, Piero Martinetti si è impegnato nella rivalutazione della propensione universalistica della filosofia, anche alla luce del principio critico che si era caratterizzato come la “cifra” del pensiero contemporaneo<sup>1</sup>. Dapprima, Martinetti ha tentato di risolvere questa apparente antinomia sul piano teoretico, in un secondo momento, perlomeno dal 1913<sup>2</sup>, valutata l'impossibilità di scrivere quell'“epilogo metafisico” an-

- 
- 1 «Se una conseguenza quindi dobbiamo trarre dalla considerazione della storia della filosofia, questa non è lo scetticismo superficiale ed ingiusto dei volgari, ma è un sentimento di tolleranza intelligente e ad un tempo di grande modestia. Riconosciamo che la filosofia non può pretendere di dare agli uomini la soluzione certa, assoluta, invariabile di tutti i problemi più alti che s'impongono alla mente umana: quest'illusione deve essere lasciata alle rivelazioni: nessun uomo ragionevole vorrà esigere tanto da un'opera puramente umana. Riconosciamo ancora che essa deve in più d'un punto saper rinunciare, saper distinguere ciò che essa può dare di relativamente certo e ciò che non è se non probabile; che essa deve, per usare le parole stesse di Plotino, tra le questioni che la occupano saper determinare quali sono quelle che si possono risolvere con certezza e quelle su cui bisogna fermarsi al dubbio, considerando questo dubbio stesso come la ricompensa delle sue ricerche. Riconosciamo infine che è dovere del filosofo sottrarsi a quell'illusione (che è stata purtroppo comune a molti fra i più grandi) per cui si è tratti a considerare il proprio punto di vista come il sistema definitivo, la filosofia ultima. Noi non cadremo per questo nello scetticismo. L'ammettere che anche la nostra verità è relativa ed imperfetta non ci impedirà di vedere in essa pur sempre una verità, anzi la forma per noi più alta e comprensiva della verità» (Piero Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929, p. 23).
- 2 È l'anno in cui Martinetti dà alle stampe un celebre commento ai *Prolegomeni*, oltre che redigere un saggio dal titolo molto significativo, *Sul formalismo della morale kantiana*. Va ricordato che, proprio in virtù dell'affermazione del primato della ragion pratica, Kant rimarrà il filosofo di riferimento dell'itinerario martinettiano, oltre che proporsi come la principale sponda speculativa di tutta la cosiddetta “Scuola di Milano” delle origini. Cfr. Davide Assael, *Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, Guerini e Associati, Milano 2009.



nunciato nella giovanile *Introduzione alla metafisica*, individua nell'azione pratica il luogo dove far abitare la contraddizione. Se è vero che la prospettiva critica ci costringe ad una costante analisi dei fondamenti del nostro pensiero, ciò non significa, dice Martinetti, che si debba rinunciare a quello sguardo teleologico senza il quale si perderebbero i parametri per orientare la propria vita. È noto che il filosofo canavesano abbia dato prova della sua tempra morale nel 1931, rifiutando l'imposizione del giuramento al regime fascista ed accettando di ritirarsi nella sua casa di Spineto, frazione di Castellammonte. Non va però trascurato l'episodio del 1926, quando le autorità fasciste, supportate dal prestigio intellettuale di Giovanni Gentile, fecero chiudere il Congresso Nazionale di Filosofia presieduto ed organizzato dallo stesso Martinetti a Milano<sup>3</sup>. In risposta a quest'atto intimidatorio, il filosofo tenne nel successivo anno accademico un celebre corso dedicato alla figura di Gesù di Nazareth, nella cui pratica veniva riconosciuta una religiosità non ridicibile ad alcun sistema formale, capace, essa sola, di determinare il verso della coscienza individuale. Muovendo anche dalla caratteristica forza astrattiva dell'autore, ne emerge una delle più penetranti interpretazioni evangeliche del Novecento italiano, da troppi trascurata, come altre parti dell'opera martinettiana. Poste le premesse anti-autoritarie di partenza, risulta consequenziale la scelta martinettiana di non aderire all'interpretazione ufficiale della figura di Gesù sostenuta dalle diverse chiese cristiane, le quali si sono trovate impegnate a costruire una mitologia che si ponesse a fondamento di una religione istituzionale. Il filosofo, dando ancora una volta prova di un metodo di ricerca capace di conciliare storiografia e teoresi, tenta invece una ricostruzione genealogica della vita del profeta, a cominciare dal collocare la sua figura nell'ambiente ebraico di provenienza.

### *L'universalismo ebraico*

Le riflessioni martinettiane sul Cristo sono raccolte in due testi: *Gesù Cristo e il cristianesimo*, pubblicato a spese dell'autore nel 1934, e *Il Vangelo*, del 1936, dove si tenta di offrire una ricostruzione sistematica della dottrina di Gesù, al fine, dice Martinetti, di rendere più agevole la sua divulgazione. Fra i due, è il primo il testo che definisce meglio la prospettiva dell'autore, oltre ad essere quello che ci permette di cogliere quel lavoro storiografico che, come detto sopra, aiuta a circoscriverne l'intento teoretico.

A differenza delle interpretazioni istituzionali, Martinetti accentua la continuità fra la parola di Cristo ed il mondo ebraico<sup>4</sup> di sua provenienza,

3 Cfr. Giovanni Gentile, *Il Congresso filosofico di Milano*, in Id., *Fascismo e cultura*, Treves, Milano 1928. E per le vicende più strettamente relative a Martinetti, Amedeo Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 245-63.

4 «Il Cristo [...] è stato l'ultimo e il più grande dei profeti ebrei: la sua personalità e le sue idee hanno la loro radice nella religiosità ebraica dei secoli che vanno dalla caduta di Babilonia (539 a. C.) all'inizio dell'era. Uno studio sul fondatore del cristianesimo sarebbe incompleto se isolato dall'esposizione delle condizioni

come ne fosse la naturale prosecuzione. Il filosofo del Canavese riconosce all'ebraismo l'inaugurazione dello sguardo universalistico che permette al monoteismo di differenziarsi rispetto alla religiosità pagana, nelle sue diverse forme. Prospettiva che, nella ricostruzione martinettiana, ha incontrato un decisivo sviluppo nell'epoca dell'esilio, quando il popolo ebraico ha dovuto affermare una religiosità al di là di qualunque appartenenza territoriale.

«Allora si formò veramente il giudaismo: allora la circoncisione, il sabato, le prescrizioni sulla purità rituale acquistarono un'importanza essenziale nella fantasia dei sopravvissuti e fiorì la speranza d'una restaurazione d'Israele sotto la forma di uno stato retto da una rigorosa legislazione teocratica»<sup>5</sup>.

Fedele al suo metodo di ricerca, Martinetti decostruisce anche il mito dell'"eccezione ebraica", sottolineando il contributo delle influenze iraniche all'affermazione della prospettiva monoteista. Ciò non intacca, però, la portata dell'universalismo ebraico che riconosce proprio loro il cui destino è, biblicamente, di vivere stranieri in terra straniera, una Giustizia valida al di là di qualunque appartenenza etnica. Una prospettiva che, dal punto di vista martinettiano, raggiunge il suo *acme* nella tradizione dei *Salmi* ed ancor più in quel messianesimo che costituirà la base dell'apocalittica cristiana e che sarà il terreno entro cui si collocherà l'opera di Gesù.

Ma specificità dell'universalismo ebraico è l'idea che debba concretizzarsi in un *limite* che ne circoscriva le potenzialità di edificazione, sia questo quello della terra (Israele) o della legge. Se il compito è la costruzione di una prospettiva di Giustizia, questa non può essere solo un vago ed impreciso *télos* ideale, bensì deve dare vita ad una struttura economica che tenti di realizzarla. È naturale che sia difficile realizzare questo obiettivo in un territorio troppo vasto che sfugge ad ogni possibilità di controllo, ed ecco che si crea il problema dei *confini* di Israele che ha sempre tormentato la coscienza ebraica e che ha spinto questa religione, unica fra quelle del Libro, a non compiere proselitismo. Analogo discorso per quanto riguarda il piano normativo, senza del quale l'ideale della Giustizia si tramuta in una semplice buona intenzione, di cui, come noto, sono lastricate le strade dell'inferno. Ecco perché, dice Martinetti, l'ebraismo si trova impegnato in una dialettica universalismo/particolarismo che contraddistingue tutta la tradizione talmudica e che ha trovato il proprio punto di degenerazione con i farisei, setta sacerdotale che si contrapponeva alla visione mondana e politica dei sadducei. Punto critico sottolineato dallo stesso mondo ebraico, incline a vedere nel fariseismo ora un'alta speculazione teologica, come del resto mostrano i maestri provenienti da questa tradizione, ora una chiusura in uno sterile formalismo in cui non abitava più alcuno spirito religioso. Il punto di vista radicalmente cristiano che caratterizza tutta la lettura ebraica di Martinetti, non può che aderire a questa seconda prospettiva:

---

spirituali del tardo ebraismo» (P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Denti, Milano 1949, 2 voll., vol. I, p. 41).

5 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 42.

«Sul valore del fariseismo i giudizi, anche da parte ebraica, sono diversi [...] La precisa accusa, che ad esso legittimamente si muove, è di essere una religione puramente legale, esteriore e di rendere così possibile, anzi facile la degenerazione in un formalismo ipocrita: ora è questa possibilità appunto che costituisce, per una religione, un' inferiorità spirituale. Si può ammettere che la minuziosa legislazione talmudica sia stata una «siepe» quasi provvidenziale per la conservazione di un popolo disperso fra le genti ed esposto ogni momento alla dissoluzione: ma questo carattere nazionalistico è dal punto di vista religioso un carattere negativo»<sup>6</sup>.

Qui Martinetti, che pure aveva già anni prima denunciato il riaffermarsi di principi di schiavitù attraverso l'emergenza della nuova biologia razziale, si introduce su una china molto pericolosa, che ai nostri fini è utile per comprendere la cristianità della sua prospettiva religiosa. L'adesione al *limite* ha condotto il popolo ebraico ad isolarsi rispetto al mondo circostante: l'ebreo vive come eterno ospite in attesa del ritorno in *Israël* e, pur rispettando le leggi del paese in cui vive, resta fedele alla propria tradizione normativa come prescritto dal patto stipulato con Abramo. Di qui, ossia da un misconoscimento totale del valore, anche filosofico, dell'universalismo ebraico, non si poteva che dire,

«Vi erano tuttavia nell'ebraismo stesso dei fattori avversi a questa trasformazione, che l'ebraismo lasciò, come un suo compito al cristianesimo. Quella superiorità, di cui l'ebreo era conscio e che attirava verso di lui schiere di proseliti, provoca nel tempo stesso un senso d'avversione e d'ira, specialmente nelle classi dominanti che sentivano in essa l'oscura minaccia d'una ribellione. In un tempo in cui era costume che ogni cittadino, oltre alle sue devozioni private, partecipasse al culto degli dei della città, l'astensione sprezzante degli ebrei doveva apparire come un atteggiamento irreligioso, offensivo: «*gens contumelia numinum insignis*» li chiama Plinio (H. N., XII, 4, 46)»<sup>7</sup>.

6 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 99.

7 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 62. In uno scritto fin'ora inedito, che, da una prospettiva ebraica, potrebbe a buon diritto definirsi antisemita, Martinetti è ancora più esplicito. Anzitutto vediamo come interpreta le sottilissime discussioni talmudiche, di cui, appunto, viene misconosciuto qualsivoglia valore oggettivo. Non è superfluo annotare che lo scritto è compreso fra il 1936 ed il 1939!: «Pochi libri sono stati così variamente giudicati come il Talmud. Esso è evidentemente un'opera di decadenza[.] è inoltre l'opera più caotica e disordinata che si possa immaginare, piena di discussioni sofistiche e confuse: le opinioni più diverse vi sono affastellate senza alcun principio direttivo. Essa abbraccia tutto il patrimonio spirituale del tempo: quindi contiene elementi del più alto valore. Ma nello stesso tempo contiene anche cose futili e assurde. Fra i trattati della seconda sezione vi è il Sour Tob, detto anche Besba (l'uovo), perché comincia con l'importante questione se l'uovo concepito dalla gallina oppure deposto il Sabato possa venir consumato. I seguaci di Shammai dicono di sì; i seguaci di Hillel dicono di no» (P. Martinetti, *L'ebraismo*, in, Guido Bersellini, *Appunti sulla questione ebraica. Da Nello Rosselli a Piero Martinetti*, Franco Angeli, Milano 2009, p. 90). Venendo rimosso il carattere razionale della religiosità ebraica, la spiegazione della conservazione del popolo per quasi seimila anni non può che

Partendo da questa chiave interpretativa, l'ebraismo riacquista la propria portata universale con la tradizione messianica che si sarebbe tramutata nell'apocalittica, diffusa soprattutto nel contesto gerosolimitano. Con l'apocalittica, non a caso popolare fra le classi più umili, si riaffermano i valori universali della Giustizia e della sofferenza:

«L'apocalittica è una risposta all'angosciosa incertezza dei poveri, dei giusti, degli umili, che il mondo calpesta e travolge. Di fronte ai suoi problemi scompaiono i problemi del particolarismo ebraico; Jahvé non è più il Dio d'Israele, è il Dio della giustizia, che ama i poveri e gli oppressi e che è il loro rifugio nelle ore della persecuzione e del dolore. Questo è il Dio verso il quale anelavano le folle che accorrevano a farsi battezzare da Giovanni (Matteo, III, 2-7)»<sup>8</sup>.

Una tradizione che trova le più alte espressioni nel libro di *Henoch* e ne l'*Apocalissi di Esra* od in quella di *Baruch* e che avrà il suo grande profeta nella figura di Giovanni Battista, «in cui la tradizione giustamente vide il

trovare spiegazione in una sorta di ossessiva volontà nazionalistica: «La religione trasse la sua forza conservatrice dall'ardore del sentimento nazionale: e questo alla sua volta fu protetto da una rete di prescrizioni di carattere religioso contro ogni intrusione di elementi stranieri, contro ogni contaminazione, contro ogni pericolo di dissoluzione in altre nazioni. Così l'ebraismo conservò la sua nazionalità: ma a prezzo della religione» (p. 100). *Cliché* ancor più abusati vengono poi applicati all'annosa questione del popolo eletto, traduzione del termine ebraico *segulà* (*Es*, 19, 5), che nel Talmud ricorre col significato di "garante". Perché, ci si dovrebbe allora chiedere, il popolo ebraico si arroga il diritto di essere "garante" della rivelazione divina? Semplicemente perché ha avuto il destino di subire la schiavitù egizia, cosa che gli dà la responsabilità di riconoscere il valore universale della Giustizia, quindi di immedesimarsi con la sofferenza di tutti gli umili. Da questa prospettiva assumono certo un diverso significato le parole di Jehuda ben Levi citate da Martinetti e sicuramente mal tradotte. Sentiamo l'intera citazione: «A questo nazionalismo Israele ha dato un'espressione religiosa col principio che Israele solo ha avuto la rivelazione di Dio e che perciò solo gli Israeliti si possono dire suoi figli. Questo costituisce per l'Ebreo una superiorità innata e assoluta. "Il non ebreo – scrive Jehuda ben Levi – che si unisce a noi godrà dei beni a noi riservati, ma non è uguale a noi. Perché se l'osservanza della legge ci incombesse pel solo fatto che siamo creati da Dio, essa si estenderebbe a tutti gli uomini, ai bianchi ed ai negri, perché tutti sono sue creature. Ma la Torà è stata data a noi perché Dio ci ha fatto uscire dall'Egitto e si è attaccato a noi, in quanto siamo il fiore dell'umanità"» (P. Martinetti, *L'ebraismo, op. cit.*, p. 100). Insomma la tesi di Martinetti è chiarissima: poveri questi ebrei, però, in fondo, se la sono cercata. Ed infatti, «L'antisemitismo è un fenomeno così generale, che deve avere una causa profonda. [...] È impossibile, dice giustamente il Treitschke, che in una lotta, la quale dura da duemila anni, vi sia da una parte solo crudeltà e violenza, dall'altra solo innocenza perseguitata» (pp. 108-9). Fino a giungere al passo più inquietante di tutto lo scritto: «La Germania angaria gli Ebrei perché è più forte: ma se gli Ebrei avessero la maggioranza e la forza, che cosa farebbero dei non circoncisi?» (P. Martinetti, *L'ebraismo, op. cit.*, p. 110).

8 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo, op. cit.*, vol. I, p. 102.

precursore di Gesù [...]»<sup>9</sup>. Con il Cristo la dialettica universalismo/particolarismo caratteristica del mondo ebraico viene definitamene risolta, mantenendosi in vita solo una distinzione fra Bene e Male, al di là di qualunque quadro normativo e tradizionale. A sancire, ancora una volta, un primato del religioso sul filosofico già affermato da Martinetti in scritti precedenti, dove la prospettiva etica viene messa al di sopra rispetto al piano speculativo<sup>10</sup>.

### Gesù

La ricostruzione della figura del Cristo continua attraverso quel metodo storiografico-critico volto a decostruirne il mito eretto dalle istituzioni ecclesiastiche. Nel suo lavoro, l'autore mostra, ancora una volta, un'approfondita conoscenza della letteratura cristologica, oltre che delle stesse fonti evangeliche. Considerato l'obiettivo di riscoprire la persona di Gesù al di là delle diverse ricostruzioni ufficiali, Martinetti si riferisce all'intero *corpus* di testimonianze sulla sua persona, distinguendo fra il diverso ruolo assolto dai differenti scritti. Una prima distinzione va introdotta già a proposito dei *Vangeli* sinottici, in cui *Matteo* e *Luca* svolgono una funzione apologetica rispetto al precedente di *Marco*, forse più aderente ad una cronaca dei fatti. Con Giovanni siamo già in ambito speculativo, tanto che Martinetti ne identifica l'autore nel "presbitero Giovanni" piuttosto che nell'apostolo, cui non poteva essere riconosciuto un grado culturale così elevato. Dal punto di vista martinettiano, in controtendenza rispetto a quell'idealismo di matrice hegeliana da lui così tanto avversato, il quarto è il vangelo che più ha risposto all'esigenza fondativa della Chiesa e, conseguentemente, che più si è allontanato da quel primato dell'etica così centrale nel mondo ebraico da cui Gesù proveniva. L'analisi delle fonti non poteva che riconoscere un valore storico anche ai Vangeli apocrifi, in particolare ai tre di origine ebraizzante: il *Vangelo dei Nazareni*, il *Vangelo degli Ebioniti*, il *Vangelo degli Ebrei*. L'insieme degli scritti su Gesù, dal punto di vista martinettiano, deve indurre all'ammissione dell'impossibilità di dimostrare sul piano storico sia l'esistenza della persona di Gesù, sia la sua non esistenza, anche se, rileva l'autore, non è secondario sottolineare che la polemica ebraica non si sia mai giocata su questo terreno, a dimostrazione che il punto di dissenso decisivo è dottrinale ed è proprio qui che va giocato il confronto.

L'analisi genealogica di Martinetti, volta a collocare Gesù nel suo contesto di provenienza, non vuole certo sminuire la portata innovativa della sua opera che lo colloca su una linea di confine fra l'ebraismo ed un movimento religioso che radicalizza i suoi presupposti fino a tramutarsi in qualcosa d'altro. Per il Cristo, «Dio non vuole che la bontà e non è che bontà: bontà

<sup>9</sup> P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 117.

<sup>10</sup> Cfr. P. Martinetti, *Breviario spirituale*, Brescia, Torino 1972 (scritto fra il 1918 ed il 1920). Ma già precedentemente, in un saggio coevo allo studio *Sul formalismo della morale kantiana* edito in anni successivi; cfr. P. Martinetti, *una visione idealistica del mondo*, in Id., *Saggi e discorsi*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929.

superiore alla giustizia [...]»<sup>11</sup>. Se l'universalismo ebraico aveva riconosciuto una Giustizia che deve riferirsi a ciascun individuo, al di là di ogni distinzione confessionale, questa non può essere *limitata* da confini che ne impediscono la portata universale. Nella sua ricostruzione dei *Vangeli*, Martinetti non manca di indicare questo rivolgersi a tutti gli uomini come il primo tratto distintivo della predicazione di Gesù, tanto da riconoscerlo come «il solo vero miracolo»<sup>12</sup>. Proprio questo rivolgimento verso l'uomo in quanto tale sposta il limite del messianesimo ebraico verso quella visione apocalittica senza la quale si rende impossibile un'adeguata comprensione della portata rivoluzionaria della sua opera: «è impossibile non riferire a Gesù uno sfondo di idee apocalittiche ed una concezione trascendente del regno di Dio»<sup>13</sup>.

Subito Martinetti si mette al riparo dalle moderne interpretazioni psicologistiche che hanno identificato il “regno di Dio” con un luogo morale abitante l'interiorità umana. Martinetti pensa piuttosto ad una vera e propria instaurazione della fine dei tempi e del riconoscimento reciproco fra gli uomini; un compito etico cui lo stesso autore è rimasto fedele fino alla scelta estrema che lo ha riportato fra le sue amate montagne del Canavese.

La visione apocalittica è strettamente legata alla figura del Messia. Anche qui, la ricostruzione martinettiana sembra voler ricondurre Gesù al suo luogo di provenienza, rifiutando l'idea ellenistica del figlio di Dio, di chiara derivazione speculativa. *Cristo* è piuttosto il termine greco che traduce l'aramaico *mešiah* (dall'ebraico *hammašiah*), che nei *Vangeli* si tramuta in *Figlio dell'Uomo*<sup>14</sup>. Rimarcando un processo di divinizzazione ad opera della tradizione successiva, Martinetti continua a spogliare la figura del Cristo di quell'aura mitico-sacrale per riscoprire il messaggio originario della

11 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 197.

12 Per indicare la centralità della predicazione, Martinetti utilizza l'espressione che i Vangeli (cfr. Mt XII, 41-2) mettono in bocca allo stesso Gesù, “il segno di Giona”: «Anche Gesù non credeva che la sua missione dovesse venir provata coi miracoli; il solo vero miracolo era per lui “il segno di Giona”, cioè la predicazione» (P. Martinetti, *Il Vangelo*, Guanda, Modena 1936, p. 45).

13 Piero Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 198.

14 Martinetti non conosceva l'ebraico: nel citare il testo biblico faceva prevalentemente riferimento alla traduzione greca dei Settanta; in caso contrario avrebbe forse potuto sfruttare il termine ebraico *ben-adàm*, con cui si definisce l'essere umano, ma che letteralmente significa “figlio di Adàm”, ossia figlio di quell'uomo di cui parla la *Genesi* e che rappresenta, ci dicono i maestri talmudici, l'essere umano prima della distinzione dei generi. Da non confondere con un androgino dotato di entrambi i sessi, perché la Bibbia, come benissimo aveva compreso Martinetti, si svolge tutta sul piano etico, nulla hanno a che fare con le Scritture cosmogoniche di vario genere. Adamo rappresenta piuttosto la categoria della “persona” di cui partecipano maschio e femmina in egual misura, pur conservandosi nelle reciproche differenze. L'espressione evangelica sarebbe quindi volta a riconoscere nel Nazareno (così come in ogni altra persona) un proprio simile. Martinetti, però, non prende questa strada, che noi vedremmo come consequenziale al suo tentativo di leggere Gesù in continuità con l'universalismo ebraico. L'effetto rimane comunque il medesimo: allontanare Gesù da quello sfondo mitico edificato dal cristianesimo istituzionale.



sua predicazione. Il regno messianico, allora, altro non è se non il riconoscimento dell'umano nell'altro, attraverso un atto di immedesimazione nei suoi sentimenti e nelle sue angosce, forse non così distanti dalle proprie. In questo modo, la parola di Gesù abbatte i confini di Israele, superando i caratteri nazionalistici della tradizione ebraica. Allo stesso modo supera anche il suo "legalismo", così come viene definita l'osservanza alla Legge da una prospettiva evangelica, riconoscendo la possibilità della Giustizia anche al di fuori della norma rabbinica. La Carità cristiana coincide esattamente con questo oltrepassamento ed in tal senso non contrasta la Legge ebraica, il suo intento è bensì di compierla<sup>15</sup>. Gesù richiede quel salto nella fede che sarà tematizzato da molta parte del pensiero cristiano. Martinetti non manca di rilevare come questa spinta universalistica si sia più che altro arrestata ad uno stadio potenziale<sup>16</sup>, tanto, ancora in contrasto con quell'idealismo da lui definito immanente, da rivalutare la predicazione paolina fra i Gentili ed intenderla come prosecuzione dell'azione del Cristo. Sia in *Gesù Cristo e il cristianesimo*, sia ne *Il Vangelo*, altre forme di contraddizione vengono direttamente attribuite al redattore ebraizzante:

«Ad ogni modo questo è indiscutibile: che Gesù ha conservato il carattere di profeta ebraico in quanto ha pensato in primo luogo al suo popolo, che egli amava, ed in quanto era sua convinzione che in esso dovesse in primo luogo stabilirsi il regno messianico, che di là si sarebbe poi esteso a tutti i popoli della terra. Noi non dobbiamo meravigliarci se nel periodo dell'età sua, che fu così breve, egli non ebbe né il tempo, né l'occasione di estendere la sua visione al di là del suo popolo verso un'umanità che del resto egli doveva conoscere così poco. Ma il suo Padre celeste era il padre di tutti gli uomini: il suo cuore non conosceva confini di nazionalità o di razza. Per questo la missione ai gentili di Paolo non fu una contraddizione, ma un compimento dell'opera sua»<sup>17</sup>.

La novità impressa alla tradizione dalla persona di Gesù troverà le più alte espressioni negli eventi prossimi alla sua morte, dall'ultima cena alla passione, dove la capacità di perdono si spinge fino al punto da rivolgersi a coloro che lo tradiranno ed ai suoi carnefici.

### *Gesù e la Chiesa*

«Con la morte di Gesù si chiude la sua storia e comincia, come per la nascita, il regno della leggenda»<sup>18</sup>. Con queste parole, Martinetti inaugura

---

15 «In linea di principio Gesù è lungi dal voler abrogare la legge con cui si era immedesimata la religione ebraica: «non crediate che io sia venuto a disfare la legge dei profeti; non sono venuto a disfare, bensì a compiere» (Matt., X, 17)» (P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 241).

16 «[...] di fatto Gesù non estende il suo sguardo al di là del suo popolo» (P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 254).

17 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 256.

18 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. I, p. 289.



i capitoli del suo testo dedicati al rapporto fra la predicazione di Cristo e le diverse chiese cristiane che a partire dalle sue parole hanno voluto edificare un'istituzione. Il primo momento di distacco si ha proprio con il tema della resurrezione, di cui, come ricorda il filosofo, si ha la prima traccia già in *Marco*. Un tema non nuovo per lo spirito del tempo, in continuità con la credenza semitica degli dei morenti e risorgenti, quindi, secondo lo schema metafisico dell'idealismo trascendente di Martinetti, appartenente ad uno stadio inferiore della religione, in cui prevalgono passioni umane e rappresentazioni soggettive. Il fatto poi che nessuno dei rivali di Gesù racconti di aver visto il Cristo dopo la sua crocifissione, dal punto di vista dell'analisi storico-critica martinettiana, non fa che corroborare questa ipotesi. Il punto è decisivo perché il tema della resurrezione prelude al culto del mediatore che ripropone uno schema religioso tipico della mentalità pagana ben simboleggiato dalla figura della piramide egizia col faraone che occupa il vertice. Il monoteismo ebraico ha invece imposto la sua portata rivoluzionaria proprio riconoscendo una Giustizia al di là di qualunque dire umano e di qualunque forma di potere "personale".

«Il severo monoteismo dell'antica religione ebraica con il suo divieto di rappresentare Dio in immagini ha la sua ragione nell'esperienza della naturale inclinazione della religiosità comune a sostituire a Dio le creazioni della sua immaginazione. A questo fenomeno degenerativo si riconduce anche il culto degli eroi religiosi; che anch'essi sono manifestazioni divine degne di venerazione, ma non perciò debbono essere posti, come idoli, accanto a Dio. Quindi il culto di Gesù è nel cristianesimo, come anche il culto della Vergine e dei santi, «un'idolatria positiva» che Gesù avrebbe condannato con indignazione»<sup>19</sup>.

In pratica, potremmo noi aggiungere, alla comunità cristiana è accaduto ciò che avvenne fra le tribù ebraiche quando Mosè ritardò (di otto ore!) la sua discesa dal Sinai e tra i fedeli c'era già qualcuno pronto a giurare di aver visto volare il suo cadavere nei cieli. Così come si era sacralizzato Mosè, ora si sacralizza Gesù. Ulteriori punti di distanza fra il messaggio di Cristo, in totale continuità con la centralità del mediatore, sono la sottomissione al dogma che tenta di ridurre lo spirito religioso ad un sistema formale di regole e prescrizioni, ed il predominio dell'aspetto cerimoniale e ritualistico che confonde l'immagine con la dimensione morale cui rinvia<sup>20</sup>. Di qui, Marti-

19 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, op. cit., vol. II, p. 102.

20 Il cristianesimo martinettiano non prescrive un ingenuo rifiuto dell'immagine e del simbolo, aspetti che hanno perfino una radice antropologica. Piuttosto chiede che siano vissute con quella consapevolezza che le subordina al fine morale per cui sono sorte: «Un ritorno alla vera tradizione di Gesù Cristo non implica perciò una rinuncia all'elemento simbolico, come a qualche cosa di pagano, un'esecrazione di tutto ciò che l'arte – eterna creatrice di simboli – può fare di profondo e di grande per la maggiore intensità e diffusione della vita religiosa: una rinuncia completa all'elemento simbolico non è umanamente possibile. Soltanto è necessario tenerne presente il vero senso e la vera funzione: i dogmi, i riti, gli ordinamenti debbono essere sorretti da un senso spirituale e subordinati al loro valore per lo spirito:



netti tratteggia una tradizione cristiana scandita da quei pensatori che hanno posto al centro la questione morale ed il primato della coscienza individuale a discapito dell'elemento simbolico-istituzionale, dagli eretici Marcione e Mani, alla tradizione neoplatonica, fino a figure come Tolstoj ed il suo amato Kant.

Le conclusioni martinettiane chiudono idealmente il cerchio con le nostre considerazioni di partenza. Alla luce della coscienza critica moderna, che certo non può accettare se non per motivi psicologici l'autorità di nessuna chiesa<sup>21</sup>, resta qualcosa della figura di Gesù<sup>22</sup>? La risposta del filosofo è netta: rimane la distinzione fra regno dei cieli e regno della terra che sostiene la coscienza morale nella lotta eterna con la storia. Un Gesù che dunque riflette le esigenze insite in quella forma di idealismo che Martinetti ha sempre voluto contrapporre alla deriva immanentista del pensiero contemporaneo:

«Con questo concetto del regno di Dio Gesù traduce nel suo pensiero la prima fondamentale esigenza di una metafisica religiosa: la dualità irriducibile dell'umano e dell'eterno. Anche l'idealismo filosofico, riconoscendo una «coscienza generica», un «io trascendentale» come sorgente di ogni a priori, riconosce come fondamento ultimo dell'essere un valore logico e religioso trascendente, che non è toccato dalle forme della realtà presente perché è esso stesso il principio di queste forme»<sup>23</sup>.

### *Considerazioni conclusive: idealismo e dialogo religioso*

L'interpretazione martinettiana della figura di Gesù è di assoluto valore e sarebbe, come detto in apertura, da collocare fra le grandi letture del Novecento. La sua specificità, a giudizio di chi scrive, è di collocare la predi-

---

quando essi vengono stabiliti ed imposti per autorità – un'autorità che non ha in fondo nessuna giustificazione – diventano strumenti di servitù e convertono la religione in cieca superstizione» (P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, *op. cit.*, vol. II, p. 108).

21 «Quale peso può oggi attribuire uno spirito filosoficamente colto a quei tentativi di costruzione speculativa del mito cristiano che sono i sistemi di teologia dogmatica? E quale valore può avere ancora per noi, sotto l'aspetto filosofico e religioso, il vecchio quadro mitologico della creazione, del diluvio, dei patriarchi, della nascita verginale di Gesù, della risurrezione, del paradiso e dell'inferno, che è imposto come elemento essenziale della fede cristiana? Che cosa resta di tutta questa mitologia, quando noi la sottoponiamo ad un esame rigoroso? Nulla, assolutamente nulla. Con tutto il rispetto dovuto ad ogni fede sincera, è impossibile che uno spirito intellettualmente raffinato non senta ciò che vi è di radicalmente puerile, di ridicolo in questa pretesa rivelazione soprannaturale» (P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, *op. cit.*, vol. II, pp. 201-91).

22 Se Croce aveva candidamente osservato che non possiamo non dirci cristiani, Martinetti si interroga in modo molto più pregnante sul fatto «possiamo ancora dirci cristiani?». A questo riguardo, cfr. P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, *op. cit.*, vol. II, p. 289.

23 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, *op. cit.*, vol. II, p. 310.



cazione del Cristo sul quel terreno etico circoscritto dall'ebraismo al di là di qualunque pretesa ontologico-dogmatica. È, però, proprio il suo valore ad informare sulla sedimentazione dei pregiudizi anti-giudaici che caratterizzano la tradizione occidentale, marcata in modo indelebile dall'intreccio col Cristianesimo. Pur avendo ricevuto la condanna del Sant'Uffizio, la lettura martinettiana non rompe con lo spirito millenaristico cristiano che, nell'Ebraismo, al massimo, si riferisce allo sviluppo identitario del solo popolo ebraico, senza che da ciò si stabiliscano le tappe di una storia universale. Una visione apocalittica, che, formalizzata da Agostino, è stata corroborata dall'Illuminismo voltairiano ed ereditata *in toto* dall'idealismo, cui Martinetti aderisce. Seguendo questo schema interpretativo, le diverse esperienze religiose vengono poste in una sorta di ordine cronologico dove lo stadio successivo rappresenta uno sviluppo rispetto a quello precedente. Il primo corollario è l'utilizzo del punto finale come misura degli altri momenti, tanto da interpretare le diverse tappe di quello che Hegel avrebbe chiamato "sviluppo dello Spirito", come mancanze rispetto alla meta<sup>24</sup>. È esattamente la prospettiva che anima la definizione agostiniana degli ebrei come "ciechi con la lanterna" e che porta alla visione del *Vangelo* come "testamento definitivo", che mai nessuno nel mondo ebraico, ed in nessun'altra confessione religiosa, potrebbe accettare. Alternativa a questa visione finalistica è il riconoscimento del valore di verità delle diverse prospettive religiose, attraverso la comprensione, anche logica, dei problemi che esse circoscrivono e delle risposte che hanno fornito. Dal punto di vista ebraico, e più che mai per la visione armonica pagana, il gesto di abbattimento del limite compiuto da Gesù, altro non fa che innescare dei processi degenerativi che non tengono fede alla responsabilità richiesta dal tentativo di edificare un'economia di Giustizia<sup>25</sup>. Partendo di qui, l'esperienza religiosa non può, come ancora avviene in Martinetti, risolversi nel versante critico, dovendo piuttosto fondarsi su una cultura del *limite* inteso come punto di conciliazione fra due sponde che sembrano contrapposte. Una dialettica infinita, che, oltre ad apparire come l'effettivo schema riassuntivo della storia delle religioni, si propone come un riconoscimento della contingenza e delle specificità territoriali che ogni civiltà, in ogni momento storico deve affrontare. Il pregiudizio anti-ebraico si svela così fondato su una prospettiva finalistica che non può che coinvolgere il dialogo con qualsivoglia prospettiva religiosa, diligentemente ricondotta a tappa specifica di uno sviluppo che deve necessariamente concludere nel Cristianesimo. Da un riconoscimento dell'Ebraismo si potrebbe così partire per un più ampio riconoscimento delle diverse tradizioni religiose, senza che ciò debba essere inteso come atto di tolleranza o di misericordia. Tornando a Martinetti, va detto che in altre parti della sua opera, egli ha dato ampia prova di quella che potremmo definire l'arte dell'equilibrio fra

24 Se è vero che in diverse parti della sua opera, Martinetti critica apertamente un'immagine finalistica della storia, è altrettanto esplicito nell'affermazione di una visione ascensionale della vita individuale che ripropone, invariata, l'idea di una crescita spirituale che subordina al punto finale le tappe intermedie.

25 L'espressione è del Maestro di tradizione hassidica, Haim Baharier, di cui ho l'onore di seguire le lezioni.

le esigenze della trascendenza e dell'immanenza<sup>26</sup>, come non va dimenticato il particolare momento della sua riflessione cristologica, in cui ad un regime sempre più tirannico e opprimente andava contrapposto il valore della libertà di coscienza.

---

26 Il tema era stato già da me affrontato nell'ambito della visione politica martinettiana, da non considerarsi, data la propensione metafisica martinettiana, in discontinuità col discorso religioso. Cfr. D. Assael, *La proposta democratica di Piero Martinetti*, in D. Assael e Katia Colombo, *Milano fascista, Milano antifascista*, Guerini e Associati, Milano 2007.

TIZIANO MORETTI

*Una nuova etica: lo sguardo di Piero Martinetti  
sulla vita degli animali*

Tra i filosofi che hanno impresso il loro segno nel pensiero occidentale non è facile riconoscere una personalità che abbia prestato particolare attenzione al mondo animale. Sappiamo, ad esempio, che Pitagora credette di riconoscere nel latrato di un cane l'anima di un suo amico defunto, mentre Empedocle sosteneva di aver rivestito, in qualche esistenza precedente, le forme di un pesce marino. Più tardi Plutarco e Teofrasto convennero che gli animali erano degni non solo di pietà, ma anche di rispetto e, addirittura, di giustizia: la dieta vegetariana costituiva, quindi, la prima scelta da operare per evitare di infliggere ulteriori sofferenze ai nostri compagni di viaggio sulla Terra. L'avvento del Cristianesimo non favorì certamente questo atteggiamento, minoritario anche nel mondo pagano. La nuova religione poneva gli esseri umani al centro del proprio interesse: il resto del mondo costituiva il grandioso palcoscenico destinato ad ospitare la rappresentazione del dramma della storia umana, dalla caduta iniziale fino al giudizio finale, il cui compimento avrebbe annullato definitivamente la natura. Gli animali, nel migliore dei casi, erano confinati in un ruolo da comparsa, utili per ammaestrare gli esseri umani sui vizi da fuggire o sulle virtù da praticare per essere sicuri di trovarsi dalla parte giusta quando sarebbe giunto l'ultimo giorno. In questo modo, l'agnello raffigurava l'innocenza della virtù mentre la scimmia, specchio deforme dell'uomo, esprimeva la triste realtà dell'anima corrotta dalle colpe. Considerate queste premesse, non è certo un caso che i pochi adepti della dieta vegetariana in epoca medievale siano da annoverare fra i seguaci dei movimenti definiti ereticali che, proprio in virtù della loro pretesa eresia, non deponavano di certo in favore di questa scelta alimentare. È necessario riconoscere, però, che neanche gli albori della rivoluzione scientifica favorirono un miglior rapporto tra i filosofi e il mondo animale. I pionieri dell'indagine biologica, infatti, non esitavano a praticare la vivisezione per comprendere le leggi in grado di spiegare il funzionamento del corpo umano. Gli animali, infatti, a differenza degli uomini erano considerati semplici macchine che reagivano agli stimoli non tanto per dolore, quanto mossi da automatismi di origine meccanica. L'anima restava una realtà di cui partecipavano solo gli esseri umani anche se essa sembrava

sistematicamente sfuggire di mano ai ricercatori per perdersi nei meandri inestricabili del cervello. La continuità della vita psichica tra animali ed uomini, infatti, benché più volte sostenuta nel corso della brillante stagione illuministica, dovrà attendere gli studi di Charles Darwin per essere sostenuta su basi scientifiche. Nel frattempo, dal punto di vista più strettamente filosofico, altre voci si erano levate in favore degli animali. Nell'Europa intrisa di pensiero hegeliano, Schopenhauer ricordava la visione del mondo propria dell'India antica e rivendicava amore e rispetto per i nostri compagni non umani. D'altronde, questo esempio scaturiva dalle azioni stesse del Buddha, uno dei suoi maestri spirituali. Secondo la tradizione, il Risvegliato avrebbe consolato, al momento della separazione, il cavallo con cui si era allontanato nottetempo dalla dimora paterna: al fedele quadrupede aveva spiegato che quel passo costituiva una tappa necessaria per conseguire la liberazione dalla sofferenza di cui avrebbero beneficiato tutte le creature viventi. In quell'occasione, questo singolare colloquio non si svolse nei modi che usualmente intercorrono tra il padrone e il suo servitore, ma piuttosto nelle forme che avvicinano un uomo al suo amico e tanto bastò perché il cavallo potesse comprendere la grandezza della missione al cui inizio aveva contribuito in misura tanto importate.

Assai rari, dunque, sono stati i pensatori che hanno volto la loro attenzione agli animali come ragione della loro riflessione. Tanto più rari in Italia, dove il fitto manto di conformismo controriformistico isolò la cultura della penisola dalle più vivaci correnti del pensiero europeo che, nel corso del Secolo dei Lumi, si soffermarono a considerare le affinità esistenti tra il mondo umano e l'universo animale. Raggiunta l'unità nazionale, il pensiero italiano preferì seguire le orme dello storicismo, vera e propria religione laica che continuò a porre l'uomo al centro della riflessione filosofica, relegando le scienze naturali in un ruolo marginale all'interno del pur promettente panorama culturale italiano. Benedetto Croce ne fu il migliore rappresentante, mentre al suo antico sodale, Giovanni Gentile, toccò il compito di saldare questa teologia secolarizzata con la politica che tristemente si apprestava a meglio rappresentare lo "spirito del tempo". Stupisce, quindi, ancor di più che proprio in Italia sia apparsa una figura come Piero Martinetti, ammiratore di Schopenhauer, ma forse ancor di più discepolo dell'antico pensiero indiano ispirato al Buddhismo e al Jainismo. L'uomo che, andando oltre le convenienze del momento, ebbe la fermezza di contrastare l'affermazione dello stato etico di ispirazione gentiliana rifiutando, in nome della propria coscienza, di prestare il giuramento di fedeltà al regime fascista imposto ai professori universitari. A questa severa coscienza, però, Martinetti sapeva accostare un intelletto generoso che, senza pregiudizi ideologici o chiusure dogmatiche, giungeva a riconoscere una sostanziale unità ontologica tra gli uomini e gli animali.

L'interesse di Piero Martinetti per il mondo animale emerge ben prima del suo ritiro forzato dall'insegnamento attivo seguito al suo rifiuto di prestare giuramento di fedeltà al regime fascista, atto che lo costrinse a rinunciare alla cattedra universitaria. In maniera coerente con la sua visione del mondo, fortemente ispirata al pensiero di Schopenhauer e alla filosofia indiana, e in sintonia con i più recenti esiti della filosofia tedesca del suo

tempo che suscitavano il suo vivo interesse, l'attenzione di Martinetti per le creature non umane percorre come un filo rosso lo sviluppo della sua riflessione filosofica e, soprattutto, il cammino della sua vita. La scelta della dieta vegetariana, così come la volontà, espressa nel suo testamento, di lasciare una cospicua somma alla *Società Protettrice degli Animali*, costituiscono solo alcuni esempi dell'assoluta coerenza che intercorre tra la sua riflessione teorica e le scelte da lui operate quotidianamente. L'attenzione rivolta da Martinetti verso il mondo animale affondava le radici in una visione sostanzialmente etica, anzi religiosa, della vita. Ma di quale etica e di quale religione si trattava? Sicuramente non è possibile avvicinare il pensiero di Martinetti alle pratiche religiose tradizionali. Sebbene egli sia stato un profondo ammiratore del messaggio evangelico, Martinetti fu un pensatore radicalmente estraneo alla temperie cattolica così influente nella cerchia del pensiero italiano. Le gerarchie ecclesiastiche furono pienamente consapevoli di questa sua estraneità e collocarono all'Indice, nel 1937, le opere in cui il nostro autore affronta direttamente argomenti di carattere religioso. D'altronde, già in precedenza, nel 1926, i corsi tenuti da Martinetti sulla filosofia della religione e, soprattutto, la sua presenza quale presidente del VI Congresso Nazionale di Filosofia furono decisamente osteggiati da parte di esponenti del mondo cattolico che trovarono la solidarietà del potere fascista ormai consolidato. La riflessione etica e religiosa di Martinetti, pur prendendo le mosse da filosofi quali Spinoza, Kant, Schopenhauer e dal pensiero indiano, è stata profondamente influenzata da Africano Spir, pensatore di origine russa, oggi poco ricordato. Per Spir, il cui pensiero si inserisce nel solco dell'idealismo post-kantiano, dietro la molteplicità derivata dall'esperienza, si situa una sostanziale unità del reale, una realtà assoluta identificabile con il divino. Per Martinetti, questo monismo assume una sfumatura panteistica che lo avvicina alla riflessione degli Stoici, di Plotino e di Spinoza, ma che riecheggia anche i motivi fondamentali della filosofia indiana antica. Già i *Veda* e le *Upanishad*, infatti, avevano insegnato che, al di là della realtà mutevole dell'esistenza, il *samsara* che sta all'origine dell'ignoranza e della sofferenza, sia da identificare una profonda unità, la cui conoscenza costituisce la meta di tutti coloro che intendono liberarsi dalla schiavitù imposta dal mondo stesso. Già da queste riflessioni emerge come, per Martinetti, qualsiasi spiegazione intesa a giustificare una differenza di carattere ontologico tra gli uomini e gli animali risulta priva di fondamento. Al contrario, proprio affrontando con mente scevra da pregiudizi il percorso indicato dall'ontologia, allo spirito indagatore del filosofo non può che affiorare alle labbra l'antica massima «*tat tvam asi*», «*quello sei tu*», che proprio nelle *Upanishad* indica l'acquisita consapevolezza della profonda unità del reale.

Il pensiero di Martinetti attorno al tema della dignità assunta dalle forme di vita animale, tuttavia, non è circoscritto all'enunciazione di massime morali fondate su concetti metafisici. Il nostro autore, in conformità con la lezione kantiana, così attenta all'indagine scientifica, esamina ciò che la biologia del suo tempo poteva offrire a sostegno della sua tesi volgendosi all'esame dei dati sperimentali e all'analisi dei processi d'indagine. Alcuni risultati delle sue riflessioni sono contenuti nel saggio *La psiche degli*

*animali* (1926)<sup>1</sup>, frutto di alcuni suoi interventi nell'ambito delle attività della *Società di Studi Filosofici e Religiosi* che egli stesso aveva concorso a fondare. Per Martinetti, la biologia indica senza dubbio che la psicologia animale deve avere piena cittadinanza nel più vasto ambito dell'indagine psicologica. Qualora quest'ultima dimostri la possibilità di una vera e propria vita psichica degli animali, cadrebbe ogni possibile veto alla legittima estensione del dominio dell'etica anche a questi nostri compagni di viaggio sulla Terra. Il problema investiva direttamente alcune delle questioni scientifiche più rilevanti del tempo percorse dall'eco suscitata dalla diffusione delle idee darwiniane: le indagini di anatomia ed embriologia comparate andavano stabilendo dei chiari rapporti di discendenza tra specie animali diverse facendo affiorare la certezza che, almeno tra animali cosiddetti "superiori", non si poteva negare l'esistenza di un sistema nervoso complesso e raffinato. Si riproponeva, in altri termini, il problema che già aveva posto in serio imbarazzo Cartesio e i suoi seguaci: gli animali, che pur presentavano strutture neurologiche comparabili a quella umana, potevano partecipare di un'analogia vita psichica? I cartesiani avevano risolto il problema negando la possibilità di un'anima negli animali, restringendo alla ristretta sfera dell'anatomia ogni possibile somiglianza tra questi ultimi e gli esseri umani. Una soluzione di comodo, senza dubbio, che rifiutava di percorrere fino in fondo la strada indicata dalla ricerca scientifica. Il limite della scienza lui contemporanea, obiettava Martinetti, era di segno opposto: interpretare, in ossequio alla risoluta ostilità degli scienziati nei confronti di qualsiasi argomentazione di carattere metafisico, il comportamento degli esseri umani in una chiave esclusivamente materialistica, scandita da un susseguirsi di stimoli e di risposte, la vera articolazione di ciò che noi stessi indichiamo con il termine psiche. D'altronde, qualora uno scienziato extraterrestre, come un nuovo Micromega, avesse guardato alle azioni umane quale diversa conseguenza avrebbe potuto trarre dall'esame del nostro comportamento? L'avversione di tanti esponenti della ricerca scientifica nei riguardi di ogni domanda dettata dalla metafisica è ben giustificata, osserva Martinetti: troppe sono state le vuotaggini scaturite da questa disciplina che hanno voluto svalutare lo slancio della ragione teso alla scoperta delle leggi della natura e troppi eccessi sono stati commessi in nome di una presunta verità religiosa. Tuttavia, così intesa, l'indagine scientifica correva il rischio di un deciso impoverimento della sua profondità filosofica, un regresso che avrebbe finito per rendere cieca la scienza di fronte a fenomeni complessi non riconducibili al semplice teorema meccanicistico. È interessante notare che questa critica al meccanicismo non viene condotta in nome di principi epistemologici o morali derivati da una aprioristica visione del mondo, ma scaturisce dall'indagine attorno alle procedure stesse della ricerca scientifica, quasi a prefigurare alcune delle istanze metodologiche fatte proprie dalle discipline a carattere sistemico, prima fra tutte l'ecologia, che con-

1 Gli scritti di Piero Martinetti a proposito degli animali sono stati ripubblicati a cura di Alessandro Di Chiara nel volume: Piero Martinetti, *Pietà verso gli animali*, il melangolo, Genova 1999.

tribuiranno in maniera determinante a rinnovare l'immagine scientifica del mondo nei decenni seguenti.

Per Martinetti, non c'è dubbio: se l'indagine empirica mostra che anche gli animali sono in possesso di un apparato neurofisiologico comparabile, in quanto a struttura e a funzioni, con quello presente negli esseri umani, ciò significa che anch'essi sono dotati di quella peculiarità che si chiama coscienza. Termine controverso, quest'ultimo: a seconda della sua interpretazione si schiudono interi sistemi filosofici alternativi ed opposte visioni del mondo. Tuttavia, per il nostro autore, ciò significa che anche gli animali partecipano di una vita psichica paragonabile a quella umana e quindi, posseggono una qualche forma di consapevolezza, elaborano una conoscenza del mondo e, soprattutto, sono soggetti alla sofferenza. L'osservazione scrupolosa della vita animale esclude che essi siano mossi dalla semplice reazione istintuale, a patto di non voler limitare a questa dimensione anche l'intera vita psichica degli esseri umani. Accanto all'istinto, prosegue Martinetti, gli animali manifestano delle vere e proprie forme di cultura costituite da opportunità, da soluzioni e da abitudini diverse da quelle umane, ma confrontabili con esse sul piano fenomenico. Chissà cosa avrebbe pensato Martinetti se avesse conosciuto gli studi sui gorilla di montagna o sulle macache di Koshima che tanta luce hanno gettato sulle "menti" dei primati! Chissà quali conclusioni avrebbe tratto dagli studi sulla comunicazione con gli scimpanzé, incapaci di proferire delle parole umane perché sprovvisti di un adeguato apparato anatomico, ma dotati di un ricco e complesso universo interiore! Quale ricchezza filosofica avrebbe decifrato in queste conquiste della conoscenza scientifica? Per il nostro autore, dunque, la scienza non nega, anzi, mostra che gli animali posseggono una loro vita cosciente. Se così è, allora, anch'essi sono dotati di emozioni e di conoscenza e, soprattutto, condividono la possibilità di provare e di temere il dolore. Questa consapevolezza deve spingere la riflessione filosofica a superare la compassione che, così spesso è prescritta nei confronti di creature indifese e considerate inferiori. La compassione può rivelarsi, in quest'ottica, un'emozione dettata da una particolare forma di antropocentrismo che elegge alcune creature ad *oggetto* di commiserazione, ma impedisce di affrontare il più vasto tema della moralità da usare con tutti gli esseri viventi.

Per Martinetti, gli animali sono *soggetti* morali per i quali dovrebbero valere norme analoghe a quelle che l'etica ed il diritto hanno elaborato per gli esseri umani. Tra le prime prescrizioni, naturalmente, figura il divieto di infliggere loro dolore o sofferenza: la scelta della dieta vegetariana, approvata e condivisa da Martinetti, ne risulta la logica conseguenza. Come ci si può cibare di creature le cui menti hanno elaborato una rappresentazione di noi stessi, in cui si sono agitati non solo il timore e la speranza, ma anche una qualche forma d'affetto? Come si può uccidere sapendo di infliggere un torto ancora più grave perché accompagnato dalla certezza di provocare un crudele dolore? Chi appare come un bruto e chi, invece, come una creatura dotata di anima sensibile? Ecco la domanda in grado di scuotere concezioni etiche e metafisiche che pretendono spiegare il mondo senza confrontarsi con esso. Una domanda da cui ne scaturisce immediatamente un'altra: se è vero che gli animali hanno una loro vita sensibile e possono soffrire, come

si può giustificare questa loro sofferenza? Il dolore sofferto dagli animali postulato come privo di ogni significato sarebbe un insulto gratuito nei confronti della realtà divina, quel principio ultimo verso il quale, per Martinetti, tendono sia la conoscenza razionale sia la più autentica e profonda religiosità, svincolata da ogni dogma ed estranea a tutte le chiese. Se l'etica, secondo Martinetti, riposa nell'esistenza della divinità, come possono miriadi di esseri attraversare il mondo senza che le loro esistenze abbiano un significato? Ammettere, per conseguenza, che gli animali sono dotati di un'anima immortale equivale, per Martinetti, ad affermare che gli uomini hanno un'anima immortale. Nessuna prova giustifica il contrario: o sono vere entrambe le possibilità, oppure nessuna di esse può essere credibile sia che la si esamini dal punto di vista logico, sia che se ne voglia privilegiare la prospettiva etica. Collocare l'uomo al centro dell'universo equivale ad uno stadio primitivo del pensiero religioso che poco si discosta dal materialismo più rozzo. Quest'idea può andar bene per gli spiriti semplici, per le persone cieche di fronte al reale principio ordinatore della realtà, quella divinità che permea di sé l'intero universo. Per quale ragione gli animali dovrebbero risulterne esclusi? Avvicinarsi alla divinità, per Martinetti, è la meta di ogni creatura anche di coloro che, erroneamente, riteniamo adatte solo per il nostro svago o il nostro divertimento, ma che risultano, alla luce della ragione e dell'etica, come dei nostri pari, soggetti morali almeno quanto noi stessi riteniamo di essere. L'ampliamento dell'etica e del diritto verso i nostri compagni animali risulta, di conseguenza, un imperativo morale la cui validità poggia su basi razionali saldamente ancorate al rigore dell'osservazione scientifica. Con questo pensiero, Martinetti propugna un profondo cambiamento di sensibilità morale che appare ancora più nobile e straordinario se si considera la triste realtà dell'epoca, bollata dalla teorizzazione del più atroce razzismo avvolto, talvolta, da pretestuose "giustificazioni" scientifiche.

Lo sguardo di Martinetti sul mondo animale suggerisce una solida e sincera estensione dell'etica rivolta all'intero genere umano e a tutte le forme di vita, ma sul piano personale costituisce senza dubbio una testimonianza ulteriore della sua grande sensibilità. Sono conosciuti, a questo proposito, gli epitaffi con cui il nostro autore usava ricordare i gatti che allietavano le sue giornate, animali ammirati per la grazia del loro incedere e l'assoluta indipendenza di carattere. Sono parole che colpiscono perché, al di là della commozione avvertita per la perdita di creature tanto care, lasciano intendere come, per Martinetti, anch'esse, un giorno al di là del tempo che le ha costrette a rivestire fuggevoli forme sensibili, vivranno nell'eternità di Dio assieme a tutti gli spiriti migliori: è una consapevolezza che accomuna tutte le coscienze superiori scaturite dalle sensibilità autenticamente religiose, ma è un pensiero che ogni chiesa, almeno nel nostro Occidente, si rifiuta pervicacemente di comprendere.

INEDITI

1) La morale - Divergenze attuali nel concetto della morale <sup>5)</sup>  
verrà chiarita che la compongo - La scienza morale è un rapporto  
con la sociologia - Necessità d'una spiegazione metafisica del  
fatto morale: alto valore umano di questa spiegazione: la morale  
nella filosofia dello spirito -

Biografia di Fichte (1762-1814)

2) Le prime spiegazioni del pensiero filosofico di Fichte (Aforismi  
nella religione e sul Dio).

- L'influenza kantiana: il fondamento del mondo nell'io: l'io come  
struttura: l'io come attività supraindividuale: l'idealismo etico.

- Primo punto nel quale Fichte completa l'opera kantiana - L'analisi  
dell'esperienza e la sua ricostruzione sintetica. Carl Leonhard Reinhold e la  
sua Elementarphilosophie: la rappresentazione come fatto primo. Il concetto  
proprietario di Fichte nella sua teoria della ragione: le successive necessità  
degli atti dell'intelligenza: le leggi della ragione come la storia dell'atto-  
-vità centrale dello spirito - Falso presupposto che dà a questa  
ricostruzione sintetica una forma deduttiva: senso particolare delle  
parole «deduzione» in Fichte: conseguenza di questo presupposto.

3) Secondo punto - la rappresentazione non può essere il punto d'partenza  
e perché: necessità d'un nuovo principio: l'oggetto in sé e il  
dominatio; il soggetto puro. — La «cosa in sé» in Kant

Prima pagina autografa dello schema generale del corso su Fichte tenuto da  
Piero Martinetti all'Accademia Scientifico-Letteraria nell'anno accademico  
1908-1909.

PIERO MARTINETTI

*Fichte*

a cura di Brigida Bonghi

Dall'amore platonico che guida alla contemplazione delle idee all'*amor Dei intellectualis* per cui la mente umana si adegua alla divina razionalità della Sostanza, alla moralità religiosa che in Fichte restaura nella spiritualità la libera trascendentale posizione dell'Io, sempre l'abisso tra la molteplicità del conoscere e la verità in sé posta è insieme avvolto e superato dall'atto libero dello spirito. Ciò significa che il problema teoretico diviene vita spirituale, che i suoi contrasti sono da essa percorsi e in essa trasfigurati.

Antonio Banfi, *Il pensiero filosofico e la problematicità del conoscere*<sup>1</sup>.

*Esiste, nelle pagine husserliane su Fichte, del 1917, una espressione quanto mai paradigmatica. Il padre della fenomenologia – impegnato durante la Grande Guerra a tenere delle lezioni ai soldati partecipanti a quella che Benedetto XV denuncerà come inutile strage<sup>2</sup> e suicidio dell'Europa civile – si pronuncia di fronte ai suoi speciali studenti contro i termini della «autolegittimità farisea delle cose esatte». Husserl afferma come la filosofia faticata ancora molto nel suo processo evolutivo. Tuttavia, occupandosi di questioni la cui chiarificazione comporta la possibilità stessa di una umanità autentica, occorre che la filosofia stessa risenta dello sforzo di appropriarsi del suo contenuto spirituale. Se la chiarezza ed il rigore costituiscono*

- 1 Pubblicato nella seconda sezione di Antonio Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, Isis, Milano 1922, pp. 109-86; riedito come saggio autonomo in Id., *Opere*, Vol. I, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia della religione (1919-1929)*, a cura di Luciano Eletti, con la collaborazione di Livio Sichirolo, Istituto Antonio Banfi, Reggio Emilia 1986, pp. 93-160 (edizione dalla quale si cita; la cit. nell'esergo è tratta da p. 130, il corsivo è nel testo).
- 2 Benedetto XV, *Ai capi dei popoli belligeranti*, in *Acta apostolicae sedis. Commentarium officiale*, annus IX, volumen IX, 1917, pp. 421-3.

*l'ideale teoretico promesso da Husserl, «quanto inadeguata è l'autolegittimità farisea delle cose esatte, quanto irragionevoli i giudizi negativi sulla filosofia di coloro che sono stati educati nelle scienze rigorose del nostro tempo!»<sup>3</sup>. Quel che precede conferma la posizione di Husserl rispetto all'idealismo tedesco: pur riconoscendo ad esso di avere identificato l'ambito e lo scopo della ricerca filosofica, il docente dell'Università di Friburgo rivolge il più profondo interesse non tanto alla sua dimensione teoretica, quanto a quella etico-religiosa<sup>4</sup>.*

*Alcuni anni prima delle lezioni di Husserl, un altro filosofo aveva celebrato Fichte come il predicatore morale ed il pastore filosofo ancorato saldamente alla dimensione teoretica. Annotato, insieme a Berkeley, tra gli «idealisti più conseguenti dell'età nostra»<sup>5</sup> e, insieme a Schopenhauer, fra i sostenitori dell'idealismo illusionistico<sup>6</sup>; incluso nell'alveo dell'idealismo religioso<sup>7</sup>, dell'idealismo trascendentale<sup>8</sup>, dell'idealismo subiettivo<sup>9</sup> e dell'idealismo gnoseologico<sup>10</sup>; ascritto tra i fautori del panteismo morale<sup>11</sup> e, insieme a Carlyle, del panteismo idealistico<sup>12</sup>, e ancora, più genericamente, nel seno del panteismo à la Eckhart, Bruno e Spinoza<sup>13</sup>: il contributo di Johann Gottlieb Fichte è consegnato all'opera di Piero Martinetti in una veste poliedrica, rispecchiantesi nella "promiscuità" che caratterizza un pensiero filosofico – ed una personalità – in cui confluiscano molteplici principi tra loro irriducibili, perlomeno da quel che è possibile osservare attraverso le molteplici definizioni adoperate dall'autore piemontese.*

*Il contributo di Martinetti alla storiografia fichtiana non si esaurisce nelle pagine dell'Introduzione alla metafisica espressamente consacrate al filo-*

3 Edmund Husserl, *Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni*, a cura di Francesca Rocci, Edizioni ETS, Pisa 2006, p. 52.

4 Cfr. F. Rocci, *Introduzione a E. Husserl, Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni*, op. cit., p. 33.

5 Piero Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a cura di Emilio Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976, 2 voll., vol. I, p. 158.

6 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., vol. I, pp. 158-64.

7 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., vol. II, p. 205.

8 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica: I. Teoria della conoscenza*, Vincenzo Bona, Torino 1902, riedita presso Clausen, Torino 1904; presso Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929; presso Marietti, Genova 1987 (edizione dalla quale si cita. Il riferimento è tratto dalle pp. 292-303).

9 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pp. 318-24.

10 P. Martinetti, *recensione a Johann Gottlieb Fichte, La seconda dottrina della scienza (1801)* [Introduzione e trad. it. di Adriano Tilgher, Cedam, Padova 1939], «Rivista di filosofia», XXXII, pp. 123-4 (ripubblicata in P. Martinetti, *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di Luigi Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino 1972, pp. 537-8, edizione dalla quale si cita).

11 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., vol. I, p. 163.

12 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., vol. I, p. 372.

13 P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., vol. II, p. 72.

*sofo tedesco. Una breve sezione de La libertà<sup>14</sup> del 1928 è riservata a Fichte; a tali riferimenti si aggiunge il saggio J. G. Fichte, ospitato nel volume di Emilio Morselli, La nostra inquietudine e altri scritti<sup>15</sup>, la recensione alla Seconda dottrina della scienza tradotta da Adriano Tilgher<sup>16</sup>, oltre ai rimandi contenuti nei postumi Scritti di metafisica e di filosofia della religione. Non si dimentichi neppure come la prima opera a stampa di Martinetti, dedicata a Il Sistema Sankhya, si apre con un esergo tratto dall'Anweisung zum seligen Leben di Fichte, dichiarando, d'acchito, l'istanza fortemente religiosa (à la Martinetti) della riflessione filosofica e del suo precipitato pratico<sup>17</sup>.*

14 La prima edizione è apparsa per i tipi della Libreria Editrice Lombarda (Milano); la seconda, con una prefazione di Giacomo Zanga, presso Boringhieri, Torino 1965. La più recente, da cui cito, con un saggio di Amedeo Vigorelli, Aragno, Torino 2004.

15 Emilio Morselli, *La nostra inquietudine e altri scritti*, con l'aggiunta di tre saggi di Piero Martinetti, Gioele Solari e Antonio Banfi, Garzanti, Milano 1941. Il saggio di Martinetti è ripubblicato in Id., *Saggi filosofici e religiosi, op. cit.*, pp. 285-96 (edizione dalla quale si cita).

16 Cfr. nota 7. Per il riferimento immediatamente successivo cfr. la nota 2.

17 P. Martinetti, *Il Sistema Samkhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1896, pp. 1-2: «La felicità, la quiete, il soddisfacimento di sé stessi - ecco ciò che tutti gli uomini desiderano; ma dove questa felicità si trovi essi non sanno. Essi credono che possa essere trovata in ciò che immediatamente si fa davanti ai loro sensi e si offre al loro spirito - nel mondo; poiché nella disposizione d'animo in cui si trovano, null'altro essi vedono che il mondo. Essi si danno con ardore a questa caccia della felicità attaccandosi con tutta l'anima e dandosi con passione al primo oggetto che loro piace e promette di soddisfare la loro aspirazione. Ma come tosto essi rientrano in sé stessi e si domandano: sono io ora felice? Dall'interno del loro cuore sorge una voce che loro grida distintamente: no, tu sei ancora così vuoto e così povero come prima. Allora meditando sul loro errore pensano di essere ingannati solamente nella scelta dell'oggetto e si gettano verso un altro. Ma nemmeno questo vale per soddisfarli: perché degli oggetti che sono sotto il sole o la luna nessuno può dar loro la felicità. Così errano inquieti e tormentati durante tutta la vita; in ciascuna delle posizioni in cui si trovano pensano che loro non mancherebbe che di cambiare per essere più felici; e poiché hanno cambiato non si sentono più felici di prima; in ogni luogo in cui si trovano pensano che il loro tormento avrebbe fine quando fossero giunti all'altezza che il loro occhio abbraccia da lontano; ma l'antico tormento fedelmente li accompagna nell'ambita altezza. E quando vengono gli anni più maturi, quando i baldi ardentimenti e le liete speranze della giovinezza sono scomparsi, consultano forse alla loro grande esperienza; e riguardando indietro la loro vita passata osano trarne una definitiva conclusione; osano forse confessare a sé stessi che nessuno, nessuno fra i beni della terra conduce alla felicità. Che cosa fanno essi allora? Essi rinunciano forse allora risolutamente ad ogni felicità, ad ogni pace sulla terra, soffocando e comprimendo quanto possono l'instinguibile desiderio; ed in questa triste apatia fanno consistere la vera saggezza; in questo disperare della salute la sola vera salute; in questa presunta esperienza che l'uomo è nato non per la felicità, ma per agitarsi nel nulla e per il nulla la vera ragione. Forse anche essi rinunciano alla felicità solo per questa vita terrena; ma si cullano nella speranza d'una felicità futura, che una certa tradizione ci promette al di là della tomba. In quale deplorabile errore essi si trovano! Perché è certo che una felicità al di là della tomba vi è solo per coloro

*D'altronde, come già aveva notato Claudio Cesa<sup>18</sup>, le pagine della Introduzione alla metafisica insistono sulla destinazione etica della riflessione fichtiana. In esse risulta preminente il riferimento alla Bestimmung des Menschen e all'Anweisung zum seligen Leben, e il pur ampio spazio concesso alla Wissenschaftlehre viene impiegato dal filosofo piemontese per sottolineare nel pensiero di Fichte un punto di partenza affatto gnoseologico, che si trasfigura, tuttavia, in un sistema propriamente metafisico, destinato, a sua volta, ad individuare la sua massima comprensione nell'io pratico. La medesima occorrenza è possibile osservare nelle lezioni su Fichte.*

*Nella lettura di Martinetti, l'assolutezza dell'io, il processo dialettico di opposizione, negazione e sintesi superiore, il passaggio dall'empirico all'assoluto, dal finito all'infinito, che Fichte voleva costretti in uno schema logico inflessibile – almeno secondo gli scopi della Wissenschaftlehre (nelle sue numerose versioni) – ricadono, al contrario, nel cuore di un ordine morale. La sistemazione logica della realtà si limita, per il filosofo piemontese, ad essere ora una struttura, una forma assunta dal mondo prodotto dalla Volontà; ora un momento dell'ordine morale; ora un anelito verso l'Unità. Le oscillazioni di tale lettura corrispondono all'evoluzione che Martinetti osserva nella stessa filosofia fichtiana, nel cui seno si verifica – rispetto all'originaria realizzazione dell'io assoluto all'interno del processo dialettico –, il tentativo di riparare ad una incoerenza. In questa seconda fase del suo pensiero, Fichte rinuncerebbe alla costanza del processo di disgiunzione e di riconsegna all'Assoluto, per erigere, nell'Unità assoluta, un principio immutabile, frantumato dal Verbo («apparenza formale dell'Assoluto»), attraverso un atto libero, negli elementi del processo dialettico: io, non io, mondo empirico. Solo col riconoscimento della propria formalità, s'insinua nel Verbo il desiderio di rendersi all'Unità «in un'indistinzione assoluta».*

*La trasformazione dell'orizzonte fichtiano denota, perlomeno dal punto di vista di Martinetti, l'approdo ad una peculiare forma di eleatismo. L'idealismo eleatico cui il filosofo piemontese riconduce questa fase del pensiero*

---

che già l'avranno gustata su questa terra; né essa è diversa da quella che possiamo raggiungere quandochessia su questa terra; non basta farsi seppellire per entrare nel regno della beatitudine. Essi andranno errando e cercando la felicità nella vita avvenire e nell'infinita serie delle vite avvenire così inutilmente come l'hanno cercata nella vita attuale, finché la cercheranno altrove che nel seno dell'essere che li circonda così da vicino che mai più potranno avvicinarvisi maggiormente per tutta l'infinità, - nel seno dell'essere eterno. E così va errando il povero rampollo dell'eternità, ramingo dalla casa paterna, sempre circondato dall'eredità celeste cui la sua mano tremante non osa afferrare, inquieto e fuggitivo per il deserto, cercando dappertutto di erigersi una dimora: per fortuna che ciascuna delle sue vane costruzioni lo avverte con la sua prossima ruina ch'egli non troverà pace in nessun luogo che nella casa di suo padre».

18 Claudio Cesa, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 210: «A Fichte, inoltre, era riservato un certo spazio in opere significative della filosofia universitaria, quali la *Introduzione alla metafisica* (1904) di P. Martinetti, e poi *Il pensiero puro* (1913) di A. Pastore: si trattava di esposizioni piuttosto esterne, sotto l'etichetta dell'«idealismo etico» (p. 210). Le cit. successive sono entrambe tratte da P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 300.

fichtiano racchiude in sé una significativa variazione rispetto all'assolutezza dell'intelligibile, «in quanto non solo l'elemento logico, ma tutto il processo avente origine dalla posizione del Verbo diventa un semplice intelligibile relativo, un'espressione fenomenica dell'Assoluto»<sup>19</sup>. Il nuovo ordine dell'orizzonte fichtiano trattiene nel suo seno almeno tre presupposti distintivi: 1) l'orizzonte dell'azione empirica non costituisce che il fenomeno del mondo morale; 2) la volontà morale, appartenente all'ordine intelligibile, ottiene la sua unica realizzazione nell'ordine sensibile; 3) la seppur amplissima astrazione dalla sensibilità che consente la distinzione tra l'empirico e il sovrasensibile non si spinge sino al completo possesso dell'ordine logico puro, poiché: a) «la realtà non è un puro ordine logico»; b) la più elevata simbolizzazione dell'Essere non si limita ad altro che ad un adeguamento sempre insufficiente.

Uno studioso come Franco Alessio distingue nella ricostruzione della prospettiva idealistico-eleatica di Fichte la posizione stessa di Martinetti, tanto da considerare come del tutto condivisa, nell'orizzonte martinettiano «la "correzione" eleatica del panlogismo offerta da Fichte nella Anweisung zum seligen Leben, schierandosi rigidamente contro Spinoza e contro ogni tentativo di dedurre razionalmente dall'Uno il molteplice, come contro ogni tentativo di coinvolgere in processo l'Assoluto»<sup>20</sup>. La stessa posizione assume Guido Bersellini nello studio degli anni '70 specificamente consacrato a Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti. Egli vede nell'epigrafe parmenidea apposta come esergo alla Introduzione alla metafisica il termine iniziale di una fedeltà ininterrotta<sup>21</sup>.

Nel corso inedito che qui viene presentato, il passaggio al punto di vista eleatico corrisponde, secondo Martinetti, alla sempre più chiara apertura all'ordine della moralità da parte del filosofo di Jena. L'impulso dell'io pratico in altro non consiste se non in un conato di partecipazione all'intelligibile, nelle più diverse forme di attività: «[Lo spirito umano] non realizza mai quest'unità assoluta, ma vi tende incessantemente [...]: il cammino

19 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 302.

20 Franco Paolo Alessio, *L'idealismo religioso di Piero Martinetti*, Prefazione di Michele Federigo Sciacca, Morcelliana, Brescia 1950, p. 38. Altrove Alessio aveva parlato dell'idealismo martinettiano elaborato tra il 1902 e il 1907 in questi termini: «le sue radici sono nel pensiero di Fichte e più ancora nel pensiero di Schopenhauer» (cfr. F. P. Alessio, *Introduzione* a P. Martinetti, *Spinoza*, a cura di Franco Alessio Bibliopolis, Napoli 1987, p. 21).

21 Cfr. Guido Bersellini, *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti*, *Introduzione* di Gustavo Bontadini, il Saggiatore, Milano 1972, in particolare le pp. 34-43. Bersellini individua nello scritto martinettiano *Il problema della morte* la più esplicita presa di posizione eleatica del filosofo piemontese (*Prefazione* a Francesco Ferrari, *Il problema della morte e della sopravvivenza*, Bocca, Milano 1943, pp. 5-21, ripubblicata in P. Martinetti, *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., pp. 560-71): «il punto di vista eraclitico del fluire universale e il punto di vista eleatico dell'unità assoluta non possono naturalmente venire posti come due verità coesistenti con eguale diritto: lo sforzo con cui il pensiero nostro cerca di elevarsi verso l'intuizione dell'unità ci rivela che solo il punto di vista dell'unità corrisponde alla verità e che tutto il resto è solo parvenza» (p. 568).

dello spirito è la realizzazione di un mondo ideale che è l'idea divina del mondo. Per comprendere queste espressioni bisogna ricordare il passaggio di Fichte al punto di vista eleatico: ma ricordare ancora che il movimento, l'attività avente per fine l'unità assoluta non è un decadimento, un male, ma come una proiezione di quest'unità nel mondo finito»<sup>22</sup>.

A partire dall'anno accademico 1908/1909, Martinetti tenne, oltre alle lezioni di Filosofia teoretica, il corso di Filosofia morale, in qualità di professore incaricato. Soggetto di quel primo mandato fu una tesi su La morale di G. Fichte a cui fu affiancata la Lettura de Il destino dell'uomo di Fichte<sup>23</sup>. Le informazioni ottenute dalla lettura del carteggio Croce-Gentile e Martinetti-Croce – edito ormai vent'anni fa da Amedeo Vigorelli – rendono possibile una ricostruzione della presenza più che occasionale della filosofia fichtiana nell'ambito degli interessi martinettiani – già nella Introduzione alla metafisica si trattava di una condivisione piuttosto marcata. Si può anzi affermare come, a partire dagli anni della redazione dell'opera del 1902, l'interesse per Fichte si sia protratto per circa un decennio, e vi sia ritornato, nella completezza della riflessione, negli ultimi anni di vita del filosofo – ne sono prova, se non altro, le pubblicazioni censite all'inizio di questo contributo.

Le due lettere seguenti, oltre a gettar luce sulla vicenda altrimenti ignota della redazione di un lavoro su Fichte richiesto a Martinetti da una casa editrice fiorentina, rendono conto della proposta di traduzione della fondamentale opera fichtiana da parte dei curatori della collana filosofica laterziana. Scrive Croce: «Napoli 16 luglio 1907/ Preg.mo Signore./ L'editore Sandron mi disse che Ella prepara una monografia sul Fichte. Ora nella collezione dei *Classici della filosofia moderna*, che cura l'editore Laterza a cura del prof. Gentile e mia, bisogna includere la traduzione della *Dottrina della scienza*. [...] Lavorando su Fichte, Ella è nelle migliori condizioni di ogni altro per tradurre l'opera capitale»<sup>24</sup>. Martinetti declina subito l'in-

22 P. Martinetti, *Corso universitario 1908-1909*, Cartella n. 5: [Storia della filosofia I] Fichte, Schopenhauer, Spir – I. Fichte, pp. 48-9. Cfr. la schedatura del *Fondo Martinetti* – conservato attualmente presso l'Accademia delle Scienze di Torino – operata da Lilia Abbagnano e pubblicata in P. Martinetti, *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, op. cit., I vol., p. XIV. La schedatura dell'intero Fondo è fornita alle pp. XI-XXVI.

23 Cfr. l'apparato documentario sui corsi universitari tenuti da Martinetti nel numero della «Rivista di filosofia» dedicato al filosofo piemontese: *L'insegnamento universitario*, «Rivista di filosofia», LXXXIV, n. 3, 1993, p. 366.

24 Benedetto Croce a Piero Martinetti, in *Carteggio Martinetti-Croce (1907-1934)*, a cura di Amedeo Vigorelli, «Rivista di storia della filosofia», XLVII, n. 4, 1993, p. 783, corsivi nel testo. La cit. che segue nel testo, stralcio della risposta di Martinetti al filosofo napoletano, è tratta dalle pp. 783-4, corsivo nel testo. Nel carteggio Croce-Gentile troviamo ulteriore testimonianza della traduzione offerta a Martinetti e della risoluzione finale riguardo al traduttore (Adriano Tilgher, poi recensito dal filosofo di Castellamonte nel 1939, ma per la traduzione de *La seconda dottrina della scienza* (Cedam, Padova 1939). La traduzione de *La dottrina della scienza* uscirà nel 1910). Cfr. in particolare le lettere nn. 325, 327 e 330 di Benedetto Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di Alda

vito: «Castellamonte (Torino) 16 agosto 1907/ Chiarissimo Professore,/ le condizioni mie presenti non mi permettono d'assumer un così grave lavoro: Ella che sa che cosa debba essere una buona traduzione d'un testo filosofico mi concederà che è assai grave fatica la sola traduzione della Wissenschaftlehre che non una breve esposizione monografica di Fichte».

Se è dunque vero che il lavoro su Fichte commissionato dalla Sandron si sarebbe ridotto ad una breve esposizione monografica, l'inedito corso su Fichte del 1908, nella forma stessa in cui si presenta, potrebbe figurare come un più che esteso abbozzo di quel progetto editoriale. Lo 'schema' proposto da Martinetti si presenta come il medesimo delle monografie sui grandi autori firmate dal filosofo piemontese – Kant, Hegel, Spinoza. Bibliografia di e su Fichte, biografia e vera e propria tesi compongono il manoscritto, cui è accluso un indice possibile del corso – nella cartella conservata all'Accademia delle Scienze di Torino si trova in due copie, una delle quali dattiloscritta. Il materiale sin qui giunto si avvale anche del supporto di cinque quaderni di appunti sulle opere di Fichte. Ha scritto Vigorelli nel suo *Lo Schopenhauer 'fichtiano'* di Piero Martinetti che «i corsi del 1907-08 [su Schopenhauer] e del 1908-09 assumono entrambi una comune premessa speculativa: la riflessione filosofico-morale deve elevarsi dal piano di una 'scienza della morale', a quello di una 'metafisica della morale'»<sup>25</sup>. Osservazione quanto mai fedele a quel che nell'Indice particolareggiato del volume – è con questa dicitura che viene intitolata la copia dattiloscritta dello schema della trattazione – è numerato come primo punto della Tesi di filosofia morale su Fichte. Il punto 1) dell'indice recita: «La morale. Divergenze attuali sul concetto della morale: vari elementi che la compongono. La scienza morale e suoi rapporti con la sociologia. Necessità d'un'esplicazione metafisica del fatto morale: alto valore umano di questa esplicazione: la morale nella filosofia dello spirito». Nella trattazione martinettiana, tuttavia, non è presente alcuna introduzione che chiarisca, come voleva quel punto 1), lo scopo, più generale, dell'esplicazione metafisica del fatto morale: e se Martinetti intendeva inizialmente assolvere a questo compito attraverso Fichte; se al filosofo poteva esser parso possibile, solo in un primo tempo, servirsi di una meditazione su Fichte per gettare uno sguardo alle «divergenze attuali sul concetto della morale», allora è forse spiegabile con la stessa filosofia fichtiana e con un ripensamento del filosofo piemontese il motivo di quella mancata monografia, commissionata da Sandron e poi mai pubblicata.

La Tesi di Filosofia morale su Fichte del 1908-09 congeda i suoi uditori con una costante dell'insegnamento martinettiano: l'augurio che la parabola filosofica presentata vivifichi la vita stessa, concorra alla creazione di

Croce, *Introduzione* di Gennaro Sasso, Arnoldo Mondadori, Milano 1981, pp. 253, 255, 257. Cfr. anche le corrispondenti risposte nelle lettere nn. 405, 408, 409, 411, 412 di Giovanni Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di Simona Giannantoni, Sansoni, Firenze 1972-1980, 4 voll., vol. III, pp. 94, 102, 106, 107.

25 Amedeo Vigorelli, *Lo Schopenhauer "fichtiano" di Piero Martinetti: idealismo critico e idealismo etico*, in Aa. Vv., *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di Alfredo Marini, il melangolo, Genova 1991, pp. 475-502. Cfr., in particolare, le p. 478.

una personalità<sup>26</sup>: «Egli fu uno di coloro – così dice l'insigne Jacobi – che additarono agli uomini le vie della verità e che risplenderanno come le stelle in eterno. Così è delle opere sue. Attraverso alle deficienze formali vive in esse un contenuto che non è stato superato ancora e non lo sarà tanto presto»<sup>27</sup>. Quel che occorre è indagare ciò che di insuperabile Martinetti ha individuato nell'opera fichtiana, dopo avere sfrondato il tutto delle complicazioni formali consegnate dal filosofo di Jena.

Anzitutto: la posizione dell'io teoretico così come concepita da Fichte rappresenta per Martinetti un colossale sforzo di ricavarne dalla coscienza il mondo: ricostruendo la storia del mondo attraverso la "narrazione" della storia della coscienza. Ma il merito di Fichte è ancora un altro: quello di avere ancorato certamente all'io teoretico la storia della coscienza, pur non ricavandola da esso. Già nella Introduzione alla metafisica, addentrandosi nella teoria della conoscenza kantiana, il filosofo di Castellamonte aveva avvertito che «volere ricostruire la storia concreta della coscienza col puro sussidio dell'analisi gnoseologica sarebbe come un voler ricostruire la storia concreta dell'evoluzione morale per via della semplice analisi degli "strati" della coscienza morale individuale»<sup>28</sup>. A questa necessità corrisponde distintamente la filosofia fichtiana, che non fonda nell'io teoretico «il fatto della conoscenza nella sua totalità». Il ciclo dell'io individua il suo fondamento nell'io pratico. È nell'io pratico che occorre necessariamente cercare la ragione dell'opposizione insistente nel ciclo dell'io: «L'io conoscente, l'io teoretico, col cui esame comincia la filosofia di Fichte, non è che uno strumento: è la manifestazione d'un principio che è in sé volere, tendere infinito - che è la vita dell'io pratico»<sup>29</sup>. Nella sua duplice manifestazione di morale e diritto (che rappresenta «la posizione d'un sistema di essere razionali analoghi al soggetto»).

In una pagina de *La libertà*, Martinetti definisce la filosofia di Fichte un'autentica filosofia della libertà: «la serie dei momenti, in cui la vita dello spirito si distende, è anche la serie attraverso i quali esso conquista la sua

26 I corsi martinettiani sui grandi autori contengono tutti un proponimento di tal genere. Cfr., per esempio, P. Martinetti, *Kant*, Fratelli Bocca, Milano 1943, p. 3. In senso negativo, invece: P. Martinetti, *Hegel*, Celuc, Milano 1985, p. 245, corsivo mio: «La filosofia di Hegel può quindi, come il positivismo ed il materialismo, essere una filosofia adatta a certe particolari età e presenta sotto questo aspetto educativo un altro pregio; ma la via maestra del pensiero vitale dell'avvenire non ci conduce ad essa, anzi ce ne allontana».

27 Cfr. p. 568 del *Fichte*.

28 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Marietti, Genova 1987, p. 331.

29 Cfr. p. 545 del *Fichte*. La cit. che segue nel testo è tratta da p. 545. È interessante, a questo proposito, citare ancora le lezioni husserliane su Fichte: «Posto che l'io agisce, sarebbe morto al primo conseguimento e non sarebbe un io vivente, se ogni obiettivo raggiunto non stimolasse da sé un nuovo fine, ogni compito un nuovo compito in una successione infinita. La catena infinita di fini, scopi, compiti non può essere però priva di coesione, altrimenti l'io non sarebbe un io, altrimenti un conseguimento, un adempire a un primo compito non ne motiverebbe uno nuovo e così via. Ogni fine è un *telos*, ma tutti i fini devono legarsi nell'unità del *telos*, dunque in una unità teleologica. E soltanto questo può essere lo scopo morale supremo».

libertà»<sup>30</sup>. A cosa è dovuto, allora, l'abbandono di quelle pagine su Fichte? Come giustificare la rinuncia a quella pur breve esposizione monografica?

Volendo proporre una ipotesi possibile sul movente teoretico dell'abbandono del progetto monografico su Fichte, è credibile affermare la seguente giustificazione: alla filosofia non spetta la fondazione della moralità, bensì la testimonianza e la dimostrazione del suo valore in un'operazione che la mette in relazione critica con la ragione. Non si tratta, dunque, di assicurare una sollecitudine acritica nei confronti della legge morale, ma di operare una verifica sul campo della razionalità e della sua necessità in ambito pratico, diradando ogni possibile equivoco nocivo per la stessa vita morale.

Martinetti ritrova nella razionalità la caratterizzazione della forma della legge accessibile all'uomo: il regno dei fini viene così generato dall'unione delle volontà morali e risponde concretamente alla rappresentazione simbolica dell'intelligibile. Il filosofo piemontese rileva come la confusione tra generalizzazione e universalizzazione cortocircuiti il processo del giudizio e ignori la peculiarità e il punto d'origine dell'agire morale: l'individualità dell'azione e dell'evento della moralità, che trae origine da un particolare contesto in determinate condizioni mai marginali. Ciò spiega, nell'ambito del giudizio morale, il merito del singolo gesto rivoluzionario – o dell'eccezione, rispetto, per esempio, alla massima del non uccidere, nel caso della legittima difesa. Martinetti riconduce alla natura stessa del fatto morale l'impossibilità della generalizzazione. Ciò su cui si misura la possibilità del giudizio e della conseguente universalizzazione si relaziona esclusivamente col suo fattore formale puro: nel confronto, cioè, con l'ordine formale assoluto. È nella possibilità che un precetto apparentemente assoluto possa entrare in conflitto con precetti altrettanto assoluti che si gioca il valore dell'esistenza: il valore non si regge sulle azioni singole, ma sul quel che le azioni singole ottengono nel confronto finale – in senso logico – con l'ordine formale assoluto, che riduce ad unità ciò che, apparentemente, nel mondo sensibile, si manifesta come processo<sup>31</sup>.

Nelle ultime battute del corso su Fichte il problema della forma incombe in filigrana ed è continuamente dibattuto sul confronto fra la posizione del filosofo di Jena e Kant: «la moralità è per noi la condizione della conoscenza dell'ordine assoluto solo perché è la forma sotto cui si esprime per ciascuno di noi quest'ordine: noi abbiamo coscienza dell'infinito solo in quanto noi facciamo parte di quest'ordine, in quanto la nostra volontà buo-

30 P. Martinetti, *La libertà*, op. cit., p. 271.

31 Riguardo all'istanza della forma, fondamentale nella prospettiva martinettiana, sia lecito rinviare al mio *Il Kant di Martinetti. La fiaccola sotto il moggio della metafisica kantiana*, Mimesis, Milano 2011, in particolare il capitolo secondo 1913: *la difesa della forma pura della moralità e l'arma della metafisica segreta di Kant*, pp. 85-105. Sul tema della forma in Martinetti cfr. anche il ricchissimo volume di Dario Domenico Curtotti, *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma": Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson*, Edizioni Clandestine, Marina di Massa 2009.

na è una cooperazione a quest'attività infinita. [...] Si vede qui chiaramente la differenza dal punto di vista kantiano»<sup>32</sup>.

I termini della questione si sviluppano non del tutto chiari ed occorrerà attendere lo scritto in onore di Emilio Morselli, di oltre trent'anni dopo, per una considerazione finale – e strettamente filosofica! – sulla vicenda della mancata monografia.

Nel frattempo, però, occorre ancora leggere due pagine del corso del 1908: «In questa Wissenschaftlehre [del 1801] Fichte comincia a distinguere un ulteriore punto di vista. Questo ordine morale che si realizza è certo un ordine assoluto, anzi è l'assoluto, ma è l'assoluto come a noi si rivela, è la forma che l'Assoluto riveste per la nostra coscienza, è l'immagine di Dio, il Verbo. [...] Tutta la vita ulteriore dello spirito è una serie di riflessioni, di rispecchiamenti, d'atti teoretici: il nome stesso dice che egli conosce la storia dello spirito come l'attività del sapere. [...] Ragione: è un'attività unica, ma nella sua vita, nella sua attività formatrice è pensiero. Fichte lo riconosce qui implicitamente. Vivere è pensare: anche la vita nel senso traduce una concezione della vita, un pensiero. Vivere veramente è conoscere la verità». E ancora: «Il punto di vista dell'uomo è il punto di vista relativo, il punto di vista della dualità: da questo punto di vista vi sono due principii: l'Assoluto che egli non apprende non immediatamente, ma già spezzato nella molteplicità del mondo; e la Coscienza, una specie di principio formale esteriore ed indipendente... quanto alla sua attività formale – che ha per contenuto l'Assoluto medesimo».

È su queste basi che si fonda, perlomeno secondo chi scrive, la perdita della persuasione nei confronti di Fichte e il più pieno soddisfacimento dell'orizzonte martinettiano attraverso il cosiddetto ritorno a Kant del 1913<sup>33</sup> – non certo esaustivo di una ben più lunga e articolata meditazione filosofica. In altri termini, è la posizione della riflessione, come riproduzione dell'Assoluto, a costituire una costante dualità all'interno della quale si gioca lo svolgimento del mondo empirico come imitazione formale dell'assoluto – «è produzione di schemi, di immagini, le quali per l'incoscienza della produzione appaiono poi alla coscienza come degli esseri reali, dei dati»<sup>34</sup>. Ed è questa riproduzione a costituire il problema principale di Martinetti: nel suo ulteriore sviluppo la riflessione giunge, sì, al riconoscimento del vero essere, ma esso è esplicito da un io pratico che si realizza in un dispiegamento collettivo della moralità, reso possibile dalla volontà che riassetta quel che viene spezzato dalla riflessione. Il fatto sociale della moralità fichtiana realizza un inquinamento della forma della moralità, «mentre quindi in Kant la filosofia procede analiticamente, parte dal dato empirico e mette successivamente a nudo la serie delle sintesi formali che costituiscono la conoscenza e la moralità».

Brigida Bonghi

32 P. Martinetti, *Fichte*, pp. 561-2. Le cit. che seguono nel testo sono tratte rispettivamente dalle pp. 564-5 e 567.

33 Massimo Ferrari, *L'interpretazione martinettiana di Kant e di Hegel*, «Rivista di filosofia», LXXXIV, n. 3, dicembre 1993, pp. 427-66.

34 P. Martinetti, *J. G. Fichte*, in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., p. 288. La stessa p. per la cit. che segue nel testo.

## Nota editoriale

I testi qui pubblicati sono attualmente depositati tra le carte del Fondo Martinetti (cartella n. 5: [*Storia della filosofia, I*] Fichte, Schopenhauer, Spir), ospitato presso l'Accademia delle Scienze di Torino. Nell'inventario – redatto da Lilia Abbagnano negli anni 1962-3 – del materiale contenuto in tale archivio, il faldone fichtiano risulta così composto: «1. Corso universitario 1908-1909 (pp. 117 scritte solo sul recto [e così suddivise: Bibliografia su Fichte, pp. 2; opere di Fichte, pp. 5; biografia di Fichte, pp. 29; schema generale del corso, pp. 8; corso sulla filosofia fichtiana]). 2. Appunti da opere di Fichte (5 quaderni)»<sup>35</sup>. Si è deciso di curare esclusivamente la biografia, lo schema del corso e la vera e propria *Tesi*, poiché la bibliografia risale a più di un decennio successivo alla stesura dei testi qui pubblicati (nella bibliografia vengono citate opere sino al 1926).

Con la pubblicazione dei testi dello schema *Indice*, della *Biografia* (che include una sezione riguardante il *Carattere* di Fichte) e della *Tesi di filosofia morale* si è inteso ricostruire la bozza di una possibile monografia su Fichte: quella richiesta da Sandron e mai portata a termine<sup>36</sup>. A questa “simulazione” è stato dato il titolo *Fichte*.

Nella trascrizione degli inediti è stata rispettata la forma scrittoria testimoniata dall'autografo, rispettando l'ortografia e la punteggiatura del manoscritto. Gli interventi sul testo riguardano le correzioni dei *lapsus calami*; la trasformazione in corsivo dei sottolineati, dei titoli di opere, dei termini latini e stranieri, dei titoli dei paragrafi (sono stati trasformati in corsivo i rari titoli posti in tondo); il rimando in nota dei riferimenti bibliografici posti al lato del paragrafo di riferimento. Sono state inserite delle integrazioni ([...]) nel caso di indicazioni bibliografiche incomplete. Sono state sciolte tutte le abbreviazioni, ad eccezione degli *etc.* e dei rimandi di pagina, uniformati con «p.» e con «pp.». Sono state poste tra «» le citazioni esplicite. È stato usato il simbolo <?> per indicare una parola illeggibile.

Per quel che riguarda, in particolare, la *Biografia* e il *Carattere*, l'intervento della curatrice si è rivelato piuttosto consistente. È stato necessario completare tutti i rimandi bibliografici, altrimenti incomprensibili. Sono stati riportati in nota tra parentesi quadre ([...]), conservando fedelmente il testo del rimando, se presente.

b. b.

<sup>35</sup> Cfr. nota 22.

<sup>36</sup> Non è stato possibile consultare l'archivio storico dell'editore, poiché è stato distrutto da eventi naturali (terremoto e maremoto di Palermo, alluvione di Firenze).

PIERO MARTINETTI

*Fichte*

*Indice*

1) *La morale*. divergenze attuali sul concetto della morale: vari elementi che la compongono. La scienza morale e suoi rapporti con la sociologia. Necessità d'un'esplicazione metafisica del fatto morale: alto valore umano di questa esplicazione: la morale nella filosofia dello spirito.

- Biografia di Fichte (1762-1814)

2) Le prime esplicazioni del pensiero filosofico di Fichte (*Aforismi sulla religione e sul deismo*).

- L'influenza kantiana: il fondamento del mondo nell'io: l'io come struttura: l'io come attività superindividuale: l'idealismo etico.

- *Primo punto* nel quale Fichte completa l'opera kantiana. L'analisi dell'esperienza e la sua ricostruzione sintetica. Carlo Leonardo Reinhold e la sua *Elementarphilosophie*: la rappresentazione come fatto primo. Il compito preparatorio di Fichte nella sua *Teoria della scienza*: la successione necessaria degli atti dell'intelligenza: *la Teoria della scienza* come la storia dell'attività creatrice dello spirito. Falso presupposto che dà a questa ricostruzione sintetica una forma deduttiva: senso particolare della parola «deduzione» in Fichte: conseguenze di questo presupposto.

3) *Secondo punto*. La rappresentazione non può essere il punto di partenza e perché: necessità d'un unico principio: l'oggetto in sé e il dommatismo; il soggetto puro.

La «cosa in sé» in Kant ed in Reinhold: le prime obiezioni. Jacobi; Ernesto Schulze (*Aenesidemus*); la soluzione di Salomone Maimon (1754-1800): il dato come residuo insolubile: il pensiero reale. Fichte contro la cosa in sé: l'unico punto di partenza... l'io; che cosa è veramente l'io di Fichte. In che modo possiamo prendere il punto di partenza nell'io; è una constatazione, non la dimostrazione d'un principio; la filosofia come visione geniale; il principio della relatività della filosofia in Fichte. Il percorso ulteriore e la legge di riflessione; la rivelazione dell'io all'io: passaggio dall'io teoretico all'io pratico.

4) *Terzo punto*. La subordinazione della ragione teoretica alla ragione pratica in Kant: tentativo di unificazione in Reinhold. La conoscenza pura secondo Jacobi e secondo Fichte: l'illusionismo universale. La certezza unica e fondamentale: la legge morale: l'io come attività libera. In qual modo l'io pratico esige la posizione dell'io teoretico: la posizione del non io come la poizione d'un limite: in qual senso il non io sia un limite: la legge morale come legge di progressività indefinita. Come l'io pratico giustifichi la realtà della conoscenza. Le forme dell'io pratico: il diritto; la morale.

5) *Quarto punto*: la filosofia religiosa. La religione e la morale in Kant. passaggio dalla religione alla morale in Fichte. L'attività morale nell'individuo e nella collettività: il regno ideale dei fini come vero termine dell'attività morale. dio come ordine morale: fede morale e fede religiosa. L'ordine universale come manifestazione dell'Assoluto ed il Vero.

Ricapitolazione della concezione complessiva. Dio come realtà unica ed assoluta: il suo riflesso formale, il Verbo. Il Verbo e l'attività infinita della vita morale: la conoscenza. Il progresso della conoscenza, nella vita morale, nella vita religiosa. La questione delle due filosofie di Fichte: la continuità e l'unità nello sviluppo del suo pensiero: l'unico vero mutamento. Conseguenze relative all'esposizione.

6) *L'io teoretico*. Il problema dell'io teoretico. La posizione assoluta dell'io: vero senso di questo principio:  $A=A$ . La posizione del non io nell'io: non A non è A: come si debba intendere questo secondo principio. Il terzo principio.

I tre principi come esperimenti le condizioni fondamentali dell'esperienza. Rapporti generici implicati in queste condizioni: la deduzione delle categorie.

L'evoluzione storica dell'io teoretico. L'atto primo nella posizione del non io: l'immaginazione creatrice incosciente: l'incosciente in Leibniz, in Fichte, nei Romantici. Il processo graduale della riflessione e la trasformazione progressiva dell'oggetto: il graduale riconoscimento dell'attività propria da parte dell'io. La sensazione: l'intuizione e l'immaginazione riproduttiva, le categorie della sostanza e della causa e le forme del tempo e dello spazio l'intelletto: il giudizio: la ragione. Ricapitolazione: valore di questa costruzione.

7) *L'io pratico*. Risultato della parte teoretica della *Teoria della scienza*. La ragione del fatto della conoscenza nella sua totalità: l'azione. L'io pratico come un tendere infinito e la posizione di una resistenza: il non io come termine dell'attività dell'io. Il rapporto tra l'agire e il conoscere in Fichte: suo prammatismo apparente: la conoscenza come strumento dell'attività morale.

- La duplice sfera dell'io pratico: il diritto e la morale. Deduzione del diritto: l'esigenza che l'io riconosca sé stesso come libera attività: mutuo riconoscimento teoretico e pratico degli esseri razionali e liberi: necessità d'una sistemazione stabile dei rapporti reciproci, ossia del diritto. Diritto e morale in Fichte: duplice fondamento etico del diritto: la ragione etica del diritto e il diritto all'*otium*; il compito etico dello stato e la sua missione educatrice.

8) Deduzione dei diritti primordiali della personalità. Il corpo e la sua particolare costituzione: il diritto alla libertà fisica. Diritto alla proprietà. Diritto alla conservazione dell'essere proprio.

Il diritto come coercizione: la reintegrazione del regno del diritto. Sotto quali condizioni questa azione è legittima: lo stato come volontà del diritto (legge) e come forza suprema. I rappresentanti dello stato e la legge costi-

tuzionale: l'eforato. Osservazioni sulla costruzione speculativa dello stato secondo Fichte: le esagerazioni ridicole del panlogismo teleologico.

La legislazione civile: diritto di famiglia e diritto di proprietà. Idee naturali di Fichte sul diritto di proprietà. Il socialismo di stato. Fichte e lo *Stato mercantile chiuso*.

La legislazione penale: teoria della pena.  
Cenno sul diritto internazionale.

9) La morale. L'io pratico come attività infinita: la posizione del non io come termine dell'azione. La dualità dell'io e del non io: l'aspetto pratico: l'io come libera volontà: il non io come limitazione, determinazione come volontà naturale, sensibile. La natura esteriore dell'io come obbiettivazione della natura dell'io. la lotta dei due impulsi e la riduzione progressiva dal non io all'io: la sfera della vita morale. Duplice carattere della morale fichtiana: morale non ascetica, morale di attività infinita.

La dualità dei principi morali nella coscienza: la *vis inertiae*, come male radicale: la libertà come ideale, come dovere: la coscienza morale; la formula della legge morale.

10) I gradi della vita morale: l'egoismo brutale; l'egoismo intellettuale; l'azione eroica; l'azione morale.

I doveri morali: indiretti e diretti. Le tre classi di doveri indiretti.

I doveri indiretti relativi all'esistenza fisica ed all'intelligenza. Doveri indiretti relativi alla comunità: il riconoscimento dello Stato: I riconoscimenti dell'unità morale interiore e la Chiesa: il simbolo: la società dotta e l'università.

I doveri diretti generali e speciali. Doveri generali: loro carattere eminentemente sociale: come si distinguono dalle pure esigenze del diritto. Il rigorismo della morale fichtiana: il dovere dell'esempio.

Doveri speciali delle varie classi. I doveri del dotto: le lezioni di Fichte su quest'argomento (1794, 1805, 1811). La realizzazione dell'idea divina del mondo: la teoria dei genii creatori. Il dotto come insegnante.

11) *Filosofia religiosa*. Il punto di vista di Fichte negli *Aforismi sulla religione e sul deismo*: la dualità della filosofia e della religione.

Il *Saggio d'una critica d'ogni rivelazione* (1791). L'impulso sensibile e l'impulso morale: l'accordo ideale della felicità e della virtù: Dio come legislatore morale del mondo. La religione razionale filosofica. Ragione dell'esteriorizzazione del divino nella religione naturale. La religione rivelata e la concezione del divino come potenza esteriore: il miracolo. Possibilità e valore teleologico della fede nella rivelazione: l'educazione morale dell'umanità per mezzo della religione.

Il punto di vista di Fichte nella sua *Controversia sull'ateismo* (1798) e gli scritti relativi. L'ideale etico individuale ed il regno della ragione: Dio come ordine morale del mondo: i falsi concetti di Dio ed il vero ateismo. Posizione autonoma della religione: rapporti della religione e della morale.

Differenza spiccata dal punto di vista kantiano. Concetto kantiano della religione: subordinazione di questa alla morale: l'elemento eudemonistico

nella morale. Il concetto fichtiano della religione: eliminazione d'ogni eudemonismo: religione e metafisica: la negazione della natura.

12) La filosofia religiosa di Fichte nella sua fase definitiva. Diversa posizione di fronte al razionalismo: la riforma della coscienza religiosa contemporanea. Concetto fondamentale della filosofia religiosa di Fichte.

*Il destino dell'uomo.* L'ordine sensibile e l'ordine morale: la vita religiosa.

Dio come volere infinito: la fede panteistica.

Deciso passaggio, dopo il 1801, al punto di vista eleatico: l'ordine morale e l'idea divina del mondo: l'Assoluto e il suo Verbo: l'assoluto e l'io puro della *Teoria della scienza*. Disegno dell'evoluzione dello spirito da questo supremo punto di vista: la serie delle riflessioni: la visione della totalità e la penetrazione della propria natura negativa: l'unità perfetta dello Spirito.

*La Guida alla vita beata* (1806). La vita come amore dell'eterno: il pensiero dell'eterno: il passaggio dalla dualità della coscienza all'unità. La coesistenza di Dio e del Verbo: l'indeducibilità del Verbo e la sua unità con l'Assoluto. Fichte ed il cristianesimo: fede metafisica e fede storica. I cinque grandi gradi della vita: la religione e la filosofia.



Biografia

Fonti. [Johann Gottlieb] *Fichte's Leben und litterarische Briefwechsel*, [von seinem Sohne Immanuel Hermann Fichte, Brockhaus, Leipzig] 1862<sup>2</sup>, 2 Bde.]

48 *lettere di Fichte e dei suoi parenti, edizioni Weinhold 1862* [Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten, herausgegeben von Moritz Weinhold, Grunow, Leipzig 1862]

I periodo 1762-1794

Nato a Rommenau in Sassonia orientale tra Dresda e Bautzen<sup>37</sup>. Stipite della famiglia era un soldato svedese di Gustavo Adolfo ivi rimasto durante la guerra dei trent'anni. Discendenza differente. Il padre Cristiano Fichte possedeva una fabbrica di mortai e coltivava la terra<sup>38</sup>.

*Carattere del padre.* Uomo mite, d'una grande bontà e non troppo fortunato. Vedi come Fichte ne parla, in termini commoventi, in una lettera a Gotthelf<sup>39</sup>.

Non altrettanto deve dirsi della *madre* che sembra aver avuto il carattere del figlio a cui somigliava anche fisicamente: altiero e litigioso: onde il loro dissenso profondo. La buona moglie di Fichte in una lettera al fratello di Fichte confessa che la suocera le incuteva una vera paura<sup>40</sup>. Era energica, angolosa, prepotente: fu il martirio del povero marito: essa dirigeva la casa e gli affari<sup>41</sup>.

Ebbe 7 fratelli e sorelle con cui non ebbe rapporti molto cordiali<sup>42</sup>.

Fichte nasce il 19 maggio 1762, vive i primi anni con un povero ragazzo [figlio] di [un] contadino. Rivela già fin d'allora il suo ingegno e il suo carattere, con l'attenzione che pone alle *prediche* del suo pastore un certo Wagner<sup>43</sup>.

Le prediche del pastore e il barone di Miltitz: è affidato prima al pastore d'un paese vicino, poi alla scuola di Meissen e poco appresso nel 17 otto-

37 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, pp. 1-17.]

38 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, pp. 4-9.]

39 [Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten, op. cit., p. 16. Cfr. anche *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, pp. 80, 119.]

40 [Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten, op. cit., p. 44.]

41 [Vedi Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten, op. cit., pp. 46-9, e tutta la famiglia op. cit., p. 60.]

42 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, p. 50.]

43 [Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten, op. cit., pp. 5-6. Vedi Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, in Id., *Geschichte der neuerne Philosophie*, Bassermann, Mannheim 1854-56, 10 Bd, VI Bd, p. 138.]



bre 1774 alla scuola di Pforta <?><sup>44</sup>. Carattere pedantesco della scuola<sup>45</sup>. Vi erano vietati Lessing e Goethe. Il suo protettore era morto in età di 34 anni: come fu mantenuto a Pforta i sei anni che vi rimase? (1774-ottobre 1780). Forse lo aiutò la famiglia Miltitz: non certo la sua che non poteva farlo.

II) Nell'autunno 1780 va all'università di Jena che più tardi abbandonò per Lipsia. È solo e abbandonato a sé stesso. Visse come? Col provento di lezioni e come precettore privato qui e là<sup>46</sup>. Aveva scelto la carriera teologica ed aveva cercato inutilmente un posto gratuito. Onde non può dare esami per avere i titoli necessari ed avere un posto di pastore: poi sembra che la sua personalità destasse diffidenze<sup>47</sup>. Questo lo mette in aspro urto con la famiglia, specialmente con la madre che avrebbe voluto vederlo dirigersi direttamente verso questa carriera e non approva la carriera un poco eccentrica del figlio. Di qui scene: e la assenza per lunghi anni di Fichte dalla casa. Un'eco di questi dissensi troviamo in alcune lettere pubblicate dal Weinhold. Si vede che la famiglia avrebbe voluto gloriarsi di avere un figlio pastore, mentre Fichte non poteva soddisfare quest'ambizione e certo non faceva tutto quello che poteva per soddisfarla. Fa vita durissima per otto anni: scarni documenti circa essa. Nel 1788 un amico gli procura un posto di precettore a Zurigo.

III) Si reca a piedi fino a Zurigo – l'Albergo della Spada, famiglia Ott. Ha per pupilli un ragazzo di otto e una ragazza di sette anni. Uno strano educatore: il libriccino degli errori dei genitori si impone per due anni. Si occupa di cose letterarie: progetto d'una scuola d'oratoria. Conoscenza con Lavater pastore a Zurigo e per mezzo suo con un ricco zurighese, cognato di Klopstock, Giovanni Rahn, nella cui casa si adunava la società colta di Zurigo. Qui si accende di amore, corrispose per la sua figlia Giovanna Rahn (n. 1798), mite, dolce figura di donna che le lettere concernenti pongono nella migliore luce. Era certo migliore di Fichte che richiama più volte alla mitezza, alla sincerità. Anche nell'amore fu migliore certamente. Non era bella né brillante di spirito: ma era d'una grande bontà e soprattutto priva di ogni vanità, capace di una dedizione completa<sup>48</sup>. Fichte non l'amò forse profondamente, ciò si vede da una lettera scritta nel 91 a suo fratello in cui pensa ancora alla possibilità di abbandonarla: ma riconobbe in lei una creatura superiore a lui per molti rispetti, soprattutto per buon senso e fermezza nel bene<sup>49</sup>.

44 [Vedi la lettera del piccolo Fichte in *Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten*, op. cit., pp. 1-3.: i sei fratelli: i legacci di calze.]

45 [Vedi un quadro di questa vita in Ludwig Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Wigand, Leipzig 1862, pp. 11-20.]

46 [*Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten*, op. cit., pp. 3-9.]

47 [Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., p. 139.]

48 [Vedi l'espressione in una lettera, *Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten*, op. cit., p. 42.]

49 [Vedi Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., pp. 142-4, e la lettera in *Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten*, op. cit., pp. 20-2.]

Verso il 1790 si turbano i rapporti con la famiglia Ott: Fichte pensa ad aprirsi un'altra via. La fidanzata vorrebbe vederlo professore alla vicina università di Berna: ma Fichte desidera una carriera più attiva, più ambiziosa: «Io conosco bene la carriera del dotto di professione: e non ho nessuna vocazione per essa... Io ho una sola passione, un solo bisogno: quello d'agire, d'espandere la mia attività...». Che cosa volesse non sapeva nemmeno egli in modo preciso: educatore di principi in qualche corte, giornalista, etc. Parte da Zurigo per Lipsia munito di raccomandazioni alle corti del Weimer e del Wurtemberg in principio dell'Aprile 1790.

Giunge a Lipsia verso la metà di maggio e presto è deluso da tutte le sue aspettative. Non trova il posto sperato per mezzo delle raccomandazioni: progetta di fondare un giornale femminile e non trova l'editore: prova per un momento ad entrare, egli luterano, come pastore nella chiesa riformata di Offenbach, ma nulla riesce e vive miseramente dando lezioni. Il 1° Agosto scrive alla fidanzata: «Tutto è perduto fuorché il coraggio».

Allora appunto il caso dirige alla sua attività un campo: la filosofia kantiana<sup>50</sup>. Il 12 Agosto scrive alla fidanzata di essersi dato allo studio della filosofia kantiana dovendo dare ripetizioni ad uno studente: e non cela la profonda impressione che ne ricevette. In diverse lettere<sup>51</sup> ripete lo stesso sentimento: «Essa mi ha dato una quiete che io non avevo mai sentito: ed in una posizione materiale fra le più precarie ho vissuto i miei giorni più felici».

Trova qui un campo nuovo: si propone di essere come il banditore, il popolarizzatore della filosofia kantiana, di farsi così una celebrità ed una posizione morale sì da poter sposare la sua fidanzata. E vedendosi chiusa ogni via a Lipsia, aderisce al desiderio della fidanzata di tornare a Zurigo, dove sarebbe vissuto scrivendo o dando lezioni, e dove sperava mediante appoggi di riuscire nella carriera accademica o nella carriera ecclesiastica. Prepara un'esposizione della *Critica del giudizio*<sup>52</sup> che però non pubblicò: Fichte stesso non si proponeva con la sua pubblicazione che di farsi un nome: esso ci fu in parte conservato nei suoi manoscritti<sup>53</sup>. Si propone anche di esporre in conferenze popolari la filosofia kantiana.

Ma anche questo piano doveva essere deluso. Disegno essenziale del ritorno di Fichte a Zurigo era il suo matrimonio con Giovanna Rahn che, essendo ricca, avrebbe potuto sovvenire il Fichte nei suoi primi passi verso un brillante avvenire. Tutto era predisposto per la partenza<sup>54</sup> quando essa

50 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, p. 84, vedi anche p. 111.]

51 [A Weisshuhn, *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, pp. 109-11; a suo fratello, vedi *Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten*, op. cit., p. 20.]

52 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, pp. 111-3.]

53 [Vedi Xavier Léon, *La philosophie de Fichte. Ses rapport avec la conscience contemporaine*, Alcan, Paris 1902, p. 122; *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, pp. 105-6.]

54 [*Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten*, op. cit., p. 25.]

fallisce. Tolve al Rahn gran parte dei suoi averi: malattia del Rahn. Fichte allora riprende la dolorosa via: accetta un posto di precettore a Varsavia<sup>55</sup> e vi s'avvia, in parte a piedi. Ci rimangono le sue note di viaggio (edite in parte). Passa presso il villaggio paterno, manda a chiamare il padre e i due fratelli e in loro compagnia va a casa ove si trattiene alcuni giorni. Giunto a Warsaw si presenta e non piace<sup>56</sup>. Quadro caratteristico della signora imperiosa ed altiera e del marito, un Jahen. La signora vuole collocarlo altrove: egli si rifiuta: non è una stoffa fuori di moda etc. Fichte deve minacciare di ricorrere ai tribunali - così ottiene un indennizzo.

Dovendo tornare si propone di andare a Königsberg a trovare Kant e vi arriva il 1° Luglio<sup>57</sup>. È deluso nelle sue aspettative: il corso è *schläfig*. Kant non lo riceve molto calorosamente. Punto dal desiderio di segnalarsi si ferma a Königsberg e in un mese scrive la *Kritik aller Offenbarung* che doveva essere l'applicazione della filosofia kantiana alla teologia e alla religione. Si presenta il 18 Agosto a Kant che lo riceve fra gli intimi e lo invita: «allora, conoscendolo da vicino riconobbe in lui i tratti della grandezza del suo spirito». Ma intanto i talleri della contesa polacca erano sfumati: Fichte, nelle più gravi strettezze, chiede a per lettera un prestito a Kant. Kant non gli concede il prestito ma lo aiuta raccomandandolo ai suoi amici che gli fanno avere un posto di precettore in una famiglia nobile presso Danzica e facendogli *vendere* (?) il manoscritto della sua critica ad un editore. Buoni rapporti fra la famiglia <?> e Fichte: più che un subordinato è un amico. Anche la sua *Kritik* per un caso, anzi per un artificio del libraio, ha un eccellente riuscita. Compare nella primavera [del] 1802 e, per gli esemplari non destinati a Königsberg, senza il nome del curatore. È noto che Kant dovesse allora pubblicare la sua *Religion...* e le noie che aveva avuto...: è creduto di Kant: lodi incondizionate nella «Allgemeine Litteraturzeitung» di Jena, organo dei kantiani. Kant fa noto l'errore: la seconda recensione della 2ª edizione (1794) è più fredda. Ad ogni modo il libro desta alto rumore.

Intanto erano migliorate le condizioni finanziarie dei Rahn, e Fichte non era più il primo venuto: si stabilisce il matrimonio. Quali fossero le sue mire non era ben chiaro nemmeno a lui: pensava di aprirsi la via come scrittore o di entrare nello stato ecclesiastico: «Il mio orgoglio (scrive alla fidanzata) è di pagare il mio posto nell'umanità con l'azione, di far sì che la mia esistenza si rifletta in conseguenze importanti per l'umanità e per tutto il mondo dello spirito... Se sarò condannato a parlare invece che ad agire, meglio da un pulpito che da una cattedra». Alla metà di Giugno 1795 Fichte arriva a Zurigo: alla metà di luglio hanno luogo le nozze. Vive d'allora nella casa del suocero, occupato in lavori letterari, celebre ormai per la sua *Critica*, in relazione con gli uomini più eminenti. Frutto di questi suoi ozi e lo scritto

55 [Allora città prussiana, L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 101.]

56 [«Französisch gut sprechen habe ich nie lernen können» scrive a suo fratello nel 1794, *Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten*, op. cit., p. 28.]

57 [*Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, pp. 129-55.]

sulla Rivoluzione francese. Anche in Germania lo spirito popolare si agitava contro il feudalesimo imperante e Fichte, figlio di contadini, cresciuto fra gli stenti, dotato d'un senso vivo per la dignità e la libertà, non poteva non vedere bene questo movimento. Negli ultimi mesi del suo soggiorno a Krocow già aveva composto un piccolo scritto in pro della libertà di pensiero<sup>58</sup>. Quest'altro è più importante<sup>59</sup>: ne ebbe la fama di democratico, di giacobino, il che gli nocque più tardi.

Mentre Fichte era a Zurigo gli giunse inaspettata la proposta della cattedra di filosofia kantiana all'Università di Jena. Quelli erano gli anni in cui la filosofia critica aveva raggiunto il colmo della popolarità: Fichte e Reinhold erano considerati come i più insigni continuatori dell'opera di Kant. L'università di Jena era il focolare del kantismo: anzi lì era stata eretta appositamente una cattedra supernumeraria<sup>60</sup> per Reinhold.

Reinhold è una bella figura d'uomo: mite, benevolo, superiore a Fichte per generosità. Era già famoso quando Fichte era ignoto: nondimeno più tardi si fa suo scolaro. Più tardi si allontana di nuovo: ed è trattato da Fichte e da Schelling con una durezza cinica: egli non se ne dolse e non rispose.

È naturale che essendo stato chiamato Reinhold a Kiel, veniva chiamato a succedergli Fichte: era però una cattedra di supernumerario col modico stipendio di 200 talleri. È invitato ad assumere l'ufficio nella primavera del 1794: Fichte vorrebbe rimandarlo d'un anno, ma è costretto ad accettare. Fichte diventa a Zurigo un uomo celebre ed è pregato di tenere un corso di conferenze a Zurigo sulla filosofia critica: ce ne resta il manoscritto che è un abbozzo della *Wissenschaftlehre*.

Sono i giorni del trionfo di Fichte: è atteso con impazienza dagli studenti: è festeggiato da persone eminenti ed anche la corte e Goethe gli si mostrano favorevoli. In questo anno si segna il suo distacco dai *kantiani*: egli professa essere il solo *vero* continuatore di Kant: la polemica con il kantiano Schmidt.

## II.

Giunge a Jena il 18 maggio 1794. Reinhold ne era partito al principio di Aprile e gli studenti l'avevano accompagnato per un tratto con trombe e tromboni e gli avevano fatto coniare una medaglia d'oro<sup>61</sup>.

Comincia le lezioni al 26: leggeva dalle 6 alle 7 del mattino. Si trova festeggiato, ben accolto: lo stesso duca di Warsau in occasione di una sua visita a Jena lo distingue fra gli altri professori e lo invita alla sua tavola: del che egli si compiace. Ha una grande influenza sugli studenti ed un nu-

58 [Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Veit, Berlin 1845-46, 8 Bde, VI Bd, *Zurück-forderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten*, pp. 3-35.]

59 [Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, *op. cit.*, VI Bd, *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, pp. 38-288.]

60 ?

61 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, *op. cit.*, p. 209.]

meroso uditorio: certo era più creduto che compreso: egli agiva più che per l'insegnamento della *Wissenschaftlehre* per le sue prediche morali, come stimolatore all'azione: fece presto dimenticare Reinhold. Anche soddisfazioni finanziarie...: un librario gli offre 90 fr. per foglio di stampa della *Wissenschaftlehre* e per le sue lezioni sulla *Missione dell'uomo di scienza* 120 fr. per foglio<sup>62</sup>.

Anche i rapporti con i colleghi di principio sono buoni. Si trova lì con Schiller professore di storia: egli parla con entusiasmo nelle sue lettere alla moglie (che per il momento era rimasta a Zurigo) dei suoi rapporti con l'Hofrath Schiller e la sua signora: ma questi rapporti si raffreddano: l'uno e l'altro erano vanitosi e puntigliosi. D'altronde Schiller (1759-1805) si allontana sempre più dalla filosofia: è il tempo in cui scriveva a Goethe che il solo vero uomo è il poeta ed il filosofo non ne è che la caricatura<sup>63</sup>.

Occasione alla rottura fu un contributo di Fichte alle *Heures* di Schiller che Schelling non volle pubblicare: ma vi influì anche il contegno altezzoso di Fichte di fronte al Senato accademico di Jena. I rapporti però, per merito specifico di Fichte che sapeva essere umile con gli influenti, non furono mai spezzati.

Anche con Goethe (1749-1832) fu in buoni rapporti. Goethe lo accolse con benevolenza e ne ammirò l'ingegno: non lo comprese però e ne trovò antipatico l'orgoglio. Ne riecheggia nelle lettere confidenziali: viene ad urto più tardi nella questione sull'ateismo<sup>64</sup>.

La sua dottrina è anche accolta con successo: è nota l'influenza di Fichte sui romantici, i fratelli Schlegel, Novalis, Hölderlin: suo uditore fu per breve tempo Herbart; Reinhold si converte alla dottrina di Fichte. Nel 1798 entra nella direzione del «Giornale filosofico».

A Jena si incontra anche con un giovane svevo, appena diciannovenne, Friedrich Schelling, che prima si dimostra un fervente seguace di Fichte e che solo tre anni dopo veniva chiamato all'università di Würzburg: già fin d'allora però assume atteggiamenti indipendente e si dà l'aria di aver riscoperto la *Wissenschaftlehre*: tre anni più tardi (1797) nelle *Idee per una filosofia della Natura* Schelling accentua la sua indipendenza e finisce poco dopo tempo di distaccarsene decisamente. Bisogna però dire che questo favore non era incontrastato. Molti lo tenevano per un ciarlatano: un professore di Göttinga diceva che Fichte era stato chiamato a Jena solo per fondarvi un manicomio<sup>65</sup>; nel calendario di Lichtenberg nel 1796 si legge la storia di un viaggiatore svevo che in un manicomio trova sette dottori in filosofia che

62 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, p. 217.]

63 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, p. 237-47.]

64 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, p. 247-51.]

65 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 237.]

tutti erano diventati pazzi per lo studio della filosofia kantiana<sup>66</sup> e in un altro di anni dopo in un almanacco vi è una canzone...<sup>67</sup>.

Gli anni di Jena, sebbene turbati da incidenti, sono gli anni migliori dell'esistenza di Fichte (si era comperato una casa a Jena). Nel 1798 perde il suocero che abitava con lui; nel 1797 gli nasce un figlio; gli studenti fanno una festa in suo onore e il prorettore dell'università gli conferisce <?> come matricola onoraria dell'università di Jena. In questi anni si riannodano più strettamente anche i suoi rapporti con la famiglia. Cerca di dare un'educazione e uno stato al suo fratello Gotthelf, il suo preferito, ed anzi lo mette in un collegio, ma non vi riesce. Ci è conservata una serie di lettere interessanti: dove per esempio Fichte dovendo far venire a sé il fratello gli impone di nascondere che è suo fratello: un tratto umano, ma poco bello. Tuttavia non se ne disinteressa: lo aiuta a mettere su un piccolo stabilimento, una fabbrica di nastri e anzi si interessa egli stesso per la vendita, per i prezzi etc. Il fratello muore nel 1800 e gli succedette un altro fratello, Gottlob.

Ben presto però il carattere suo doveva procurargli delle noie. Le prime sono lievi. La prima è una polemica col collega Erhard Schmidt, un kantiano, dove Fichte già rivela la violenza sprezzante...<sup>68</sup>

La seconda fu determinata dalle sue lezioni sulla *Missione dell'uomo di scienza*. Fichte non voleva solo agitare questioni pure, ma agire, riformare la vita degli studenti: a questo fine, fin dal 1° semestre teneva oltre al Corso sulla *Wissenschaftlehre* un corso di lezioni sulla *Missione...*; era una morale per gli studenti, una morale elevata, etc. Per raccogliere tutti gli studenti sceglie la Domenica dalle 10 alle 11: posto che vi erano già lezioni di morale e teologia che avevano luogo la Domenica e che in altre università vi erano altre precedenti. Si consulta anzi con un professore anziano che gli dà un parere favorevole. Il concistoro lo accusa di essere irreligioso.

Era una pura accusa politica: gli studenti assistevano al servizio divino che del resto aveva luogo dalle 9 alle 10 dal loro posto speciale, col cappello in testa, il cane al fianco, fumando e ridendo: tutte cose di cui il concistoro non si curava: ma tenere lezioni morali era irreligioso. Un giornale retrogrado mette questo in relazione col suo giacobinismo: la cosa è rimandata al governo di Weimar - che sospende provvisoriamente le lezioni.

Fichte presentò uno scritto in sua difesa; il consiglio accademico fece un voto in suo favore: il granduca opinò per Fichte solo esprimendo il desiderio che le lezioni fossero tenute il pomeriggio. Fu scelta l'ora dalle 3 alle 4; ma era appena sopito questo affare quando ne sorgeva altro più grave.

Questo sorse in occasione delle corporazioni degli studenti. È nota la vita particolare degli studenti tedeschi che allora erano uniti in corporazioni chiuse, simili ad associazioni segrete. Di più queste perpetuavano un sistema di costumanze rozze, di privilegi, etc. che ricordavano la vita medievale. Queste corporazioni erano sempre i <?> di atti di licenza e di violenza con-

66 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 294.]

67 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 297 e ss.]

68 [Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., p. 163.]

tro i pacifici cittadini, contro i professori e le autorità. <?>, Goethe traccia appunto questa vita scioperata. Pochi anni prima ad Erlangen un edotto accademico aveva dovuto imporre agli studenti un vestito decente perché «andavano attorno con gran parte del corpo denudato a guisa di selvaggi, con grande scandalo pubblico»<sup>69</sup>. Poco dopo la partenza di Fichte da Jena cinque studenti, offesi o per vendicare offese di colleghi, penetrano di notte nella casa di un dottore e la saccheggiano: scoperti i colpevoli l'intera studentesca insorge per l'impunità. Fichte stimò suo dovere intraprendere una lotta contro queste corporazioni: e con la <?> riuscì a persuadere i tre ordini allora esistenti: dei fratelli neri, dei <?>, degli unitisti a sciogliersi. Vennero per portare il giuramento di dissoluzione nelle mani di Fichte: ma Fichte li rinviò alle autorità accademiche; queste a Weimar, qui nominano una commissione etc. Gli studenti si allarmano e gli unitisti recedono. Fichte riuscì pure a persuadere le altre due corporazioni a persistere: esse depongono presso di lui i libri sigillati con il patto di non consegnarli alle autorità se non dopo il perdono generale.

Passo imprudente delle autorità: ira degli studenti e specialmente degli unitisti contro Fichte che è sospettato etc. Più volte la sua casa è fatta oggetto di sassaiuole: Fichte se ne duole col senato il quale consola Fichte dicendo che erano incidenti della vita accademica a cui bisognava abituarsi. Ma una notte avviene un incidente più grave: Fichte indifeso reclama a Weimar dove gli è dato un congedo per tutta l'estate. Si ritira ad Ossmanstädt un poco corrucciato col governo che non aveva energia e temeva gli studenti. Di lì va a Weimar e vi corteggia Herder, Goethe ed altri funzionari. L'azione di Fichte non fu però senza effetto: nasce una società di studenti con fini più alti e diretti apposta allo spirito delle antiche corporazioni<sup>70</sup>.

Ma il più grave dei conflitti sorge tre anni dopo nel 1798 e questa fu occasione... Tra gli amici di Fichte vi era un certo Forberg, un kantiano, discepolo di Reinhold ed allora Rektor (preside) di una scuola a Saalfeld. Pubblica nel «Giornale filosofico» di Fichte un articolo sulla Religione. Secondo il Fichte la religione è la fede pratica nell'ordine morale delle cose, sta nell'agire come se vi fosse... Separazione completa dalla teoria: la teoria per sé conduce tanto all'esistenza di Dio come del diavolo: è indifferente come si concepisce Dio e anche se si crede in Dio: l'essenziale è di agire come se si credesse in Dio. Che senso vero aveva l'articolo? Resta la dualità: in fondo è una derisione ironica della derisione del sentimento e mira alla riduzione delle religioni alla morale. Fichte lo accetta a malincuore e vi aggiunge un articolo suo: *Sulla ragione della nostra fede in un ordine morale*<sup>71</sup>. Mostra che l'ordine morale delle cose è una certezza fondata sul sentimento del dovere che implica la condizione della sua realizzazione. Anzi se si pensa che il mondo sensibile esiste solo come materiale del nostro dovere, la fede stessa nell'esistenza delle cose esteriori si fonda solo sulla fede nell'esistenza d'un

69 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 463.]

70 [Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., p. 169.]

71 [Johann Gottlieb Fichte, *S[ämtliche Werke, op. cit., V Bd, pp. 177-89.]*

ordine morale, nell'esistenza di Dio. Perciò (come per Cartesio) la certezza dell'esistenza di Dio è anteriore alla certezza dell'esistenza del mondo. *Dio esiste, ma no è altro che l'ordine morale delle cose*. La concordanza sta in ciò che per entrambi la religione si identifica con la morale: la differenza sta in ciò che il moralismo di Forberg si concilia con un ateismo scettico, in Fichte con un panteismo mistico. Certo... Fichte aveva molti nemici: l'occasione fu presa e presto <?> uno scritto anonimo contro di lui, ove era accusato di irreligione. Fu attribuito ad un certo *Gabler*, un ecclesiastico il quale protestò nell'«Allgemeine Litteraturzeitung» di non essere l'autore, con? con parole veramente nobili nella bocca d'un teologo. Dopo aver detto che le sue vedute sono ben altre scrive: «Ma io sono ben lieto che anche l'importantissima questione dell'esistenza obbiettiva di Dio venga trattata nelle acute speculazioni di Fichte, Niethammer e Forberg: perché la verità guadagna con la discussione, non con la cieca fede. E io sarei molto attristato se questi uomini di pensiero venissero impediti da circostanze esteriori di esporre liberamente il loro pensiero: questa sarebbe una vera perdita per la verità che della libera ricerca non può che profittare. La teologia sarebbe una cosa ben sospetta se avesse bisogno delle persecuzioni per sostenersi: essa deve difendersi da sé con la propria luce, altrimenti non ha il minimo valore»<sup>72</sup>.

Il governo sassone fece confiscare e proibire il «Giornale filosofico» e fece fare delle rimostranze al governo di Weimar. Ragioni politiche: Fichte era sospettato di liberalismo ed allora il trionfo della rivoluzione francese rendeva più sospetti i governi tedeschi improntati al sistema feudale: Fichte era sospetto del resto al governo di Weimar che ne vigilava la corrispondenza. Fichte si difende da quell'accusa con due scritti l'uno rivolto al pubblico in generale, l'altro una specie di difesa ufficiale presentata al senato accademico per essere rimessa al governo di Weimar. Il *primo* è rivolto al pubblico ed è un vivacissimo attacco alla religione volgare. Ateo dice è colui che concepisce Dio secondo il concetto volgare, come un essere accanto agli altri... e da cui possiamo sperare qualche cosa pel nostro egoismo: il vero ateismo è l'egoismo, etc... Il secondo è un'abilissima difesa composta con una logica serrata in cui constesta che lo scritto sia ateistico, contesta che anche essendo potrebbe venire punito e mostra come la vera colpa sia il democratismo: se ne scolpa col mostrare che egli non partecipa alla vita politica. Il tono era aspro, reciso e incontrò la generale disapprovazione: di Schiller fra gli altri che rispondeva all'invio lamentandone il tono. Quali fossero le intenzioni del governo di Weimar non è dubbio. Da una parte il duca non voleva farsi nemici i suoi potenti vicini<sup>73</sup>. Dall'altro era liberale abbastanza da non voler...

«Io ho in questi giorni avuto occasione (scrive Schiller) di parlare coi ministri e col duce stesso e Questi dichiarò nettamente che nessun limite sarebbe posto alla sua libertà di scrivere - per quanto sia suo desiderio che di certe cose non si parli dalla cattedra. Ma anche questo è solo opinione sua personale ed i miei consiglieri non ammetteranno nemmeno questo». La corte voleva

72 [Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre, op. cit.*, p. 174.]

73 Ed esisteva il pericolo che l'università fosse interdetta.

quindi parlare con diplomazia, soffocare la cosa: e pure assicurando Fichte della sua protezione, deplorava la sua pubblicazione. Che avveniva intanto? Pare che Fichte abbia avuto anche sentore che la cosa sarebbe terminata con un'ammonizione ufficiale. Acuto sdegno di Fichte: scrive al Voigt, il curatore dell'università che sedeva nel consiglio ducale, una lettera vivacissima in cui dichiara di non accettare ammonizioni e minaccia di difendersi, facendo balenare il sospetto che con lui si sarebbero dimessi altri... Ragione di ciò: la nuova università progettata a Magonza (l'erezione della riva sinistra del Reno a confederazione indipendente dopo la pace di Campoformio): speranze di Fichte e trattative ci colleghi. Il bluff: le promesse dei colleghi: Paulus. Conclude la lettera lasciando arbitro il Voigt di presentarla o non al Consiglio. Ora bisogna premettere che Fichte si era rso antipatico col suo orgoglio anche a Weimar; i ministri non lo vedevano bene: Goethe e Schiller nel loro epistolario ne parlano come d'un uomo col quale si trovavano a disagio. Il governo perde la pazienza: la lettera presentata, provoca acerbe parole di Goethe: dichiara che avrebbe votato contro suo figlio se... Alle <?> di Voigt: un sole tramonta e ne spunta un altro (Schelling). Un editto ducale infligge a Fichte l'ammonizione, e, poiché egli stesso..., accetta le dimissioni.

I colleghi si ritirano e negano di essersi impegnati. Fichte avvilito si decide ad un passo deplorabile. Scrive una secca lettera in cui dice che si sarebbe dimesso solo se vi fosse diminuita la sua libertà di pensiero etc. Ma, per quanto Paulus stesso si recasse a Weimar, tutto fu inutile: il decreto rimane ed anzi due petizioni degli studenti sono respinte: le due lettere di Fichte sono pubblicate. Fichte si decide, poiché il soggiorno a Jena non era più adatto, a partire. Giudizio complessivo. Certo è a riprovarsi l'atto ostile del governo di Weimar: si fa rimprovero anche dell'uso della lettera, ma il rimprovero non è giusto. Ma la causa principale fu il carattere di Fichte, la sua impetuosità, il suo orgoglio, e l'antipatia da essi destata. Non è possibile approvare il governo perché è sempre come persecuzione: ma l'atto è meno antipatico del solito perché anche la personalità di Fichte etc.<sup>74</sup>

Fichte si decide a ritornare in qualche località tranquilla e volge le sue mire a Rudolstadt. Ma ne è respinto<sup>75</sup>. Anche questo, scrive Schiller, è dovuto a un'alta mancanza di tatto.

Chiede un asilo; il principe di Rudolstadt, che non si sarebbe curato di lui, è costretto a rifiutare perché sarebbe parso... Jacobi gli offre una sua villa; ma Fichte si decide per Berlino<sup>76</sup>. A ciò è mosso dalla considerazione che quel re non si era associato alla persecuzione contro il giornale e che un ministro prussiano a Jena si era espresso favorevolmente per lui. Il 3 luglio 1799 va a Berlino solo: la decisione del re. Si ferma ivi l'estate: ivi scrive

74 [Vedi L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 392; Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., pp. 181, 185-91.

75 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 396.]

76 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 399.]

la *Bestimmung der Menschen*. Alla fine dell'anno torna a Jena e coi suoi si stabilisce definitivamente a Berlino.

Notiamo infine che nell'anno 1799 veniva a Jena il suo migliore discepolo, G. B. Schad <?> la fuga: la libera docenza a Jena: è chiamato a Charnoff.

### III Periodo

La fine del 1799 vede così Fichte stabilirsi a Berlino definitivamente. A Berlino si fa una piccola cerchia di amici fra cui lo *Schleiermacher* predicatore in una chiesa di Berlino - carattere più delicato, intimo, pieghevole - poca reciproca simpatia, anche intellettuale; Federico *Schlegel* che conviveva con la signora divorziata di un banchiere in una specie di matrimonio libero - che egli aveva idealizzato nel suo romanzo *Lucinda* - signora su cui Fichte giudica bene. Egli anzi passa con loro il tempo nel periodo in cui è ancora solo e giunge fino al progetto di fare una famiglia sola, lui, i due Schlegel, Schelling: progetto che la sua signora ebbe il buon senso di non accettare.

Poca probabilità d'una cattedra: la sua signora sperava ancora sempre in Jena. Poco favore delle sfere governative per la filosofia kantiana. Egli utilizza la libertà per suoi lavori e ad essi chiede anche i mezzi economici. È un periodo di rinnovamento e di rielaborazione. Non è passaggio ad altre fasi, ma passaggio ai problemi ultimi: è un completamento, non un mutamento. Rielabora la sua dottrina nel *Destino dell'uomo* (1800), *Wissenschaftlehre* (1801); *Caratteri dell'età presente* (1804); *Guida alla vita beata* (1806).

Il 1799 segna anche il distacco tra Fichte e Kant. Kant aveva riprovato l'interpretazione fichtiana delle sue idee. Fichte risponde con un'altra dichiarazione in termini insolenti. Vi è in questa un passo profetico: «Chi sa dove lavora adesso quel giovane che completava la *Wissenschaftlehre*: Dio mi dia la grazia di non trovare in esso più sofismi, come fa ora Kant». Nel 1800 Schelling pubblica il suo *Idealismo trascendentale* che Fichte combatte e per cui finisce dopo dispute epistolari di romperla definitivamente con Schelling<sup>77</sup>.

A Berlino si iscrive alla massoneria per fare passi: per mezzo d'un fratello può concludere un contratto favorevole con una casa editrice che gli paga il *Destino dell'uomo* 900 talleri. L'articolo di Leon Fessler, il massone kantiano: reazione ingenua di Fessler e Fichte. Conoscenza con persone influenti<sup>78</sup>. Entra in relazione col consigliere segreti Beyme (? come ?) che fu il suo amico e mecenate in appresso. Mira ancora sempre alla carica politica: l'energia del collega Woltnamm: la redazione dello *Stato mercantile chiuso* dedicato con adulazione al ministro Struensee (1800)<sup>79</sup>.

77 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., pp. 413-7.]

78 [Vedi X. Leon. L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., pp. 411-6.]

79 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., pp. 438-41.]

Tiene conferenze e lezioni pubbliche prima in casa, poi in una sala dell'Accademia delle scienze. Ciò era allora di moda a Berlino dove non vi era università e già si pensava a fondarne una (Noack 421).

Conferenze sulla *Wissenschaftlehre*, su *Caratteri dell'età presente* frequentate da numeroso pubblico, uomini politici, etc. per moda, ma non è inteso. Impone con la ciarlataneria: promette sempre nuova luce: poi dà dell'imbecille a chi non lo comprende<sup>80</sup>. L'annuncio pubblicato nella «Gazzetta» del 1° Giugno 1804 comincia «Il sottoscritto si esibisce di esporre in una serie di conferenze la *Teoria della scienza* e cioè la perfetta soluzione dell'enigma del mondo e della coscienza con matematica evidenza, etc.».

Nel 1804 ha l'offerta di Charcow in Russia poi gli si offrono probabilità per Landshut ed Erlangen. Tiene a bada Charcow esigendo maggiore stipendio (vi va lo Schad); a Landshut (si aveva in Baviera un liberalismo di governo, autoritario, ma passeggero) va in fumo per influenze clericali e di nemici <?>. È nominato ad Erlangen (3000 lire, circa 20 <?> di legna e 1200 lire per indennità di viaggio) con la licenza di passare l'inverno a Berlino. A Berlino è respinto dall'Accademia delle scienze. Nell'estate 1805 tiene il corso ad Erlangen: piano di riforma: nel 1806 è impedito dallo scoppio della guerra.

Scoppio delle ostilità. Strana richiesta di Fichte al governo (di essere mandato come predicatore laico): l'offerta è respinta. Fichte offre una grossa somma nella sottoscrizione. I Prussiani sperano nella vittoria. Il 17 Giugno Fichte era con la famiglia del dott. Hufeland: voci di vittoria: il giorno dopo si ha notizia della disfatta di Jena. Fichte fugge a Königsberg: ragione della fuga: un esilio di dieci mesi. Si ferma a Stargand: a 18 miglia da Berlino trova i confini della sua fama. È assegnato come professore all'università di Königsberg: anzi riesce con molta agitazione ad ottenere un aumento di stipendio. La sua preoccupazione è sempre quella di crearsi un avvenire: anche con le lezioni ciò a cui mira è di crearsi un ambiente etc<sup>81</sup>. Perciò frequenta il mondo: ricerca conoscenze ambite.

Nell'inverno legge sopra la *Wissenschaftlehre*: scrivendo alla signora si lamenta che è la prima volta deciso leggere sulla *Wissenschaftlehre* sulla sua presenza. Però nel semestre estivo ma non fa lezione perché i Collegia non sono paganti: alla pretesa di far pagare i corsi gli studenti rispondono con abbasso e rotture di vetri<sup>82</sup>. Ed alla moglie scrive: «Qui sulle rive del Baltico non si è ancora maturi per la mia filosofia». Là Kant vi aveva insegnato per 40 anni.

La guerra continua e il 16 Giugno 1809 - tre giorni dopo la battaglia di Friedland - Königsberg è occupata. Due o tre giorni prima Fichte fugge a Memel dove già si era rifugiata la famiglia reale, poi a *Kopenhagen* dove attende la pace e l'avacuazione di Berlino. Segno di tutto questo: mostrare il suo attaccamento alla buona causa per essere poi ricompensato più tardi.

80 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 459.]

81 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 374.]

82 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 380.]

In questo frattempo cade la separazione definitiva tra Fichte e Schelling. Dopo uno scambio di lettere sgradevoli si viene alla rottura. Schelling nella sua «esposizione del vero rapporto fra la filosofia della natura e la dottrina di Fichte nella sua nuova forma» accusa il suo maestro di non essere che un retore e lo incolpa di plagio (1806). Fichte gli risponde in uno scritto in cui accusa Schelling di essere un confusionario... Entrambi avevano ragione. Lo scritto di Fichte non vide però la luce nel 1846. Ciò che li levava era l'orgoglio e l'ambizione personale<sup>83</sup>.

Alla fine di Agosto 1807 Fichte però torna a Berlino. La pace di Tilsitt aveva ridonato la pace alla Prussia ma togliendole quasi la metà del territorio (con cui si costituì il regno di Westfalia) e schiacciato l'altro sotto gravi imposizioni di guerra. Proposito del governo prussiano di provvedere al risorgimento della Prussia con un sistema liberale ed amico della cultura: anche Fichte vide la precarietà di tali propositi: sono solo mezzi provvisori per conciliare al governo la simpatia e l'aiuto di tutte le classi. Il governo si propone di erigere a Berlino un'università. Una deputazione di professori di Halle si era recata dal Re per il trasferimento a Berlino: il re dice che lo stato deve con la forza di spirito recuperare ciò che ha perduto in forze fisiche.

Si chiede agli uomini più eminenti consigli scritti (Schleiermacher, Wolff, Fichte). Fichte prepara un piano fantastico. Doveva esserci una istituzione nazionale d'educazione: un solo filosofo e nessuna polemica: un'uniforme per professori e discepoli etc<sup>84</sup>. Fichte tiene delle conferenze in casa del ministro Guglielmo von Humboldt: ma il piano non è accettato. L'università di Berlino sorge sul modello antico non senza difficoltà per il carattere burocratico del nuovo ministro: è inaugurata finalmente nel 1810.

In quel frattempo, nell'inverno 1807-8 cadono le lezioni di Fichte: *Discorsi alla nazione tedesca*. È l'atto veramente grande, nobilissimo della vita di Fichte. L'odio contro i francesi, l'aspirazione a sollevare la patria dalle <?> aveva provocato il sorgere di nuove società segrete - tra cui il *Tugendbund* - società di ufficiali e di borghesi, approvati prima dal re, poi disciolti per timore del governo francese.

A questo *Tugendbund* si ricollega anche il risorgimento degli esercizi ginnastici, predicato già dallo stesso Fichte e caldeggiati con fervore di <?> di Ludovico Jahn il quale appunto allora battezza la ginnastica col nome di *Turnkunst*. Ma Fichte non si aspettava il rinnovamento di tali mezzi esteriori: egli vede la necessità di un rinnovamento interiore, di una rieducazione.

A questo mirano le sue lezioni che teme come vero pericolo personale: la corte era ancora a Königsberg e le sue lezioni erano spesso interrotte dalle fanfare dei regimi francesi. Il governo francese non fece attenzione: gli spioni francesi forse non lo comprendevano bene e nessun tedesco osò denunciarlo. Suo il vero genere del nazionalismo tedesco: il loro spirito liberale ci è provato dal fatto che la seconda edizione nel 1824 a Berlino fu proibita. A

83 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., pp. 475-6, 497.]

84 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 531.]

queste lezioni si connettono i dialoghi sul Patriotismo (1807) in cui si leva contro il particolarismo prussiano e propugna la necessità d'una educazione nazionale ispirata ai principi di Pestalozzi.

Nella primavera 1809 cade gravemente malato di malattia nervosa da cui resta penosamente debilitato. Nella convalescenza si occupa di poeti italiani, spagnoli, portoghesi: traduce il 1° canto di Dante.

Nel 1810 si apriva l'università di Berlino a cui il governo aveva provveduto con vera munificenza. Fichte vi era stato nominato professore ordinario con lo stipendio di 800 talleri<sup>85</sup>. Il primo rettore fu nominato dal re e fu un certo Schmalz: il secondo, eletto dal Consiglio accademico fu Fichte. Si capiscono le conseguenze. Certo fece rispettare altamente la dignità dell'università anche degli estranei<sup>86</sup>: ma diede anche origine a continui conflitti anche per l'incertezza degli ordinamenti: continui conflitti tra il rettore e il Consiglio, specie Schleiermacher<sup>87</sup>. Ma anche qui la lotta sua più aspra fu contro le corporazioni degli studenti che dalle disciolte università di Francoforte sull'Oder si erano qui trapiantate, con tutte le loro usanze, duelli, etc. Già nello stesso suo discorso inaugurale *Sull'unico modo possibile di turbamento della libertà accademica* (1811) dice cose assennate contro le abitudini della studentesca germanica. Fichte non fu <?> dai colleghi: l'unico frutto che ottenne fu la fondazione d'una corporazione nuova la *Burchenschaft* in senso patriottico-nazionalistico, ma senza eliminare quello spirito cavalleresco e quegli usi rozzi che Fichte biasima nelle *Landsmannschaften*<sup>88</sup>.

Stanco nell'aprile 1812. Dà le dimissioni: nelle motivazioni del ministro al cancelliere di Stato: da accogliere perché Fichte è malveduto dalle autorità francesi per i suoi *Discorsi alla nazione tedesca*. Gli succede Savigny. Nell'inverno 1811-1812 sedeva appunto fra gli uditori di Fichte Arthur Schopenhauer.

Nel 1812 muore a Fichte il padre. Egli provvede con una pensione però sapendolo vicino a morire non va a vederlo e prende commiato in eterno con una lettera che finisce: con un «arrivederci nel mondo migliore». Si scusa perché deve andare ai bagni etc.<sup>89</sup>. Morto il padre provvede alla madre che aveva sofferto per saccheggi etc. durante la guerra e aveva dovuto anzi fuggire dalla casa: ci resta di lei una lettera<sup>90</sup> scritta il 2 dicembre 1813 pochi giorni prima della morte - ove ringrazia il figlio che doveva seguirla nella tomba dopo breve tempo.

85 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, op. cit.*, p. 529.]

86 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, op. cit.*, p. 541.]

87 [Vedi lettera di Solger in L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, op. cit.*, p. 541-2.]

88 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, op. cit.*, p. 543-4.]

89 [*Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten, op. cit.*, pp. 98-9.]

90 [*Achtundvierzig Briefe von Johann Gottlieb Fichte und seinen Verwandten, op. cit.*, p. 109.]

Intanto nel 1812 avviene la spedizione di Prussia: il 25 gennaio 1813 la Prussia dichiara la guerra a Napoleone. Studenti, operai, etc. accorrono come volontari. Fichte rinnova l'offerta di andare come predicatore laico: che naturalmente è respinta. Fichte chiude il suo corso con un'eloquente esortazione<sup>91</sup> profondamente vera. In essa dimostra il carattere della guerra d'allora che non è quella dinastica, ma popolare, per la propria libertà. Ora tutto deve essere sacrificato alla libertà. Certo l'arma più possente contro il male è l'intelligenza: un solo pensiero è più potente di qualunque arma. Ma l'esercizio suo richiede libertà e pace: senza di queste manca pertanto il fine di vivere: bisogna per esse morire. Anche Schleiermacher fa delle prediche<sup>92</sup>. Molto più eloquente è l'allocuzione di Rudolphi. Il patriottismo di parata. Schopenhauer. Fichte fa parte della guardia nazionale (*Landsturm*) creata come riserva: il patto scritto dai professori d'università. Una caricatura del tempo (nota opera dello Schulze).

Fichte vive naturalmente con gioia il progresso delle armi confederate contro Napoleone e la liberazione della patria: a questa lieta visione dell'avvenire si associano in lui nuovi propositi di lavoro: la grande opera progettata: il disegno di passare l'estate nella Sassonia. Ma allora appunto interviene il fato.

Per la vicinanza del teatro di guerra a Berlino gli ospedali erano pieni di feriti: le signore, tra cui la signora Fichte facevano le infermiere.

La signora Fichte fu tra le più attive: nel principio di febbraio si ammalò di febbre infettiva. Un dì Fichte si recò alla lezione mentre la signora era in stato gravissimo: uscendo trovò che la crisi era superata e la guarigione iniziata. Commosso la baciò e forse in quel momento contrasse l'infezione che doveva trarlo alla tomba. Muore dopo breve malattia il 27 giugno 1814.

La sua signora vive ancora 8 anni con una pensione largitale dal re. In questi anni scrive quella memoria sull'infanzia e giovinezza di Fichte che furono poi utilizzate dal figlio nella biografia. Morì nel 1819 e fu sepolta a Berlino ai piedi di suo marito come essa aveva voluto. Sulla tomba comune si legge il detto del libro V di Daniele: «Coloro che insegnano risplenderanno dello splendore del cielo e coloro che additano a molti la via della giustizia risplenderanno, come le stelle, in eterno, per sempre».

Conclusione.

### Carattere

1) La *dualità* nel carattere di Fichte. *Da una parte* natura profondamente speculativa: attitudine mirabile alla sintesi; vigore dialettico, mente inclinata alla contemplazione<sup>93</sup>.

91 [K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre, op. cit.*, pp. 207-9.]

92 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, op. cit.*, p. 550.]

93 [Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre, op. cit.*, pp. 128-9.]

Dall'altra natura *vigorosa, ottimistica*, imbevuta di forza, fisicamente e moralmente. Vedi le sue singolari confessioni<sup>94</sup>. In una lettera alla fidanzata scrive<sup>95</sup> «Io voglio agire, non solo pensare». Dice di non avere la vocazione per la carriera di dotto. Si dà alla filosofia per caso: nella lettera alla fidanzata del 1° Marzo 1791 dice d'essersi dato alla filosofia di Kant «più per disperazione che per gusto».

2) Questi due aspetti del carattere non confluiscono paralleli come per esempio in Schopenhauer, ma agiscono l'uno sull'altro. Da una parte la sua tendenza *attiva* si manifesta separatamente come attività riformatrice<sup>96</sup>. Non è un uomo pratico come per esempio Bacone o Leibnitz; anzi in lui è naturale una incapacità ad orientarsi, a mettersi in equilibrio con l'ambiente - come già Goethe notava -. È essenzialmente un predicatore, un uomo che aspira ad agire sugli altri con la parola: è un'attività *d'educatore*. La sua attività accademica come educazione: i suoi *Discorsi alla nazione tedesca* come educazione nazionale. Questo lo rese popolare nonostante la sua dottrina astrusa.

- D'altra parte la sua tendenza *speculativa* si converte in una specie di missione filosofica<sup>97</sup>. Egli non si appropria [della] filosofia kantiana come un filosofo erudito a modo di Kant, ma l'accoglie come una rivelazione morale, come una convinzione che dava un solido appoggio alla sua vita interiore, come il fondamento d'una nuova vita per sé e per gli altri. Onde anche l'insegnamento della filosofia era per lui una missione religiosa: egli non insegnava, ma predicava la sua filosofia: «Egli non parla bene, scrive di lui nelle sue memorie il Forberg, ma le sue parole sono gravi e solenni. I suoi principi sono rigidi e non contemperati da alcuna umanità. Se è provocato diventa terribile, etc.»<sup>98</sup>.

3) Questo influisce sulla sua dottrina. Egli non è una natura serenamente speculativa che si elevi alla filosofia per un bisogno puramente spirituale: è per formarsi una *convinzione attiva*. Egli era una mente troppo vigorosa ed originale per appropriarsi [della] dottrina d'un altro: accoglie la dottrina kantiana, sedotto dal suo lato morale, ma sente il bisogno di ridurla in una visione sintetica, di dedurla da un principio, di trasformare l'analisi di Kant in una sintesi fissata in un sol getto, che lo spirito potesse contemplare e rivivere in sé stesso per farne il fondamento dell'attività sua. Onde *originalità sua come filosofo*.

Ma d'altro lato questa sua concezione vi risente del fine pratico immediato. Carattere *antintellettualistico* della sua dottrina. Non è una costruzione vuota

94 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, p. 193. Vedi anche pp. 23-4.]

95 [Johann Gottlieb Fichte's *Leben [und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, p. 92.]

96 [K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., pp. 125-6. Vedi la sua confessione a p. 192; cfr. *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, p. 149.]

97 [K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., pp. 126-7.]

98 [Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., p. 127.]

riportata su larga base empirica, ma una visione geniale svolta per virtù di abilità dialettica da una dottrina altrui (caso della scolastica). Del resto Fichte stesso riconosceva il lui la mancanza d'una solida cultura<sup>99</sup>. E non seppe studiare - sia perché dovendo insegnare non ne ebbe il tempo, sia per una specie di stolidità superbia e noncuranza<sup>100</sup>. Forberg scrive di lui nel 1794: «Da Fichte che è qui atteso con impazienza io mi aspetto molto. Ma mi aspetterei di più se avesse tardato venti anni a scrivere la sua *Critica della rivelazione*. Un giovane che ardisce scrivere un capolavoro deve per solito farne ampia penitenza in appresso. Egli è ciò che è ma non diventa ciò che avrebbe potuto essere. Egli ha troppo presto speso le sue energie ed i suoi frutti più tardi non saranno maturi. Un grande spirito non ha merito se non sa rassegnarsi ad apparire tale per lungo tempo, affin di poter diventare anche più grande... Io sono molto curioso di vedere se Fichte sa ancora studiare. Sarà un miracolo dopo tante lodi. Niente si disimpara tanto presto quanto l'imparare»<sup>101</sup>.

Quando una dottrina si svolge lungi dal contatto con l'esperienza diventa facilmente una *scolastica*. I due momenti dell'elaborazione logica del dato: meriti e pericoli della scolastica. Carattere scolastico della filosofia fichtiana<sup>102</sup>. Il preconetto della scienza e della filosofia come deduzione a priori: la forma data da Fichte alla sua filosofia: la deduzione (o giustificazione filosofica). Il valore della sua filosofia è nella sintesi geniale, non nella forma scolastica. Difetto della filosofia fichtiana è l'abuso delle sottigliezze. Bene coglieva qui nel segno Schiller quando accusando Fichte scriveva: «La speculazione pura confina con la speculazione vuota e la sottigliezza con la sofistica»<sup>103</sup> e Forberg scrive: «Fichte mi sembra un giocoliere»<sup>104</sup>. E Schleiermacher definisce la *Sittenlehre* di Fichte un'istrica che drizza da ogni parte aculei e che sa celare assai bene i suoi lati deboli

Un terzo difetto del carattere intellettuale di Fichte è il suo *dogmatismo*, la sua *intolleranza*. Le sue convinzioni erano così radicate nella sua personalità che ogni loro negazione era una negazione della sua personalità. Non concepisce il freddo riserbo del filosofo. Scrive a Reinhold: «Lei dice essere dovere del filosofo di pensare che, come individuo, egli può errare e che come tale può e deve sempre imparare dagli altri. Sa, caro Reinhold, quale disposizione d'animo Lei mi descrive? Quella di uno che in tutta la sua vita non ha mai avuto una convinzione!»<sup>105</sup>. Dorothea Schlegel scrive a Schleiermacher: «Egli sembra meravigliarsi che il mondo non consideri come fatta e finita una cosa non appena egli vi ha detto sopra il proprio parere: come se le sue opinioni fos-

99 [K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre, op. cit.*, pp. 191-2.]

100 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, op. cit.*, p. 452-5.]

101 [*Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarische Briefwechsel, op. cit.*, I Bd, p. 219.]

102 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, op. cit.*, pp. 280-3.]

103 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, op. cit.*, p. 235.]

104 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, op. cit.*, p. 248.]

105 [K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre, op. cit.*, p. 129.]

sero le colonne d'Ercole oltre cui non è possibile andare»<sup>106</sup>. È naturale quindi che egli nel sentimento della sua superiorità e del suo possesso della verità tratti gli altri dall'alto in basso: tono pedantesco, volgare delle sue lezioni. E che tratti gli avversari con intolleranza. Tratta gli avversari come bambini a cui si spiega con una certa commiserazione la verità - e che si rimproverano aspramente se non vogliono sapere: al primo distacco di Reinhold gli scrive una lettera in cui tratta il povero Reinhold come un ragazzo preso sul fatto<sup>107</sup>. Anche i suoi scritti hanno qualche cosa d'offensivo per il lettore: «Sonnenklarer Bericht, ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen». <?> scrive nel 1799: «Io sono un nemico giurato di Fichte, come d'un uomo immorale e della sua filosofia come del più orribile aborto della più pazza fantasia... Ti prego vivamente di non far conoscere per nulla questo mio giudizio su Fichte. È pericoloso venire in questione con Fichte. Egli è una bestia furiosa che non sopporta contraddizioni e considera ogni nemico delle sue pazze idee come un nemico personale. Io sono convinto che sarebbe capace di essere un altro Maometto se tempi lo permettessero e di imporre la sua *Teoria della scienza* con la spada e con l'ergastolo se la sua cattedra fosse invece un trono»<sup>108</sup>.

4) Non si può negare infine che in questo confluiscono anche moventi personali meno onorevoli e meno puri. <?> della sua superiorità intellettuale si univa anche un *carattere aspro ed orgoglioso*, portato al disprezzo degli inferiori<sup>109</sup>. Questo lato del suo carattere veniva ben messo in rilievo dal suo nemico il Nicolai<sup>110</sup>.

E non può negarsi che nella sua anima accanto al desiderio di agire e di insegnare la sua attività si estrinsecasse anche come *vanità, ambizione*, mania di parere e di dominare<sup>111</sup>. In una sua lettera<sup>112</sup> riconosce d'essere superbo e di questa superbia si compiace come d'un mezzo per aprirsi la via nel mondo. Il cognato del suo collega consigliere aulico Schütz scriveva alla sorella sulla involontaria ipocrisia di questo predicatore di libertà e di idealità: «La sua dottrina è priva di nobile disinteresse: promuove il regno dei cieli! Ma la vanità gli sussurra all'orecchio: Ed in compenso diventerà consigliere aulico o ministro»<sup>113</sup>.

5) Certo però... La vita secreta... I suoi scritti.

106 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 428.]

107 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 417-8, 442-3.]

108 [K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., p. 183.]

109 [*Johann Gottlieb Fichte's Leben [und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd.] pp. 459-60.]

110 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., p. 423.]

111 [K. Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, op. cit., pp. 131-2.]

112 [*Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarische Briefwechsel*, op. cit., I Bd, p. 329.]

113 [L. Noack, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, op. cit., pp. 259-60.]

*Tesi di filosofia morale*

1) Troviamo le prime tracce del pensiero di Fichte nella sua corrispondenza e nella breve opera: *Aforismi sulla religione e sul deismo* che risale verso 1790 e rispecchia ancora lo stato del pensiero di Fichte prima dell'influsso kantiano. Fichte sembra inclinare verso una specie di panteismo deterministico - verso una specie di spinozismo nella forma che esso assume nell'illuminismo tedesco del XVIII secolo: non vi fu straniera forse l'influenza di Lessing. Accanto a questo determinismo intellettualistico è però accolto il diritto del sentimento, il bisogno religioso: il problema che s'impone è la loro conciliazione. Tracce di questo stato nel 1° libro della *Bestimmung*.

2) Da questa incertezza lo libera l'influenza kantiana. Essa esercitò su Fichte un'azione decisiva, diede al suo pensiero un nuovo orientamento. Tantoché per lungo tempo Fichte non si considerò che come un esplicatore, un continuatore di Kant, considerò l'opera sua come un'esposizione più sistematica del pensiero kantiano<sup>114</sup>.

Il problema che aveva angustiato Fichte era la conciliazione della concezione deterministica del mondo con le esigenze subbiettive della libertà. La via a questa conciliazione è aperta da Kant col suo sovvertimento radicale della concezione del mondo. La filosofia non procede più dal mondo all'io, ma dall'io al mondo: l'io non è più un momento del mondo, ma anzi diventa il centro e il fondamento del mondo. Già tutta la filosofia moderna aveva mirato a questo, a partire da Cartesio, ma Kant è il primo che va coerentemente fino alla fine. Questo punto fondamentale della filosofia kantiana diventa anche il punto centrale del pensiero di Fichte: la sua filosofia è lo svolgimento di questo pensiero centrale: che il mondo è una creazione dell'io.

In *secondo luogo* già in Kant stesso questo potenziamento dell'io non aveva potuto avvenire senza vedere nell'io non più un semplice punto, ma una struttura, un complesso di funzioni delle quali viene alla luce il risultato solo: l'esperienza. Così anche in Fichte l'io è un'attività che si esplica successivamente in una serie di funzioni, di creazioni: vi è una preistoria dell'io: la filosofia come scienza del mondo non è che la descrizione di questa attività creatrice dell'io nella necessaria successione dei suoi momenti.

In *terzo luogo* questo io che non è più un punto, ma una struttura spirituale appare già in Kant come qualche cosa di non puramente individuale, come qualche cosa di comune a tutti gli uomini; in modo speciale quell'io puro, oggetto dell'appercezione pura, fondamento primo di tutte le attività costituenti la struttura dell'io empirico, è qualche cosa d'identico in tutti. Ma Kant non ha definito chiaramente questo punto. Fichte non fa che continuare

114 [Johann Gottlieb Fichte,] S[ämtliche] W[erke], [herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Veit, Berlin 1845-46, 8 Bde,] I [Bd, *Recension des Aenesidemus*, pp.] 20-1; [Kuno Fischer,] *Fichte und seine Vorgänger*, in Id., *Geschichte der neueren Philosophie*, Bassermann, Mannheim 1854-56, 10 Bd, V Bd, pp.] 299-300.

e precisare il pensiero kantiano col porre all'origine delle cose un io puro, superindividuale da cui deriva poi la molteplicità degli io empirici con i loro oggetti.

In *quarto luogo* tutta questa attività creatrice dell'io si subordina già in Kant ad un punto di vista morale. La ragione teoretica, l'io conoscente non dà origine che ad un regno di parvenze: solo nella ragione pratica, nella volontà morale si disegna a noi una visione di una realtà intellegibile, d'un regno sicuro dell'essere. Anche per Fichte il mondo della conoscenza non sarebbe che un mondo di pure parvenze se non avesse il suo fondamento in un'attività più profonda, nell'attività morale: egli accoglie anche qui il punto di vista kantiano, anzi, come vedremo, lo svolge, coordinando meglio in un tutto unico l'attività della conoscenza e quella della volontà morale.

3) Su tutti questi punti l'azione vigorosa del pensiero kantiano orientò il pensiero di Fichte in modo definitivo. Ma il pensiero di Kant era stato più forte nella negazione che nella ricostruzione: egli aveva stabilito vittoriosamente un punto di vista definitivo, ma non aveva su queste basi eretto alcuna sistemazione positiva. Questo ci spiega perché già fin d'allora sia apparsa la necessità di compierlo, di rielaborarlo, di completarlo con una ricostruzione.

In primo luogo Kant aveva bensì nella *Kritik der reinen Vernunft* ridotto il mondo ad una costruzione dell'io teoretico, ma era giunto a questo risultato per via di laboriose analisi e ad esse si era arrestato. Egli aveva analizzato l'esperienza - il mondo - ed aveva trovato in essa l'azione di funzioni diverse: il senso, l'intelletto, la ragione; aveva per ciascuna di esse mostrato le forme, i modi di sintesi, per cui sorge l'immagine del mondo. Ma non ne aveva dato la ricostruzione sintetica, non aveva ricostruito il processo nella sua totalità e continuità. Questo è il primo punto in cui s'inserisce l'azione dei suoi successori. Carlo Leonardo Reinhold, chiamato ad insegnare la filosofia kantiana a Jena, sentì appunto il bisogno di ricostruire in questo senso il criticismo kantiano, di partire dai primi *elementi* e seguire tutto il processo per cui nella coscienza si costituisce la rappresentazione del mondo (così il titolo di *Elementarphilosophie*).

Il problema si porrebbe per noi storicamente: la storia della coscienza. Una storia superiore al tempo se si vuole, ma pur sempre risolvibile empiricamente in una successione graduale. Per noi, in altre parole, la struttura attuale della coscienza sarebbe qualche cosa di empiricamente dato: come per esempio la nostra struttura organica. Per i successori di Kant invece la struttura della coscienza è qualche cosa di necessario, è la conseguenza necessaria d'un fatto primo. Esemplificazione. La struttura sociale come conseguenza del *patto sociale*. Trattazione storica e trattazione deduttiva. La deduzione non è una deduzione logica: è una esposizione delle condizioni a cui deve soggiacere il fatto primo e per cui esso diventa un processo complicato. Ai successori di Kant si pone quindi la domanda: qual è il fatto primo e quale il processo per cui da esso deriva la struttura attuale dell'esperienza.

Il Reinhold pone come fatto primo la *rappresentazione*, il rapporto fra un soggetto ed un oggetto. Reinhold divide qui l'equivoco di Kant. Kant aveva spiegato tutta l'esperienza come una creazione dell'io: e tuttavia era parti-

La sistemazione  
di Reinhold

to, senza esame, dal presupposto realistico che le nostre sensazioni siano il prodotto d'una realtà esteriore sopra di noi. Onde il concetto della *cosa in sé* inconciliabile col resto. Reinhold non fa che porre esplicitamente questo presupposto. Vi è una realtà, l'oggetto, con cui veniamo in rapporto per mezzo della rappresentazione: la rappresentazione è il rapporto fra soggetto ed oggetto, ed è da ambo distinta. Elemento oggettivo la *materia*, *soggettivo* la forma. La materia entra nello spazio per la sua *recettività* ed è *molteplicità*; la forma è un prodotto della *spontaneità* ed è *unità*. La molteplicità degli oggetti è raccolta nel senso esterno ad unità per lo *spazio*, nel senso interno per il *tempo*.

Con analitica deduzione Reinhold mostra la necessità che queste rappresentazioni siano oggetto d'una forma superiore di conoscenza, dell'intelletto e poi deduce successivamente le categorie dell'intelletto etc. e le idee - restando in questo fedele alle teorie kantiane.

La sistemazione  
di Fichte

Fichte segue lo stesso indirizzo di Reinhold. Egli riferisce nelle sue lettere che il primo pensiero di derivare tutta la realtà dall'io gli venne a Königsberg: e con ciò egli pensava solo di rifondere in forma sintetica la filosofia kantiana. Nella 1<sup>a</sup> introduzione alla *Wissenschaftlehre* Fichte designa come compito della filosofia l'esplicazione sintetica del sorgere dell'esperienza, dello spirito, del sapere (onde il nome). Essa si propone di esplicare l'esperienza come prodotto (inconsiamente) di una serie di apriori necessari dell'intelligenza partendo da un atto primo. Fichte respinge come dogmatica, non filosofica la semplice enumerazione della filosofia critica: è necessaria una ricostruzione che ce ne faccia vedere la ragione (perciò Fichte chiama il suo idealismo idealismo critico, perfetto)<sup>115</sup>.

Kant si era chiesto: quanti atti dello spirito si richiedono perché si abbia come dato l'esperienza? Fichte si chiede: posto un primo atto, (la posizione dell'io) quanti atti ne discendono necessariamente, sono resi necessari da questo atto primo? La conferma della verità di questa deduzione ci è poi data dalla sua concordanza con l'esperienza.

L'idea capitale  
della *Wissen-  
schaftlehre*;  
la *Wissen-  
schaftlehre*  
come la storia  
dello spirito

Di qui si chiarisce quale sia il compito della *Teoria della scienza* e quale sia il senso così spesso frainteso della proposizione di Fichte, che l'io crea il mondo. Con questa tesi l'autore non pretende di erigere il suo io particolare ed altro io individuale a creatore del mondo. La *Wissenschaftlehre* non si propone di creare nulla, si propone come ogni altra filosofia di esplicare la realtà data, che giace dinanzi a noi come un dato. Solo, secondo Fichte, questa realtà è una creazione inconscia di un'attività cosciente che sta a fondamento di tutte le nostre coscienze individuali, dell'io puro. Quest'attività si esplica, produce senza riflettere sulla propria attività: e perciò il risultato di questa le appare, [come in un certo grado avviene anche a noi nell'attività quotidiana] come una realtà a lui opposta. L'esplicazione di quest'attività avviene per una serie di determinazioni, d'atti necessariamente implicati; il loro insieme è il sistema della vita, il risultato loro è la coscienza empirica, l'esperienza, la realtà. Ma in un grado superiore, nella coscienza filosofica, quest'attività acquista coscienza di sé medesima, penetra tutta la sua attività,

115 [K.] F[ischer], *Fichte und seine Vorgänger*, op. cit., p]p. 305-6, 321, 322.

acquista coscienza dei suoi atti e della loro successione necessaria. Questa coscienza è un'esplicazione della realtà, è la filosofia: ed è chiamata *Wissenschaftlehre* perché è la scienza che spiega il fatto del sapere [...] dell'esperienza = realtà. La coscienza reale, creatrice è un sistema d'attività spirituali che non coincidono con nessun io individuale, ma anzi stanno a fondamento d'ogni individuale: esse sono in un rapporto di concatenazione necessaria. La *Wissenschaftlehre* riproduce il sistema di quell'attività, descrive la loro successione necessaria mettendo in luce la concatenazione: essa sta alla realtà come la cosmogonia all'universo, come la matematica allo spazio reale.

Pur volendo essere una pura ripetizione, un'immagine del processo formativo dell'esperienza, la *Wissenschaftlehre* porta però con sé un presupposto il quale dà a questa ricostruzione sintetica un carattere particolare: il presupposto cioè che quel processo per cui l'esperienza si forma sia un processo necessario, e che la sua riproduzione nella *Wissenschaftlehre* sia una *deduzione*. La parola deduzione ha certo qui un senso particolare<sup>116</sup>: sta nel mostrare che posto A è necessario porre anche B, posto B è necessario porre C etc. finché posto N discende la necessità di A. È quindi la dimostrazione del collegamento necessario d'un complesso di condizioni che nella loro totalità costituiscono un processo unico, chiuso, un fatto unico. Questa forma che assume in Fichte la derivazione dell'esperienza dall'io ha la sua origine nel tacito presupposto razionalistico che la realtà sia in sé stessa qualcosa di razionale e di perfettamente intellegibile [se non all'uomo, in sé] e che perciò la forma propria della scienza sia la deduzione da un principio. Questo è il concetto della scienza e della filosofia che ha Kant, che hanno i contemporanei, che espone Fichte nella 1<sup>a</sup> *Introduzione* alla *Wissenschaftlehre*. Ad essa dobbiamo la forma disgraziata della filosofia di Fichte. Ciò che vi è di profondo e di geniale è in lui la costruzione della realtà dalla coscienza: ciò che vi è di infelice è la pretesa di presentare questa costruzione come una deduzione logica. A questa pretesa si riconduce anche la forma della sua esposizione, che se è un prodigio di abilità logica, è anche un esempio raro di oscurità e di sottigliezza inutilmente spesa.

Reinhold aveva cercato il principio, il punto di partenza, il *Grundsatz*: nel fatto della rappresentazione<sup>117</sup>. Ora Fichte contesta che questo debba essere il punto di partenza: la rappresentazione è il fatto più semplice, il primo in [?] ma è per sé già una sintesi che ci rinvia ad un'unità superiore, ad un fatto più profondo. Questo bisogno più profondo d'unità spinge Fichte a concepire in modo più rigoroso la costruzione del mondo per opera dell'io, a prendere il punto di partenza nell'io puro, rigettando la concezione della cosa in sé.

Nella rappresentazione abbiamo già una sintesi di due fattori, il fattore subjettivo ed il fattore obbiettivo - a cui Reinhold faceva corrispondere il soggetto e la cosa in sé. Posta la necessità d'un unico principio è evidente che siamo qui dinanzi a un dilemma: o derivare la rappresentazione (e con essa la realtà) dall'oggetto in sé, o derivarla dal soggetto in sé. La prima è la tesi della filosofia naturalistica del *dommatismo*: il quale può costruire

Ma questa storia vuole essere anche deduzione: perché; conseguenze

Il. I due fattori della costruzione del mondo in Kant e Reinhold; inconseguenza

Fichte deduce rigorosamente il mondo dall'io: il dilemma

116 [K.] F[ischer], *Fichte und seine Vorgänger*, op. cit., p. 449.

117 Vedi recensione dell'*Aenesidemus*.

un sistema di materialismo deterministico in cui tutto può spiegare salvo il soggetto e la sua libertà. Non resta che di partire dall'io<sup>118</sup>, di prendere per principio l'io, il soggetto puro e di derivarne la totalità dell'esperienza.

La cosa in sé  
secondo Kant  
e Reinhold

Una prima conseguenza di questo massimo idealismo è l'eliminazione di ogni fattore che non sia un'attività dell'io, di ogni *cosa in sé*. Kant aveva mantenuto questa premessa realistica - più tardi, nel corso del suo pensiero, l'aveva ridotta ad un concetto limite. Reinhold mantiene egualmente il concetto e ne è egualmente imbarazzato. Anche Reinhold pone la cosa in sé come causa (obbiettiva) della rappresentazione e tuttavia riconosce che la cosa in sé non può entrare nella rappresentazione. Ma allora come ne parliamo? Reinhold dice: è un concetto, non la rappresentazione d'una cosa.

Le prime  
obiezioni

Ora a questo punto precisamente si erano rivolte le obiezioni dei filosofi dell'antica scuola contro Kant e Reinhold. Se la cosa in sé non è una rappresentazione, come se ne può avere un concetto? E se la cosa in sé è la vera e reale causa delle affezioni come può essere *causa*, dal momento che non è nota e non cade sotto le nostre categorie? E se si dice che è un concetto, come può un concetto affettare realmente i nostri sensi?

Jacobi

Si capisce perciò quello che diceva Jacobi già nel 1787 riferendosi a questo punto della dottrina kantiana. Egli dice d'aver letto più volte da capo la *Kritik der reinen Vernunft* senza potercisi ritrovare, perché senza questo presupposto non poteva entrare e con esso non poteva rimanervi<sup>119</sup>. L'idealismo critico di Kant *deve essere idealimo puro*: anche l'oggetto dev'essere dedotto. L'introduzione a fianco dello spirito d'un x, d'una cosa in sé è un'inconsequenza che per quanto abilmente celata introduce nel sistema kantiano un'intima contraddizione.

Schulze

E questa contraddizione è messa in luce dal filosofo scettico Ernesto Schulze (1761-1833) che nell'opera sua più nota *Aenesidemo ossia sui fondamenti dell'Elementarphilosophie etc.* (1792). Tra le altre argomentazioni egli rileva soprattutto che le categorie di realtà e causalità non possono applicarsi alla cosa in sé e mostra che il tentativo di Reinhold non ha migliorato in nulla la posizione kantiana.

Maimon: il  
pensiero reale

Il primo passo verso la soluzione del problema è fatto da questo strano filosofo ebreo, Salomon Maimon (1794-1800), entrato a Berlino mendicando, in unione con un altro mendicante di professione: ed è l'uomo di cui Kant, Fichte e Schelling parlavano con rispetto e che si vantava giustamente di poter rendere il migliore commento a Leibniz, Hume e Kant. Egli rigetta interamente il concetto realistico della cosa in sé: il concetto assurdo d'un essere che deve essere fuori della coscienza [e come è pensabile?] e tuttavia deve essere causa delle impressioni sensibili nella coscienza. Che cosa è questa cosa in sé? È il *dato* sensibile, irresolubile al pensiero. Se noi potessimo scomporre totalmente l'esperienza, non vi sarebbe cosa in sé. Ma noi arrivati ad un certo punto siamo davanti ad un elemento irresolubile: la risoluzione dell'esperienza nei suoi elementi avviene per mezzo d'una serie

118 Ma è l'io generico. Vedi Medicus.

119 Vedi [K.] Fischer[, *Fichte und seine Vorgänger, op. cit.*, p.] 109.



infinita il cui limite è irraggiungibile. *Questo* limite è la *cosa in sé*. Esso non è quindi fuori della coscienza, è il concetto-limite – come  $\sqrt{2}$ .

Il mondo è quindi *totalmente* il prodotto della coscienza: il pensiero acquista un carattere reale. Influenza del pensiero leibniziano. *Cum Deus calculat et cogitationem exercet fit mundus*: il pensiero non è più puramente formale.

Fichte già nella recensione all'*Aenesidemo* di Schulze (1794) segue la via segnata da Maimon. Egli cerca anzi d'interpretare la dottrina kantiana in un senso diverso da quello in cui l'interpretano i kantiani: tanto più energicamente si leva contro l'impossibilità di un tale concetto, perché, egli dice, è impossibile alla mente umana pensarsi qualche cosa di assolutamente indipendente dalla coscienza. Egli si appella espressamente nella seconda *Introduzione* alla *Wissenschaftlehre* al giudizio che dieci anni prima aveva espresso Jacobi.

Fichte nega la cosa in sé

La *Wissenschaftlehre* si propone quindi d'essere una deduzione sistematica e totale del mondo dell'esperienza dall'attività dello spirito. Non v'è alcun essere oggettivamente fuori dell'io: tutto ciò che a noi si presenta come una realtà oggettiva è una determinazione posta nel seno stesso dell'io. Fichte pone un unico punto di partenza l'*io*. Quest'io non è naturalmente l'io empirico, quello che troviamo nella coscienza nella coscienza data come contrapposto già all'oggetto<sup>120</sup>, ma quel principio di soggettività pura, impersonale che Kant chiama l'io puro e che riconosce come condizione dell'attività sintetica della ragione. *In questo sta l'opera caratteristica di Fichte e il suo dilemma* etc. Questo io non è però un puro momento astratto: è la coscienza della sua totalità ancora indistinta; è l'unità primordiale dello spirito in cui soggetto ed oggetto sono identici: è il soggetto, ma già gravido dell'obiettività (*Wissenschaftlehre* del 1801).

Che cosa è l'io di Fichte

*Ma in che modo noi arriviamo* a stabilire che questo deve essere il punto di partenza etc.? Dov'è la dimostrazione?... Questo sarebbe un fraintendere Fichte. La dimostrazione è data nell'esplicazione geniale del mondo che discende da questo principio primo. Si ricordi ciò che si è detto: che l'io crea il mondo inconsciamente, che la *Wissenschaftlehre* non è che il venire alla coscienza di quest'attività. La filosofia è quindi il ridestarsi di questa visione intellettuale dell'esperienza che ci fa comprendere la totalità della stessa come un prodotto dell'io. Essa non ha quindi da cominciare col dimostrare all'uomo che esiste un io...: a che serve ciò se l'uomo non in sé questa coscienza. Perciò la *Wissenschaftlehre*, dice Fichte, comincia non con la posizione d'un essere (*Thatsache*), ma con un'eccitazione (*Thathandlung*).

Il punto di partenza: l'elevazione alla coscienza di questo io

Ridesta in te la coscienza geniale del filosofo! Elevati alla coscienza del tuo essere intimo - ed allora vedrai con luminosa chiarezza come da questo essere tuo discende una serie di atti... Questo risolve secondo Fichte il problema del *Grundsatz* che non può essere provato e che allora si imporrebbe solo alla fede [Verità contenuta in questo passo di Fichte: non vi è dimo-

120 Vedi [K.] Fischer [*Fichte und seine Vorgänger, op. cit., p.] 319.*





Piero Martinetti

strazione possibile d'una filosofia: è una visione geniale: onde la vanità e la persistenza...]

La visione geniale

Questa visione geniale dell'attività dello spirito è quell'intuizione intellettuale di cui Fichte ricerca giustamente le ragioni nell'appercezione pura di Kant. Del resto in più luoghi Fichte riconosce la filosofia come una creazione, una visione geniale: la posizione dell'io puro come attività originaria e delle sue operazioni successive è una deduzione geniale, una rivelazione della coscienza filosofica dovuta ad una specie di grazia<sup>121</sup>.

Come si deve intendere la relatività

Da questo punto di vista bisogna comprendere la riflessione che fa Fichte sull'influenza che ha la personalità nella scelta della filosofia. Si nasce idealisti come si nasce materialisti: ad una diversa filosofia corrisponde anche un grado diverso della personalità: «La filosofia che si sceglie dipende dall'individuo che si è: la filosofia non è un arnese che si possa prendere o deporre a piacimento, ma è vivificata dall'anima stessa dell'uomo. Si può nascere filosofi e si diventa tali per l'educazione o l'autoeducazione: ma nessuna potenza del mondo può fare un filosofo di uno che non lo sia». Spiegazione: la coscienza filosofica è una rivelazione che si accende ad un grado superiore della vita e che in una visione geniale... È naturale che possa venire accolto solo da chi... Verità di questa concezione.

Ulteriore processo della Wissenschaftlehre

L'io è il punto di partenza della *Wissenschaftlehre*. Con esso sono prediccate tutte le condizioni che l'io implica. Acquisita la coscienza di questo io... vengono alla coscienza riflessa tutte le condizioni e così si svolge nella coscienza del filosofo la *Wissenschaftlehre* ossia la conoscenza delle condizioni successive, delle azioni rese necessarie dal fatto della posizione dell'io e che conducono...

La legge di questo processo

La legge che regola questa successione è la legge della riflessione. Perché l'io sia nella sua pienezza è necessario che esso abbia piena coscienza di sé: ora questa perfetta coscienza di sé si realizza gradatamente per una serie di atti (non successivi). L'attività dell'io si presenta da principio alla riflessione dell'io su di sé come un'attività straniera, come un'opposizione all'io: così da questa opposizione medesima l'io è eccitato ad elevarsi ad un'attività superiore (sintesi) che poi alla riflessione è una nuova antitesi etc. Finché la totalità dell'attività dell'io è penetrata dalla luce della conoscenza e si disvela chiaramente all'io come un'attività sua. Questa è la legge dell'evoluzione della coscienza universale. - che nel sistema della vita dà origine alla realtà, nella *Wissenschaftlehre* acquista coscienza di sé e fa in certo modo la propria storia.

Che cosa accade quando lo spirito è così giunto alla perfetta coscienza di sé? Questo porta all'esame dell'ultimo punto in cui Fichte completa la filosofia kantiana: a dire cioè fondamento morale dell'attività dell'io teoretico.

Ragione teoretica e ragione pratica in Kant

5) L'idea generale della subordinazione della ragione teoretica alla ragione pratica è già accennato in Kant: perché la conoscenza ha un valore esclusivamente pratico - e perciò è destinato in fondo a servire ai fini della ragione pratica. Ma l'unificazione non è compiuta: si hanno due aspetti con-

121 Vedi [K.] Fischer[*Fichte und seine Vorgänger, op. cit., p.*] 289.





trari della ragione, anziché due gradi. Tentativo d'unificazione nella *Critica del giudizio*.

*Reinhold* per primo nel suo tentativo di sistemazione subordina la ragione teoretica alla ragione pratica o meglio include l'attimo teoretico in un ciclo più vasto che è essenzialmente lo svolgimento d'una *forza*, d'una *volontà*. Come sono due i fattori della rappresentazione, così sono due gli *impulsi* fondamentali, l'impulso materiale, passivo, recettivo e l'impulso formale, attivo: nell'azione quello è il fondamento dell'azione egoistica, questo dell'azione morale.

Tentativo  
d'unificazione  
in Reinhold

*Fichte* accentua ancora più decisamente questa subordinazione dell'attività teoretica ai fini pratici: la conoscenza non ci dà che delle parvenze: la realtà è ad essa conferita solo dai bisogni pratici. In ciò egli non risolveva (dandosi in un certo senso ragione) le obiezioni di *Jacobi* (dava solo una più stretta unità alla dottrina kantiana, ma...) mosse al criticismo. *Jacobi* aveva escluso che il criticismo dovesse essere *Universalidealismus*, e perciò soggettivismo assoluto, nihilismo. Le cose diventano ombre, la realtà un sogno: il soggetto è come colui che parla su d'un'alta torre... *Fichte* viene alle stesse conclusioni. Tutti gli oggetti dell'esperienza sono immagini, immagini di un sogno, il nostro stesso io si dissolve (*Bestimmung des Menschen*). Ma l'io teoretico non è tutto: esso ha il suo fine nell'io pratico, nell'attività morale, entra in un ciclo più vasto e da questo attinge la sua veracità.

*Fichte. La  
ragione teore-  
tica non ci dà  
che parvenze  
(Jacobi)*

Lo spirito teoretico è solo una manifestazione d'un'energia più profonda; l'io puro è una volontà, la quale è poi anche volontà conoscente, io teoretico<sup>122</sup>. Si badi però che qui non si tratta di successioni nel tempo: in modo che l'io prima sia io teoretico... l'io è simultaneamente l'uno e l'altro, solo l'io teoretico è, diciamo così, la funzione più superficiale, che ha valore di mezzo in rapporto alla funzione più profonda, all'io pratico. *La natura vera e profonda dell'io è attività, volontà*.

Passaggio  
all'io come  
attività

*In che modo l'io pratico esige la posizione dell'io teoretico?* L'io, dice *Fichte*, è nell'essenza sua attività, attività libera. Quest'attività infinita non è un essere, perché ripugna all'essere suo di essere una totalità compiuta, ma un tendere infinito ed eternamente attivo. Un'attività che raggiungesse un fine definitivo si arresterebbe in esso e perciò cesserebbe d'essere attività. (Parallelo con *Schopenhauer*). In ogni istante questa attività deve vincere un ostacolo, superarlo: ma in che cosa potrà trovare questo ostacolo se l'io solo è e tutto è nell'io e per l'io. È necessario quindi che questi ostacoli siano posti nell'io e per l'io: che l'io opponga a sé un'attività contrastante a sé e che per fatto del contrasto potenzia ed eleva l'attività stessa dell'io.

Come l'io  
pratico  
esige la  
posizione  
dell'io  
teoretico

La posizione di questa resistenza è la posizione del mondo, del non io - che è come la posizione d'un limite, d'una determinazione diretta a paralizzare, ad arrestare l'attività infinita dell'io. Questo è appunto il male radicale secondo *Fichte*, le tendenze che le cose suscitano in noi ad arrestarci in esse, a godere di esse acquietandoci in esse: è la mollezza della carne. Di fronte a questo impulso sensibile si leva come dovere la nostra natura originaria, l'at-

122 Vedi la deduzione nella *Bestimmung d[es] M[enschen]*.



tività infinita dell'io: la *legge morale* è appunto l'esigenza che a noi impone questo essere nostro profondo di realizzarlo in un'attività infinita.

e perciò  
giustifici la  
realtà della  
conoscenza

Così la realizzazione del fine dell'essere nostro più profondo, dell'attività morale esige la posizione della nostra funzione teoretica, la posizione di un non io, d'un mondo d'oggetti. Certo la ragione pratica non può dirci perché il carattere individuale della coscienza si modelli in questo o quel modo, ma ci dice in genere che ci dev'essere un'esperienza con un non io etc. Ed in questo senso Fichte può dire che l'io pratico è la garanzia della realtà delle cose - che cioè la rappresentazione non è solo un sogno, ma è qualche cosa in cui deve inserirsi la nostra attività e che perciò deve avere la stessa realtà. Per questo Fichte chiama la nostra conoscenza delle cose una fede (s'intende una fede razionale, *belief*, non una fede storica, irrazionale, *faith*).

Lo svolgi-  
mento dell'io  
pratico

L'io pratico non solo esige che l'io aggiunga a sé un non io, ma ancora che l'io si spezzi in una molteplicità d'io ed anzi Fichte molto artificiosamente deduce anche la necessità che questi io si incorporino etc. Questa molteplicità è un sistema, il *diritto* ha appunto per fine di assicurarne esteriormente la coesistenza. Nel seno poi di questo sistema ad ogni io si impone il compito morale, che è d'agire, di lavorare e lottare per amore del lavoro e della lotta: per trovare in ogni risultato raggiunto un nuovo compito. Ma nel sistema complessivo questo compito generico si incarna variamente: riconoscerlo, dedicarsi tutto ad esso, rimanere sempre coscienti è la vera morale. Onde il precetto supremo della morale di Fichte. Segui il tuo destino. Cioè riconosci la parte che ti è assegnata nell'ordine universale e realizzala per quanto sta in te.

Ricapitola-  
zione

La posizione dell'io pratico approfondisce perciò la soluzione del problema. Fichte era partito da un semplice problema di teoria della conoscenza: come è possibile l'esperienza? Qual è l'origine della realtà? Fichte aveva riconosciuto la necessità di partire dall'io: e di mostrare per una *deduzione teleologica* come posto il concetto dell'io ne venga la posizione dell'io come centro d'una realtà... come nell'esperienza. Così il problema si trasforma in metafisico. Ma perché poi l'esperienza? Perché, dice Fichte, l'io non è nell'essenza sua un'attività cosciente, ma un'attività che ha il suo fine in sé, un'attività infinita, che per potersi pienamente realizzare, diventa anche attività conoscitiva, crea il mondo degli oggetti.

Dall'io  
pratico all'io  
religioso

6) Ma l'io pratico poi non è alla sua volta che l'estensione d'un'attività più profonda, l'io *religioso*. Questo è un altro punto in cui Fichte si eleva sopra Kant. Per Kant la religione è solo una forma della morale: è la legge morale rivestita di certe forme per adattarsi a certe mentalità. Anche Fichte da principio... la Critica della rivelazione. Ma vi sono in noi... si accentua il concetto religioso del suo pensiero: e in più al di là dell'io pratico si disegna l'io religioso.

Insufficienza  
dei fini  
esteriori

Questo passaggio è chiaramente disegnato nella *Bestimmung des Menschen*.

Ogni atto morale mira ad un'azione determinata sul mondo esteriore. Il mondo esterno ci si presenta come qualche cosa contro cui dobbiamo lottare, che dobbiamo elevare per elevarci. Ma non è quest'azione esteriore il fine dell'atto morale. Primo perché l'atto non sempre riesce: sarà allora senza va-

lore? Poi quando si fosse giunti a trasformare la terra in un paradiso terrestre forse che si sarebbe raggiunto il fine morale supremo? Poi questo fine esteriore è spesso un prodotto dell'azione egoistica, del conflitto... (Mandeville): allora la moralità sarebbe inutile? Tutte queste considerazioni ci riconducono al nostro concetto della moralità: e che pur estrinsecandosi nell'azione esterna, ha il suo vero fine in un ordine puramente ideale. L'essenziale non è che tutti giungano ai loro fini, ma lottino, realizzino in sé quell'attività morale particolare che unite alle attività morali degli altri costituisce un *sistema ideale, un regno soprasensibile di fini*. Questo è il vero regno dei cieli che, dice Fichte, non è al di là della tomba, ma è dinanzi a noi aperto in ogni momento etc. Io agisco quindi nel mondo esteriore, ma la mia azione entra a far parte di un ordine superiore che è il fondamento vero, che è, di fronte al mondo la vera realtà.

*Il regno ideale dei fini*

Ma questo sistema di fini è un grande fine unico: così il mio volere particolare non è che un momento di un volere infinito, che è come il mezzo in cui si armonizzano le volontà morali finite, che è l'ordine morale unico. Così l'attività infinita - l'ideale morale - diventa qui una specie di volontà divina provvidenziale - diventa Dio. L'io puro che per l'attività teoretica ci è rivelato come l'io pratico, come un'attività infinita; ora questo alla sua volta all'occhio religioso si rivela come una corrente eterna di vita che se appare al mio occhio sensibile come l'ordine dei mondi, al mio occhio soprasensibile, nella sua realtà vera e profonda, come l'ordine morale delle cose. La certezza del mio destino morale, la fede al mio dovere è fede *morale*, la certezza di questo ordine universale e divino, la fede in Dio è *fede religiosa*<sup>123</sup>.

*La volontà divina: Dio come ordine morale*

L'io pratico si fonda così sull'io religioso. La ragione dell'io teoretico sta nell'io pratico; la ragione dell'io pratico, dell'attività infinita sta in Dio: quest'attività infinita non è però altro che la stessa *volontà divina*.

Giunti a questo punto ci rimane ancora un ultimo passo; un passo che Fichte ha compiuto solo nelle opere posteriori e che perciò è considerato come un mutamento: in realtà è un completamento delle sue idee. Finché nell'io puro abbiamo veduto solo l'io teoretico, l'io pratico abbiamo detto che esso è solo un'attività, non un essere. Ma ora che abbiamo in esso riconosciuto l'attività divina medesima, come possiamo pensare che essa sia soltanto un tendere eternamente insoddisfatto, un tendere che è infinito solo nella via da percorrere. Al di là di questo divenire infinito si leva quindi l'essere infinito di cui il primo è la parvenza, la manifestazione, il verbo; questo genera da sé eternamente la sua creazione, l'io assoluto che è un'attività infinita, avente nella realizzazione dell'essere divino il suo compito infinito.

*L'essere divino e le sue manifestazioni*

7) Sintesi. Noi siamo così venuti svolgendo geneticamente la coscienza filosofica di Fichte. Cerchiamo di stringerla in una sintesi. La *Wissenschaftlehre* è la storia dello svolgimento della coscienza: comincia con la produzione inconscia e finisce con la vita beata, la contemplazione dell'essere divino. Il vero essere è l'essere unico, immutabile, è Dio. Fuori di Dio è soltanto la parvenza, l'immagine di Dio che è il sapere, che è una specie d'ima-

123 Differenza da Kant?

gine, di riflesso formale di Dio (il Verbo). Non è il prodotto o la manifestazione di Dio: non è un essere per sé stante, riposante in sé, ma un'attività che perennemente aspira alla realtà, aspira a riprodurre in sé la vera realtà, Dio.

Questo sapere è l'*attività libera*, ed infinita. Dio è immutabile perfetto; il suo riflesso è attività infinita appunto perché perennemente aspira ad essere un riflesso perfetto, aspira ad essere una specie di coscienza perfetta del divino. E in che modo può essere una coscienza del divino? Col *sapersi* tale, col portare alla luce la propria natura di riflesso, col vedere sé come immagine del divino. In questo compito è implicata una serie di compiti. Perché abbia luogo questa visione è necessario che quest'attività si espliciti liberamente in tutta la sua perfezione: onde l'attività per l'attività, onde la vita morale. Perché alla vita morale è necessario che l'io opponga a sé il suo essere ancora oscuro, inconscio, per superarlo, per portare alla luce tutta la sua vera attività: onde la necessità di quell'opposizione che è la funzione teoretica.

Il sapere, l'io assoluto perviene con una serie successiva di gradi ad una serie di riflessioni: comincia con l'attività teoretica cui la coscienza di questo io è ancora oscura e ogni grado successivo è un progresso nella libertà e nella chiarezza. Nel grado infimo l'io apprende sé (nel non io) senza riconoscere sé in sé, vede l'infinità sua come spazio e come tempo, la sua attività come forza etc. e così per una serie di riflessioni produce l'esperienza. Nel seno di questa e cioè nel mondo sensibile e nella comunità con altri l'individuo riconosce il proprio destino morale, la legge di libertà: tutto il mondo fenomenico non è che lo strumento per mezzo di cui l'uomo deve riconoscere e realizzare il suo fine morale. Ma riconoscendo il suo fine morale l'uomo si riconosce come parte d'un ordine universale, il quale ci rinvia necessariamente a qualche cosa che ne è il fondamento eterno, che è ciò che in questa attività universale appare come il fine ideale supremo. Così la vita morale ci eleva alla vita religiosa che è visione dell'eterno nelle cose e realizzazione delle cose di quell'ideale eterno che è la visione di Dio nella sua manifestazione eterna.

Questa è la concezione complessiva che troviamo esposta nelle ultime opere di Fichte. Questo ci porta alla questione del mutamento.

Certo Fichte non è un filosofo per esempio come Spinoza. La *Wissenschaftslehre* non era pienamente svolta nella mente dell'autore quando... È come un viaggio progettato: ma nel corso di esso si incontrano difficoltà che costringono a variare il piano. Il primo problema che si presenta è il problema della teoria della conoscenza: gli altri sono nell'ombra. Fondamento delle cose è l'io teoretico. Poi l'io morale: poi il sistema s'approfondisce ancora nella dottrina religiosa. Non sono che svolgimenti del principio: ma nello svolgimento il quadro complessivo muta d'aspetto.

Di qui i continui riferimenti. Si capisce come Fichte giunto alla fine sentisse il bisogno di riesporre secondo un punto di vista più profondo. E infine Fichte sente il bisogno anche del procedimento inverso. È passaggio dall'io teoretico all'io morale all'io religioso per riscoprire in questo la ragione e il fondamento ultimo di tutte le attività dell'io. Ora Fichte sente il bisogno di partire da questo... Ma Fichte non potè venirne a capo. Abbiamo tentativi, abbozzi, ma non un'esposizione perfetta.

L'unico mutamento, se mutamento è, è il passaggio dall'io all'essere assoluto. La posizione di Dio come fondamento dell'attività assoluta. In questo il *Windelband*... Ma forse non ha ragione: quanto detto non è risolto, ma è già preparato nella prima esposizione della *Wissenschaftslehre*. È una rivoluzione, non un mutamento. Non vi è quindi ragione di parlare di due dottrine.

Certo bisogna nell'esposizione tener presente che Fichte è un filosofo che non costruisce il suo sistema nelle sue opere: e quindi è bene imitare nell'esposizione questa disposizione. Ma questo non deve oscurare la visione dell'unica, grandiosa concezione che spesso lotta con l'espressione e da queste espressioni isolate voler porre differenze che non vi sono. Si ricordi: «Il linguaggio giace nella regione delle ombre. Quindi ciò che io esprimo non è mai la mia intuizione stessa, e il lettore deve intendere sotto alla mia espressione non ciò che io dico, ma ciò che con essa intendo dire».

### *L'io teoretico*

Il problema filosofico si pose primariamente per Fichte sotto la forma di produzione della conoscenza: come ha origine l'esperienza? Ciò per effetto della *Kritik* kantiana. Del resto è in certo modo naturale: il primo problema è questo: che cosa è il mondo?

Abbiamo visto la soluzione fondamentale: il mondo ha la sua radice nell'io. È la tesi idealistica: non è dimostrabile si esige una specie d'intuizione geniale. Tuttavia nella sua preoccupazione di dare una forma logica, Fichte pone questo principio in una forma che deve necessariamente venire accettata perché è il fondamento d'ogni ragione, sotto la forma del principio d'identità  $A=A$ . Questo principio implica l'identità dell'io, la costanza dell'io che persiste identica e che rende possibile perciò ogni altra identità. *Più semplicemente è l'affermazione che la prima condizione dell'esistenza dell'esperienza è la posizione assoluta dell'io.* Dico posizione assoluta perché nessuna causa può essere assegnata all'io: ogni altra cosa presupporrebbe già sempre l'io. L'io pone sé da sé, è il suo proprio atto. È l'affermazione dell'antecedente principio che il centro e il punto di partenza dev'essere preso nell'io. Che il mio io individuale derivi da un io superiore, il quale sia la forma d'un io divino, non importa: l'essenziale è che il mondo, l'oggetto esiste solo per l'io e nell'io, che l'esistenza degli oggetti ha per condizione l'esistenza dell'io: l'io è il fondamento di tutto ciò che esiste, perché l'io è posto da sé, mentre nulla può essere posto se non come continuazione dell'io, come condizione dell'io. Questo è il senso del primo principio: *l'io pone originariamente sé stesso.*

### *La produzione del non io*

La prima condizione dell'esistenza dell'esperienza è la posizione dell'io, la coscienza dell'originaria esistenza d'un principio di soggettività pura, *la seconda condizione è la posizione d'un non io*, la coscienza dell'esisten-

za d'un limite, d'un termine del soggetto. Questa posizione non è derivata dall'io teoretico, non è una conseguenza del principio antecedente: la realizzazione dell'io teoretico implica la posizione dell'io e l'opposizione all'io, nel seno dell'io, d'un oggetto. Voler spiegare perché debba aversi questa opposizione è come voler spiegare perché debba aversi l'io teoretico: e questa spiegazione ci è data poi più tardi, come si è veduto, nel passaggio all'io pratico.

Anche qui tuttavia, nella sua preoccupazione di dare una forma logica al suo pensiero, Fichte introduce questa posizione con la posizione d'un'altra certezza immediata: non-A non è A - che esprime, ridotto alla sua forma logica, il principio di distinzione. Ma la posizione vera non è la posizione d'un principio logico, d'una categoria, è la posizione d'un fatto originario della coscienza, che, appunto perché tale, costituisce una categoria suprema, un principio logico perfettamente evidente.

È chiaro quindi come dev'essere inteso questo secondo principio. Non che l'io crei una realtà in sé, un mondo di cose in sé! Tutta la filosofia di Fichte riposa anzi sopra questo presupposto: che non vi sono cose in sé. Ma non si deve ancora nemmeno pensare al mondo della rappresentazione così come lo vediamo: questa è una creazione graduale: il non io qui è l'obiettività in genere. E nemmeno si deve ancora intendere: l'io nostro empirico crea a sé il suo oggetto: l'io empirico è già un risultato di questa opposizione.

Il vero senso è: il principio primo della realtà - che è realtà rappresentata, esperienza, è la soggettività, è quel principio che giace a fondamento della mia coscienza e per cui a me è possibile dire «io». Nel seno di questa soggettività e per virtù di essa (poiché nulla d'altro esiste originariamente) è posto un limite, un'opposizione, una negazione parziale che è poi il principio da cui si svolge la nostra rappresentazione dell'oggetto, del mondo. Non è che l'enunciato logico del principio: ogni realtà è nella coscienza e sorge per virtù della coscienza. Perché poi nell'io sorga questo limite, etc. lo vedremo quando si tratti di spiegare l'io teoretico nella sua totalità: per ora basta avere stabilito che la posizione dell'esperienza implica la posizione non di due principi autonomi - il soggetto in sé e la cosa in sé - ma solo d'un soggetto in sé e d'un limite, d'una negazione nel seno di questo soggetto medesimo.

Le prime due posizioni sono in certo modo una contraddizione. L'io pone in sé il non io - vale a dire pone in sé l'io e il non io. Questa condizione non può essere parziale: perché altrimenti sarebbe un'elisione completa. Quindi è una limitazione reciproca, un'introduzione della divisibilità, della quantificabilità nell'io e nel non io. Onde l'espressione sua: l'io oppone nell'io un non io divisibile ad un io divisibile. Questo è in altre parole la degradazione dell'io puro ad io empirico, e la possibilità della scissione dell'io in una molteplicità d'io empirici. Questa non è qui dedotta - lo sarà più tardi.

I primi tre principi della *Wissenschaftslehre* esprimono le condizioni supreme e generali dell'esistenza della coscienza. Per spiegare l'esperienza, dice Fichte, bisogna ammettere l'esistenza originaria d'un'attività soggettiva, d'un'attività come quella che sta a fondamento del nostro io; bisogna ammettere che quest'attività in un certo modo si sdoppia, opponendo a sé un'attività contraria a sé che sia come una resistenza etc.; in altre parole un

oggetto; da queste due posizioni si spiega, discende la dualità che la coscienza ci presenta, d'un io determinato e finito a cui si oppone un non io egualmente determinato e finito. Ora Fichte passa in secondo luogo a mostrare che da queste condizioni generiche supreme ha origine una serie di rapporti i quali sono implicati in esse, e perciò in ogni contenuto concreto di coscienza e perciò sono come le leggi supreme, i principi cardinali d'ogni esperienza. *È la deduzione delle categorie.*

In che modo avviene questa deduzione? Come è avvenuta la deduzione della costituzione generica della coscienza per i tre primi principii. Posto è in primo luogo l'io: nel seno d'esso ci si presenta un'opposizione, il non io; nel terzo principio posizione e opposizione sono armonizzati in una sintesi. Ma questa sintesi non è, così semplicemente come è annunciata, un'armonizzazione definitiva. Essa contiene in sé contraddizioni che vogliono essere conciliate in virtù d'altrettanti atti dello spirito: i quali vengono così ad essere implicati nella stessa sintesi fondamentale e perciò in ogni coscienza concreta. Esse sono perciò le leggi fondamentali del pensiero. Fichte attua qui quella deduzione delle categorie che Kant aveva semplicemente abbozzato: mostra come dal semplice fatto della posizione etc. ineriscano al non io (che è creazione dell'io) certe leggi fondamentali derivanti appunto etc.

La deduzione è eminentemente metafisica. D'altronde Fichte semplifica considerevolmente il sistema delle categorie kantiane: il primo principio pone la categoria della *realtà*, il secondo quello della *negazione*, il terzo quello della *relazione*; le sintesi successive danno la categoria dell'*azione reciproca*, della *causalità*, della *sostanzialità*.

- Nei primi tre principii Fichte esprime genericamente la necessità della posizione d'un non io nell'io e nella deduzione delle categorie esamina i rapporti che noi poniamo nelle cose nell'attimo stesso che le poniamo e che perciò ritroviamo poi... Ma la posizione del non io, la produzione dell'esperienza non è un atto semplice, una creazione <?> e definitiva: è una serie di atti, la cui successione rappresenta appunto l'evoluzione dello spirito teoretico.

- Con uno sforzo dialettico, con una deduzione sottilissima che è uno dei punti più difficili della *Wissenschaftslehre* Fichte cerca di dedurre dai primi principii quale debba essere l'atto primo per cui l'io pone dinanzi a sé un oggetto, o meglio un mondo d'oggetti. L'attività creatrice dell'io deve essere libera e limitata, il che non può essere se non in quanto è liberamente produttiva d'un limite, creatrice di oggetti che diventano per essa un limite, una determinazione. Tale frutto è l'*immaginazione creatrice incosciente*. Tutta la varietà delle impressioni sensibili è una creazione dell'io, la produzione d'un'attività indefinita e libera: ma queste impressioni appaiono all'io come non sue, come oggetti: la produzione è incosciente. Accade come nel sogno: in cui non avendo noi la coscienza riflessa delle attività che producono le immagini, queste si levano dinanzi a noi come *oggetti*; la realtà è quindi fatta della stessa stoffa del sogno: ma con questa differenza: che alla realtà del sogno si costituisce un'altra realtà, quella della veglia: mentre il mondo della rappresentazione è opera d'un'attività (l'immaginazione creatrice) che è condizione dell'esistenza dell'io: onde non si può d'essa dubitare, senza dubitare dell'esistenza dell'io: che è assurdo.

- Quell'elemento della coscienza che Maimon analiticamente considera come irriducibile è quindi secondo Fichte il prodotto della coscienza, ma non d'un'attività logica, bensì d'un'immaginazione incosciente, libera, infinita, le cui creazioni ineducibili appaiono poi a noi per un processo che ora vedremo, come oggetti. Differenza da Kant: mentre l'io dell'appercezione trascendentale trascendibile è solo un'attività formale, etc., l'io puro di Fichte genera ad un tempo la materia e la forma. Quello stato delle cose con cui comincia Reinhold è già antecedente di una posizione inconscia.

È la seconda volta che appare nella storia della filosofia l'incosciente - ma con diverso senso. E la dottrina è della più alta importanza. Dice che la coscienza è solo *secondaria* e ci rinvia ad un inconscio. La realtà empirica non può essere logicamente costituita: limiti del panlogismo: vi è un'attività logica che elabora...: ma vi è un dato inderivabile. Il pensiero volgare lo pone come esistenza materiale e ne deriva le sensazioni: abbiamo visto l'assurdità dell'esistenza di cose in sé; anche le cose sono rappresentazioni: vi deve essere quindi una rappresentazione incosciente.

Ora anche Leibniz... esso guarda ad un simile concetto, ma per altre vie. La continuità: la degradazione della coscienza: gli elementi minimi. Differenze da Fichte: l'attività incosciente è qualche cosa di superiore. I due aspetti dell'incosciente (coscienza di centri inferiori) e l'incosciente superiore (coscienza della genialità). È per questa dottrina che Fichte ha agito nell'idealismo romantico di Novalis, Schlegel; l'idealismo magico di Novalis.

- Si tratta ora di vedere come partendo da questo atto primo si costruisce la coscienza teoretica: finora non abbiamo che un'attività incosciente, libera... che pone sé come limitata da un non io, e in questo rapporto stabilisce dei rapporti... che sono le categorie. Ma è un percorso incosciente. Ora l'io non solo è ma è *per sé*. Vale a dire, lo schema astratto della vita dell'io teoretico si riduce al progresso nell'autocoscienza: ogni passo dell'io teoretico è un passo nella conoscenza di sé e della sua attività: il punto di partenza è quell'attività in cui l'io riconosce limpidamente l'opera propria.

In ogni passo quindi l'io porta alla coscienza di sé, quella che prima era attività incosciente e libera, eleva alla coscienza la sua attività - ma *gradualmente* - e cioè in quanto apprende come suo il risultato di quest'attività, fissa il risultato di quest'attività in forme determinate, in oggetti. Il riconoscimento non può essere che *graduale* per questo che la riflessione è essa stessa un'attività incosciente, la riflessione riflette, porta alla coscienza l'immaginazione creatrice, ma non riflette su di sé, su questa sua riflessione. Che cosa si nota? Che il risultato dell'attività dell'immaginazione creatrice appare ferma alla coscienza dell'io come appartenente ad esso io, ma che in quanto questa elevazione alla coscienza è opera d'un'attività incosciente esso appare ancora sempre come un *limite posto da un non io*, come il frutto d'un'attività straniera. La riflessione è quindi una nuova produzione, la posizione sotto nuova forma d'un io: che come tale provoca un nuovo atto di riflessione col medesimo risultato - fino a che viene eliminata totalmente l'*ignoranza* dell'io e la riflessione definitiva e perfetta dissolve totalmente il non io nell'io. Importanza di questa dottrina: è uno schema dell'evoluzione teoretica dell'umanità: la *Fenomenologia* di Hegel.

Tutta la storia dell'io nella sua evoluzione progressiva si riduce a questi due principi: l'io è tutto (non riceve vera azione da altro etc.); ma l'io acquista solo poco per volta coscienza di questa sua realtà ed è anche per sé ciò che è. La necessità di questa progressiva conquista è la necessità della sua evoluzione teoretica.

L'io come attività infinita che ha coscienza di sé come tale è il termine ideale di tutto il processo: il termine iniziale è l'io come attività infinita che non ha ancora coscienza di sé, che non è ancora un io. La conquista della coscienza è un'opera della riflessione: che Fichte pensa come un ritorno dell'attività dell'io al suo centro: la serie dei gradi della vita spirituale è costituita da una serie di riflessioni, di ritorni. Ma la riflessione esige una limitazione, un'interruzione dell'attività infinita dell'io che lo respinge al centro: esige un urto, un limite. Come dal punto di vista pratico l'attività infinita ha bisogno di dualizzarsi, di porre sé contro sé stessa, creando a sé una resistenza da superare, così dal punto di vista teoretico, la coscienza infinita per riconoscersi ha bisogno di dualizzarsi, di opporre a sé se stessa come non io, di rifrangersi in un limite. Così la riflessione è un potenziamento della coscienza, un'elevazione, ma nel tempo stesso è opposizione d'un non io all'io. Certo questo non io si viene sempre più attenuando quanto più si risale nella scala delle riflessioni, finché in ultimo si dissolve nell'io pienamente cosciente di sé: ma esso è inseparabile dalla riflessione ed ogni riflessione pone il non io sotto nuova forma.

Per questo appunto che ogni riflessione è solo una progressiva elevazione della coscienza, ciascuna di esse illumina lo spirito sulla riflessione anteriore, gli spiega in parte il mistero del non io a lui opposta, ma non toglie ancora del tutto questo mistero, pone senza averne coscienza riflessa questo non io sotto nuova forma, vive sotto una nuova forma l'opposizione dell'io e del non io senza riflettere ancora sopra questa forma e perciò accettandola come qualche cosa di dato, d'estrinseco.

Solo quando interviene poi una riflessione superiore, questa forma dell'opposizione è risolto in un'attività dello spirito, ma non dello spirito in quanto attività assoluta, bensì dello spirito in quanto subisce l'opposizione del non io sotto una nuova forma - finché questa è risolta infine - per opera della ragione - nell'attività assoluta dell'io.

- Il primo stadio della riflessione costituisce la *sensazione*. Nel primo momento l'attività infinita dell'io è limitata, arrestata (in C) e di qui riflessa nuovamente nell'io. Noi abbiamo così tra l'io (A) e il suo limite che si è posto come immagine creatrice due correnti opposte, dell'attività che procede dall'io e di quella che ritorna, riflessa, all'io e perciò appare come un'azione sull'io. Questa riflessione, questo ritorno provoca il sorgere della forma elevata di coscienza: le due correnti opposte non si neutralizzano, ma si limitano, costituiscono un'unità, l'unità di una coscienza empirica. Quest'unità fa sì che l'io ha coscienza di sé e della sua attività: egli sente che tutto ciò che gli è dato è dato *in lui*. Ma non ha ancora coscienza dell'atto suo primo per cui, onde rendere possibile la coscienza, ha posto a sé un limite: questo limite è per essa ancora un'imposizione straniera che essa trova in sé: la sua

attività le appare come una cosa sola con uno stato di passività, di limitazione. Questo trovare in sé è la *sensazione*.

L'attività infinita dell'io non si annulla nella prima riflessione, ma ritorna da A a C e da C si riflette spontaneamente verso A. Ciò vuol dire: per un atto ulteriore la coscienza si eleva ad un grado più alto, prende coscienza di sé come senziente. L'io riflette sulla sensazione, vale a dire si pone dinanzi a sé la dualità di io e di non io come si ritrova nell'atto elementare della sensazione: da una parte l'io riflettente ha dinanzi a sé l'io senziente, dall'altra ha davanti a sé la coazione, la limitazione che costituisce la sensazione. Questa limitazione è riconosciuta come facente parte dell'io, ma non assolutamente; anche la seconda riflessione non supera definitivamente l'oscurità circa la posizione primitiva della dualità e non fa che porre sotto altre forme l'opposizione senza avere coscienza di porla. In che modo la seconda riflessione pone questa limitazione? In quanto dalla coscienza della limitazione passa al limitante, in quanto pone un non io obbiettivo. Nella limitazione che costituisce la sensazione l'io riflettente distingue la sensazione propriamente detta che appartiene all'io e rigetta come non procedente dall'io il sentito, l'oggetto. Fichte considera questo stadio come quello dell'*intuizione* (è veramente quello dell'intuizione sensibile): essa crea così dalle sensazioni gli oggetti; ma non ha coscienza ancora di essere essa stessa la creatrice degli oggetti.

Anche questa riflessione è alla sua volta oggetto d'una riflessione ulteriore. Vale a dire la coscienza che nell'intuizione si ritrova di fronte all'oggetto (da essa creato) ma senza avvertire ancora la distinzione tra sé e l'oggetto astrattamente è fatto oggetto di coscienza riflessa: l'io riflette su di sé in quanto intuisce gli oggetti, considera da una parte sé e l'atto suo dell'intuizione, dall'altra l'oggetto. Mentre nella intuizione (2<sup>a</sup> riflessione) la dualità dell'io intuente e dell'oggetto intuito costituisce ancora una vita unica, qui l'io superiore si pone davanti questa dualità: la coscienza dell'io intuente che concepisce come un'attività libera dell'io che percorre l'oggetto e distingue dalla sua intuizione l'oggetto intuito come tipo. Fichte chiama questo stadio della coscienza immaginazione riproduttiva - ma noi potremo dirla quella della rappresentazione. Lo spirito non solo pone come sua la sensazione, ma pone come suo l'oggetto, da cui questa limitazione procede: lo pone come una sua costruzione, una rappresentazione. Ma ancora qui non ha perfetta coscienza della riflessione sua, e quindi la *rappresenta*, le appare non come una creazione sua, ma come il prodotto d'un'attività straniera, d'un oggetto, d'una *realtà in sé*. Così sdoppia il mondo in un mondo ideale e in un mondo reale. È il punto di vista del realismo volgare che Fichte cerca di dedurre - e qui Fichte mostra molto bene come sorgano e come siano assurdi tutti gli opposti problemi del realismo - corrispondenza tra rappresentazione ed oggetto etc. Lo sdoppiamento è opera dello spirito, è un'illuminazione dello spirito. Fichte cerca anche poi di mostrare come pel fatto di questo sdoppiamento vengano alla luce della coscienza le *categorie* della sostanza e della causa - come cioè necessariamente il mondo degli oggetti debba venir concepito sotto questi aspetti - e le *forme dello spazio e del tempo*. Nessuna importanza di questa deduzione: mutazione di Fichte a questo riguardo: la teoria dello spazio nella *Bestimmung des Menschen*. Importante è il punto di vista fondamentale: la posizione del mondo nello spazio e nel tempo è opera dello spi-

rito, la visione delle cose nel tempo è una fase nell'evoluzione dello spirito. Non l'io nel tempo, ma il tempo nell'io. Chiedere se il tempo sia realmente passato è come chiedere se esiste una cosa in sé. Certo una necessità interiore ci forza ad adagiare la realtà in questa forma, a contrapporre all'attività presente dell'io una serie di momenti che condizionano questo presente e che perciò pensiamo come passato: ma questo passato esiste come tale solo in relazione a questo presente. Onde il detto di Fichte: non vi è nessun primo momento nel tempo, ma solo un secondo. Paragone con una circonferenza: ogni punto è il primo.

I tre momenti successivi, l'*intelletto*, il *giudizio*, la *ragione* rappresentano le attività astratte. Risultato dell'immaginazione riproduttiva è la rappresentazione: l'io riflette su di essa la trasformazione in *concetto*. Riflettendo sul concetto riconosce la sua libertà di porre questo o quell'elemento come costitutivo del concetto, astrae e pone come oggetti i risultati dell'astrazione (giudizio); riflettendo su questi risultati li riconosce infine come suoi, siccome la sua facoltà di poter astrarre da tutto, riconosce cioè l'intero mondo della coscienza teoretica come un prodotto, acquista la piena coscienza della sua natura e della sua attività.

Così è chiuso il ciclo dell'io teoretico. Il procedimento generale: l'io produce e riflette sulla sua produzione: questa sua riflessione è una nuova produzione - da una parte è già un riconoscimento che il mondo da lui inconsciamente prodotto è suo, dall'altra è la posizione di questa sua inconscia produzione sotto una nuova forma tale che esso appare pur sempre ad esso come non totalmente opera sua - finché in fine l'io giunge al riconoscimento della sua vera natura, come pura soggettività che è limitata da sé stessa - sensazione, intuizione etc. Nello stesso tempo è posto un problema più profondo: perché quest'evoluzione, questa posizione del non io? Passaggio ad un punto di vista più profondo.

Costruzione grandiosa. Certo nei particolari continui artifici ed è arbitraria.

Poi la separazione dell'io teoretico dall'altro attivo è una distinzione artificiosa: ma è possibile tracciare così l'evoluzione dell'io sotto uno solo dei suoi aspetti... Ma è un tentativo titanico di derivare dalla coscienza il mondo: anche oggi noi siamo sulle orme di Fichte: la storia del mondo è la storia della coscienza.

### *L'io pratico*

La parte teoretica della *Wissenschaftlehre* ci dà la storia dell'io conoscenza dalla sensazione allo svolgimento più alto della ragione nella filosofia. Nella sua prima parte mette in rilievo il fatto fondamentale che costituisce la conoscenza: la posizione d'un non io nell'io per opera stessa dell'io; nella seconda mostra come per un naturale processo l'io conoscente si elevi dalle forme infine della conoscenza alla più alta, in cui infine riconosce questo non io per quello che è veramente, per l'opera sua propria.

Ma perché ha luogo questo ciclo? Qual è la ragione del fatto della conoscenza nella sua totalità? Qual è il fondamento dell'io teoretico? È l'io pra-

tico. Vale a dire: la conoscenza ha la sua ragion d'essere nell'azione. Ecco il ragionamento con cui Fichte passa dall'io teoretico all'io pratico. Il *fatto primo della serie teoretica è la posizione d'un non io*: per l'immaginazione creatrice l'io contrappone a sé la propria creazione come un non io; e in tutte le fasi dell'evoluzione dell'io teoretico si ripete questo fatto fondamentale. Com'è possibile questo fatto? Il *punto essenziale di questo fatto risiede in ciò che l'io continua a conciliare due attività opposte*: l'io è io assoluto, che pone sé steso, è attività *pura*: d'altra parte è io che oppone qualche cosa a sé stesso, è attività *obbiettiva*: come si conciliano queste due attività? *Qual è la ragione della loro coesistenza nell'io? Questa ragione non può venire cercata nella conoscenza*: perché questa opposizione fondamentale è la condizione prima della conoscenza. *La ragione va cercata quindi in uno stadio più profondo dell'io*, nella sua natura più profonda, che solo può darci la ragione di questa opposizione fondamentale della conoscenza che ne è il risultato.

Ora *questa natura più profonda è l'azione, l'io come principio d'azione*. Ma quale può essere quell'attività che in sé concilia un'attività infinita (l'attività pura) e un'attività finita (l'attività obbiettiva)? Quest'attività non può essere, dice Fichte, che un *tendere infinito*: in quanto questo tendere presuppone appunto una forza infinita e la posizione d'una resistenza, per mezzo della quale soltanto quella forza infinita può esplicarsi come tale. Un'attività infinita può essere tale solo in quanto incontra continuamente una resistenza: un'attività infinita non può raggiungere il suo fine, acquietarsi in un risultato definitivo - perché non sarebbe più un'attività infinita. Appunto quindi perché è attività infinita l'io deve continuamente opporre a sé una nuova resistenza per quindi superarla, deve continuamente proporre a sé nuovi compiti, nuovi oggetti della sua azione. Di qui la sua autolimitazione per opera della immaginazione creatrice, la sua posizione di un non io, la sua opposizione a sé d'un mondo obbiettivo che sia per esso il campo d'un'azione infinita.

Non badiamo all'argomentazione ma alla concezione che se ne sprigiona. *L'io puro*, l'io assoluto non è nella sua essenza profonda un soggetto conoscente, ma un principio agente, *un'attività infinita*. Perciò non è qualche cosa di finito, un essere, ma è un agire, un tendere per sé, un volere per il volere - che *non può cessare di volere* senza contraddire alla sua natura. Esso non può realizzarsi altrimenti che *in una successione infinita di attività finite*; perciò essa crea il mondo obbiettivo come termine, come materiale di questa sua attività. Di qui l'io teoretico.

Si vede qui come Fichte inverte il rapporto che è generalmente posto fra l'agire e il conoscere. Generalmente si pone il mondo come qualche cosa di dato e l'azione come provocata dalla realtà ed avente il suo fine in qualche modificazione di questa realtà. Invece secondo Fichte è l'attività, l'impulso all'azione che crea a sé il mondo come strumento della sua esplicazione: e questa esplicazione è fine a sé stessa. Questa attività infinita che non può mai esaurirsi e poi ancora dalla quale vengono all'esistenza tutte le attività particolari, come la loro condizione - il mondo degli oggetti - non è altro che *l'attività morale*: la coscienza morale non è che la coscienza che l'individuo ha della sua più profonda natura, la coscienza che esso è o meglio dev'essere

attività infinita - mentre non è mai tale perfettamente in nessuna delle sue attività concrete: la legge morale è il riflesso nella coscienza individuale, dell'attività infinita dell'io assoluto.

Passando alla considerazione dell'io pratico noi possiamo ad una considerazione più profonda, più vera della realtà. L'io conoscente, l'io teoretico, col cui esame comincia la filosofia di Fichte, non è che uno strumento: è la manifestazione d'un principio che è in sé volere, tendere infinito - che è la vita dell'io pratico.

Consideriamo questo tendere nei due campi che esso comprende: il *diritto* e la *morale*.

### Il diritto

L'attività essenziale dell'io è dunque il suo tendere infinito: il conoscere, la posizione d'un non io è solo un atto diretto a rendere possibile l'esplicazione della sua attività infinita. Poiché quest'attività per l'attività è l'attività morale - possiamo dire che la morale è la scienza stessa dell'uomo, che la vita intera dell'uomo è nient'altro che la realizzazione dell'ordine morale. A questa realizzazione si richiede però - oltre alla posizione d'un non io - un'altra condizione: la posizione d'un sistema di esseri razionali analoghi al soggetto. Quest'esigenza, la sua realizzazione costituisce la sfera del diritto.

Fichte cerca come al solito di dedurre il diritto, di mostrare cioè la necessità sua, di mostrare che posto l'io... Tale deduzione si riassume nel primo e secondo teorema della sua *Rechtslehre* I). un essere razionale finito non può porre sé stesso se non attribuendosi una libera attività. II) Un essere razionale finito non può attribuirsi una libera attività nel mondo sensibile, senza attribuirlo anche ad altri, senza assumere cioè un sistema di esseri razionali finiti. La realizzazione del compito ideale infinito del soggetto morale esige la sua attività e questa il suo riconoscimento di sé come libera attività; questa la presenza di altri esseri razionali finiti e liberi e così la sussistenza d'un sistema complessivo di esseri finiti liberi. Le condizioni che assicurano la sussistenza di questo sistema costituiscono la sfera del *diritto*.

Notevole è l'argomentazione sottile con cui Fichte passa dal riconoscimento teoretico dell'esistenza d'altri esseri liberi al riconoscimento pratico ossia al *diritto* vero e proprio. In che modo io riconosco l'azione e perciò l'esistenza di altri esseri razionali e liberi? In quanto l'azione loro non si rivolge a me come una coazione fisica, ma come un'eccitazione alla mia libertà, in quanto io sento nell'azione di questi esseri su di me l'azione di esseri, che pur volendo influire su di me, si rattengono, rispettano la sfera della mia libertà e per amore di questa limitano la loro libertà e la loro azione. In breve: *perché io riconosca la presenza di altri esseri ragionevoli e liberi è necessario che essi rispettino la mia libertà*. D'altra parte perché questi esseri riconoscano la mia libertà è necessario che io li tratti..., rispetti la loro libertà. Onde la necessità del mutuo rispetto, della mutua limitazione. Questo reciproco rapporto costituisce il *diritto*.

Così Fichte separa recisamente come Kant, come Schopenhauer. Il diritto dalla morale. Il diritto si aggira in una sfera puramente esteriore - si propone un fine che non è diritto morale: la coesistenza, la convivenza di un sistema di esseri ragionevoli, liberi. Lo stato non è che il mezzo di assicurare questa convivenza: Fichte sta in questo ancora sotto l'influenza delle teorie del XVIII secolo e l'influenza di queste, di Rousseau e in special modo nella sua teoria del patto sociale e della sovranità popolare che vedremo. Però la separazione non è tanto recisa e si viene attenuando sempre più. *In primo luogo già nei suoi primi scritti si trovano tracce di compiti etici assegnati allo stato.* Ciò avviene già nella legislazione economica dello stato mercantile chiuso - in cui lo stato non è più solo lo stato gendarme, ma è un'attività organizzatrice. Ciò avviene più tardi anche in maggiore misura nelle sue opere popolari per il confluire dell'idea di razionalità e di stato. Come l'individuo ha il suo posto e la sua funzione nell'ordine morale universale così ogni nazione, ogni stato: quindi anche lo stato ha doveri morali: e primo il dovere dell'educazione. E più tardi questo fine ideale finisce per assorbire all'altro. Il primo fine dello stato è quello d'assicurare esteriormente la pace, ma il vero fine suo è quello di elevare spiritualmente i cittadini, è una funzione educativa. Questo concetto esprime più chiaramente nella sua *Staatslehre* del 1813. Il rapporto di diritto è un rapporto di libertà, fra esseri liberi. E pure di principio è un rapporto coercitivo - che è una contraddizione imposta dalle cose. Ma lo stato deve mirare a far cessare questo stato di cose, a trasformare il rapporto coercitivo, in rapporto libero, lo stato in uno stato della ragione ed anzi deve usare la coercizione in che modo che essa stessa diventi educazione alla libertà.

*In secondo luogo il compito dello stato ha in fondo una ragione etica.* Questo egli mette specialmente in rilievo nella sua *Rechtslehre* del 1812<sup>124</sup>. Il diritto non ha soltanto lo scopo d'assicurare la coesistenza degli individui umani, ma della libertà umana: il diritto non si propone solo d'assicurare l'esistenza, ma di assicurarla in modo che resta ad ogni uomo una somma d'attività disponibili, un *otium*, il quale gli permette d'attendere ai fini della sua vita spirituale. Il diritto non ha quindi che un fine: di assicurare all'uomo il diritto di essere veramente uomo, d'elevarsi alla vita spirituale. Questa è la necessità proclamata dal legislatore ebraico nel sabato: solo si è fatto del diritto un dovere. Senza il diritto, la lotta per la vita assorbirebbe tutte le forze degli uomini; e in uno stato sociale imperfetto sono innumerevoli coloro che sono costretti al lavoro... agli affari - sono schiavi - lo stato ideale sarebbe quello... Così il diritto ha la sua ragione nella vita morale.

*Deduzione della persona e dei suoi diritti.* Fichte deduce il diritto vuol dire: mostra che perché sia possibile l'attività infinita e libera dell'io è necessaria nell'io la coscienza, quindi la coesistenza, quindi un rapporto etc.

124 [J. G. Fichte, *System der Rechtslehre*, in Id., *Nachgelassene Schriften*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Marcus, Bonn 1834-5, 3 Bde, II Bd.]

La deduzione del diritto nei suoi particolari è la dimostrazione di tutte le condizioni che si esigono...

In primo luogo la coesistenza di più io liberi esige che ciascuno di esse possa agire in una sfera propria, la sfera del suo diritto, delle sue azioni possibili: di qui la persona, l'individualità giuridica. Fichte specifica ulteriormente in che consiste questa personalità giuridica determinando i diritti primordiali che la costituiscono. I. Dicendo che l'io deve possedere una sfera sua si distingue l'io da questa sfera, si contrappone all'io questa sfera che perciò deve far parte del non io, dev'essere anch'essa un necessario prodotto dell'immaginazione creatrice, deve essere condizione della forma dello spazio. La sfera individuale d'azione deve quindi essere in primo luogo una sfera spazialmente limitata, un *corpo*. Il corpo non è così che la sfera immediata della libera attività dell'io nel non io. Da questa necessità della forma corporea Fichte deduce poi tutte le altre particolarità. Il corpo non è che la manifestazione immediata della volontà individuale, è l'espressione di questa volontà in quella parte del non io che è l'immediato campo d'azione dell'io. Ma la volontà agisce: il corpo deve esprimere questa mutazione, non come mutamento della sostanza, che è invariabile, ma della forma, deve constare di *parti mobili*. Ma l'azione della volontà è un'azione finale: queste parti devono essere organizzate in vista di quest'azione, devono essere *membra* (ossia parti specificate in vista d'una particolare azione). Così Fichte deduce poi la sensibilità del corpo, etc. che lasciamo da parte. La prima condizione della libera attività dell'io empirico è quindi la sua apparizione sensibile, il *corpo*. Onde il primo diritto, alla *libertà fisica*.

II. Ma l'io può agire liberamente solo se agisce secondo fini; si agisce secondo fini plasmando, modificando oggetti esteriori, i quali debbono così subordinarsi esclusivamente ai miei fini. Questa subordinazione esclusiva è la proprietà. Seconda condizione è quindi questa che oltre alla sfera immediata (corpo), l'individuo... III. L'azione finale consiste d'una serie d'azioni... può quindi realizzarsi solo quando l'azione mia persiste... quindi il diritto alla *conservazione dell'essere proprio*. Questi sono gli *Urrechte*.

*Il diritto come coercizione.* La condizione prima della coesistenza è che ciascuno riconosca gli altri individui come esseri liberi, etc. - ma questo non implica ancora che egli voglia poi rispettarli come tali. Se tale conoscenza necessitasse... sarebbe tolta la libertà. Certo la legge morale non lo impone...; ma noi qui non dobbiamo confondere...: noi dobbiamo solo vedere che cosa si richiede perché sia possibile l'ordine del diritto. Ora quando l'uno individua non rispetta l'altrui diritto che cosa ne consegue? In primo luogo che il secondo individuo non è tenuto a rispettare il diritto del primo: io tratto gli altri come esseri liberi solo a condizione che gli altri trattino me analogamente: questo è il principio fondamentale del diritto. Ma allora sarebbe tolto il rapporto del diritto? Non certo. Il diritto mi concede allora di aggredire il diritto altrui, di non rispettare l'altrui libertà, ma solo al fine di *ristabilire il regno del diritto* - vale a dire di reintegrare me nel mio diritto e di costringere l'altro a riconoscere il regno del diritto.

Di qui quell'apparente contraddizione che è il *diritto coercitivo* e di qui lo stato. Poiché la coercizione è solo autorizzata in chi riconosce lo stato di

diritto - e quindi deve essa stessa venire subordinata alle regole del diritto. Essa deve venire esercitata solo quando i diritti originariamente sono stati offesi e contro colui che li ha offesi: ad ogni coercizione deve perciò antecedere una constatazione, un *giudizio*. Ma questo giudizio non può essere pronunziato che da un terzo: a questo io debbo sottoporre... ma a condizione che tutti gli altri sottopongano egualmente se stessi - e incondizionatamente perché ogni limitazione concederebbe sempre spazio all'arbitrio individuale. D'altra parte debbo esigere che la volontà di questo terzo sia sempre regolata secondo il diritto - sia cioè una legge. A questa condizione sola posso sottoporre me stesso perché in tal caso essa è la volontà del diritto, quindi in fondo la mia stessa volontà (migliore).

In secondo luogo la repressione dell'ingiustizia deve avvenire in modo che sia resa impossibile per l'avvenire, che sia compiuta da una forza che sia in grado d'assicurare... Quindi è necessaria l'unione della legge e della forza - questo costituisce lo Stato.

- *Osservazione*. È, come si vede, una costruzione *speculativa*. È una costruzione della realtà nella sua natura ideale: non tiene conto delle condizioni reali. Il migliore esempio di queste costruzioni ideali sono le teorie dell'origine della società per virtù del patto sociale. Non è meraviglia che si rilevi poi il contrasto fra le condizioni reali e questo stato ideale. Perché in realtà si dipinge lo stato ideale - quello che dovrebbe essere se la realtà fosse un organo perfetto. Contraria è stata la considerazione meccanicista del XIX secolo: considera unicamente i dati reali: quindi teorie realistiche (materialismo storico etc.).

Ma la realtà non è né pura ragione, né puro meccanismo cieco: è una ragione che si svolge e noi ne siamo i collaboratori. Lo stato non si è svolto come una costruzione logico-teleologica: ben altrimenti rudi sono state le condizioni che hanno preceduto il suo sorgere: e Fichte non le ignora. Ma per una specie di ragione immanente dall'opera degli uomini si sprigiona una ragione, una costruzione razionale: ed è questa ossatura razionale che non si realizzerà mai ma che è la causa finale del processo, che troviamo descritto nei sistemi speculativi.

*Lo stato*. Lo stato deve risolvere per Fichte questo problema di unire le forze superiori alla volontà del diritto. La forza è in quanto è l'unione i tutti gli individui che si sono uniti...: come può farsi che sia anche il diritto? Se questa volontà universale fosse veramente tale non vi sarebbe pericolo che fosse ingiusta: perché solo la volontà giusta può essere universale. Ma gli esecutori del diritto sono sempre dei singoli: come si può fare che la loro volontà sia sempre coerente al diritto? Questo esige due condizioni: che questi singoli agiscano sempre non secondo la loro personale volontà, ma secondo la volontà impersonale del diritto, secondo la legge; che questa loro linea di condotta sia imposta loro per legge e onde la prima legge dello stato, *la legge costituzionale*. Fichte enuncia le diverse forme possibili di stato: ma trova che adempiano alla missione dello stato solo veramente quelle che in cui questa legge è veramente legge ed ha una *sanzione*, quella cioè in cui tutti coloro che hanno il potere sono *responsabili*.

Questa responsabilità è assicurata da un'istituzione, che è l'*eforato*. Questo è il punto più notevole dell'utopia di Fichte. Diretta o indiretta vi è una

responsabilità: ma è lasciata al caso. Giudice delle responsabilità dei governanti è certo la comunità: ma la comunità come concreto non può in tal senso esercitare continuamente la sua azione. Onde la necessità di un'istituzione di magistrati indipendenti dal potere, eletti dal popolo come i tribuni romani, che abbiano il potere di porre un veto e di convocare la comunità.

La legge costituzionale assicura il retto funzionamento dello stato: la funzione dello stato è l'assicurazione dei diritti dei singoli. Quindi ha due compiti: stabilire questi diritti (legislazione civile): stabilire in che modo debba aversi la reintegrazione (legislazione penale).

Noi vedremo brevemente l'una e l'altra.

*Legislazione civile.* Comprende due parti: la legislazione relativa alla famiglia e la legislazione relativa alla proprietà.

A) Quanto alla prima Fichte comincia, come al solito, con la deduzione dei due sessi, e dell'intento sessuale. Fichte deduce anzi perché questo istinto deve presentarsi diversamente nell'uomo e nella donna: il perché in questo si mostra congiunto col  *pudore*, deduce la monogamia, il matrimonio. In complesso è una teoria pedantesca. La teoria schopenhaueriana è molto superiore. Lo scherno di Goethe. «Der Philosoph der tritt herein, und beweist euch, es müsst so sein». La deduzione delle varie specie animali dalle categorie: le teleologie ridicole del XVIII secolo - [vi è un'unità ma... così nel secondo caso vi è un fine, ma...]. La sessualità, l'amore, il matrimonio non sono istituti giuridici ma forme della vita naturale e morale a cui il diritto deve estendere la sua protezione - aspetti della vita personale che il diritto deve regolare. Come al solito Fichte deduce che il matrimonio deve essere l'unica forma d'unione dei sessi: ne deduce anche il divorzio che deve essere consentito anche per semplice comune consenso. Fichte si pronuncia decisamente contro il femminismo sotto ogni sua forma.

Come il matrimonio, la famiglia è un'istituzione naturale... che il diritto... Notevole è la facoltà concessa d'espore gli infanti nati difettosi. Del resto nulla.

B) La legislazione relativa alla proprietà è la parte più importante. Essa è quella che fissa l'estensione della sfera individuale - perché quanto al diritto dell'individuo sul proprio corpo non può cader controversia in concreto. Ora il primo principio che Fichte pone è la necessità che ogni individuo possa disporre d'una certa proprietà - di quello almeno che può assicurare la vita. Fichte proclama il diritto alla vita: colui che non ha quanto gli è necessario per la sua vita non è tenuto a rispettare l'altrui proprietà: anche il povero ha un diritto alla carità pubblica e il proletario ha diritto al lavoro.

Successivamente Fichte si occupa della produzione, del lavoro industriale e del commercio: precisazione generale è che lo stato deve invigilare perché i diritti di tutti siano rispettati, perché la produzione e lo scambio dei prodotti necessari avvenga secondo un equilibrio relativamente costante - che non arricchisca gli uni a detrimento degli altri. Ciò rende necessario che ogni stato sia sicuro dalle perturbazioni del commercio mondiale: perciò che sia chiuso. L'opera sua sullo Stato mercantile chiuso. Lo stato deve bastare a sé stesso: perciò la sua costituzione naturale dev'essere tale da rendere possibile... Il commercio con gli altri stati in ciò che è assolutamente necessario dev'essere monopolio dello stato: da ciò si attendono

anche vantaggi morale. Anche questo è nelle tendenze *socialistiche* della politica di Fichte. È naturale che se lo stato deve pensare alla sussistenza di tutti che esso debba costituirsi come organo chiuso... Contraddizione con le teorie moderne della libertà. Ma che cos'è la libertà? Non l'interesse dei pochi etc.

*Legislazione penale.* È facile vedere quali siano i principii. Chi agisce contro il diritto si esclude dalla società, è *ex lege*. Ma lo stato (la comunità) ha interesse alla conservazione dei singoli: perciò all'esclusione precede un tentativo di ridurre l'individuo ribelle con la *pena*: questo è un diritto e nel colpevole e nello stato. La teoria della pena è molto semplice: la pena è una riparazione per via della legge del taglione. Anche la reclusione in caso di pena è considerata da Fichte solo come una specie di lavoro forzato a profitto della comunità offesa. Però essa si propone anche un fine educativo, correttivo - non moralmente - ma giuridicamente (educazione al rispetto della legge). Solo nei casi estremi in cui non è possibile né riparazione né correzione la società può pronunciare l'esclusione: l'individuo perde allora ogni diritto. L'esecuzione è allora solo più un atto di polizia sociale. Oltre che del diritto penale Fichte occupa anche delle leggi di polizia, entrando in particolari quasi sconvenienti per la filosofia (passaporti etc.).

- *Appendice.* Fichte dedica anche una breve trattazione ai rapporti internazionali. Il diritto ideale esigerebbe un'unione di tutti gli uomini in uno stato. Per ragioni ideali ciò non è possibile. Ma almeno è necessario un collegamento degli stati secondo un diritto internazionale. Fichte pone quindi l'esigenza d'una confederazione di popoli, pace perpetua...

Giudizio nella filosofia del diritto. Valore mediocre - deduzione dialettica che si modella sulla realtà. Il vero processo è d'[?] il reale come reale mostrando le sue ragioni ideali, i fini verso cui s'indirizza - non giustificando come razionale tutto il reale.

### *Morale*

Anche in riguardo alla moralità Fichte comincia con la deduzione: io lascerò ... per attenermi all'esposizione dei concetti essenziali. Del resto posseggiuto questo... e il difficile è invece di sceverare dalla deduzione.

Riattacciamoci qui al risultato anteriore. Noi abbiamo già esposto nella deduzione del diritto in che modo Fichte passi dall'io teoretico all'io pratico. Non è possibile spiegare l'io teoretico senza ammettere che l'io sia una realtà più profonda: ed abbiamo visto che esso è un'attività, un tendere infinito - e che alla sua volta questo tendere infinito non può avere coscienza di sé senza la posizione di un ostacolo, d'una resistenza esteriore in apparenza indipendente da noi, che resiste come pura obbiettività. Questa obbiettività è il non io: considerato sotto il punto di vista della resistenza passiva allo spirito è la *materia*. Da questa opposizione viene la dualità dello spirito come io e non io, come soggetto ed oggetto - e noi abbiamo considerato finora questa dualità sotto il punto di vista della *conoscenza*, dell'azione del non io sull'io; passiamo ora a considerarlo sotto il punto di vista dell'*azione*, dell'azione dell'io sul non io. Questo passaggio è legittimo, anzi necessario, perché l'io è *attività*.

Da questo punto di vista il soggetto conoscente diventa il *soggetto* agente secondo fini liberamente agente, è *libera volontà*. Fichte comincia come Schopenhauer nel notare che l'attività conoscitiva è un'attività superficiale e che se noi facciamo astrazione da essa e discendiamo alla vera essenza dell'io, alla considerazione di quello che egli chiama *l'essere obbiettivo dell'io*; questa è una tendenza all'attività assoluta, un volere che vuole soltanto sé stesso: «io trovo me stesso come volente solo me stesso».

Da questo punto di vista come appare l'*oggetto*? Sappiamo che il conoscere non è che un'estrinsecazione dell'attività dell'io. Nel conoscere abbiamo la contrapposizione d'un oggetto all'io conoscente: ed or ora abbiamo visto che il soggetto conoscente è nella sua vera natura volontà pura, tendenza all'attività assoluta e libera. L'opposizione d'un oggetto all'io è quindi l'opposizione a questa volontà pura d'una volontà o d'un sistema di volontà, d'impulsi inferiori che resistono alla volontà superiore e sono il termine della sua attività. Questo sistema d'impulsi è l'io inferiore, l'io sensibile: ciò che anteriormente, come conoscenza appare a me come la natura, è realmente la mia natura - onde il detto di Fichte «Io sono natura e questa mia natura è una volontà».

La natura esteriore è quindi solo la traduzione, nel linguaggio della conoscenza, della natura che è in me: non è il mio desiderio che deriva dalla costituzione delle cose naturali, ma è la costituzione delle cose naturali che è posta dal mio desiderio.

E il *risultato* di quest'attività inferiore quale è? Come ogni posizione del non io è una limitazione, una *determinazione* in certe forme di ciò che in sé è un essere libero e sconfinato, così questa posizione dell'io inferiore è una limitazione, una determinazione di quell'attività libera e sconfinata che è l'io puro in un'attività confinata a sé stessa, che si propone come fine sé, ma in quella forma particolare che riveste. L'impulso inferiore diventa desiderio sensibile e piacere sensibile [Rilevo due punti: l'opposizione della volontà particolare all'universale; il piacere è già una forma della volontà superiore].

Ma questa opposizione dell'io e del non io non è che apparente. L'io pone il non io nell'io. Tutto il processo della conoscenza in che consiste? Nel ridurre gradualmente il non io all'io. Traduciamo... Anche l'opposizione dell'io superiore all'io inferiore non è che apparente: in realtà il primo contiene e pone il secondo.

È l'*Urtrieb* che appare nel seno della coscienza come volontà e come natura: «Solo nell'azione reciproca di queste due volontà che sono in fondo l'azione d'una volontà unica sopra sé stessa, riposano tutti i fenomeni dell'io». E tutta la vita non è che una progressiva elevazione, un trionfo graduale dell'io superiore sull'io inferiore, diretta non a sopprimerlo, ma ad appropriarselo, a farlo strumento e termine docile della propria attività.

Questa subordinazione graduale del non io all'io, della volontà inferiore alla superiore costituisce appunto la *vita morale*. La moralità è così l'essenza medesima dell'attività dell'io; l'io è essenzialmente attività, e l'attività dell'io è essenzialmente attività morale. La realtà empirica (l'esperienza dell'io teoretico) sarebbe inesplicabile se l'io non fosse un'attività infinita e libera che pone sé stessa come dualità...: questa dualità e quest'attività costituiscono perciò ciò che diciamo la *vita morale*. Questo non è un aspetto

della vita ma è la vita: le condizioni della moralità sono le condizioni dell'esistenza dell'io.

Questo fondamento dà alla morale di Fichte un aspetto particolare: A) è una morale d'attività, di energia, non ascetica. Non dice: nega il tuo desiderio naturale, perché la negazione di questo sarebbe la negazione dell'azione dell'io. Ma dice: fanne il tuo strumento, etc.

B) È una morale che propone all'uomo un compito infinito. Come per Leibniz e Lessing il fine non è l'essere, ma il diventare liberi. Certo anche in Fichte poi questo ideale infinito trova il suo concetto limite nella libertà dell'essere assoluto: ma questo è un ideale della coscienza religiosa, non della coscienza morale. L'ideale religioso è lo sfondo trascendentale del quadro: ma finché noi siamo nella vita, siamo nell'azione e la legge nostra immediata non è la negazione, ma l'attività incessante.

### *La vita morale*

Consideriamo ora la vita morale non nel suo fondamento metafisico, ma nelle forme che essa riveste nella coscienza umana - mettendola in relazione con questo suo fondamento.

La vita morale è essenzialmente costituita da una *dualità*: in qualunque modo si concepisca... è una condotta superiore che si impone... La resistenza da vincersi è il male, è la volontà malvagia. Questa è per Fichte la *vis inertiae* dello spirito, la tendenza dello spirito ad adagiarsi nella forma speciale e determinata che egli ha posto come *natura*, come io sensibile, è l'inerzia dell'io sensibile, naturale che aspira a rimanere nello *status-quo* e *resiste* alla volontà che vorrebbe strapparla... [Profonda verità di questo concetto... Origine dei nostri mali è sempre la mancanza di energia, l'impotenza a dominare noi e gli eventi nostri; è il lasciarci rimorchiare passivamente etc. In ogni azione cattiva noi vediamo l'io nostro migliore che assiste...]. Da questo male radicale derivano poi gli altri: e soprattutto i due vizi supremi, la *viltà* e la *falsità*. Così l'inerzia [?] la nostra libertà - ci facciamo [?] delle cose e degli altri. Solo il vile e il debole è falso.

La volontà superiore è la rivelazione nella coscienza empirica di quella che è la nostra vera e profonda natura, della *libertà*. Questa libertà non è *stato*, ma fine, ideale; non è strumento ad altro, ma fine a sé stessa. Questo fine ideale assoluto è ciò che costituisce il *dovere*, ciò che parla in noi come volontà morale. La volontà naturale inferiore aspira al godimento, la volontà morale all'azione e ci porge non piacere ma soddisfazione quando l'abbiamo seguita. Quello stato di contentezza o di scontento che produce in noi l'accordo o non dell'azione col dovere è profondamente diverso dal piacere sensibile: essa esprime l'armonia o disarmonia del nostro agire con la nostra *libertà originaria*, dice che noi siamo o non siamo nel nostro agire ciò che veramente siamo. Questo giudizio che noi stessi diamo di noi, in rapporto all'accordo o non del nostro agire e volere con il *dovere* è la *coscienza morale*.

Da questa natura della *coscienza morale* segue secondo Fichte la sua infallibile certezza. Le azioni umane possono mutare: ma non può muta-



re la coscienza del nostro vero essere, del nostro essere originario, dell'io puro. Questa è anzi l'unica, fondamentale certezza: ed è, come si è veduto, il fondamento d'ogni altra. [A questo non contrasta il tante volte affermato principio della mutabilità e relatività della coscienza morale. In tutte queste forme vi è un indirizzo e questo è secondo Fichte la volontà della libertà. Questo è il nucleo il?]bile di tutta l'evoluzione morale].

La *formula della legge morale* può quindi riassumersi in una parola: Agisci! (vero senso: sii veramente attivo, padrone di te e delle cose!). E meglio: Agisci secondo la tua coscienza! Ascolta in te la voce che ti chiama sempre a nuovi compiti, che non ti lascia mai arrestare in nessuno stato, ma ti innalza sempre verso una libertà più alta!

È perciò: Agisci verso la massima libertà dalle cose, agisci sempre per te stesso, per amore dell'azione tua! E perciò: Agisci secondo la tua *convincione*, non abdicare alla tua coscienza.

### *I gradi della vita morale*

La vita morale perfetta è l'obbedienza al dovere per il dovere. Ma questo presuppone la conoscenza del dovere, la riflessione: nel caso contrario anche l'agire contro il dovere non è peccato. Noi abbiamo veduto l'evoluzione della coscienza teoretica...: v'è un'analoga *storia della coscienza morale*.

Nel *primo grado* l'uomo è solo ancora volontà naturale, istinto animale - agisce come puro animale = [l'azione bestiale]

Nel *secondo grado* a questo istinto naturale si associa la riflessione: noi seguiamo l'istinto, ma non ciecamente - l'uomo agisce allora sempre ancora come essere animale, ma come animale intelligente.

Nel *terzo grado* all'istinto naturale si contrappone già la legge morale, ma senza avere ancora piena coscienza di sé, come istinto, come tendenza del sentimento: è il *genio della virtù* che sospinge l'uomo a sacrificare il godimento alla libertà e interviene nel corso delle cose etc. È l'azione *eroica* che acceca molto, ma non è la vera virtù.

Nel *quarto grado* il soggetto acquista piena coscienza della sua legge e la libertà interiore e compie il dovere per il dovere. Questa è la vera *azione morale* [traccia del rigorismo di Kant].

### *I doveri*

Fichte nel discendere a determinare il contenuto della legge morale distingue le condizioni etc. e poi ritorna su questa distinzione nella classificazione dei doveri: io fondo le due cose in una.

L'oggetto supremo della morale è la realtà suprema, l'io nella sua libertà ed attività: ma questo, abbiamo visto, esige certe condizioni - la dualità etc. - il contenuto della legge morale comprende in sé indirettamente anche queste condizioni. Onde la divisione dei doveri in diretti ed indiretti.



*Doveri indiretti.* Le condizioni si possono riassumere – l'esistenzialismo dell'io come natura (*corpo*), come *intelligenza*, l'esistenza d'un'organizzazione sociale.

*La prima classe di doveri* si riferisce alla conservazione della nostra *esistenza fisica* - in quanto è strumento... immoralità dell'ascetismo - immoralità del suicidio: è sempre una rinuncia al dovere: il suicida può essere un eroe di fronte alla turba che tutto soffre, un codardo di fronte al virtuoso che tutto vince. Superficialità.

Quanto al corpo in modo speciale. 1°) non trattarlo mai come fine, come oggetto di godimento

2°) renderlo vero strumento spedito della libertà.

3°) astenersi quindi da tutto ciò che corrompe le sue forze.

*La seconda classe di doveri* si riferisce all'*intelligenza*. L'intelligenza è non solo la condizione dell'esistenza dell'io ma è il *veicolo* della legge morale. Per l'intelligenza solo vi è un io e un non io, per l'intelligenza solo l'io arriva alla conoscenza della sua libertà e del dovere.

Quindi l'intelligenza è oggetto dei doveri che tutti mirano al suo pieno svolgimento. Quindi 1°) non limitare in nessun modo lo sviluppo dell'intelligenza tua, non sottoporla ad autorità, a vincoli esteriori, etc.

2°) Cerca te con assoluta libertà! Impara, studia quanto è possibile!

3°) Rivolgiti tutto questo studio al tuo alto fine umano! Non arrestarti a cose accessorie ed inutili!

*La terza classe di doveri mediati* si riferisce alla *comunità*. La coscienza nell'io della propria libertà può essere risvegliata solo da un secondo io: onde la necessità di una molteplicità di esseri razionali. Questa molteplicità può realizzare i fini razionali dell'uomo, può concedere che ciascuno lavori per il proprio perfezionamento morale solo a condizione che sia un'organizzazione, uno stato. È quindi un dovere morale la partecipazione allo *stato*: l'individuo non solo deve per una specie di necessità immanente alle cose raccogliersi con gli altri in uno stato, ma deve riconoscere che questa necessità è anche per lui un dovere morale.

Ma lo stato è solo una comunità esteriore - e questo non basta. Ciascun individuo segue per sé la legge del proprio essere ed aspira al regno della libertà e della ragione. Ma questo regno, questo fine è uno ed identico per tutti gli individui: quindi è naturale che io desideri la realizzazione di questi fini anche per negli altri, che io voglia che la stessa volontà morale che regna in me regni in tutti. Quindi non solo io debbo volere un accordo esteriore, ma anche una comunione interiore: in quanto è solo da questa comunione interiore che può svolgersi in me come negli altri più viva la coscienza morale. La società non agisce solo *esteriormente* rendendo possibile con la forza quell'armonia etc. che è il diritto, ma anche *interiormente* educando la coscienza morale: perciò io debbo volerla anche sotto questo rispetto. Ma naturalmente la società che io voglio così non è la società fondata sull diritto e nella coazione: la coscienza dei singoli è morale solo in quanto è libera.

Debbo quindi volere quella società... che è lo stato: ma debbo anche volere che sulle basi della comunione giuridica si fondi una comunione etica - che è la *chiesa* (Kant). La chiesa è un'unità morale etc.. Ora questa unità è possibile solo non in quanto vi sia un'uniformità assoluta, ma una certa

concordanza nel punto di partenza, nella concezione generica che deve poi essere svolta dall'opera individuale. Questa esperienza comune generica indeterminata e comune del compito morale è il *simbolo* (*Nothsymbol*). In riguardo ad esso Fichte distingue tra il cattolicesimo per cui il simbolo è l'arrivo e il protestantesimo per cui è punto di partenza.

Vi è così il dovere di partecipazione alla chiesa, a certe credenze comuni... Ma vi è d'altra parte il dovere di avere convinzioni proprie, di farle penetrare nella moltitudine... Non vi è contraddizione? La contraddizione si risolve con una reciproca limitazione: io debbo etc... E come coltivare e promuovere le conoscenze mie senza turbare l'unità morale? Col partecipare solo in una comunità più ristretta, imposta a questo fine dalla legge morale. Vi deve essere nella grande chiesa una piccola chiesa di individui liberi nel cui seno sia sciolto ogni vincolo d'autorità, dove vige la perfetta libertà nella comunicazione reciproca delle idee: questa è la società dei dotti: il suo tempio è l'*università*. Così per esempio deve essere libero all'educatore ciò che non è libero al predicatore.

*Doveri diretti.* Hanno per oggetto la realizzazione della legge morale in sé. Questo fine è identico e tutti gli individui vi lavorano con un accordo che è fondamento del diritto e della morale. Ma se questo impone per un rispetto a tutti certe esigenze identiche, per contro esige anche che ciascuno vi lavori anche secondo la posizione accidentale che ha nella società. Quindi vige anche qui la legge della divisione del lavoro. In questo grande piano morale ciascuno deve sentirsi uomo...; ma deve sentire anche quale è il suo posto e perciò il suo compito speciale... onde: *doveri generali* e *doveri speciali*.

*Doveri generali (diretti)*

La legge morale dice: realizza la tua vera natura, la natura tua di essere libero ed attivo. Questa natura profonda è comune a tutti gli uomini: è come un ordine soprasensibile che si sovrappone a tutte le coscienze individuali empiriche. Tendere a realizzare questa natura mia è già quindi un tendere a realizzare il regno impersonale della ragione, a trasformare il regno umano - che è l'incarnazione visibile dello spirito - in un regno di libertà pura. Quindi la morale di Fichte ha un carattere eminentemente *sociale*. Così dice: subordina la natura inferiore che è in te alla natura superiore: ma la natura inferiore è un'attività particolarizzatrice, la natura superiore è attività libera aspirante alla totalità, all'unità assoluta: quindi tale precetto si può esprimere: Rinuncia alle tendenze egoistiche! Realizza in te ed attorno a te il regno della libertà e della ragione!

Da questa formula generica dei doveri Fichte deduce poi i doveri particolari che in parte coincidono con le esigenze del diritto: ma se ne distinguono per il movente, che non è qui il movente egoistico del rispetto dell'equilibrio generale, ma il movente etico della volontà della giustizia. L'esempio di Schopenhauer. I doveri morali comprendono quindi anche altre esigenze: così per esempio non solo ci impone di rispettare l'integrità fisica, di non ingannare, etc. ma anche di essere veritieri. Rigorismo di Fichte: nega la menzogna necessaria: è sempre una viltà ed un inganno.

Non solo rispettare le proprietà, ma aiutare: la beneficenza diversa dall'elemosina. Non solo non offendere, ma non avere nemici. Non solo ama il tuo amico, ma non avere nemici!

Come poi questi doveri hanno la radice nei moventi interiori, così si estendono anche ai moventi interiori degli altri: onde promuovi la moralità altrui!

E il modo primo è l'*esempio coraggioso*. La radice di progresso morale è il senso della *reverenza*: anche nell'animo più volgare... E questo si eccita anzitutto con l'esempio: quindi avere il coraggio dell'onestà, etc.

*Doveri speciali*

Sono della classe sociale o della professione. Le sole vere classi sono i due sessi: onde i doveri di cui si è già trattato parlando della famiglia come istituto giuridico. Anche qui i doveri...

I doveri della professione sono quelli imposti a ciascuno... Alto punto di vista morale: tutte le professioni sono un valore uguale: ciascuno è necessario, e quando un uomo ha lavorato onestamente nella parte assegnatagli ha fatto il dovere suo. Ma vi è una gradazione determinata dal valore rispettivo dei fini a cui ciascuno mira e in essa possiamo subito distinguere due gradi secondo che serva alla conoscenza od allo svolgimento dell'io inferiore, dell'esistenza fisica, o allo svolgimento dell'io superiore, ai fini spirituali. Le classi sociali inferiori hanno per fine la vita fisica ed economica - le classi superiori, l'ordine giuridico, la cultura morale collettiva, la cultura dell'intelligenza nella società colta - onde le tre classi dei giurisprudenti (funzionari civili), dei sacerdoti, dei dotti.

Fichte si arresta a determinare le funzioni e i doveri delle classi inferiori: che si riassumono nel coltivare e promuovere i perfezionamenti tecnici della loro arte: il cui risultato è una maggiore libertà lasciata allo spirito.

L'armonia dello stato e lo svolgimento giuridico è la funzione della prima classe superiore - che però presuppone che il giurisperdito sia anche nel ramo suo un dotto. Così pure un dotto deve essere il sacerdote: ma egli deve guidare la comunità non per via dell'intelletto, raccogliere la fede, che è *fede morale*, nei simboli tradizionali e partendo da questi cercare di elevarli moralmente.

Più a lungo Fichte si estende sui doveri del *dotto*. Questo era un punto che stava personalmente a cuore a Fichte. Egli sentiva vivamente la missione sua di dotto e d'insegnante e sentiva anche la necessità che i giovani sentissero la dignità e l'ufficio vero... onde ne fece tre volte oggetto d'un corso nel 1794 a Jena, nel 1801 ad Erlangen, nel 1811 a Berlino, ed altre volte nei discorsi accademici.

È specialmente nelle lezioni del 1801 che tale tema è trattato profondamente... Che cosa è il mondo in ultimo? È l'umanità sempre più elevantesi, è lo spirito umano nella sua collettività che aspira verso l'unità e libertà sua assoluta. Esso non realizza mai quest'unità assoluta, ma vi tende incessantemente, realizzando forme d'unità sempre più profonde: lo stato, la cultura, la religione... sono forme di questa vita. In questo senso possiamo dire che lo spirito umano realizza un piano divino: il cammino dello spirito è la realizzazione di un mondo ideale che è l'idea divina del mondo. Per comprendere queste espressioni bisogna ricordare il passaggio di Fichte al punto di vista eleatico: ma ricordare ancora che il movimento, l'attività avente per fine l'unità assoluta non è un decadimento, un male, ma come una proiezione di quest'unità nel mondo finito; a lato dell'unità assoluta egli può quindi parlare d'un mondo soprasensibile, d'un mondo delle idee divine, d'un piano divino.

Bisogna ricordare ancora che lo spirito umano non è che questo spirito assoluto nella sua limitazione: che quindi nel seguire questo piano divino, esso non segue che le voci della sua più secreta natura: e abbiamo visto che la legge morale... Ma come nello spirito individuale vi è una parte più divina ove si risveglia... così nello spirito collettivo vi sono dei punti più luminosi in cui più vive si accende la ipercoscienza e donde discende poi...: è la teoria dei genii creatori (cui poi il romanticismo [?] Carlyle). Nell'inizio sono veggenti religiosi, profeti, artisti: nella forma più alta e veramente umana sono i *dotti*. Certo anche qui non s'intende che la corporazione dei dotti sia una corporazione di genii: anche qui la maggioranza non è che turba servile: Fichte tratta con un certo dispregio i manovali dell'intelligenza: merita il nome di dotto colui che organizza, che intuisce e riproduce l'ordine divino.

Fichte si estende più a lungo sui doveri del dotto - e nelle due forme che può assumere l'attività sua d'*insegnante* e di *scrittore*. Notevoli soprattutto sono le sue osservazioni sulla missione dell'insegnante che non è di trasmettere un vuoto patrimonio, ma d'eccitare, vivificare, risvegliare lo spirito - e perciò imporre d'essere *vivi* e d'espore materia *viva*. Egli ne diede l'esempio. E notevoli sono i suoi precetti alla gioventù che si mette per questa via:

i suoi due grandi doveri sono *l'operosità*, fuggire l'inerzia dello spirito; e *l'idealità*, fuggire ciò che è basso e volgare, i fini personali, le vanità che distolgono lo spirito dalla visione del mondo imperante dello spirito.

### *Filosofia religiosa*

Fichte comincia ad occuparsi di filosofia della religione all'inizio del suo pensiero. Vi appartengono gli *Aforismi sulla religione e sul deismo* scritti verso il 1790 - quando comincia l'influenza di Kant. È da questo punto di vista di un *deismo* quasi panteistico di cui abbiamo un eccellente esempio in *Lessing*: e l'influenza di Lessing è qui indubbia.

Il concetto fondamentale è la distinzione tra il *pensiero filosofico* e il sentimento religioso. Il pensiero conclude ad una specie di panteismo deterministico che esclude la libertà ed il peccato (il male è solo una condizione limite delle cose). Ma dal cuore procede un bisogno di liberazione, una coscienza della propria miseria che ha bisogno di volgersi a Dio etc. Come si conciliano? Gli *Aforismi* non decidono la questione. Fichte la decide per la prima volta in senso kantiano nella sua *Critica d'ogni rivelazione* - edizione Königsberg 1792, seconda edizione 1793, *S. W.*, vol. V, p. 9-174. Kant aveva fondato la fede sulla morale: ma non aveva ancora pubblicato la sua *Religione nei limiti della ragione* (edizione 1799): Fichte si chiede come si giustifica la religione rivelata?

Fichte parte dalla contrapposizione kantiana (da lui poi fondata metafisicamente) dall'*impulso sensibile*, della volontà inferiore che mira al godimento, alla felicità e dell'*impulso morale*, della volontà superiore che ha per oggetto il dovere, la virtù. La moralità è una lotta, una vittoria della *volontà morale* sulla *volontà naturale* (o impulso sensibile): l'ideale suo è mostrare in che modo la volontà naturale obbedisce *perfettamente* alla volontà morale: in questo stadio ideale la *felicità* coincide con la *virtù*, è raggiunto il *bene supremo*: questa volontà perfetta è la volontà assolutamente pura, è ciò che in linguaggio religioso si chiama Dio. Essa è la moralità perfetta: ed è anche la beatitudine perfetta: essa è anche il fine verso cui il mondo aspira, è il *legislatore morale del mondo*. Questa è la teologia filosofica, razionale. Ora come diventa religione?

Quando nella volontà umana ha luogo l'azione morale per rispetto alla legge, la fede nel bene supremo si fonda sulla certezza della legge ed allora si ha la religione razionale, filosofica.

Ma questo punto di vista è possibile solo in quanto è in noi la legge morale. Ma quando domina la sola volontà naturale, quando la volontà morale non è ancora nata od è spenta, il risveglio può solo avvenire non con la religione naturale etc., ma in quanto la volontà morale è imposta alla coscienza come una volontà superiore che si impone per la sua potenza e la sua grandezza, come il precetto d'una Volontà che impera nell'ordine naturale: ossia come *rivelazione esteriore*.

La necessità della maturazione religiosa sorge quando il movente morale per sé diventa insufficiente. Quando ciò accade la volontà morale soggiace alla volontà naturale: spogliata del suo carattere imperativo essa appare solo

più come una tendenza dell'essere nostro che è *noi* così come la volontà naturale: e la naturale tendenza che l'uomo ha ad illudere sé stesso circa la sua condotta gli fa considerare il suo agire del momento come un'eccezione isolata alla legge. Questo è lo stato d'animo che condiziona e giustifica la forma *religiosa* della legge morale. Essa deve allora apparire all'uomo rivestita d'un'autorità e merito tali che l'uomo non possa più dire io pecco solo contro me stesso etc.: essa appare come precetto di Dio ed acquista così per questa via esteriore... Così si spiega la necessità della religione: che è obbiettivazione della nostra natura morale in un essere trascendente, Dio. Naturalmente questo avviene inconsciamente: del resto perderebbe ogni autorità. La religione non ha quindi origine intellettuale: ma sorge da un istintivo bisogno del bene, del sentimento.

La *rivelazione religiosa* è appunto condizionata dalla posizione d'una volontà divina che domina il corso naturale che lo interrompe etc.: onde il concetto del *miracolo*.

Ora come è possibile tale rivelazione? Fichte nega naturalmente da un punto di vista superiore ogni possibilità d'una *rivelazione* e di un miracolo. L'ordine naturale e l'ordine morale non sono opposti: tutto è rivolto ad un fine morale: ma tutto avviene secondo le leggi naturali. La domanda si trasforma quindi in questo: come è possibile la *fede* nella rivelazione? La rivelazione è inammissibile, la *fede nella rivelazione* è un fatto naturale, razionale e che ha il suo valore teleologico.

Ciò che per la coscienza religiosa di questo grado è un fatto soprannaturale, è per la coscienza superiore un fatto naturale: ma lo spirito dominato dal senso per cui questa fede è necessaria si trova sempre ad un grado intellettuale tale che non vede ancora la necessità e regolarità del tutto. La *fede nel soprannaturale* è ancora quindi una specie di *istinto morale larvato*?. La coscienza della legge sospinge l'immaginazione di queste coscienze bambine a vedere in ciò che sarebbe un fatto naturale, un fatto soprannaturale, la rivelazione d'una potenza superiore: così le avvezza a sottrarsi all'imperio dei sensi, ad elevarsi alla religione naturale.

Carattere pedagogico della rivelazione: l'idea di Lessing.

L'istinto religioso porta la coscienza umana ad obbiettivare la legge morale in un essere assoluto da cui è condizionata l'esistenza e il corso del mondo - e così a considerare il mondo come la creazione, l'opera d'un essere perfetto che è la Volontà morale perfetta. Da tale punto di vista che cosa è la legge morale? Una rivelazione di Dio in noi, che è compresa nel complessivo ordine provvidenziale delle cose. Da questo punto superiore di vista la religione appare come una rivelazione soprannaturale: ma il soprannaturale è in noi: questa è la religione naturale.

Se io considero i due modi possibili di compiere la legge morale ho anche due motivi per agire moralmente. Io posso agire per puro rispetto della legge astrattamente considerata - motivazione morale; posso agire per rispetto di quella personificazione sua che è detta Dio - motivazione religiosa. Questa si fonda sulla prima. E inoltre questa non è necessaria: quando la legge morale è vivente in noi non occorre rinforzarla con motivi religiosi.

La religione assume due forme: *religione naturale* e *religione rivelata*. Nell'un caso e nell'altro la conoscenza di Dio è un obbiettivante: quindi

l'una e l'altra forma hanno la loro sorgente nella considerazione della realtà esteriore... ma da un punto di vista diverso.

Nella religione naturale, filosofica, è condizione il fatto che la *volontà morale* abbia bisogno di questo sussidio, che vi sia una lotta, in cui la volontà morale soccomberebbe etc. Ma quando la volontà morale è minacciata, allora deve intervenire in suo aiuto il rivestimento sensibile della legge morale che è la verità religiosa. La legge morale appare esteriormente come ordine morale, teleologico: la considerazione teleologica delle cose ci conduce a considerare la realtà come una creazione di Dio, la legge nostra come una volontà e una rivelazione etc.: allora abbiamo la religione *naturale*.

Criteri: avere un contenuto morale; risponderne alle condizioni subiettive che lo esigono.

### *La filosofia religiosa di Fichte verso il 1798*

Una seconda volta Fichte ebbe occasione di tracciare le sue idee sulla filosofia religiosa, e questo accadde nel 1798 in occasione del famoso *Atheismusstreit*. [?]. L'articolo di Forberg sul «Giornale filosofico» di Fichte. Secondo il forberg la religione è la fede pratica nell'ordine morale delle cose, sta nell'agire come se vi fosse un Dio... È ogni esigenza del sentimento. La teoria invece non conduce a dimostrare l'esistenza di Dio più che quella del diavolo: ed è dal punto di vista religioso indifferente. L'essenziale perciò è non che si creda in Dio, ma che si agisca come se vi si credesse... È una riduzione della religione alla morale - fatta con spirito ostile; derisione ironica della religione del sentimento. Fichte vi unisce un suo articolo: *Sulla ragione della nostra fede in un ordine morale*. Tempesta sollevata. Due scritti: *Appello al pubblico* che è un attacco alla religione volgare... e una *Difesa ufficiale* in cui si difende dall'accusa d'ateismo. A questi si aggiungono altri due scritti minori congiunti nella seconda opera e miranti a chiarire le sue idee.

Noi abbiamo veduto in che consiste l'attività morale e come questa tenda verso un ordine soprasensibile, un regno della ragione che abbracci tutti gli individui umani. La posizione della moralità individuale implica perciò la posizione d'un ordine morale universale che si realizza per l'attività individuale: io non posso separare la fede che ho nel mio dovere personale dalla fede in un ordine di cui questo dovere, in ciò che ha di personale, è solo un momento. Quest'ordine non è l'ordine provvidenziale sensibile: ma è un regno soprasensibile di fini, è il luogo geometrico di tutte le volontà morali. Certo per l'individuo questo ideale sorpassa la sua sfera d'azione: egli lavora, obbedendo al dovere, alla realizzazione sua, ma questa realizzazione d'un compito infinito è superiore a tutti gli individui. E tuttavia la fede in questo ordine morale universale è ciò che fonda e completa la coscienza morale individuale. Questo ordine assoluto che si realizza nel mondo per mezzo dell'attività morale, questa realizzazione progressiva dell'infinito nel finito, è la realizzazione d'un ordine divino, è l'affermazione dell'esistenza dell'infinito e dell'assoluto: e questo è l'oggetto della *religione*.

Quest'ordine morale noi lo concretiamo poi in un essere, Dio: come concretiamo l'attività nostra interiore in un soggetto nostro... l'anima. Ma qui noi dobbiamo ricordare il precetto di Mosé: Tu non ti farai Dio a tua immagine e somiglianza. *Questo Dio non è un essere trascendente*, diverso dal mondo. Noi abbiamo veduto che per Fichte non vi è quel dualismo fra mondo sensibile e mondo soprasensibile che vi è per esempio nella *Critica*: il mondo sensibile è la condizione necessaria della realizzazione del soprasensibile, dell'ordine morale: non v'è ordine morale senza un mondo sensibile. Dio è quindi immanente al mondo: è la volontà buona dell'uomo o meglio è quella volontà perfetta di cui la volontà buona individuale è una manifestazione, è il mondo stesso nella sua perfezione. E nemmeno è una *sostanza*, ma un'attività, un ordine vivente... non un *ordo ordinatus*, ma un *ordo ordinans*. «*L'ordine morale vivente ed attivo è esso medesimo il nostro Dio: noi non abbiamo bisogno d'un altro Dio, né del resto potremmo pensarlo*».

È questa conseguenza panteistica del divino che fece accusare Fichte di ateismo. Data la sua concezione l'*Anschluss* sembra cessare d'essere un'esistenza propria indipendente dal mondo; ha per condizione l'esistenza sensibile. E poi è un'esistenza che diviene e si realizza nel mondo col progresso morale. Ora tutte queste accuse sono superficiali. Si confondono con il panteismo volgare solo se si considera il mondo sensibile come reale: ma che cosa è questo se non un'estrinsecazione della volontà? Ed anche la volontà inferiore non è tale se non in quanto si ignora: ma è in sé lo strumento della volontà superiore. Quindi Dio non è l'*anima mundi*, ma è il mondo stesso in ciò che ha di profondamente reale. E poi il *tempo* non è che una forma dell'io finito: l'ordine morale in sé trascende il tempo.

Ma in questi scritti egli si difende dall'accusa di ateismo ritorcendola contro i suoi accusatori. Il concetto di Dio come ordine morale, come libertà pura, è il solo concetto degno di lui: il concetto di volgare che fa di Dio un essere, una sostanza ne fa in realtà una *cosa*, gli attribuisce quell'esistenza relativa e finita che è propria solo degli oggetti.

In questa concezione Fichte annovera anche la *teistica*. Questo falso concetto non è più derivato dalla pura conoscenza della nostra legge morale, ma dalla nostra esperienza sensibile: Dio diventa allora veramente il *Principe del mondo*, il Signore del destino, il dispensatore della felicità, servitore delle nostre passioni, vero tiranno di cui noi siamo gli schiavi. Questo è il vero *ateismo*.

La ragione di questa difesa indiretta sta in ciò che Fichte non aveva ancora precisato ben chiaramente il suo pensiero: anche qui sta ancora cercando: la posizione definitiva sarà da lui raggiunta solo più tardi.

Ad ogni modo un risultato è qui raggiunto: la posizione della *religione* come indipendente dalla morale, anzi come un'attività superiore. Certo il sentimento religioso ha la sua radice nella moralità: perché è sulla coscienza morale che si fonda la convinzione nostra d'un ordine assoluto delle cose: non vi è dunque religione senza moralità. Ma la moralità è per noi la condizione della conoscenza dell'ordine assoluto solo perché è la forma sotto cui si esprime per ciascuno di noi quest'ordine: noi abbiamo coscienza dell'infinito solo in quanto noi facciamo parte di quest'ordine, in quanto la nostra volontà buona è una cooperazione a quest'attività infinita. Quindi la

religione abbraccia in sé la morale, ma non vi è compresa: essa ne diventa anzi il fondamento. Vi è nella coscienza religiosa qualche cosa di più che la coscienza morale: anzi possiamo dire che la coscienza religiosa è la coscienza morale elevata, ampliata fino ad essere coscienza dell'ordine universale. La coscienza morale può sussistere da sé: ma è un'imperfezione: la vera morale, la morale più alta è anche religione. Onde la soluzione del problema dei rapporti della morale e della religione.

Si vede qui chiaramente la differenza dal punto di vista *kantiano*.

Anche in Kant la religione si fonda sulla morale. Il fatto primo, incondizionato e fondamentale è l'esistenza in me d'una legge a cui io debbo obbedienza incondizionata.

Il dovere morale è un fatto che non si spiega né con la psicologia né con la teologia: anzi è il solo fatto che possa gettare qualche luce sulla realtà ultima. Questa fede assoluta nel dovere - necessita la mia ragione a credere anche nell'adempimento di quelle condizioni senza di cui la sua attività morale sarebbe impossibile: implica delle convinzioni che non possono venire teoreticamente dimostrate, ma che pure debbono essere presenti in me se io voglio credere nella possibilità della mia attività morale. Questi sono i famosi postulati della ragione pratica. Il primo è la libertà. Il secondo è la continuazione dell'esistenza al di là della morte: l'immortalità che sola rende possibile un progresso.

Il tempo è l'armonia fra l'azione morale e i risultati esterni, l'accordo della virtù e della felicità e perciò l'esistenza d'una forza che possa congiungere in intima armonia i due mondi: l'esistenza di Dio. Sono bisogni della ragione, ma sono sempre anche condizioni puramente soggettive, sono un atto di fede, di speranza.

Due punti. La religione diventa un rimedio alla debolezza umana, un puntello della morale. Certo l'uomo non potrebbe tenersi saldo all'osservanza della legge morale senza credere...: l'esperienza immediata ci mostra tutt'altro che l'accordo della virtù e della felicità: la natura sembra essere differente. Per questo Kant dice in qualche punto che è *dovere* avere una religione. Ma d'altro lato egli ricorda che non può essere *dovere* il credere ciò che non si può *sapere*: è possibile l'ipotesi d'un uomo che contempi la realtà così come essa è, imparando, senza vacillare nella sua coscienza morale. Sarebbe anzi l'uomo ideale. E allora la religione? Forberg

In secondo luogo quest'appoggio contraddice al principio della morale kantiana. La sua morale vuole che il valore sia mosso solo dal rispetto della legge per sé, astrazione fatta da ogni finalità: ma egli distrugge nuovamente questo suo principio quando pone l'accento della virtù e della felicità come fine etico.

In Fichte il rapporto è diverso.

La religione non è un appoggio della morale perché la morale basta a sé. Se la morale religiosa è una forma più perfetta, certo però la vita morale pura non ha bisogno d'appoggio: io non debbo assolutamente considerare le conseguenze. Vedremo ora la ragione per cui la morale fichtiana può essere così sicura di sé.

Quindi per converso *la religione non è più solo un complemento della morale*: è una forma superiore di vita e di coscienza.

D'altra parte Fichte *cancella del tutto quel carattere eudemonistico* che ha la religione in Kant. In Kant l'esistenza di Dio ci garantisce l'accordo della felicità e della virtù. La natura umana tende naturalmente verso la felicità; la legge morale la sollecita all'obbedienza verso la legge: la moralità è uno stato di lotta in cui l'uomo deve rinnegare la natura per seguire la legge. Ma questo non può essere lo stato definitivo: l'accordo deve in fine venire ristabilito: noi non sappiamo come: ma la nostra fede in Dio è appunto... Invece Fichte rigetta questa unione adultera della virtù e della felicità. La moralità è lotta..., ma l'ideale ultimo è il trionfo della ragione universale su tutto ciò che vi è in noi d'individuale, è la trasformazione dell'individuo per virtù della comunione allo spirito universale. È un tornare all'idolatria il fare di Dio il dispensatore della felicità: è un rendere eterno, un confondere come fine ciò che è solo strumento (l'individualità).

La radice di tutto ciò sta nella negazione della natura. La dualità in Fichte non è assoluta: la natura è *solo* lo strumento della vita divina. Se si cessa di considerare la natura come reale, resta il regno dello spirito che si realizza e che se è un ideale infinito agli occhi umani, è alla coscienza religiosa la sola, vera realtà.

Valore religioso dell'idealismo. Non v'è quindi bisogno di creare un appoggio...: la felicità sensibile è solo un riflesso della vera felicità che è la vita nella ragione - e che impropriamente si direbbe religioso. Altra conseguenza: teismo kantiano (e passaggio all'ortodossia), panteismo fichtiano. Passaggio alla terza fase.

### III periodo

Dopo la controversia sull'Ateismo le ricerche di Fichte sono insistentemente rivolte al problema religioso: egli vede in esso il problema centrale - la *Wissenschaftslehre* si approfondisce in una filosofia religiosa: non vi è opposizione ma svolgimento.

Questo ulteriore svolgimento si distingue in primo luogo per un carattere ulteriore. Mentre nell'*Atheismusstreit* e prima è per il razionale e l'ortodossia, ora invece vede il suo nemico nella filosofia volgare ed irreligiosa del razionalismo [È un mutamento interiore del pensiero di Fichte - un mutamento nel tempo - ma anche l'eterna antinomia del pensiero religioso (l'inverso in Schleiermacher)]. Fichte non misconosce il valore del razionalismo: ma disconosce la superstizione. Soltanto esso nega insieme al soprannaturale anche il soprasensibile, distrugge la religione. Ma l'istinto religioso è indistruttibile: negato dall'intelletto si rifugia nel sentimento. Questo bisogno è ciò che fa sentire la vacuità della pura negazione - e che fa sorgere accanto ad essa la ragione del sentimento cieco. Ora anche questo è male. Sopra la negazione deve legarsi un'affermazione più alta, una nuova filosofia che sia come la matrice d'una nuova coscienza religiosa. Questo è il compito che si attribuisce Fichte: egli non volle essere solo un filosofo, ma un riformatore, un eccitatore della coscienza religiosa.

In secondo luogo per uno svolgimento della dottrina - che possiamo designare come un passaggio dal punto di vista eraclitico all'eleatico - Dio

è nella forma secondo *attività*, nell'altra è un essere, un'unità che si rivela come attività solo al nostro imperfetto conoscere. Tale trasformazione si opera gradualmente.

Nel *Destino dell'uomo* vediamo disegnarsi questo passaggio. Parte dall'attività morale: che mira a realizzare un ordine soprasensibile. L'ordine sensibile con la sua concatenazione causale non è che la veste esteriore d'un mondo ideale nel quale la volontà buona intesse un ordine imperituro. L'uno appartiene ad un tempo a due mondi: ma l'uomo che vive secondo la legge morale, vive veramente nel mondo superiore. «*Ciò che diciamo cielo non è al di là della tomba: esso è già qui sparso intorno a noi e la sua luce si accende in ogni cuore puro*». L'uomo che ha la certezza non solo del suo dovere, ma dell'ordine totale in cui si inserisce si leva alla *vita religiosa*. La mia volontà buona può solo estendersi ad una sfera limitata: ma io so per la stessa certezza della mia fede morale che nella totalità dell'essere vive ed agisce un'attività analoga alla mia volontà buona, che vi è un *volere infinito* nel quale è fondato l'ordine morale [Si noti il progresso]. La sua volontà morale è viva e presente nella nostra, la quale non è che un momento... Perciò esso è il creatore dell'armonia morale fra gli spiriti; e poiché il mondo sensibile che tutti vediamo non è che lo strumento con cui realizzare il nostro fine, egli è il *creatore del mondo* nel senso che egli fa sì che tutti vediamo lo stesso universo sensibile: egli lo crea ma solo in noi, come strumento del nostro dovere. «*Egli è la luce per cui e in cui tutti vediamo: la sua vita è la nostra vita*». Questa fede nuova nell'unico fondamento morale delle cose si concreta per Fichte in una fede panteistica ardente che ricorda Spinoza. Quando l'uomo si è elevato all'unione dell'universo sotto questo punto di vista, allora questo si trasfigura ai suoi occhi. «La massa greve e morta che sembrava riempire lo spazio scompare ed al suo posto scorre e risuona la corrente eterna della vita e dell'azione, della vita originaria, della tua vita, o Essere infinito, perché ogni vita è tua vita. Io sono a te affine e tutto ciò che io contemplo in giro intorno a me è a me affine: tutto è vivente ed animato e da tutte le parti guardano a me i vividi occhi dello spirito e le voci dello spirito parlano al mio cuore». Come in Spinoza questa fede panteistica si completa con una teodicea: tutto è bene. Il mondo è l'opera d'una Volontà che in essa eseguisce il suo disegno: con questa [?] io debbo confortarmi ed essere beato.

Già in questo... si disegna un passaggio all'unità; ma il passaggio più importante si compie nella *Wissenschaftlehre* del 1801. Ancora nella *Bestimmung des Menschen* Dio non si separa ancora abbastanza dal mondo per acquistare una realtà propria. Fichte non è da confondersi mai col panteismo naturalistico perché il mondo vero è il mondo soprasensibile. Ma Dio è ancora troppo un semplice ordine che si realizza, una totalità, non un'unità, un qualche cosa che diviene nel mondo e per mezzo del mondo. In questa *Wissenschaftlehre* Fichte comincia a distinguere un ulteriore punto di vista. Questo ordine morale che si realizza è certo un ordine assoluto, anzi è l'assoluto, ma è l'assoluto come a noi si rivela, è la *forma* che l'Assoluto riveste per la nostra coscienza, è l'immagine di Dio, il *Verbo*.

Fichte non fa che riattaccarsi del resto qui alle origini del suo sistema. Il primo principio afferma che la realtà originaria è lo spirito nella sua uni-

tà indistinta e superiore; il secondo principio afferma che questo mondo si spezza e diventa dualità. Tutta la vita ulteriore dello spirito è una serie di riflessioni, di rispecchiamenti, d'atti teoretici: il nome stesso dice che egli conosce la storia dello spirito come l'attività del sapere. Più tardi vediamo a fondamento di questo sapere un'attività: un *quai* al prammatismo. Ora ritornerà al primo punto di vista o meglio riconosce l'unità delle due forme: è vero che il premio è l'estensione d'un'attività, ma in fondo ogni attività e volontà è pensiero. *Ragione*: è un'attività unica, ma nella sua vita, nella sua attività formatrice è pensiero. Fichte lo riconosce qui implicitamente. Vivere è pensare: anche la vita nel senso traduce una concezione della vita, un pensiero. Vivere veramente è conoscere la verità.

Tutta la vita è così una serie di riflessioni. È un atto di riflessione quello per cui l'io oppone a sé il mondo: è per un atto di riflessione che l'io fisico riconosce nel mondo la creazione dello spirito e il teatro della sua attività morale e la manifestazione d'un ordine divino. Ma in tutte queste concezioni noi stiamo pur sempre ancora dal punto di vista della riflessione finita: anche quando lo spirito apprende il mondo come l'opera di Dio, egli oppone pur sempre a sé Dio come qualche cosa di altro; il sapere, la riflessione non esce da sé, non giunge ancora all'assoluto. Anzi è appunto per il fatto che la riflessione spezza l'unità dell'Assoluto, lo esteriorizza e quindi rende possibile quella serie di riflessioni che costituisce la produzione del mondo. Ma la riflessione, il sapere se anche non può giungere positivamente ad affermare l'Assoluto, vi giunge negativamente, per la perfetta penetrazione di sé, della sua natura negativa.

La riflessione, il sapere è un rispecchiamento - è come un'ombra che non si concepisce senza un corpo, un'immagine che si riferisce ad una realtà. Esso è come il riflesso dell'Essere; l'ultimo passo della coscienza finita è questo quello di concepire la natura secondaria, direi quasi negativa di sé stessa, giungendo così indirettamente ed impropriamente sempre all'affermazione di quell'essere vivente assoluto che è Unità pura e perciò superiore alla coscienza. Questo essere non è l'Essere, la Sostanza del dogmatico; è l'Unità perfetta dello spirito, il Soggetto puro.

Vediamo così come si disegna la Vita nella sua totalità. La dottrina comincia con la constatazione del dato: la Coscienza con la sua dualità originaria. L'evoluzione della Vita è anzitutto evoluzione della Coscienza teoretica: una serie di passaggi... per cui lo Spirito giunge a riconoscere che il mondo è opera sua. Questo è il punto di vista della moralità: l'uomo allora aspira a realizzare nel mondo... Poi si leva alla coscienza dell'ordine morale... Infine riconosce che tutto non è se non parvenza dell'Uno, che anche quest'attività infinita è non l'Assoluto, ma l'Assoluto rispecchiato nella coscienza e che la natura stessa della coscienza ci rinvia a qualche cosa che non è solo parvenza, rispecchiamento, ma realtà e sapere in un'unità indivisibile - e che appunto perché tale non è accessibile a noi in sé. È il riconoscimento di quell'*Io assoluto* da cui Fichte parte.

Da questo punto di vista Fichte traccia la sua Filosofia religiosa nell'*Anweisung zum seligen Leben*. È un'opera popolare. Ogni grado della vita è un grado di pensiero, di coscienza, ma è attività. Fichte parte in principio da questo punto di vista. Ogni grado della vita è bisogno, aspirazione verso

qualche cosa e verso una perfetta soddisfazione, verso la beatitudine. Chiamato questo bisogno d'unione *amore* poiché dice che ogni vita è amore. La maggior parte degli uomini non sanno veramente che cosa amino, perché veramente non vivono: vivere è amare. Ora il bisogno di felicità sospinge gli uomini verso le cose: ma vanamente perché nessuna delle cose dà la felicità: questo è un continuo morire. Non è vera vita; onde quel senso d'insoddisfazione, di delusione... che non è se non l'aspetto negativo del vero Affetto positivo: il bisogno d'amare qualche cosa che non delude. Allora si ha o una disperata rinuncia o un'attesa della felicità dall'al di là: ma è vano perché... La ragione di queste mortificazioni sta in ciò che gli uomini non sanno che cosa veramente amino: ciò che rende l'amore perfetto, la vita beata è l'amore dell'Unico che è realtà perfetta, dell'essere eterno. Se chiamiamo la molteplicità delle cose il mondo e l'Uno Dio, diremo che l'amore della molteplicità delle cose del mondo deve raccogliersi nell'Unità di Dio. Cfr. Spinoza, *De intellectu emendatione*.

Questa conseguenza generica - comune ai mistici - è da Fichte collegata con la sua *Wissenschaftlehre* in modo da riuscire come il complemento ultimo della filosofia. Tutti i gradi della vita sono gradi dell'amore dell'eterno. Ma non vi è altra vita che quella della coscienza: la vita è una serie di riflessioni, di gradi della coscienza, del pensiero. «La vita riposa sulla vita originaria del pensiero - perché nulla vi è all'infuori dello spirito: vivere veramente vuol dire pensare veramente. Perciò anche la vita nell'eterno non può essere che pensiero dell'eterno, presenza dell'eterno alla coscienza».

Ma in questo stanno due contraddizioni. A) L'eterno deve essere concepito come ciò che solo è, come l'unità semplice, immutabile: ora ogni coscienza è dualità. L'eterno per fatto medesimo che è presente alla coscienza cessa quindi d'essere ciò che è, non è più l'eterno. B) D'altra parte poiché solo l'eterno è, e noi e la coscienza e il mondo che ci rappresentiamo non possono essere alcunché d'altro, non possono avere un essere indipendente dall'essere eterno. Come si risolve?

A) La contraddizione si risolve se noi pensiamo che la coscienza anche nella sue forme più alte - anche come coscienza dell'essere abbracciata nella totalità della sua attività infinita - è pur sempre qualche cosa di derivato, di secondario ed ha il suo principio in quella unità perfetta del soggettivo e dell'oggettivo che poi la coscienza spezza nella dualità dell'io e del non io. Quest'unità perfetta che è la radice profonda della coscienza è ciò che Fichte chiama il vero assoluto essere, Dio: il ritorno a quest'unità, lo sfogo del pensiero per levarsi dallo stato della dualità fino a quest'unità eterna è il campo della religione. La coscienza - la forma in cui il divino si rivela in noi ed a noi - porta quindi anche in sé la condizione che ci oscura il suo essere vero - la dualità. Quindi l'eterno in quanto presente alla coscienza non è che l'eterno per noi - l'Assoluto presente alla coscienza religiosa come la totalità dell'ordine morale - non è che l'Assoluto per noi, non l'Assoluto in sé che trascende la coscienza.

B) La seconda contraddizione è risolta da Fichte con la teoria del Verbo, ossia della coesistenza in Dio d'un principio che è per lui e dal punto di vista assoluto una cosa sola con lui, per noi e dal punto di vista umano rivelazione, manifestazione formale, dispersione del divino in una molteplicità

di parvenze. Il principio della molteplicità degli esseri è la riflessione, la Coscienza che come ha mostrato la *Wissenschaftlehre* spezza l'unità dell'io in una molteplicità infinita d'io a ciascuno dei quali si oppone il suo mondo, il non io.

Ma donde la Coscienza? a) Fichte comincia a porre che noi non possiamo derivare la Coscienza dall'assoluto. Perché noi potessimo stabilire questa derivazione bisognerebbe che potessimo metterci dal punto di vista assoluto: ora il punto di vista dal quale noi portiamo e da cui noi non possiamo astrarre - perché sarebbe un astrarre anche dal pensiero - è quello della Coscienza. La posizione della Coscienza è la posizione d'un principio che ripete formalmente l'Assoluto, che ne fa "il termine" della propria affermazione, e che perciò presuppone, come suo termine, l'Assoluto - ma che quanto alla forma, all'atto suo è un atto libero inesplicabile ed inderivabile. b) D'altro lato però Fichte stabilisce altrettanto decisamente che questa forma dell'Assoluto che è la Coscienza, è dal punto di vista assoluto, inseparabile dall'assoluto stesso.

Il punto di vista dell'uomo è il punto di vista relativo, il punto di vista della dualità: da questo punto di vista vi sono due principii: l'Assoluto che egli non apprende non immediatamente, ma già spezzato nella molteplicità del mondo; e la Coscienza, una specie di principio formale e steriore ed indipendente... *quanto alla sua attività formale* - che ha per contenuto l'Assoluto medesimo. Ma questa separazione dipende unicamente dalle nostre limitazioni, dal fatto che noi non possiamo elevarci sopra il punto di vista della coscienza - perché la natura nostra è Coscienza, riflessione; e Fichte ammette che da un punto di vista superiore - e perciò a noi inintelligibile - Dio e il Verbo si penetrano interiormente. *Tutta la vita della coscienza in altre parole è condizionata dalla dualità: e pure in tutto il suo corso esso ci rinvia ad un'unità originaria, essa non è esplicabile se non ammettendo che essa aspira a realizzare l'Unità perfetta che la trascende.*

Qui riappare il carattere panteistico della filosofia religiosa di Fichte. Il mondo è la manifestazione d'uno Spirito unico ed infinito - che è nell'intimo essere suo in modo inscindibile realtà e coscienza di questa realtà, Oggetto e Soggetto. Solo per noi i due termini sono scissi: da questa opposizione prima viene poi la serie delle riflessioni per cui ha luogo la coscienza degli esseri finiti. Ma in realtà il mondo è una cosa sola con Dio.

Eterno come Dio è il suo Logos, la sua manifestazione, la Coscienza - che è il principio creatore del mondo. E di questo Fichte crede trovare la conferma nell'Evangelo di S. Giovanni: «In principio era il Verbo» etc. Non dimentichiamo... Interessante è il modo con cui egli interpreta il domma della divinità di Cristo: nega la creazione che considera come l'errore fondamentale del [?] religioso - ed enuncia il grande principio: Ciò che salva è la fede metafisica, non la fede storica.

Non mi arresto più minutamente ad esporre le idee teosofiche di Fichte né a discuterle. Bastano le linee generiche. L'ordine universale..., etc. non è che l'Assoluto per noi - la rivelazione più perfetta di Dio nella coscienza umana, il Verbo di Dio. Anche questa forma ci rinvia al di là di essa e al di là di ogni coscienza all'Unità perfetta di Dio e del Verbo: il termine ultimo dell'evoluzione della Coscienza è di prendere coscienza della sua relatività,

di rinnegare sé stessa, di annullarsi davanti all'Unità originaria dell'Assoluto.

Da questo punto di vista Fichte discute *cinque gradi* della vita. Il primo è la vita nel *sensu* in cui l'uomo riconosce come suprema realtà gli oggetti del senso e attende da essi la felicità: prima dal mondo attuale, poi dal mondo futuro sia esso l'eliso o il seno di Abramo o il Paradiso. Il secondo grado è *la vita nella legge*; il terzo la vita nella moralità; il quarto la vita nella *religiosità inferiore*; il quinto nella *religione filosofica*. Nel primo l'uomo apprende il divino nelle parvenze sensibili e con esse lo identifica; nel secondo e nel terzo lo apprende come legge morale - esteriore od interiore; nel quarto si accende per la prima volta in lui la visione dell'unità del mondo e di Dio, ma questa visione è ancora imperfetta perché il divino è opposto all'uomo, reso concreto, personificato. Solo nel quinto ciò che nella religiosità pura è fede o presentimento diventa conoscenza chiara.

Essenziale è la distinzione in tre stadii: l'uomo sensibile, l'uomo morale, l'uomo religioso. E la divisione della filosofia religiosa in due fasi: di cui la più alta non è filosofia, ma religione filosofica, religione razionale: la filosofia quindi non è già essa stessa religiosità filosofica - non è che l'attività preparatoria della coscienza religiosa.

Con questo chiudo l'esposizione su Fichte. Con essa io ho mirato non ad un'esposizione storica, ma a mettere in rilievo ciò che di vivo contiene per noi il suo pensiero in rapporto ai problemi spirituali dell'età nostra.

Il suo pensiero ci si presenta come la sua personalità. Noi abbiamo veduto che nella sua personalità non difettano gli aspetti antipatici: fu un uomo e conobbe le miserie umane. Ma attraverso a tutte le sue debolezze in lui si affermò una volontà virile diretta verso le più alte idealità umane. Egli fu uno di coloro - così dice l'insigne Jacobi - che additarono agli uomini le vie della verità e che risplenderanno come le stelle in eterno. Così è delle opere sue. Attraverso alle deficienze formali vive in esse un contenuto che non è stato superato ancora e non lo sarà tanto presto.

E il mio corso avrà raggiunto il fine suo se non solo avrà richiamato l'attenzione loro su questo grande pensatore e avrà anche destato in loro un vivo desiderio di conoscerlo più profondamente e di attingere da esso vitali nutrimenti al proprio pensiero.

Perché io debbo qui richiamare un pensiero che sovente io esprimo e che più che in ogni altro campo, nella filosofia è necessario sapere attendere, maturare largamente il proprio pensiero, compenetrarsi con la grande corrente del pensiero collettivo. E questa preparazione, che sola può condurre a risultati durevoli, in nessun modo può meglio compiersi che con l'appropriarsi il pensiero dei grandi, con l'elevarsi dalla sfera dei pensieri piccoli e torbidi al regno degli spiriti magni dove sotto al pensiero d'un uomo sentiamo parlare il pensiero medesimo dell'umanità.



ANTONIO BANFI

*Studiando Martinetti*

a cura di Irene Gianni

*Solitamente, quando si analizza il rapporto tra Antonio Banfi e Piero Martinetti, gli argomenti sui quali verte il discorso riguardano o la ricostruzione in generale del rapporto allievo-maestro o, più specificamente, la diversità di impostazione teoretica a partire dal rinomato articolo banfiano sul razionalismo religioso di Martinetti del 1943<sup>1</sup>. In entrambi i casi, si tratta di un'analisi che coglie Banfi maturo filosofo e maestro a sua volta della cosiddetta "scuola di Milano" che raccoglierà attorno a sé grandi filosofi ed intellettuali della cultura italiana della seconda metà del secolo. Si dà voce al pensiero, insomma, del Banfi che ha già pubblicato i suoi Principi di una teoria della ragione nel 1926 e che li ha poi declinati storicamente nello sviluppo del suo personale percorso di impegno politico e sociale, fornendo gli strumenti concettuali per un'adeguata comprensione della sua successiva e complessa presa di distanza dall'antico maestro.*

*Le pagine dattiloscritte, che qui si presentano, invece, per la prima volta al lettore, risalgono all'anno 1908, e possono essere collocate per ciò stesso in un contesto completamente diverso, ovvero al di fuori di ogni pregiudiziale lettura. È un giovane Banfi, ancora non maestro, né in senso prettamente scolastico né in senso intellettuale. È un giovane che dimostra indubbiamente uno spiccato acume speculativo, ma che comincia proprio ora il suo personale itinerario concettuale verso la filosofia, per il quale egli stesso scrive «il camminare è così il vero riposo»<sup>2</sup>. In particolare il secondo ed il terzo blocco di appunti sono datati 'marzo 1908'.*

*Nella biografia banfiana l'anno in questione viene ricordato come l'anno in cui Antonio Banfi consegue la laurea in Lettere con la ben nota tesi su Francesco da Barberino, preparata e discussa con Francesco Novati. È*

- 
- 1 Antonio Banfi, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso* (1943), in Id., *Filosofi contemporanei*, a cura di Remo Cantoni, Parenti, Firenze 1961, pp. 51-66.
  - 2 A. Banfi, *Umanità – Pagine autobiografiche ricordate da Daria Banfi Malaguzzi*, Edizioni Franco, Reggio Emilia 1967, lettera a Daria Malaguzzi, Vimercate, 5 luglio 1908, p. 39.



però anche un anno decisivo, l'anno della khere filosofica, segnato da una iscrizione al corso di laurea in filosofia, «iscrizione che ha fatto stupire gli uni, irritato gli altri» e rispetto alla quale, scrive Banfi, «perfino l'ineffabile Novati ha cercato di dissuadermene: ma s'è trovato dinanzi una volontà ed una libertà di cui forse nella vita non ebbe a fare troppa esperienza»<sup>3</sup>. Banfi stesso ricorda questo anno come l'anno della redenzione, della «certezza della redenzione»<sup>4</sup>, in cui può dirsi ormai interamente «corpo ed anima per la filosofia»<sup>5</sup>. È, in realtà, una svolta preparata dallo studio della filosofia medievale negli anni precedenti, studio propedeutico all'analisi del contesto filosofico e religioso in cui l'opera e la figura del Barberino vengono collocate linguisticamente e letterariamente. In questo senso, il 1907 è un anno decisamente significativo, durante il quale il lavoro di tesi è accompagnato da una intensa lettura dell'opera di Hegel furiosa e feroce nel tentativo di «squarciarne la ferrea corazza». Così, il primo gennaio del 1908, Banfi si augura una «sempre più vasta e pura celebrazione dello spirito e concreta universalità della sua Essenza»<sup>6</sup>, per sfuggire ad una minaccia retorica che pareva corrompere il suo stesso spirito: la filosofia si svela come il farmaco contro quelle «minuterie erudite»<sup>7</sup> che ostacolano lo sviluppo del pensiero. La filosofia non cerca la verità, secondo Banfi, ma diviene sempre più verità sì che «essere e pensare non sono infine che un'unica essenza». La filosofia svela il percorso verso la redenzione attraverso la sua interna ragione, ragione che nelle lezioni di Piero Martinetti, allora frequentate all'Accademia Reale, si presenta al giovane Banfi con una forza che egli stesso definirà, qualche anno più tardi, intransigente e sovrana<sup>8</sup>.

Nelle pagine che qui si presentano vi è, dunque, tutta quell'inquietudine e quell'ansia rinnovatrice di un personale percorso di costruzione di senso, dal quale Banfi sperava di trarre intatta la statua del suo proprio homunculus fusa nell'«inestinguibile fuoco sacro dell'umanità»<sup>9</sup>, come unione di ragione e di vita. Si tratta di un vero e proprio esercizio spirituale, che, mentre da un lato testimonia quello sforzo senza pari per il quale il giovane studioso di Hegel può scrivere «soffrivo e godevo ciò che non avevo mai provato: mi ricordo d'aver baciato le pagine del crudo filosofo in una ebbra esaltazione»<sup>10</sup>, dall'altro lato preannuncia lo sviluppo di temi e di argomentazioni che troveranno piena e coerente sistemazione nella prima vera opera banfiana del 1922, ovvero ne *La filosofia e la vita spirituale*.

Due fra i maggiori studiosi ed interpreti del pensiero banfiano, Paolo Rossi e Fulvio Papi, hanno già efficacemente chiarito e documentato l'importanza della lettura hegeliana affrontata da Banfi proprio nei suoi primi anni di formazione filosofica. Lo stesso Fulvio Papi, infatti, sottolinea come,

3 A. Banfi, *Umanità*, op. cit., lettera a Daria Malaguzzi, Natale 1908, p. 44.

4 A. Banfi, *Umanità*, op. cit., lettera a Daria Malaguzzi, Natale 1908, p. 45.

5 A. Banfi, *Umanità*, op. cit., lettera a Daria Malaguzzi, Natale 1908, p. 44.

6 A. Banfi, *Umanità*, op. cit., p. 34.

7 A. Banfi, *Umanità*, op. cit., lettera a Daria Malaguzzi, 2 dicembre 1908, p. 42.

8 A. Banfi, *Umanità*, op. cit., p. 120.

9 A. Banfi, *Umanità*, op. cit., lettera a Daria Malaguzzi, 9 dicembre 1907, p. 30.

10 A. Banfi, *Umanità*, op. cit., lettera a Daria Malaguzzi, p. 44.

a partire dall'analisi dell'altrettanto nota tesi di laurea in filosofia conseguita con Martinetti sul pensiero francese contemporaneo, l'idea della filosofia come sintesi del sapere e delle sue forme fosse una direttrice costante del pensiero banfiano fin dal quel primo faticoso svolgersi di una speculazione «sempre indirizzata a dare un carattere unitario, e nel metodo e nel significato spirituale, alle varie direzioni della cultura»<sup>11</sup>. Un'esigenza sistematica che affonda le sue radici nello studio di Hegel e di Kant e quale verrà poi depurandosi, da un lato, dal dogmatismo hegeliano di una «teofania dello spirito» e, dall'altro lato, da ogni kantiana «incidenza psicologista»<sup>12</sup>.

In quest'ottica, particolarmente significativa appare la lettera scritta allo storico Mario Rossi durante il periodo di insegnamento liceale a Jesi il 4 aprile 1913. Sono trascorsi già cinque anni dal quel decisivo 1908, ma il nodo centrale resta ancora e ancor più fermamente la lettura della Fenomenologia hegeliana: la natura del rapporto fra pensiero e realtà, fra idealità e realtà, viene delineandosi non come essere, ma come divenire nella considerazione per la quale, scrive Banfi, «ogni mio atto di conoscenza non è il riflesso di un oggetto in sé (tu sai l'inconcepibilità di un simile realismo) ma è un momento dell'unità oggetto-soggetto, della coscienza, che non è un essere ma un farsi continuo dell'atto che è porre insieme gli esseri e il loro rapporto»<sup>13</sup>. La stessa realtà appare a Banfi come unità immediata di soggetto-oggetto, ovvero coscienza che nel suo farsi, nel suo svilupparsi diviene coscienza di se stessa, autocoscienza e «tale autocoscienza», scrive Banfi, «è il pensiero [...] il pensiero dunque [...] non è un retro del reale, non è, nel senso aristotelico, un'essenza, non è neppure un'interpretazione, ma il pensiero nel reale è il reale come veramente reale, cioè come autocoscienza, come eterna produttività di sé, come creazione»<sup>14</sup>. Il pensiero è, dunque, il pensiero del reale come divenire, ovvero, infine, storia. In quanto tale, questa autocoscienza non può essere pensata come assoluta, dal momento che, in siffatto modo, negherebbe la trascendenza stessa del suo divenire, cioè se stessa: «l'autocoscienza (l'idealità) raggiunta nella storia è così sempre relativa: [...] giacché la nostra autocoscienza storica (l'idealità) non può esser tale se non nell'ambito di una coscienza determinata (realtà) e questa coscienza termina a noi – e termina a noi e interessa noi – e questo interesse è sempre un elemento della coscienza e quindi della realtà»<sup>15</sup>. Per Banfi, dunque, si potrebbe parlare di una autocoscienza assoluta solo se la storia fosse compiuta, ovvero se questa stessa autocoscienza si identificasse con le cose, se «non fosse trascendenza ma attualità, non tempo, ma eternità», un atto insieme di fede e d'amore capace di risolvere completamente in sé il mondo. Il pensiero, invece, è continua mediazione, continua inesauribile trascendenza nel mondo, nel mentre l'arte appare fin d'ora come immediatezza della coscienza: «l'universalità dell'arte non è la

11 Fulvio Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze 1961, p. 12.

12 F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, op. cit., p. 17.

13 Paolo Rossi, *Incontro con Hegel*, Argalia Editore, Urbino 196, p. 19.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

*sua generalità astratta, ma la sua totalità che eleva la sua determinatezza a simbolo dell'assoluto»<sup>16</sup>.*

*Certamente i testi giovanili che qui presentiamo sembrano riflettere quella sorta di "ubriacatura hegeliana" di cui egli stesso scriverà nel 1950 delineando l'origine della sua prospettiva filosofica. Ma essi son significativi perché testimoniano un primo interesse di natura strettamente gnoseologica verso la filosofia martinettiana, ben prima di delinarsi come interesse speculativo-religioso: ben prima dell'analisi e dell'attenzione che Banfi stesso dedicherà al momento religioso nella fenomenologia di sviluppo del suo pensiero teoretico, ben prima della stessa attenzione ed analisi del momento religioso negli studi di Piero Martinetti, ben prima, in altre parole, della contrapposizione e della polemica sull'aporeticità del razionalismo religioso di Martinetti sostenuta da Banfi negli anni '40.*

*Pure è possibile constatare in queste pagine, da un lato, il presentarsi di argomentazioni che si ritroveranno nello scritto banfiano del '22 prima e nei Principi poi, dall'altro lato il primo nucleo della polemica aporetica con Martinetti che trae origine dalla constatazione, tutta hegeliana, della necessità della contaminatio storica, perché se è vero (ed in tal caso Hegel e Martinetti trovano per Banfi un punto di incontro) che «principio e fine d'ogni vera vita non è la perfetta e cosciente espressione d'una perfetta e cosciente unità?»<sup>17</sup>, è altrettanto vero che solo l'intera vita nel suo svolgersi rappresenta la forma spirituale in cui ragione e storia, idealità e realtà, soggetto e oggetto si esprimono coscientemente. La questione appare, dunque, innanzitutto gnoseologica e la prospettiva è quella di una sintesi del sapere della quale il filosofo inquietamente cerca l'origine e la forma. Un'inquietudine che oltre che teoretica diviene evidentemente anche esistenziale, nella forma stessa di una scrittura analitica ricca di interrogazioni, nel tentativo di una chiarificazione anche e soprattutto a se stessi. È la ricerca, la continua indagine ed inesausta analisi degli argomenti e delle questioni a caratterizzare queste note e problemi, che preludono e preparano quasi stilisticamente il problematicismo degli anni successivi.*

*Si tratta di tre brevi blocchi di appunti che testimoniano lo studio dell'opera del maestro con particolare riferimento, rispettivamente, alla prima sezione dedicata alla Metafisica (il primo ed il secondo blocco) ed alla seconda sezione dedicata alla teoria della conoscenza (il terzo blocco). Il testo martinettiano è naturalmente L'introduzione alla metafisica – Teoria della conoscenza del 1904.*

*Con particolare riferimento ai primi appunti, lo snodo centrale intorno a cui si svolge l'attenzione banfiana riguarda la relazione tra metafisica e scienza: differenza di compito non di metodo, per cui «il fine ultimo delle scienze sarà dunque da ricomprendere nel sapere speculativo, poiché il materiale elaborato dalla scienza ha nella sua particolarità un valore del tutto pratico, ma dal punto di vista dell'universalità del sapere, come superamento delle contraddizioni interne e particolari, solo da un punto di vista filoso-*

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> A. Banfi, *Umanità*, op. cit., lettera a Daria Malaguzzi, 3 luglio 1907, p. 28.

fico può assumere un significato diverso»<sup>18</sup>. Nel testo di Martinetti il titolo del paragrafo indicizzato, come riporta lo stesso Banfi, recita appunto: «La metafisica non si distingue dalle scienze per il metodo, ma per l'universalità del compito: l'interpretazione complessiva della realtà»<sup>19</sup>. Secondo Martinetti, infatti, la filosofia nella sua autentica espressione metafisica non fa altro se non ciò che fa la scienza, ovvero «sistematizza l'esperienza per comprenderla»<sup>20</sup>. La differenza è, d'altro canto, nel fatto che, mentre le singole scienze riducono ad unità il loro particolare molteplice, la metafisica «opera o almeno tenta l'unificazione generale del sapere per mezzo della subordinazione di tutti i dati dell'esperienza ad un principio universale e semplice che ce ne dia il significato e la ragione»<sup>21</sup>. In questo senso «l'universalità del compito» è da intendersi non più solo come sistemazione generale del sapere, bensì come «un'interpretazione della realtà»<sup>22</sup>, ovvero come un'esplicazione del senso generale che una tale sistematizzazione assume in riferimento ad una serie particolare di fatti. In altri due successivi paragrafi, intitolati rispettivamente «Unità delle scienze e della metafisica: la specificazione delle funzioni nella costituzione del sapere: la differenziazione delle scienze»<sup>23</sup> e «Il fine ultimo delle scienze non è l'utile pratico, né nel sapere scientifico per se stesso, ma nella filosofia: lo spirito antifilosofico nelle scienze. Corollario»<sup>24</sup>, Martinetti ribadisce che scienza e filosofia sono da considerarsi un unico organismo, le cui singole parti ricercano un frammento della realtà, sicché «quando noi riuniamo tutte queste ricerche singole per ricavarne una risposta al problema unico e supremo della realtà, noi abbiamo allora una filosofia»<sup>25</sup>. Al pari, dunque, di un organismo biologico, alla filosofia spetta il compito di fungere da centro di elaborazione ed interpretazione dei dati acquisiti da singoli organi specializzati, con distinte funzioni: «le funzioni specializzate», sottolinea ancora Martinetti, «hanno il loro fine in ciò che è il fine ed il coronamento dell'attività complessiva, nella filosofia». Per quanto, quindi, il fine del sapere in particolare abbia una ricaduta pratica, tuttavia, secondo Martinetti, il fine del sapere in generale è rivolto al perfezionamento della vita spirituale non del benessere materiale. In tal senso, dunque, le ricerche ed i dati particolari delle scienze rappresentano le solide basi su cui si eleva la filosofia. Il rapporto che regge scienza e filosofia è il medesimo che intercorre tra analisi e sintesi, poiché, scrive Martinetti, «l'importanza ultima delle ricerche particolari si riferisce

18 Cfr. A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia e religione (1910-1929)*, a cura di Luciano Eletti con la collaborazione di Livio Sichirollo, cap. I *Il pensiero filosofico*, pp. 5-34; cfr. A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Parenti, Firenze 1960, cap. III, *La ragione scientifica*, pp. 123-80.

19 Piero Martinetti, *Introduzione alla metafisica. Teoria della conoscenza*, Marietti, Genova 1987, pp. 18-20.

20 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 19.

21 *Ibidem*.

22 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 20.

23 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pp. 30-2.

24 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pp. 32-5.

25 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 30.

*sempre in ultima analisi al rapporto con una concezione sintetica della vita storica dell'umanità»<sup>26</sup>. Analisi e sintesi dominano così ogni momento della vita e del progresso del sapere, come azione di quella legge che governa le forme del divenire. Trait d'union del passaggio dall'una all'altra forma di conoscenza il simbolismo metafisico che all'oggetto della ricerca scientifica sostituisce «un complesso di segni, un'immagine e quindi col tempo un semplice segno sommario, un ideogramma, un simbolo»<sup>27</sup>. Il primo momento dunque dello sviluppo filosofico del sapere in generale è rappresentato da un'intuizione collegata ad un simbolo che costituirebbe la dimensione corporea dell'idea, «veicolo sensibile per cui è possibile il suo passaggio da individuo ad individuo ed il suo perpetuarsi nella tradizione spirituale collettiva»<sup>28</sup>, come scrive Martinetti nel paragrafo intitolato «Il simbolismo astratto della metafisica: intuizioni e simboli: l'interpretazione dei simboli: la metafisica come intuizione».*

*A questo punto occorre, però, precisare che, rispetto a quest'ultimo paragrafo, gli appunti banfiani del primo e secondo blocco si integrano, perché questo paragrafo è fatto oggetto di riferimento testuale sia nel primo che nel secondo blocco. Ritornando, quindi, ai primi appunti banfiani, è interessante notare che il giovane studente si pone due interrogativi in riferimento alla relazione che intercorre tra scienza e filosofia. Pur non mettendo in discussione l'individuazione e la valorizzazione del momento di legalità del sapere scientifico, ovvero l'importanza dell'elemento formale, della rilevazione di una costanza che «introduce un'unità che non è nell'esperienza immediata»<sup>29</sup>, il giovane allievo si chiede se la differenza tra le forme del sapere, particolare nelle scienze, generale o universale nella filosofia, non introduca una mutazione anche nel metodo, da quantitativo a qualitativo, per cui la filosofia non può essere considerata «la riunione di dati di tutte le scienze», ma essa, scrive Banfi, è la forma spirituale nella quale il materiale organizzato dalle scienze assume un nuovo significato, partendo da un superamento di quella «contraddizione» che le scienze necessariamente assumono nell'organizzazione che esse danno ai fatti. Se, dunque, nella linearità del passaggio dal sapere scientifico al sapere filosofico, dall'analisi alla sintesi del discorso martinettiano si può rintracciare pienamente il passaggio dai sensi all'intelletto, dall'analitica alla dialettica del discorso kantiano, nel superamento filosofico del carattere contraddittorio e particolare del discorso scientifico negli appunti banfiani, non si può non rintracciare la spirale di un percorso fenomenologico della coscienza hegeliana che si eleva sulla storicità in cui dominano certe forme di pensiero per ricostruirne una dimensione d'unità di senso qualitativamente differente.*

*In altre parole, ciò che in questi primi appunti appare ancora confuso ed in fieri, più chiaramente viene spiegato da Banfi nella Filosofia e la vita spirituale (senza far riferimento ai Principi che sposterebbero l'asticella della*

26 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 35.

27 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 27.

28 *Ibidem*.

29 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 18.

maturità del pensiero banfiano troppo in là, rispetto agli appunti da giovane studente) ovvero: la scienza rappresenta una posizione ideale del pensiero che «penetra, contrasta organizza, in una complessa fenomenologia, il mondo dell'esperienza»<sup>30</sup>, essa è dunque una forma in cui si esprime la vita spirituale (cioè l'esigenza dell'umanità di una costruzione di senso del mondo) che crea un suo proprio mondo ideale con le sue leggi e la sua struttura nello sforzo di una «universale obbiettivazione», di fronte alla quale si pone, però, il problema di un «più alto pensiero che assicuri il valore dell'obbiettività ideale delle sue leggi e dei suoi principi, a fianco o anche in opposizione a quelle leggi e a quei principi in cui altre forme di vita spirituale si esprimono secondo direzioni spesso radicalmente divergenti»<sup>31</sup>.

È lo stesso Banfi, del resto, a richiamare Hegel, quando pone il problema dell'origine e della modalità della sintesi e dell'unità quale suo risultato, rispetto alla trattazione martinettiana della metafisica come intuizione e rivelazione di simboli. Quesito che ora in Banfi rimane aperto come problema hegeliano tra le forme spirituali ed il loro contenuto.

Il primo blocco di appunti si chiude con il riferimento alla filosofia immanentista ed al problema della conoscenza come sintesi di soggetto ed oggetto: la questione è, però, quella di definire tale sintesi in rapporto all'attività di una coscienza generale della quale parteciperebbe ogni coscienza individuale o di una coscienza individuale che autonomamente assume e trasforma in sé l'oggetto che è parte di un binomio soggetto-oggetto inscindibile. La differenza è ancora una volta, per Banfi, tra dimensione quantitativa (nel primo caso) e dimensione qualitativa (nel secondo caso). In questo caso, però, con il maestro la convergenza è assoluta: Martinetti, infatti, scrive a proposito della sintesi (con particolare riferimento a quella cartesiana), che «falso è dunque il concetto secondo cui questa sarebbe un esame formale dei procedimenti conoscitivi del pensiero da parte del pensiero stesso»<sup>32</sup>. Inoltre, sottolinea Martinetti, se le coscienze individuali si limitassero a partecipare della coscienza generale, allora la loro sarebbe una «limitazione quantitativa», con riferimento al contenuto obbiettivo, una limitazione che entrerebbe in contraddizione col tutto cui appartiene: «la rappresentazione falsa non è quindi solo una rappresentazione limitata, ma anche una rappresentazione non coordinabile con gli altri elementi dell'esperienza in una realtà unica e perciò una rappresentazione qualitativamente differente»<sup>33</sup>. Per il maestro Martinetti e per l'allievo Banfi, dunque, i due poli della coscienza individuale sono indiscutibilmente soggetto ed oggetto, poiché l'unica realtà è il pensiero, dato nella coscienza come unità dell'io: il primo scrive, infatti, che «né l'io né il non io sono pertanto entità trascendenti e misteriose: il non io è la coscienza stessa nel momento astratto della sua molteplicità, l'io la coscienza considerata nel momento della sua unità»<sup>34</sup>; il secondo, sempre con riferimento alla sola opera del

30 A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, op. cit., p. 18.

31 *Ibidem*.

32 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 42.

33 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 102.

34 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 99.

1922, sottolinea che l'unità del pensiero «non può a noi rivelarsi come un armonico coerente e concreto mondo sovrasensibile e metafisico, ma deve apparir solo nel rapporto formale tra il pensiero e la realtà, come l'apriori che giustifica l'inerire del sapere alle cose, dell'unità alla molteplicità»<sup>35</sup>, ovvero, in questo senso, «la coscienza è il momento per cui l'individuo non è più la sua vita, ma è, almeno in potenza, la sua forma e tutte le altre forme di vita poste per un'unità ideale che tutte le trascende»<sup>36</sup>.

Sono questi, dunque, temi e problemi che caratterizzeranno già La filosofia e la vita spirituale che ritorneranno sistematizzati nei vari capitoli dell'opera del 1922, che del travaglio di questi primi anni, conserverà il complesso processo chiarificatore dell'autore a se stesso ed agli altri. L'hegeliana fatica del concetto si applica in ciascuna singola parte, dalla specifica natura del pensiero filosofico alla problematicità del conoscere, che, contrariamente alla semplice forma di un realismo volgare, appare come autentica teoria critica che «muove da un processo interno di idealizzazione dell'obiettività della scienza e delle forme superiori della vita spirituale», secondo l'insegnamento martinettiano<sup>37</sup> che Banfi mostra di tenere presente.

Nel secondo blocco di appunti, Banfi, torna ancora a riflettere sul carattere simbolico ed intuitivo della metafisica, con espresso riferimento al paragrafo prima menzionato dell'opera martinettiana. Il problema è ancora il medesimo, cioè come poter ricostruire un processo ascensionale lineare dal sapere volgare a quello filosofico, attraverso il simbolismo metafisico, se la perenne caducità dei mondi o delle sfere spirituali (come più tardi le definirà Banfi) variamente create dagli uomini «cadono e si ricreano nella lotta», se cioè il loro fondamentale carattere contraddittorio rimane quello di una radicale antinomia tra essere e pensiero, tra realtà e spirito: non è forse vero, si chiede Banfi, che se nella rappresentazione ultima tale antinomia è risolta, allora è impossibile una «configurazione rappre(sentativa) del mondo»? Se pólemos, l'opposizione, la contraddizione, è padre di tutte le cose, «la divina calma a sé eguale dello spirito» appare a Banfi, sì, conoscere il rapporto antinomico tra essere e pensiero, ma conoscerlo come superato ed appare più, per questo, un riferimento per i bisogni spirituali che un riferimento per lo spirito filosofico, il quale «considera e apprezza l'infinito valore delle sue due attività che lo hanno preparato»: le confuse pagine buttate giù violentemente da un Eros che dentro gli ruggie, troveranno una forma di coscienza socratica qualche anno più avanti, allorché Banfi, sulla scorta di un profondo studio kantiano, tratterà come linea esplicativa del suo problematicismo quella di uno sviluppo trascendentale del pensiero in rapporto alla realtà, al posto di una fissità trascendente contemplativa e serena.

In queste pagine, è ancora solo Hegel il mittel punkt intorno a cui ruota e si definisce la riflessione di Banfi. Infatti, come già accennato nel primo blocco di appunti, il concetto martinettiano della metafisica come intuizione, con riferimento alle relazioni tra religione, arte e filosofia, viene

35 A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, op. cit., p. 8.

36 A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, op. cit., p. 70.

37 A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, op. cit., p. 24.

hegelianamente corretto con il persiste concetto della contraddizione: se per Martinetti la conoscenza umana rimane sempre limitatamente fenomenica e solo nel riferimento all'eterno *noûs* trova la sua calma risolutrice, per Banfi l'individuo può avvicinarsi al superamento della contraddizione, della fondamentale antinomia che lo lega al mondo, non sopprimendo la contraddizione (come farebbe lo Spirito martinettiano), non escludendo la conoscenza per un'esistenza perfetta oltre il mondo, ma elevandosi in una tensione conoscitiva che è il «fine stesso per cui la conoscenza lottò», si potrebbe dire, da Socrate in poi, cioè verità come ricerca continua. L'identità hegeliana tra realtà e pensiero si rivela, per Banfi, come carattere assoluto e necessario, di una necessità che per la sua stessa natura «implica sempre una contraddizione che vuol risolversi in questa unità formale». Nel paragrafo martinettiano dedicato appunto all'«Ascensione progressiva della conoscenza verso l'unità: la verità superiore della sintesi rispetto agli elementi subordinati: il termine ideale della progressione della coscienza verso l'unità»<sup>38</sup>, la riflessione è di tutt'altro ordine. La sintesi assoluta della realtà superiore che completa le esperienze particolari «si presenta allo spirito», scrive Martinetti, «non come una costruzione artificiale, ma come la rivelazione d'una realtà preesistente, come il dissiparsi d'un'illusione, come la negazione di una limitazione»<sup>39</sup>. In questo senso, la realtà assoluta che rappresenta l'unità di tutte le conoscenze possibili, implica una «soppressione del rapporto di soggetto-oggetto che condiziona essenzialmente la conoscenza empirica»<sup>40</sup>. Se, infatti, la conoscenza non è altro che un aggregato di stati di coscienza, la vita nel Soggetto Assoluto, che per Martinetti coincide con la coscienza religiosa, è la sola che risolva interamente la conoscenza in una pura ed unica soggettività, eliminando la dimensione obbiettiva e con ciò la stessa dimensione particolare e limitata della conoscenza umana, propriamente fenomenica e rappresentativa. Non stupisce che ancora, dunque, nel terzo blocco di appunti l'interesse di Banfi sia rivolto al concetto di

38 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pp. 137-40.

39 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 138.

40 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 139. Se l'esistenza perfetta, per Martinetti, esclude la conoscenza perché esclude l'imperfezione, tale esistenza per Banfi non è pensabile proprio perché, come scriverà compiutamente qualche anno più tardi, «Se di fronte all'esperienza empirica, anzi ad ogni esperienza possibile, l'idea filosofica afferma la propria idealità come obbiettività d'ordine metafisico, il pensiero filosofico non può mai arrestarsi a tale posizione dogmatica. Ogni sintesi metafisica è in vero, teoricamente, l'affermarsi di un'idea come sintesi superiore di un processo logico, come forma più profonda di penetrazione del pensiero. Ma tale idea, se deve permanere nel suo significato, deve illuminarsi in una sintesi superiore, apparire solo come una tappa della pensabilità del reale. Così le opposizioni e le limitazioni delle metafisiche si risolvono nel pensiero filosofico come momenti del medesimo organismo logico. Anzi le oscurità, le contraddizioni, le incomprensibilità che ad ogni sistema metafisico è possibile imputare, e che la critica, per tutti i sistemi, monotonamente, con le medesime formule, riporta alla luce, sono l'atto stesso per cui il pensiero, all'interno della propria limitazione, reagisce contro la limitazione stessa; sono, in altre parole, la dialettica della verità» (A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, op. cit., pp. 32-3).

coscienza, alla sua dimensione sintetica, riprendendo i paragrafi dal 13° al 16° della seconda parte dell'opera del maestro, parte che tratta della teoria della conoscenza. Il problema, per Banfi, è ancora quello di una corretta definizione dell'«Unità» e della definizione dell'attività sintetica come attività cosciente, che per Martinetti si rivela indubitabile, per quanto, in riferimento a tale identità, possa apparire strano «certamente all'intelletto volgare il pensiero che tutto ciò che noi siamo avvezzi a considerare come materia inerte sia in realtà un complesso di esseri coscienti, anzi di pure attività coscienti»<sup>41</sup>. Per Banfi, in questa fase, la risposta viene ancora da Hegel e la soluzione è considerare che «l'unità è – sempre logicamente – anteriore e non posteriore alla coscienza: il sommo grado non è l'unità assoluta, ma l'unità cosciente, ossia la relazione tra soggetto e oggetto», e tale processo logico è l'essere stesso, «il divenire è la verità dell'essere».

A testimonianza del serio e scrupoloso studio dell'opera del maestro, soccorrono le ultime pagine di questi appunti che si riferiscono direttamente alla seconda parte della teoria della conoscenza nell'Introduzione alla metafisica: breve ritrascrizione di un passo martinettiano espressamente riferito al sistema di Spinoza<sup>42</sup> (paragrafo 1°, Il panlogismo, IV La conoscenza razionale (parte seconda), ed al panlogismo di Fichte (paragrafo 2°). Il riferimento a Spinoza è dovuto al riconoscimento di un sistema more geometrico che, insieme a quello hegeliano, sia considerato come rappresentante di un indirizzo, quello panlogistico per l'appunto, che assegna e riconosce alla realtà sensibile un carattere razionale e perciò intellegibile. Il riferimento a Fichte avviene, invece, propedeuticamente alla lezione su Hegel (in riferimento alla quale purtroppo non abbiamo ulteriori appunti banfiani), alla luce della considerazione per la quale il filosofo dell'Io Assoluto «il vero fondatore del panlogismo postkantiano»<sup>43</sup>. Non potendoci soffermare sull'analisi fichtiana di Martinetti, per motivi d'opportunità, sarà sufficiente sottolineare come nella sintetica riflessione banfiana non sia ammissibile una riduzione del sensibile all'ordine logico, allo stesso modo in cui non sarebbe possibile il salto categoriale dall'essenza leibniziana che inerisce al soggetto alla sua esistenza stessa temporale. Occorre, dunque, secondo Banfi, «abbandonare l'idea di far derivare il mutabile dall'immutabile: grande sforzo, di potenti ingegni, che si deve lasciare non per incapacità, ma perché si deve dimostrare senza vero fondamento: c'è – lo sento – un'idea superiore in cui la contraddizione deve acquietarsi. Bisogna trovarla». Il problematicismo banfiano, potremmo quasi dire, ha qui il suo cominciamento.

Irene Gianni

41 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 126.

42 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., pp. 289-90.

43 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 277.

*Nota ai testi*

I tre testi qui pubblicati sono attualmente depositati presso l'Archivio Antonio Banfi, ospitato dall'omonimo Istituto che ha sede a Reggio Emilia. Nella trascrizione degli inediti è stata rispettata la forma scrittoria testimoniata dall'autografo, rispettando l'ortografia e la punteggiatura dei dattiloscritti. La punteggiatura è stata integrata ([...]) solo nei casi di lettura difficoltosa. Gli interventi sul testo riguardano le correzioni dei *lapsus calami* e la trasformazione in corsivo dei sottolineati, dei titoli di opere, dei termini latini e stranieri. Le virgolette alte ("") sono state utilizzate ove non si tratti di esplicite citazioni testuali; le virgolette basse («») esclusivamente per le citazioni testuali. Sono state sciolte tutte le abbreviazioni, ad eccezione dei rimandi di pagina.

*i. g.*

ANTONIO BANFI

I

Da Piero Martinetti – *Introduzione alla Metafisica – teoria della conoscenza* –

Note e problemi

– La metafisica non si distingue dalle scienze per il metodo –, ma per l'universalità del compito: l'interpretazione complessiva della realtà –

“Unità delle scienze e della metafisica – la specificazione delle funzioni nella costruzione del sapere”

“Il fine ultimo delle scienze non è nell'utile pratico, né nel sapere scientifico per se stesso, ma nella filosofia” –

Tali relazioni fra scienza e filosofia a mio modo di vedere vanno esaminate ancora: il mutarsi da speciale a universale non muta anche il metodo? O è piuttosto questo il valore speculativo – Quanto e in che grado giova il sapere scientifico alla filosofia? O non è piuttosto il valore speculativo delle scienze unicamente nella forma che lo spirito in esse assume per cui può salire alle forme speculative? E questo salire alle forme speculative è conseguenza delle contraddizioni necessarie che la forma scientifica, nell'organizzazione che essa dà ai fatti, produce: tale contraddizione è assolutamente necessaria: i risultati scientifici ne sono necessariamente affetti. Tale materiale dunque elaborato dalla scienza con i concetti che la particolare forma scientifica vi ha apposto – rimanendo tale – non può essere materiale filosofico: onde la filosofia non è la riunione di dati di tutte le scienze; è la forma spirituale che per effetto di questa contraddizione passa nella successiva filosofia onde il materiale assume un nuovo significato: se si tenga dunque conto di quello che è risultato scientifico: esso non può avere che un valore pratico; ad esempio nella meccanica il concetto di forza ha valore speculativo in quanto rappresenta un notevole passo sul concetto volgare, ed in quanto va avvicinandosi a concetti speculativi: ma nel caso di una legge speciale riguardante certe forze: essa basandosi su un concetto pre-speculativo, che non regge ad un esame filosofico, non ha alcun valore speculativo: ha solamente un valore pratico. Da ciò si ricava dunque: 1) che l'importanza speculativa della scienza sta nella forma spirituale che essa rappresenta: le sue leggi, i suoi risultati non hanno che valore pratico. – 2) che il progetto di una ascesa sintetica spirituale è veramente uno solo dal sapere volgare al filosofico, tuttavia in vari suoi gradi si organizza come un mondo a sé con sue leggi, e quindi con un metodo di interpretazione tutto particolare: Certo non è sempre separabile il metodo scientifico dal metodo filosofico, ma è separabile il metodo di certe forme scientifiche da quello di certe forme filosofiche: v'è inverosimilmente nel grado di sapere un continuo svolgersi e mutarsi anche del potere della sintesi spirituale; ossia del metodo del sapere. – Insomma l'attività sintetica del volgare e del filosofo è come attività sintetica la stessa, ma è nel medesimo tempo differente non solo quantitativamente, ma, necessariamente, qualitativamente: nei fatti spirituali inverosimilmente una differenza quantitativa è

sempre accompagnata da una differenza qualitativa: tale è la differenza di metodo di cui parlavamo.

– Il simbolismo astratto della metafisica: l'interpretazione dei simboli: la metafisica come intuizione: (v. note).

– Le forme spirituali (Hegel): ma in che relazione stanno con il contenuto? Ossia come avviene la sintesi? Siamo qui dinanzi al grande problema: che dovrebbe a mio parere esser quello della filosofia moderna: la sintesi spirituale (tutte le forme sintetiche: ossia tutto il processo universale) come avviene? L'unità come si impone e nasce? Che è l'unità ed onde ha valore? (qui c'è più che una vita nuova)

A questo problema si riattacca pure il concetto della metafisica come intuizione (essa è una forma rivelatrice di sintesi)

Quanto alle relazioni tra religione, arte e filosofia meravigliosamente segnate da Hegel, v'è forse bisogno di rischiararle ancora (ogni compimento è rischiaramento, è una modificazione).

Obbiezioni al criticismo kantiano:

1) totale soggettività del fenomeno e conseguente impossibilità di passare al concetto del noumeno –

2) impossibilità di porre la cosa in sé senza ricorrere ai dati fenomenici –

La filosofia dell'immanenza (Schuppe- ....): v. come metta in chiaro la presenza della conoscenza dei due elementi soggetto e oggetto – Nella coscienza assoluta soggetto e oggetto esistono ancora, sebbene uniti come nelle coscienze individuali: l'esistenza assoluta degli oggetti è la loro determinazione[,] presenza come determinazione oggettiva di questa coscienza: la coscienza individuale è costituita da una data localizzazione di un particolare centro di unità in un dato punto del tempo e dello spazio e variamente partecipante nella conoscenza alla coscienza generica. – Ora secondo il Martinetti questa differenza quantitativa di partecipazione non spiega l'errore in cui sta differenza qualitativa: se, come ammettono gli imman(entisti) la coscienza generale è data da una sintesi generale, perché non venire alla conclusione che il Martinetti fa sua che la individualità è un centro sintetico e che la conoscenza non è data dalla partecipazione alla coscienza generale ma dalla sintesi sempre più vasta che si forma nell'assumere e trasformare in sé l'oggetto (che è un'altra sintesi spirituale: oggetto per me ma è in sé oggetto-oggetto) – tale concetto del soggetto-oggetto è importantissimo. L'immanentismo nell'Assoluto non supera la conoscenza e quindi la contraddizione –



II

1908

Martinetti – *Introduzione alla Metafisica – Teoria della conoscenza* I<sup>o</sup> c. 9.

“Il simbolismo astratto della metafisica: intuizioni e simboli: l’interpretazione dei simboli: la metafisica come intuizione (p. 24-28)”

In questo paragrafo ove è evidentissima l’influenza generale schopenhaueriana – il Martinetti mostra come il simbolismo metafisico non sia che un mezzo più facile per giungere a’ risultati e come esso debba nuovamente aver la sua vitalità nell’intuizione, nella creazione di un nuovo mondo individuale – e adduce i paragoni dell’estetica e della religione.

Ma in vero l’opera della metafisica – a mio vedere – non si assolve nella rappresentazione ultima: nei vari momenti di progresso spirituale verso il sapere filosofico supremo, man mano vanno configurandosi i vari mondi da noi creati: cadono e si ricreano nella lotta: nascono tremanti di una maledizione e sereni di promesse e di oblio, ma sempre come un’intima contraddizione li sospinge, li distrugge, li crea, contraddizione che veste varie forme, ma che fondamentalmente è sempre quella di Essere e di Pensiero, di Realtà e di Spirito. Per questa contraddizione appunto dinanzi al nostro pensiero i momenti della verità possono configurarsi (in tal movimento è lo spirito opposto all’Essere), in rappresentazioni (che presuppongono l’Essere opposto allo Spirito). Ma quando nel sapere filosofico perfetto l’Essere e il Pensiero hanno infine ritrovata la loro identica fonte e la contraddizione è cessata la configurazione rappre(sentativa) del mondo è impossibile: il mondo è creato nella e per la lotta e il dolore, per l’odio e per l’amore: πόλεμος πατηρ πατων. La divina calma a sé eguale che lo spirito acquista, la calma della verità, conosce tal lotta e tal dolore, ma come sorpassati: conosce la differenza tra Essere e Pensiero, ma come sorpassata: tien fisso alla serenità sublime, sotto di cui vede svolgersi, secondo le forze del suo spirito per questa contraddizione le varie configurazioni dell’universo applicarsi ad una di esse è ricadere nella contraddizione come assoluta, e l non considerarla più relativa. –

Ma d’altra parte le parole sante del Martinetti hanno un grande fondamento nei bisogni spirituali: lo spirito posto nell’assoluta altezza della speculazione non è un eterno *vovς*, staccato dal restante procedimento spirituale: è anzi il frutto di tutto lo spirituale processo: dove i vari momenti godono della loro verità: come sarebbe stolto il credere che per lo spirito filosofico vengano a cessare le sensazioni e il loro godimento, che anzi esse acquistano il vero loro valore, così è stolto e gretto credere che cessino le attività estetiche e religiose dello spirito: esse si continuano e tale continuarsi non è una deficienza dello spirito filosofico: è anzi la coscienza della sua universalità e dell’essere l’estremo fine dell’umanità: poiché tali attività estetiche e religiose possono venir riprovate dallo spirito specifico solo in quanto si vogliono sostituire allo spirito specifico stesso, solo quando l’intuizione estetica e l’intima fede o sentimento e rivelazione, vogliono usurpare il nome di asso-



luta verità che solo alla filosofia si compete. Ma tale non è più il caso dello spirito filosofico giunto alla sua estrema altezza: egli considera e apprezza l'infinito valore delle due attività che lo hanno preparato: e poiché lo spirito ha per la sua vita la necessità di tutto il suo processo, lo spirito specifico accoglie di nuovo in sé le contraddizioni divine inerenti alle attività estetica e religiosa, ma sa di accoglierle e ricannerà ancora la gioia della vita che a primavera corre la terra e il mare salendo al cielo, e l'amore avrà per lui le ebbrezze dolcissime e possenti, e amerà piombare il fuoco della sua suprema idea nel mondo, o nell'anima che si oblia, e vederne la furia sconvolta, l'agitarsi immane come di mare, e la trasformazione di vite, sino a che non resti a lui che pronunciare le parole di verità e di serenità – E adorerà forse ancora il sole nella gloria del tramonto e l'alto mistero della notte e la ridente terra nell'alba e il sacro fuoco e adorerà l'idea sua posta ad un tratto di fronte a sé e innalzata come persona l'onnipotente, eterna, perché meglio l'adori sino a che non rivedrà il puro eterno, immortale spirito che si contempla.

(L'universo come contraddizione)  
Le fasi della contraddizione –

Il problema della necessità

marzo 1908

(a *lapis*)  
Plotino

La contemplazione intellettuale non è solo un atto logico del pensiero, ma un atto dell'essere intellegibile, ma vita – La suprema conoscenza intellegibile è non solo vera conoscenza ma partecipazione alla vera realtà \_\_\_\_\_

(v. foglio seguente: )

*Segue* –

Il Martinetti (p. 168-9-II, 16) riconosce come il vario progresso della conoscenza sia la formazione di sintesi sempre superiori (Hegel) – ora non solo il progresso della conoscenza – ma ciò che fa lo stesso (poiché tutto è processo spirituale) la vita e il pensiero procedono appunto di sintesi in sintesi: da queste diverse sintesi nascono ed in esse si sostengono i diversi mondi: questi vivono dunque per la contraddizione inerente a tale sintesi, per l'opposizione del vuoto estremo negativo, che si manifesta nell'interno già negli elementi della sintesi: forze, moto, passione, volontà ecc. tutto posa su questa contraddizione fondamentale: la conoscenza stessa ha il suo fondamento nella contraddizione di soggetto-oggetto e la conoscenza non si deve considerare come un'attività staccata come un improvviso fiore: essa non è che l'apice dell'universo vivente, il *summum* della contraddizione ove questa è cosciente di sé e lotta contro se stessa e va facendosi mano mano trasparente: questo procedere della contraddizione è la *necessità* che appare sotto le varie forme nell'universale che guida all'assoluto soggetto –

«La conoscenza umana – dice il Martinetti – non potrà mai... liberarsi dalla limitazione e dall'imperfezione: essa rimarrà sempre in questo sen-

so una conoscenza fenomenica». Ma ciò è appunto perché la conoscenza è essenzialmente basata sulla contraddizione soggetto-oggetto (il più puro termine dell'universale contraddizione) ora che l'individuo uomo quale è qui possa giungere alla soppressione della contraddizione, riconosco, non è possibile, che si avvicini sempre più, sì: ma che lo Spirito giunga alla soppressione di tal contraddizione *sì*: l'identificazione assoluta dello Spirito con l'uomo individuo è l'antico errore.

Il Martinetti considera la conoscenza come strumento dell'umana perfezione per cui si realizza il suo fine trascendente: «l'uomo conosce per elevarsi... alla vera vita, all'esistenza perfetta che esclude la conoscenza perché esclude la imperfezione» ma, che dirò io, ha raggiunto il fine per cui la conoscenza lottò – Lassù al culmine dell'Assoluta Verità – non più verità della conoscenza ma verità che racchiude ogni vita, ogni azione – creata nella faticosa lotta, lassù ove la calma regnerà e contraddizione non avrà più nome né identità o differenza, né realtà né pensiero, né volontà né azione: poiché sarà il tutto raccolto nell'assoluta verità – lassù ove a noi, all'individualità nostra appare il Nirvana, lassù è l'Essenza della Vita e del pensiero[,] di là sorge e là torna quella potenza misteriosa che innanzi spinge e che solleva la contraddizione universale: quell'oscurità ignota che è appunto l'informe non ancor raggiunta unità della contraddizione: la *necessità*: essa è la parola che esprime miticamente questa unione, l'questa identità d'oggetto-soggetto: essa è la parola che minaccia la conoscenza e a cui questa non può ribellarsi: è l'ignoto spaventoso *quid* che la supera: poiché la *necessità* non è conoscibile dallo spirito nel suo faticoso calvario: ma lo spirito giunto ove il sacrificio suo e la sua lotta in sé infinitamente celebrano la sua gloria, lassù lo Spirito sarà la verità della stessa Necessità.

---

(Che la necessità sia questa presentita unione irraggiungibile della conoscenza, appare a chi la consideri: infatti: ogni sistema filosofico batte contro lo scoglio della necessità: esso può raggiungere ciò che è, può nei suoi più alti sforzi spiegare la necessità secondarie: ma la necessità superiore è inarrivabile: infatti per esempio Hegel spiega il prodursi dello spirito nelle sue varie forme secondo la nozione dell'idea: tesi, antitesi e sintesi: posto che qui sia perfettamente afferrata la nozione stessa, resta il problema: quale necessità si impone alla nozione perché proceda così: si può rispondere: la nozione è la stessa necessità. Ora ciò va bene: lo spirito nella sua estrema gloria è la necessità: tale concetto di necessità tuttavia implica sempre una contraddizione che vuol risolversi in questa unità formale [-] dire la nozione è necessità è riferire questo concetto di un mondo contraddittorio, il riferire, il tentativo dell'unità all'unità vera: lassù tal parola non ha significato: per questo appunto tale necessità non è afferrabile dalla coscienza poiché essa implica necessariamente una contraddizione: implica una *ragione*, quindi una sintesi spirituale superiore: nella sintesi spirituale superiore tal concetto ha la sua verità e nello stesso tempo si dissolve –

(– Quanta confusione in questo scritto buttato giù violentemente come dentro mi l dettava l'invicibile *Eros* – ma le idee mi sembrano chiarissime: il problema della necessità è risolto – Ora bisogna chiarire bene la relazione in cui stia questo spirito assoluto con tutto il processo precedente, e con lo spirito umano individuale) –

Marzo 1908

(a *lapis* –)

a due ore di distanza mi sembra non sia la forma definitiva: tieni conto del relativo -----

(a pagina capovolta:)

Kotziund – *Le taoïsme* –

### III

Martinetti – Teoria della conoscenza –

– [“Il mondo è un complesso di unità coscienti di vario grado... La conoscenza come sintesi di due unità coscienti: la coscienza come organizzazione di unità psichiche di vario grado: la conoscenza come  $\sigma\upsilon\mu\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ ; l'unità del soggetto assoluto e la diversità dei soggetti empirici – ... L'unità della coscienza come legge del suo svolgimento e criterio dell'apparenza e della verità: l'apparenza come realtà qualitativa muta inferiore – la gradazione delle realtà empiriche – L'ascensione progressiva della conoscenza verso l'unità...”

– La teoria della conoscenza sembra soddisfatta di questa soluzione, ma essa implica gravissimi problemi metafisici che il Martinetti certo cercherà di sciogliere nella Metafisica. Anzitutto il problema dell'Unità, in cui sta il profondo della filosofia; a cui bisogna con costanza lavorare. Il problema di come avvengono le sintesi. –

Ancora, è lecito parlare sempre di unità coscienti di vario grado? La sintesi è necessariamente cosciente? O la coscienza non è che una forma di sintesi? L'estendere la sintesi cosciente a tutti i casi, non è generalizzare un caso particolare? (poiché il Martinetti ammette che questa coscienza arrivi alle forme più vesperali). Capisco che questa domanda che io muovo implica non un ritorno al realismo, ma una trasformazione dell'idealismo. Alla coscienza universale si sostituirebbe la sintesi universale: ma per noi attività sintetica è forse attività cosciente (sempre? Io credo si possa dimostrare anche sperimentalmente che si danno sintesi coscienti).

– Comunque anche assumendo il concetto generale di sintesi resta una grave difficoltà, oltre quelle già accennate nella sua formazione: come va inteso il mondo? come una serie di autocoscenze limitate, che tuttavia si trasformano a vicenda tendendo a costituirsi in autocoscenze di tutte le autocoscenze: siamo dunque dinnanzi a monadi che aspirano all'unità: tuttavia l'esse sono unità già costituite su monadi inferiori: scendendo sempre

più si dovrebbero trovare le pure categorie come monadi ultime – Le pure categorie sarebbero adunque il substrato: ma come ammettere questa pluralità irreducibile? E come spiegare le sintesi delle varie categorie? È necessario che esse abbiano un fondamento, una nozione comune, un'attività precosciente da cui necessariamente si sviluppano[.] diano origine all'universo per salire all'autocosciente: si ritorna precisamente alla concezione hegeliana con questo che l'unità è – sempre logicamente – anteriore e non posteriore alla coscienza: il sommo grado non è l'unità assoluta, ma è l'unità cosciente, ossia la relazione tra soggetto e oggetto – Ma d'altra parte l'idea del progresso non è un terribile scoglio – velato sino a che si vuole – della filosofia? Come ammettere nell'eterno un progresso anche logico? Come ammettere una tendenza immobile? L'assoluto è o si forma? Se è, come si spiega la formazione?, se si forma come mai è assoluto? La risposta di Hegel è forse la più alta: la formazione, il processo è l'essere, il divenire è la verità dell'essere: ossia noi concepiamo come pure divenire, come processo, come molteplicità ciò che è nel divenire essere, nel molteplice unità, contenta in sé e del suo divenire. Noi siamo nel mondo della contraddizione: esso deriva dalla nostra sintesi limitata: ma perché è necessario a questa generale attività sintetica la sua stessa limitazione? Perché se d'una cosa abbiamo certezza è dell'individualità.!

(dietro pagina):

«Identità essenziale della percezione e della rappresentazione: la differenza tra realtà forte e debole consiste solo in ciò che la prima è perfettamente organizzata nella coscienza, la seconda risulta di elementi non ancora organizzati, ma che si uniscono ai primi tendendo sempre più vastamente alla visione generale del mondo».

La memoria è così una delle prime attività di sintesi superiore, per cui le rappresentazioni vengono richiamate a fondersi in visione più generale con le rappresentazioni: infatti una rappresentazione è sempre accompagnata da un numero vasto di rappresentazioni che la modificano ed integrano, e tendono a porla in unità con il precedente mondo psichico – Cosa e pensiero sono dunque identiche poiché fra rappresentazione e percezione non v'è differenza essenziale. –

---

Mostrando la verità insita nel sistema spinoziano ed insieme criticandolo:

«L'ordine intellegibile è una forma, in cui la coscienza aspira a renderne l'Unità assoluta, ed ha rispetto a questa un puro valore fenomenico: l'Unità non è un primo assoluto, da cui dipenda per un processo egualmente assoluto una molteplicità intellegibile, ma è il termine ideale verso cui questa stessa molteplicità aspira, è l'assoluta realtà, verso cui tendono tutte le forme fenomeniche possibili, come verso il loro fine assoluto ed il loro fondamento immanente».

– L'Unità immanente: ma che è il residuo oltre L'Unità? D'onde sono queste monadi spirituali? – verità profonde e profondi problemi.

Vedi come Fichte né suoi due periodi si sia chiaramente posto il problema dell'assoluto come divenire, dell'assoluto eleatico e come nel secondo periodo sia stato costretto a porre il verbo che egli non sa come derivato dall'Assoluto, ma che è dell'assoluto apparizione fenomenica, a cui noi per il processo sempre fenomenico della coscienza possiamo tendere, e solo per esso avvicinarci all'assoluto.

L'osservazione vera contro il panlogismo sta in ciò che il sensibile come sensibile non è riducibile a un ordine logico: sia pure che a fondamento suo stia un intellegibile, la ragione suprema che lo anima: ma il sensibile in quanto tale, cioè in quanto è il risultato di una speciale sintesi spirituale, in quanto è un mondo a sé, non può venir stirato sull'altro mondo, frutto di un'altra sintesi: il mondo dell'intelligibile logico: una eguale attività è a fondamento dell'uno e dell'altro, ma essi sono due mondi così in sé costituiti, distinti. Insomma tutte le filosofie della natura ad esempio vogliono essere interpretazione logica di ciò che non è puro ordine logico; si tratta insomma di spiegare un fenomeno con un secondo fenomeno: è come farsi un concetto dell'assoluto con un che di sensibile.

L'altra è l'inconciliabilità del processo con l'unità già accennat[a]. La serie dei momenti dell'assoluto che si produce dipende dall'ignoranza dell'assoluto. Come mai l'assoluto pone l'ignoranza di se stesso? Il concetto era critico di Hegel (?), è originato da due concetti: 1) l'unità assoluta che è costantemente presente nel processo; 2) il divenire di tale unità: né questa unione si può in nessun modo giustificare, onde conviene tornare al concetto del secondo periodo di Fichte per cui l'unità sta eterna, sola, verità e abbandonare l'idea di far derivare il mutabile dall'immutabile: grande sforzo, di potenti ingegni, che si deve lasciare non per incapacità, ma perché si *deve* dimostrare l senza vero fondamento: c'è – lo sento – superiore in cui la contraddizione deve acquietarsi. Bisogna trovarla.

Tale idea deve raccogliere completamente, non lasciare come il vecchio idealismo da parte il molteplice come il demonio: è in fondo una specie di riduzione che deve stare nel concetto della relatività delle nostre diverse sintesi spirituali.



Maria Venturini  
(Torino 1888-Roma 1957)

MARIA VENTURINI

*Congedo da Piero Martinetti*

a cura di Fabio Minazzi

*A proposito di Maria Venturini e  
del significato universale della coerenza morale*

«Factum est illud;

fieri infectum non potest»

Plauto, *Aulularia*, a. IV, sc. 10, v. 11

I documenti di Maria Venturini che si pubblicano qui di seguito ci sono stati gentilmente trasmessi e messi a disposizione dalla dr. ssa Maria Cristina Fenoglio Gaddò (che nuovamente si ringrazia), conservatrice e proprietaria della *Casa Martinetti* di Spineto (Castellamonte) e provengono, quindi, dall'archivio martinettiano ivi conservato, archivio che, negli anni, si è via via sempre più incrementato e arricchito. Tuttavia, questi documenti, originariamente, erano stati inviati da Maria Venturini ad uno studioso come Eugenio Garin e da quest'ultimo sempre conservati (pur senza mai utilizzarli o farvi riferimento). I documenti in oggetto si articolano nei seguenti scritti: a) una breve lettera della Venturini a Garin nella quale si accompagna un documento b) ovvero una sua specifica "cronologia" che, nei suoi intenti denigratori, vorrebbe documentare, con originalità, l'effettivo comportamento di Martinetti in occasione della nota vicenda connessa col giuramento imposto dal fascismo ai docenti universitari nel 1931. Infine si aggiunge un terzo documento c) il *Congedo*, ovvero un'ampia ed articolata lettera della stessa Venturini a Martinetti, risalente al giugno del 1932. Ma perché Maria Venturini inviò questi documenti a Garin? E chi era Maria Venturini? Inoltre: perché Garin ha conservato per tanti anni questi documenti non pubblicandoli mai? *Last but not least*: e perché questi documenti non sono stati mai pubblicati e utilizzati da altri studiosi che pure li hanno letti e conosciuti?

Per rispondere a tutte queste domande sarà forse opportuno partire proprio dalla seconda domanda, cercando di tracciare un breve profilo di Maria Venturini, la cui memoria è stata, in genere, completamente cancellata, rimossa o del tutto obliata. Di lei si hanno, del resto, poche e assai imprecise notizie. Di lei parla, in una nota, Amedeo Vigorelli nel suo volume *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato* (Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 300) in cui si legge:

«Maria Venturini (1888-1957), laureata in filosofia all'Università di Torino, fu per molti anni legata sia culturalmente che sentimentalmente a Piero Martinetti. Si conservano alcune sue lettere intime al filosofo dell'agosto-settembre 1917 (*Carte Martinetti*, A 9a). Insegnante di pedagogia e filosofia

nei R. Istituti Magistrali di Piacenza e Pavia, nel 1929 ne è allontanata per il suo dichiarato antifascismo. In contatto con Nello Rosselli, prende parte fin dai primi anni Trenta ad attività clandestine. Nel 1938, in occasione della presenza di Hitler in Italia, subisce, senza ulteriori conseguenze, l'arresto con l'accusa di complotto antifascista. A Milano frequenta gli ambienti liberalsocialisti, ed è presente alle riunioni serali che si tengono in casa La Malfa, in via Bazzini. Nel 1943 è impiegata alla Olivetti di Ivrea, dove è in contatto con i partigiani della Valle d'Aosta e Valdesi, comandati da William Jervis. Dopo l'8 settembre è a Roma, dove partecipa attivamente alla lotta clandestina promossa dal CLN. Nel 1945 entra nel PCI, in cui militerà fino alla morte».

In chiusura della sua nota Vigorelli, oltre a ringraziare la Sig. ra Gabriella Venturini Merzagora «per le più precise informazioni che [gli] ha saputo fornire», indica due testimonianze sulla Venturini. Una è quella di un comunista affatto *sui generis* come Giovanni Ferro (*sui generis* proprio perché è stato sempre un comunista coraggioso e lineare, che, in più occasioni, ha assunto una posizione apertamente critica rispetto al Pci, fino alla rottura definitiva, nel 1956, per i noti fatti d'Ungheria, quelli che allora, tanto per intenderci, erano apertamente difesi e giustificati dall'attuale nostro Presidente della Repubblica). Ebbene, Ferro, nel suo volume *Milano capitale dell'antifascismo* (Mursia, Milano 1985, pp. 168-169), così fa cenno esplicito alla Venturini:

«Ugo La Malfa, favorito dalla sua posizione professionale, aveva potuto mantenere collegati fra loro i gruppi antifascisti che operavano nelle diverse città d'Italia, da Torino a Venezia, a Padova, a Bologna, Firenze, Roma, Napoli. Consolidato da anni di attività era particolarmente attivo il movimento ispirato al liberalsocialismo promosso dal filosofo Guido Calogero e da Aldo Capitini che operava soprattutto in Emilia, Toscana, Umbra e Lazio. Nelle riunioni serali che si tenevano nella casa di La Malfa, in via Bazzini, a fianco del Politecnico, partecipavano personalità d'ogni orientamento politico. Ricordo Mario Vinguerra, Adolfo Tino, Mario Damiani, Ada Rossi, moglie di Ernesto, Maria Venturini, la compagna del filosofo Piero Martinetti, che lavorava alla società Olivetti, e molti altri. Io ero l'ospite più preso di mira dagli interrogativi rivolti ad ottenere spiegazioni sulla politica estera sovietica, giudicata in contraddizione col tanto proclamato internazionalismo proletario. Ai miei tentativi d'interpretazione della stessa come dettata dall'interesse comune dei popoli contro i rispettivi governi, uno degli interlocutori replicò che l'URSS aveva sempre seguito, fin dalla sua costituzione, una politica rigorosamente nazionalista e, soltanto quando sarà eventualmente aggredita, si ricorderà dell'internazionalismo delle origini, invocando la solidarietà dei lavoratori di tutto il mondo».

Questo riferimento alle polemiche contro l'Urss, allora alleata con il nazismo hitleriano, ci consentono di tener presente come il periodo di queste riunioni milanesi in casa di La Malfa fosse quello compreso tra il primo settembre del 1939, giorno dell'invasione della Polonia da parte delle armate del III Reich – e il 22 giugno 1941, quando le truppe tedesche, schierate sul fronte orientale, dettero inizio all'*Operazione Barbarossa*, con la quale

si inaugurarono le operazioni di guerra contro l'Unione Sovietica. Ebbene, alla luce di questa testimonianza di un partigiano come Ferro, è interessante notare come, alla fine degli anni Trenta-inizio degli anni Quaranta, Maria Venturini potesse essere ancora qualificata come «la compagna del filosofo Piero Martinetti», anche se la rottura definitiva del loro rapporto risaliva al lontano 1932. Il che attesta come proprio il suo legame – intellettuale e sentimentale – con il pensatore canavesano abbia senza dubbio contribuito anche ad incrementarne, più o meno volontariamente, da parte dei vari protagonisti ed allievi martinettiani, la *damnatio memoriae*. Infine, Vigorelli si riferisce anche ad un volumetto promosso dall'Istituto Didattico Pedagogico della Resistenza, *Il coraggio della libertà: la scuola milanese durante il fascismo e la resistenza*, curato da Pasqualina Callegari, con la collaborazione di Linda Candia Untersteiner, Giudi Faini Cavalli, Concetta Principato, Maria Sofia Silvia Strada, con una introduzione di Mario Silvani (Editore Aldo D'Imperio, Novara, prima ed. 1991, seconda ed. 1992). Da tener presente come questo volumetto, per dichiarazione esplicita dell'Istituto Didattico Pedagogico della Resistenza che lo ha promosso, «non è un libro di storia, e neppure la cronaca dell'opposizione degli insegnanti milanesi al fascismo, ma più semplicemente la raccolta di una serie di testimonianze su un periodo della nostra vita politica e culturale in cui era necessario avere “il coraggio della verità”» (p. 4). In questo spirito, nel capitolo dedicato a *Gli insegnanti esuli a Milano*, si legge (a p. 92) la seguente breve biografia della Venturini:

«Maria Venturini (1895 – 1970). Laureata in filosofia, fu per molti anni legata sia culturalmente, sia sentimentalmente a Piero Martinetti, che era stato suo maestro. Nel 1933, per non giurare lascia la sua cattedra in un liceo di Pavia e viene a Milano, che è anche la sua città, in cerca di lavoro. Sarà fino a tutta l'estate del 1943 in questa ansiosa ricerca, amareggiata oltretutto dalla rottura del rapporto affettivo con il suo maestro. Vivrà di traduzioni, di lezioni private, di lavori di dattilografia, e sarà in rapporto continuo con l'antifascismo militante (Sforza, La Malfa, Parri, i comunisti). Dirà alcune verità non piacevoli a tanti laici e non credenti: liberali o di Giustizia e Libertà, agnostici o atei che fanno battezzare e cresimare i figli: “Vedo conseguenti ai loro principi solo i comunisti e voi perderete la vostra battaglia di laicità”. La sua nevrosi e la sua estrema sincerità le allontaneranno molte amicizie, ma tante altre saranno più giustamente comprensive ed indulgenti. Dopo l'8 settembre si recherà a Roma dove ospiterà antifascisti del luogo e del nord in missione a Roma. Con la liberazione della capitale finiranno finalmente le sue preoccupazioni economiche e politiche, ma non ritroverà mai più, seppure l'aveva mai avuta, la serenità dell'anima. Dopo il 1945 militerà fino alla morte nel PCI».

Questi brevi profili e testimonianze della Venturini forniscono, senza dubbio, qualche informazione preziosa, pur risultando tutti abbastanza generici e tali da sollevare diversi problemi sulla sua biografia, facendoci avvertire la necessità di avviare nuove e più serie indagini. In ogni caso, le testimonianze di Ferro e, ancor più, quella, anonima, raccolta nel volume su *Il coraggio della libertà*, provengono, senza dubbio, da persone che hanno

conosciuto direttamente la Venturini. In particolare l'ultimo profilo nasce, certamente, da chi ha conosciuto e frequentato direttamente la Venturini, come traspare da tutto il pur breve testo e anche dalla testimonianza diretta in cui si riferiscono delle sue parole che ci aiutano a comprendere come mai la Venturini, ad un certo punto della sua vita, si sia allontanata dagli ambienti liberalsocialisti per entrare, definitivamente, nel mondo comunista, al quale resterà poi legata fino alla morte. Tuttavia, come si vede, esistono delle discrepanze assai significative sulle date della sua nascita e della sua morte (a tal proposito saranno però, probabilmente, da ritenersi più attendibili quelle fornite da Vigorelli, che, non a caso, si è avvalso della testimonianza diretta di Gabriella Venturini Merzagora). Ma in questi profili non è tuttavia detto esplicitamente né dove sia nata (anche se l'accento presente nell'ultimo profilo potrebbe far propendere per Milano), né dove sia morta (Roma?). Ma a parte questi dettagli, non può non colpire come in tutti questi pur essenziali profili – in particolare in quello di Vigorelli, ma non solo – sia completamente taciuto il suo autonomo contributo intellettuale di autrice e di traduttrice. Solo nel terzo profilo si accenna al suo lavoro di traduttrice e di dattilografa (*sic!*), ma si tace il fatto che la Venturini fu anche autrice, in proprio, di alcuni studi e saggi. In tutti e tre i profili è invece prestata maggiore attenzione al suo impegno politico e civile che ci restituisce il profilo di una donna, un'insegnante e anche un'intellettuale, decisamente antifascista e che, proprio a causa di questo suo dichiarato antifascismo, è stata addirittura espulsa, nel 1929!, “da tutte le scuole del regno”, per dirla con la classica espressione della burocrazia del tempo. Ma anche questo dato – che la segnala, indubbiamente, per essere stata una persona dalla schiena dritta, schietta e lineare, sempre capace di dire verità spiacevoli (anche ai suoi sodali liberalsocialisti a proposito della loro incoerenza, civile e culturale, in merito all'educazione dei loro figli, come si è visto) – è stato però dimenticato e sostanzialmente rimosso, perché in tutti questi anni nessuno ha ritenuto degno d'attenzione studiare questa interessante biografia di un'antifascista, indubbiamente coraggiosa e coerente.

Di fronte alle molteplici lacune e imprecisioni concernenti la biografia della Venturini emergenti dalle pagine testé citate, non si può quindi che auspicare che presto qualcuno dedichi a questa figura di insegnante ed intellettuale antifascista tutta l'attenzione che indubbiamente merita. Non solo e non tanto in relazione alle vicende che l'hanno legata a Martinetti, ma anche, indipendentemente da queste, soprattutto proprio per meglio studiare e conoscere la sua storia e tutte le sue vicende che ci parlano di una donna che si è dedicata, con coerenza e indubbia dignità morale, ad avversare, con la sua condotta pratica, il fascismo proprio a partire dagli anni in cui la stessa dittatura registrava, invece, il massimo “consenso” da parte della stragrande maggioranza di italiani. Del resto qualche altra traccia della vita della Venturini si può rintracciare anche in altre testimonianze. Per esempio in quella di Ada Rossi, nella sua *Vita con Ernesto*, un'ampia e ricca intervista raccolta da Giuseppe Armani (pubblicata nel volume: Ernesto Rossi, *Un democratico ribelle. Cospirazione antifascista, carcere, confino. Scritti e testimonianze* a cura di Giuseppe Armani, Kaos Edizioni, Milano 2001, cfr. p. 385 e p. 387), in cui l'intervistata ricorda che «a Milano ero in rapporti con Irene Riboni,

Maria Venturini, Lavinia Mazzucchetti, che Ernesto aveva frequentato in precedenza (io le chiamavo “le mie zitelle antifasciste milanesi”))». E, significativamente, proprio a casa della Venturini, Ada Rossi dormirà, nel 1931, la notte prima del suo matrimonio con Ernesto, poi celebrato nel carcere di Pallanza. Tuttavia, nelle pur ricche *Cronache e saggi* (a cura di Eva e Luigi Rognoni, il Saggiatore, Milano 1966) della Mazzucchetti non vi è traccia della Venturini, anche se l’ambiente martinettiano milanese emerge in più punti.

Ma la Venturini risulta presente, dopo la seconda guerra mondiale, anche in alcuni convegni promossi dall’Associazione Italia-Urss. Per esempio, in quello di Firenze, del 24-25 novembre 1950, su *Scienza e cultura nell’Urss* (in cui figura relattrice insieme, tra gli altri, ad Antonio Banfi, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Ernesto De Martino, Antonio Pesenti, Cesare Luporini, Franco Catalano, Cesare Musatti, Renato Guttuso, Ettore Lo Gatto, Ugo Della Seta) e, ancora, in quello di Siena, dell’8-9 dicembre 1951, consacrato ai rapporti tra *Scuola e pedagogia nell’Urss*, in cui svolsero delle relazioni, oltre alla Venturini, studiosi come Lucio Lombardo Radice, Mario Alighiero Manacorda, Glauco Viazzi, Dina Bertoni Jovine, il fondatore del nostro *Protagora*, Bruno Widmar, Francesco Albergamo, Angiola Massucco Costa, Franco Catalano, Giuseppe Petronio, Ranuccio Bianchi Bandinelli, Gianni Rodari, Ada Marchesini Gobetti ed altri. Sempre in relazione all’attività svolta in seno al Pci dopo la fine della guerra, la presenza della Venturini figura anche in un convegno, del maggio 1955, organizzato dall’Istituto Gramsci, espressamente consacrato al problema del rinnovamento della scuola italiana. In questo caso al termine del simposio la Venturini fu inserita in una delle cinque commissioni, ovvero in quella più importante, che doveva appunto occuparsi della *riforma della scuola* per poi trasmettere i propri risultati al partito, commissione non a caso presieduta da Alessandro Natta, e formata da seguenti intellettuali - in ordine di composizione - «Venturini, Modica, Casagrande, Lozza, D’Abbiero, Banfi, Luporini, Ledda, Borelli, Malatesta, Cantoni, Raimondi, Durante, Roveri, Marchesi, Geymonat, Donini, Russo, Cavallotti, Cipriani» (cfr. Albertina Vittoria, *Togliatti e gli intellettuali. Storia dell’Istituto Gramsci negli anni Cinquanta e Sessanta, Prefazione* di Francesco Bargello, Editori Riuniti, Roma 1992, cfr. le pp. 217-218). Si può inoltre aggiungere che nel periodo romano la Venturini, sempre più integratasi nel Pci e nella linea stalinista togliattiana, divenne funzionaria della casa editrice del partito, lavorando, a livello redazionale, nelle strutture editoriali che poi divennero quelle degli Editori Riuniti. Sposò, inoltre, un comunista - diventando Maria Venturini Calligaris - e ruppe, infine, l’amicizia con La Malfa. Ma non è ora interessante continuare in questi cenni, che, tuttavia, segnalano come sia effettivamente possibile e opportuno avviare delle ricerche onde poter ricostruire, in modo più analitico e preciso, la vita e l’opera della Venturini.

Semmai in questa sede, sempre con spirito apertamente ricostruttivo e propositivo, sia invece lecito spendere qualche parola, in particolare, sulla produzione intellettuale della Venturini, giacché non si può che lamentare il complessivo e tenace silenzio di cui è stata fatta, ingiustamente, oggetto. Tranne infatti il cenno fuggevole che si legge nella testimonianza dettata da

un'insegnante che deve, evidentemente, averla conosciuta abbastanza bene per parlare delle sue traduzioni, in nessun profilo viene ricordata, invece, la sua autonoma produzione intellettuale, come se non esistesse. Il che non ci sembra proprio costituire un peccato veniale. Per diverse ragioni. Non solo perché, in tal modo, si cancella la sua produzione intellettuale, ma anche perché si finisce, inevitabilmente, per impoverirne il profilo, ponendo in *non cale* proprio quella dimensione intellettuale che, invece, aiuta a meglio intenderne le vicende biografiche, nonché la coraggiosa determinazione, morale e culturale, con cui la Nostra ha, evidentemente, sempre alimentato e nutrito la sua limpida opposizione alla dittatura fascista, in nome di una coscienza morale che non si è mai piegata, pur dovendo spesso soffrire la fame per la scarsità del "pane". Ma anche la mancanza di "pane" non ha tuttavia mai fatto venir meno le ragioni del suo stesso, coraggioso, antifascismo morale, culturale, civile e politico.

Senza alcuna pretesa di completezza, ma solo quale primo doveroso contributo - pure assai claudicante e, probabilmente, anche molto incompleto, che andrà successivamente integrato, svolgendo una più seria e sistematica indagine analitica di studio, forse ponendo anche capo a molteplici integrazioni critiche - fornisco, qui di seguito, alcuni pochi cenni circoscritti in merito alla produzione intellettuale della Venturini. In questa sede, preliminarmente, mi limiterò unicamente ad indicare alcune schematiche indicazioni bibliografiche. Avverto peraltro il lettore che tutti questi dati richiedono ulteriori indagini e ricerche, nel mentre, da parte mia, mi auguro solo che questi pochi cenni - inclusi, eventualmente, anche i suoi inevitabili errori - possano indurre altri studiosi a fornirci, prima o poi, una ricostruzione meno lacunosa del profilo intellettuale, civile ed umano di questa non secondaria figura di antifascista milanese. Ad ogni modo, prendendo in considerazione i suoi scritti, si segnala, in primo luogo, una monografia consacrata a *La filosofia dell'umanesimo di Paolo Raffaele Troiano*, apparsa presso i Fratelli Bocca a Torino nel 1919 (monografia di complessive pp. XV-162). Giacché Troiano tenne, dal 1902 fino alla morte (occorsa il 9 giugno 1909), la cattedra di Filosofia morale presso l'Università di Torino, probabilmente la Venturini si interessò alla "filosofia dell'umanesimo" di Troiano proprio a partire dagli anni dei suoi studi universitari torinesi. Nel 1920 appare, a Casale, un suo saggio, di una ventina di pagine, dedicato a *La classificazione dei fatti psichici* (stampato dalla Tipografia già Fratelli Torelli), mentre, nel 1929, la Venturini pubblica uno studio su *La Teologia e la Pneumatologia di Gerolamo Cardano* che viene edito nell'«Annuario 1925-26 e 1927-28» del Regio Istituto "Adelaide Cairoli" di Pavia, presso il quale allora, assai probabilmente, insegnava pedagogia e filosofia. Sempre della Venturini è poi un saggio molto più tardo, abbastanza ampio (di una sessantina di pagine), consacrato agli *Antifascisti e vittime della guerra contro il riarmo e per un incontro dei 5 Grandi*, edito a cura dell'Associazione Nazionale Perseguitati Politici Italiani Antifascisti, a Roma, nel 1951, cui vanno poi aggiunte le sue diverse relazioni ai simposi precedentemente ricordati. Infine segnalo anche un suo interessante *Ricordando Umberto Zanotti Bianco*, conservato, in estratto, presso la "Biblioteca di Studi meridionali Giustino Fortunato" di Roma, senza indicazione del luogo di stampa, né dell'anno di edizione, testo

che, tuttavia, dovrebbe essere stato ospitato, originariamente, nella pubblicazione *Città e campagna*.

Non meno interessante l'attività di traduttrice della Venturini che registra al suo attivo differenti opere. In primo luogo, la traduzione di un testo di Immanuel Kant, *Sogni d'un visionario chiariti con sogni della metafisica*, traduzione e Introduzione di Maria Venturini, Casa Editrice Isis, Milano 1920, apparso nella collana allora diretta e curata da Martinetti, traduzione kantiana di cui diremo più dettagliatamente in seguito (cfr. *infra*). Questo testo fa infatti ancora parte di un primo ciclo di pubblicazioni con le quali la Venturini veniva evidentemente articolando il suo profilo di giovane studiosa che si muoveva nell'ambito dell'orizzonte teoretico martinettiano. Ma è soprattutto nel corso degli anni Trenta che si registra, invece, il maggior numero di sue traduzioni. Evidentemente questo lavoro di traduttrice le consentiva, invece, di trovare proprio quel "pane" che le era stato sistematicamente negato, soprattutto dopo l'allontanamento dall'insegnamento, a causa del suo coerente e manifesto antifascismo (caso analogo a quello di altri antifascisti come Barbara Allason, Cesare Pavese, Ludovico Geymonat etc.). Ecco allora che nel 1933, presso Mondadori, con stampa a Milano-Verona, appare la sua traduzione, dall'inglese, di un libro di David Scott, *L'artiglio e l'oro dell'Egitto. Con ventiquattro tavole fuori testo*. L'anno successivo, sempre per Mondadori, la Venturini traduce, ancora dall'inglese, un romanzo di Mary Roberts Rinehart, *Il nemico sconosciuto*, mentre, nel 1936, pubblica, sempre traducendo dall'inglese, un saggio di Philipp Leon, *L'etica della potenza o il problema del male* che appare presso G. Laterza e Figli, a Bari, nella storica «Biblioteca di cultura moderna». Della sua diretta collaborazione con gli ambienti liberalazionisti recano traccia due traduzioni, dal francese, predisposte dalla Venturini nel corso dei tragici anni Quaranta. Infatti nel 1944 appare a Roma, per le Edizioni Roma, la sua traduzione di un breve saggio di Carlo Sforza, *Italia e Francia di domani*, successivamente seguita dalla traduzione, nel 1945, di un più ampio volume del medesimo autore, apparso presso le edizioni Einaudi, allora edita a Roma, *Panorama europeo. Apparenze politiche e realtà psicologiche*. Nel 1946, sempre presso le edizioni romane di Einaudi, appare ancora la traduzione della Venturini dell'ampio saggio di David Eli Lilienthal, *Democrazia in cammino. Dieci anni di esperienza del TVA*. *Last but not least*, nel 1951, appare, sempre presso Einaudi, la traduzione della Venturini di un volume di Henri Wallon, *L'evoluzione psicologica del bambino*.

Anche da queste pur scarse ed affatto essenziali indicazioni bibliografiche non si potrà tuttavia negare come sia profondamente iniquo non ricordare questa specifica attività intellettuale della Venturini. Non solo perché questa sua attività di traduttrice le ha consentito di sopravvivere, durante i duri anni di ostracismo decretatole dalla dittatura fascista, ma anche perché questi studi e questi suoi scritti ci consentono di meglio intendere proprio la sua specifica preparazione culturale, nonché l'*animus*, più profondo, con il quale ha affrontato tutti gli anni di privazione che hanno accompagnato la sua certamente non facile vita durante il «nefasto e sciagurato ventennio» (l'espressione, assai calzante, è di un antifascista preclaro come Umberto Terracini) della dittatura fascista. Da questo punto di vista specifico diventa

allora particolarmente emblematico proprio il saggio introduttivo con il quale la Venturini ha voluto accompagnare la sua bella ed incisiva traduzione italiana del celebre saggio kantiano dedicato ai *Sogni d'un visionario chiariti con sogni della metafisica* (traduzione che, nel 1982, la "Biblioteca Universale Rizzoli" ha voluto nuovamente riproporre, sia pur con «leggerissime modifiche», presentando una nuova edizione dell'opera kantiana, arricchita da un'ampia e dotta *Introduzione* di Guido Morpurgo-Tagliabue, privandola, tuttavia, secondo una non bella prassi editoriale sempre più diffusa, dell'introduzione originale della Venturini). Se infatti si tiene presente questo volume apparso presso la "martinettiana" Casa Editrice Isis, di Milano, nel 1920, non solo emerge tutto il rigore filologico e critico con il quale la Venturini ha predisposto questa sua edizione italiana della celebre operetta kantiana - avvalendosi dell'edizione Vorländer, nonché dell'edizione dell'Accademia di Berlino degli scritti kantiani - ma si comprende anche lo scrupolo filosofico e morale con il quale questa giovane studiosa (allora trentaduenne) si è accostata allo studio di quest'opera kantiana comprendendone pienamente tutto il valore strategico, invero decisivo, nella stessa biografia intellettuale del filosofo di Königsberg. Dopo aver infatti illustrato, non senza precisione, l'evoluzione della biografia intellettuale complessiva di Swedenborg, la Venturini ricorda, e sottolinea, opportunamente, come «la concezione filosofico-teologica di Swedenborg ha indiscutibilmente le sue radici nell'idealismo leibniziano e tradisce - se facciamo astrazione dall'elemento fantastico, che non è essenziale - le tendenze razionalistiche del tempo» (p. 6), pur inserendole, potremmo ora aggiungere, in un quadro filosofico abbastanza eclettico e non privo di talune tensioni intrinseche antinomiche. Diffondendosi poi sull'illustrazione del pensiero religioso di Swedenborg, la Venturini giunge infine alla conclusione che il pensatore svedese «non fu soltanto una rara intelligenza del cui valore testimonia l'opera sua nel campo scientifico, ma anche una nobilissima personalità morale» (p. 11). Non solo: sempre a suo avviso, anche la sua dottrina religiosa non presenterebbe alcun elemento né fanatico, né, tantomeno, visionario: «la sua filosofia religiosa porta chiaramente l'impronta delle tendenze razionalistiche dell'età sua e della sua mentalità scientifica» (p. 12). Questo approccio all'opera di Swedenborg, con particolare riferimento agli *Arcana Coelestia*, induce infine la Venturini a delineare una particolare ed interessante lettura metafisica del testo kantiano, lettura che, indubbiamente, risente, direttamente, anche della lezione martinettiana (che, non a caso, viene esplicitamente richiamata, con riferimento al fondamentale saggio di Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*). Pertanto la Venturini così scrive:

«Perché, come il titolo stesso dell'opera indica, una stretta affinità si rivela, secondo Kant, tra le visioni di Swedenborg e le costruzioni dogmatiche della metafisica: le une e le altre vogliono essere una rivelazione di ciò che è al di là dell'esperienza. La sola differenza consiste in ciò che le visioni del primo sono rappresentazioni sensibili concrete, mentre le altre si muovono in mezzo alle astrazioni: ma forse che ciò costituisce una differenza essenziale? Il ravvicinamento aveva senza dubbio qualche cosa di ironico: ciò era come dire che i gravi sistemi dei metafisici non avevano in fondo consistenza maggiore

delle fantasie d'un visionario. Ma queste povere fantasie, sulle quali si esercita con tanta arguzia l'ironia di Kant, ottengono, per via secreta, una specie di rivincita sul suo spirito: perché esse non erano semplici sogni d'una mente malata, ma il travestimento bizzarro d'un pensiero grave e profondo. Alla condanna ironica dello strano involucro si associa quindi, non confessato e quasi non voluto, il riconoscimento del valore della concezione filosofica e religiosa in esso adombrata: e questo riconoscimento finisce per temperare lo stesso giudizio di Kant sulla metafisica. Così una doppia corrente pervade più o meno apertamente tutta l'opera: il pensiero di Kant intorno alla possibile conoscenza dei misteri del mondo trascendente oscilla fra due posizioni, che, opposte in apparenza, aspirano fin da ora a conciliarsi e troveranno poi, nel sistema della filosofia critica, la loro conciliazione definitiva» (pp. 15-16).

Questa interessante interpretazione dell'opera kantiana non solo è in sintonia, come si è accennato, con la specifica lettura metafisica del pensiero di Kant delineata, in controtendenza rispetto alla storiografia novecentesca, da Martinetti (cfr. il suo *Kant*, del 1943, che raccoglie le sue lezioni degli anni 1924-27), ma consente anche alla Venturini di esplicitare un pensiero del pensatore di Königsberg nel quale non è davvero difficile riconoscere una sua precisa adesione morale, coinvolgente e decisiva. Scrive infatti la Venturini:

«La conoscenza razionale della natura spirituale è appunto fra queste ricerche che la filosofia dimostra impossibili ed inutili: non è affatto necessario conoscere i destini dell'anima per fondare l'esigenza imperiosa del dovere. Che anzi è più conforme alla natura umana ed alla purezza della virtù il fondare le speranze d'un'altra vita sulle esigenze di un animo ben fatto: ciò che importa all'uomo qui non è di correre dietro a curiosità che non saranno mai soddisfatte, ma di fare il proprio dovere e di cercare in esso la garanzia del nostro migliore destino nell'ignoto al di là della vita» (p. 16).

Come non risentire in queste parole l'eco della lezione martinettiana? E come non percepire, nell'invito a *fare il proprio dovere*, tutta la vicinanza – ad un tempo teoretica e pratica – della Venturini a questa presa di posizione kantiana? Come poi non avvertire in queste righe il fascino esercitato dall'incondizionatezza assoluta dell'imperativo categorico kantiano? E, infine, come non cogliere la percezione ermeneutica che la genesi dell'intera filosofia critica kantiana si radicherebbe proprio nella morale? Ebbene, se in queste puntuali e precise considerazioni traspare, con evidenza, tutta l'adesione simpatetica della Venturini alla prospettiva kantiana e la sua piena condivisione della celebre tematica kantiana della *Moralität* - da sempre contrapporsi ad ogni *Sittlichkeit*, ovvero ad ogni Stato etico, come quello delineato dalla dittatura fascista (e da ogni altra dittatura storica, rossa, nera o bianca o di altro eventuale colore) – in modo del tutto analogo, nelle considerazioni che concludono il saggio introduttivo della Venturini, riemerge, ancora una volta, tutta l'influenza che il pensiero martinettiano ha esercitato in questa sua specifica ermeneutica di questo importante e decisivo testo kantiano. Scrive infatti la Venturini:



«Il fondamento idealistico-leibniziano del suo [di Kant, ndr] pensiero si risveglia sotto il freddo apparato critico: la visione swedenborgiana che è respinta quasi con disdegno secondo la forma, è considerata con simpatia secondo il contenuto e si direbbe che Kant si compiaccia di ricostruire, come scherzando, in una forma più accettabile dai filosofi, il mondo spirituale del visionario. Si direbbe anzi che le immaginazioni del visionario abbiano servito a concretare ed a fissare il cauto pensiero del filosofo critico e che l'idea kantiana dell'appartenenza simultanea dell'uomo all'ordine naturale ed all'ordine morale, abbia la sua radice nella dottrina swedenborgiana della presenza simultanea dell'uomo nel mondo materiale e nel mondo spirituale. Le visioni di Swedenborg hanno il torto di dare una forma sensibile a verità sovrasensibili e di introdurre la pretesa della certezza dove invece giunge a malapena il presentimento: ma celano pur sempre, in forme spesso puerili, una verità profonda che non possiamo adeguatamente esprimere. Quindi a buon diritto il Delbos [ne *La philosophie pratique de Kant* del 1905, ndr.] paragona il presente scritto di Kant ai dialoghi platonici dove il mito interviene a colmare le lacune del sapere: qui l'ironia accompagna il travestimento mitico del trascendente e nasconde il serio interesse dell'autore per il nucleo di verità in esso adombrato. L'idea di un regno mistico degli spiriti è stata più tardi tradotta da Kant in termini pratici e trasformata nell'idea d'un regno dei fini, d'un ordine morale delle volontà buone: ma in fondo a questo concetto sta sempre una specie di presentimento metafisico del mondo intelligibile, del regno degli spiriti: che noi interpretiamo in termini pratici soltanto perché ci manca il materiale positivo per dargli consistenza obiettiva» (p. 17).

La Venturini si sentirà sempre facente parte di quest'ordine morale kantiano delle volontà buone, attinenti il regno dei fini, cui non può non aspirare ogni uomo *morale*. Esattamente alla luce di questa profonda tensione critica ispirerà, del resto, tutta la sua vita e anche il suo comportamento pratico, civile ed interpersonale. Non solo nei confronti di una dittatura come fu quella fascista, ma anche nei suoi rapporti di amicizia e di lavoro e, *in primis*, naturalmente, anche con l'uomo che amò fin dai suoi anni giovanili, Piero Martinetti. Tant'è vero che l'introduzione della Venturini all'opera di Kant si conclude con la citazione di un'ampia considerazione della filosofia di Swedenborg che il pensatore di Königsberg ha svolto nella sue *Lezioni sulla metafisica*, in una pagina databile intorno al 1775. Né sarà allora privo di interesse segnalare come Morpurgo-Tagliabue, al termine di una sua, peraltro assai interessante e ricca, *Introduzione* alla nuova edizione del 1982, della traduzione della Venturini dell'opera kantiana, abbia voluto concludere anche lui il suo scritto di commento critico all'opera kantiana richiamando, pur senza darne cenno al lettore, il passo che già la Venturini citava in chiusura della sua *Introduzione* del 1920. E forse proprio allo stesso Martinetti si dovrà l'indicazione di questa straordinaria "pepita", variamente sepolta nell'opera di Kant. Un passo kantiano certamente assai significativo cui ora conviene dare senz'altro la parola:

«Il pensiero di Swedenborg su questa materia è molto elevato. Egli dice: il mondo degli spiriti costituisce un mondo reale particolare: questo è il *mundus intelligibilis* che deve essere distinto dal presente *mundus sensibilis*. Egli



dice: tutte le nature spirituali stanno fra di loro in rapporto: solo la comunione e l'unione degli spiriti non sono condizionate dal corpo: là uno spirito non è vicino o lontano da un altro, ma sta con esso in rapporti puramente spirituali. Ora le nostre anime, come spiriti, stanno già in questo mondo in una tale unione e comunione: soltanto noi non ci vediamo in questa comunione, perché abbiamo ancora un'intuizione sensibile: ma sebbene noi non ci vediamo, pure ci siamo. Quando poi è stato tolto l'impedimento all'intuizione spirituale, allora ci vediamo in questa comunione spirituale e ciò dicesi l'altro mondo: il quale non è un'altra realtà, ma la stessa realtà, solo intuita diversamente. Quando un uomo è giusto nel mondo, quando la sua volontà è retta, quando egli si applica a seguire le leggi della moralità, egli già in questo mondo è in comunione con tutti gli spiriti retti e buoni, anche se essi siano nell'India o nell'Arabia: soltanto egli non si vede ancora in questa comunione fino a quando non sia liberato dall'intuizione sensibile. E così già qui il malvagio è nella comunione di tutti i malvagi che a vicenda si odiano: solo egli non si vede ancora in questo stato. Ma quando sarà liberato dall'intuizione sensibile, allora si vedrà. Ogni buona azione dell'uomo virtuoso è dunque un passo verso la comunione dei beati, come ogni cattiva azione un passo verso la comunione dei malvagi. L'uomo virtuoso non sale dunque al cielo, ma vi è già: solo si vedrà in tale stato soltanto dopo la morte. Così i malvagi non si vedono nell'inferno, sebbene già vi siano in realtà. Quando saranno spogliati dal corpo, si vedranno dove essi già sono. Terribile pensiero per il malvagio! Non deve egli tremare ogni istante che gli occhi spirituali gli vengano aperti? E quando questi gli vengono aperti, egli si trova già nell'inferno» (pp. 17-18 dell'ed. della Venturini e, *totidem verbis*, a p. 83 dell'ed. del 1982 con introduzione di Morpurgo-Tagliabue).

Siamo allora di fronte a Kant o a Swedenborg? Difficile dirlo, rileva Morpurgo-Tagliabue. Tuttavia, per la Venturini questa «comunione con tutti gli spiriti retti e buoni» è una realtà morale nella quale la giovane studiosa si sente perfettamente inserita, nuovamente in profonda sintonia con Martinetti e anche con la sua lezione filosofico-morale, che condivideva proprio questa singolare presa di posizione kantiana, in virtù della quale, come si è visto, «le nostre anime, come spiriti, stanno già in questo mondo in una tale unione e comunione». Questa importante considerazione di fondo, perlomeno a mio avviso, va allora tenuta presente, proprio per meglio intendere – nei loro limiti, come anche nei loro, indubbi, punti di forza – i documenti inediti della Venturini che ora si pubblicano, rompendo un pluridecennale riserbo, intessuto anche di un'evidente auto-censura (ma di questo cfr. *infra*), che ha sostanzialmente impedito ad altri studiosi di rendere pubblici questi documenti, anche quando sono stati comunque conservati, trasmessi e letti da vari interlocutori.

La lettera della Venturini a Garin è del 18 dicembre 1956, e si colloca, quindi, sia a ridosso della pubblicazione delle fortunate *Cronache di filosofia italiana 1900-1943* che Garin aveva edito, nel 1955, nella laterziana «Biblioteca di cultura moderna», sia della partecipazione della Venturini a rilevanti incontri promossi dal Pci, a livello ufficiale, con alcuni dei suoi principali intellettuali, per riflettere sul mondo della scuola, la sua storia e una sua possibile riforma istituzionale. Esattamente in questo preciso con-

testo di attività svolta in seno al Pci togliattiano deve allora essere maturata la decisione della Venturini di inviare questi suoi documenti a Garin, dopo aver letto le sue *Cronache* e anche in considerazione del ruolo specifico che lo studioso fiorentino stava, sempre più, assumendo proprio entro il mondo dell'intellettualità che gravitava allora intorno al Pci e alla sua azione culturale. Nella misura in cui Garin si configurava, sempre più, come lo storico della filosofia – se non “ufficiale”, perlomeno di riferimento privilegiato per il mondo intellettuale comunista togliattiano – allora poteva essere di un certo rilievo consegnargli alcuni documenti relativi a tutta la biografia di un filosofo eminente come Martinetti che, tuttavia, non era affatto allineabile alla linea della politica culturale allora promossa, con vigore staliniano, dal segretario del Pci. D'altra parte bastava leggere le *Cronache* per rendersi conto come in esse non si attribuisce alcun rilievo specifico proprio alle vicende del giuramento di fedeltà al regime fascista imposto dalla dittatura nel 1931 ai docenti universitari. Nelle *Cronache* la figura di Martinetti è però ricordata con un giudizio morale molto positivo. Garin parla, in particolare, della pubblicazione de *La libertà* (1928) martinettiana, ricordando come «la figura appartata e schiva del Martinetti solo allora esercitò il suo fascino per la dignità del comportamento e per la sincerità del suo spirito religioso. Destinato a non scrivere mai quella metafisica di cui aveva dato l'introduzione, proprio perché il “regno dei fini” a cui guardava in un suo kantismo rivissuto in una tematica platonica era un ideale posto all'infinito oltre l'illusione empirica di una molteplicità deludente e ingannevole, il Martinetti aveva pubblicato anonimo nel '22 un suo *Breviario spirituale*, che è fra i pochi libri di “saggezza” degni d'essere lette della nostra letteratura più recente» (cito dalla seconda ed. apparsa nella «Universale Laterza», Roma-Bari 1975, 2 voll., vol. II, p. 388). Così, continua Garin, «quando, nel '28, uscì il volume su *La libertà* non era difficile sentire, oltre l'impianto metafisico, una uguale passione morale scesa a combattere per la difesa di una razionalità costruttrice in nome della libertà» (II, 389). «La difesa della libertà era religione per lui: “la negazione della libertà è negazione di Dio”. [...] E la storia gli si configurò come perenne conflitto tra le minoranze “che vivono secondo la ragione”, e la moltitudine “che contesterà sempre alla ragione anche il diritto di vivere”. Conflitto, si badi, tutto politico, ché “l'intolleranza che abitualmente accompagna la vita delle grandi religioni dogmatiche è la reazione non d'una società religiosa, ma d'una corporazione politica: le sue violenze sono le violenze d'una guerra civile» (*ibidem*). Proprio alla luce di queste considerazioni Garin continua osservando come «fu in quegli anni che a difesa della ragione, a difesa della religione come conquista della libertà, il Martinetti scrisse le sue pagine più belle, forti di sdegno, aperte ad accogliere voci congeniali antiche e nuove, con una sincerità e una forza che scavano a fondo. E la sua rivista, la “Rivista di Filosofia”, che ispirò dal '27 alla morte, si mantenne fedele a una posizione di intransigenza morale, quasi idealmente concludendo questo suo tempo con quei saggi su giustizia e dolore che Alessandro Levi non poté firmare col suo nome quando la più crudele offesa recata alla comune umanità sembrò fra sentire più aspra l'urgenza di giustizia, e rendere più pensosi della radice ultima di tante colpe e di tante sofferenze» (II, 390). Garin ricorda anche il congresso

filosofico di Milano del 1926 promosso da Martinetti, simposio che le autorità politiche del tempo poi sospesero, ma, curiosamente, non spende invece alcuna parola per ricordare come Martinetti fosse *l'unico filosofo e docente universitario di filosofia* a rifiutare di giurare fedeltà al regime fascista in occasione del giuramento imposto agli universitari nel 1931. Invero il silenzio di Garin su questo emblematico episodio - che vide solo l'1% dei docenti universitari (su circa 1200 docenti in servizio) rifiutare il giuramento di fedeltà al fascismo - è invero assai emblematico, non solo della sua specifica sensibilità storico-civile alquanto moderata (sulla quale, in questa rivista, si è già insistito recensendo il suo epistolario con Norberto Bobbio, cfr. il fasc. n. 17, anno XXXIV, gennaio-giugno 2012, alle pp. 314-318), ma anche dell'impostazione storiografica complessiva delle sue *Cronache*, nel corso delle quali Garin si dice più volte convinto che, a suo avviso, «le forze vitali destinate domani a cercare le vie di un rinnovamento saranno spesso gli uomini di formazione idealistica» (II, 351), trasformando così, indebitamente, il neoidealismo italiano di Croce e Gentile (ma più di Croce che di Gentile) nell'alfa e nell'omega della storia italiana, con la conseguente svalutazione pregiudiziale di tutte le voci alternative a questa “morta gora” della tradizione filosofica italiana.

In ogni caso il giudizio filosofico finale di Garin sull'opera teoretica di Martinetti non è, comunque, per niente positivo, giacché l'autore delle *Cronache* ricorda come nel filosofo canavesiano «pur così aperto a ogni esperienza di pensiero, pur col fascino di una serietà così intransigente, la sua “ragione” aveva un sapore arcaico; la sua immagine del filosofare era aspirazione a una distaccata aristocratica saggezza» (II, 391). Pertanto, e in definitiva, per Garin, Martinetti «fu l'uomo a cui si guarda, appunto, quando più forte è il bisogno di qualcosa di non contaminato, quando pare oramai impossibile ogni impegno mondano, ogni ricerca concreta, e si vagheggiano i ritiri monastici in cui si possono salvare dalla barbarie i valori» (*ibidem*). Giudizio dal quale è agevole ricavare l'impressione conclusiva che di questi uomini, nel turbinio concreto della vita effettivamente vissuta nel mondo della prassi quotidiana, non si sa poi bene cosa farne, proprio perché la loro intransigenza morale e civile può andar bene solo quando si vagheggia un ritiro monastico, mentre chi deve continuare a vivere, *quotidie*, nel mondo comune, non potrebbe senz'altro seguire quel modello (che, infatti, non fu seguito dalla stragrande maggioranza degli italiani, inclusi gli intellettuali ed incluso lo stesso estensore delle *Cronache*). Insomma, Martinetti è senza dubbio una bella figura morale, ma si colloca *fuori* della storia effettiva degli uomini in carne ed ossa: la sua figura può andar bene solo per chi aspiri ad una vita monacale, non per chi deve invece arrabattarsi, quotidianamente, con l'esigenza di procurarsi il proprio “pane quotidiano”. Tant'è vero che Garin conclude queste sue pagine cronachistiche sostenendo che Martinetti «non era l'uomo dei tempi di lavoro fiducioso, in cui la vita terrena si impone coi suoi doveri e il suo significato [quale? quello di aderire al fascismo per avere il piatto pieno? e a quali “doveri” ci si riferisce? quelli di aderire al fascismo avendo, tuttavia, la riserva mentale di essere anche antifascisti, aspettando l'evolversi degli eventi storici tenendo, *nicodemisticamente*, il piede in due scarpe?, ndr.]. E in fondo non era neppure l'uomo dei momenti di lotta [*sic!*], in cui al rischio si apre ancora

la possibilità della vittoria» (II, 391). Così, citando Antonio Banfi – naturalmente l'*ultimo* Banfi, quello di *Verità ed umanità!* – Garin fa allora dire ad un allievo di Martinetti come l'etica martinettiana «della pura obbligazione astratta, fuori dell'umanità, della sua storia, indifferente alle vicende dell'una e dell'altra... non ha interesse a una trasfigurazione concreta della vita, [ma] svuota persona e società dai loro complessi immanenti valori, e sostituisce a questi una validità religiosa di tale negazione» (II, 391-192). Con il che il “caso Martinetti” è bellemente “archiviato”, facendo certamente gli “onori alla bandiera”, ma ammainandola poi subito come bandiera “arcaica”, “superata”, “aristocratica” e del tutto “fuori dalla storia”, concreta ed effettiva, propria di quegli “uomini nuovi” che, da coerenti neoidealisti (spesso fascisti) si riscopriranno, ben presto, nuovi neoidealisti-marxisti (spesso antifascisti dell'ultima ora e spesso, poi, anche comunisti...)

Tuttavia, questa lettura della posizione martinettiana (come anche quella delineata da Banfi, abilmente richiamata da Garin che, in tal modo, mostra come la liquidazione di Martinetti fosse opera compiuta e condivisa dagli stessi discepoli martinettiani) contrasta apertamente non solo con il ruolo civile, decisamente antifascista, che Martinetti ha sempre avuto, indubbiamente, nel corso della dittatura fascista, ma anche con quanto si legge ora espressamente nei carteggi del filosofo canavesiano (carteggi che, effettivamente, Garin poteva in realtà allora conoscere solo assai parzialmente). Ma, in ogni caso, per ben comprendere le ragioni civili e culturali di fondo di questa “liquidazione” di Martinetti occorre naturalmente tener ben presente il preciso contesto storico del secondo dopoguerra. Sono infatti questi gli anni in cui molti fascisti, *more italico*, stanno cercando di ricostruire una propria “verginità politica” passando, armi e bagagli, all'antifascismo. E sempre in questo preciso contesto un partito come il Pci sta imbarcando, volentieri, molti “fratelli in camicia nera”, proprio perché Togliatti difende, apertamente, una politica *inclusiva*, in grado di assorbire la gran massa dei “voltagebbana”, anche quelli dell'ultimissima ora. Non a caso, pochi anni dopo la pubblicazione delle *Cronache*, in occasione della scomparsa di Concetto Marchesi, sopraggiunta nel febbraio 1957, esploderà il problema – ad un tempo storico, politico e civile - di come poter conciliare la celebrata “intransigenza” di Marchesi col suo compromesso col regime fascista. Per ben comprendere questo nodo basterebbe tener presente la seguente lettera, inviata allora da Ludovico Geymonat a *l'Unità* (e, naturalmente, non mai pubblicata dal quotidiano comunista) e poi inviata a *La Stampa* di Torino, che la pubblicò tempestivamente, il 16 febbraio 1957:

«Leggo nell'articolo sull'improvvisa morte di Concetto Marchesi – pubblicato nella terza pagina de “La Stampa” del 13 febbraio 1957 – le seguenti parole: “Aveva sempre avuto nella politica una visione assolutista, rivoluzionaria, aliena da compromessi; alla politica, se necessario, bisognava sacrificare anche i valori culturali e dello spirito... Era rigorosissimo nei confronti degli altri intellettuali...”

L'articolo non accenna però alla difficoltà di conciliare l'affermata intransigenza del Marchesi con il suo compromesso nei riguardi del fascismo, allorché restò sulla cattedra di Padova, mentre scienziati come Martinetti, Carrara,

Volterra, Venturi, ecc. si lasciavano cacciare dall'Università per non voler giurare fede al regime fascista, e Gramsci e tanti altri valorosi compagni rimanevano in carcere per non chiedere la grazia a Mussolini.

La mia osservazione ha l'unico scopo di evitare che nei confronti del Marchesi (col quale ho collaborato, come è noto, nel giugno-luglio 1943, e verso la cui memoria io pure mi inchino) si alimenti, tra autentici rivoluzionari non bene informati, un pericoloso culto della personalità».

Per questa lettera Geymonat subì un tentativo di espulsione dal partito e un processo da parte della sezione di Pavia del Pci cui era iscritto, oltre ad una reprimenda da parte del segretario del suo partito, proprio perché la sua presa di posizione sembrava costituire una critica aperta contro Palmiro Togliatti il quale, in un discorso commemorativo pronunciato alla Camera dei Deputati il 14 febbraio 1954, aveva invece presentato Marchesi come un autentico marxista, anzi, come un autentico "modello di comunista".

Ma, al di là di questa contingente polemica su Marchesi – peraltro assai emblematica – è chiaro che la considerazione attenta della figura di un antifascista come Martinetti non poteva non mettere in forte imbarazzo tutti gli antifascisti che erano invece pervenuti alla loro ostilità al fascismo solo quando quest'ultimo era infine uscito dalla scena della storia, essendo travolto dalla tragedia della seconda guerra mondiale. Per questo motivo il caso di Martinetti era alquanto imbarazzante: perché ricordava, ai molti, come fossero stati veramente pochi coloro che si erano decisamente opposti al regime fascista *durante la dittatura*. In questa prospettiva la "liquidazione" storiografica e teoretica di un Martinetti giudicato "arcaico", compiuta da Garin nelle sue *Cronache*, deve allora inserirsi, se non erro, entro questo preciso contesto storico-civile e culturale che, pure, nelle pagine delle *Cronache*, rimane quasi sempre silente e non mai espresso con la dovuta chiarezza che contraddistingue, invece, le pagine consacrate alle forze del pensiero neoidealista dalle quali, come si è visto, sarebbero giunte le sole ed uniche energie del presunto "vero ed autentico" rinnovamento italiano (secondo una tesi che coincideva anche con il programma di politica culturale allora delineato da Togliatti, attraverso la costruzione di quella singolare, curiosa e assai fuorviante "catena di S. Antonio" che inanella, in una sola tradizione, De Sanctis-Labriola-Croce-Gramsci, perdendo completamente di vista proprio quell'*anti-storia italiana*, che partiva, invece, da Galileo e Bruno, per poi continuare con l'illuminismo napoletano e milanese del XVIII secolo, con le figure di Leopardi e Cattaneo, nel XIX e, non a caso, con le varie vicende della "scuola di Milano" nel XX secolo, comprendenti anche le battaglie pagine ospitate sia su una rivista come *Il Politecnico* di Vittorini - che non a caso il Pci fece poi chiudere... - come anche nei fascicoli di una rivista milanese come «Studi filosofici» di Banfi – rivista che pure il Pci fece infine chiudere...).

In questo preciso clima storico-civile e culturale la Venturini, da Roma, oramai allineatasi, dogmaticamente, alla politica stalinista di Togliatti, decide allora di scrivere a Garin, trasmettendogli la sua personalissima ricostruzione cronologica delle vicende connesse al mancato giuramento di fedeltà al fascismo di Martinetti. In questo caso l'intento della Venturini è chiaro:

vuole mostrare, riferendosi a documenti non conosciuti allora da tutti gli studiosi, come Martinetti non avrebbe affatto rifiutato questo giuramento, perché il pensatore canavesiano avrebbe tenacemente cercato sia di mettersi in malattia, per sottrarsi al giuramento, sia di poter continuare il suo corso universitario, fino alla scadenza naturale dell'anno accademico 1931-32. Tuttavia, anche la sua ricostruzione cronologica, volutamente di parte e affatto pregiudiziale, non riesce a dimostrare la propria tesi e finisce per non scalfire, minimamente, il valore morale e civile – invero emblematico – del rifiuto martinettiano che, ancor oggi, si staglia come uno dei momenti più alti e luminosi della vita civile italiana dei primi anni Trenta, facendoci semmai rimpiangere che solo una dozzina di docenti universitari abbiano percepito, con altrettanta chiarezza e coerenza, il loro dovere civile e la loro responsabilità – culturale e morale – soprattutto nei confronti di chi non ha voce nella storia umana.

Di ben altro interesse e tenore è, invece, il *Congedo* della Venturini da Martinetti, del giugno 1932. In questo caso ci si trova di fronte ad una donna che ben conosce il pensiero filosofico di Martinetti e che mostra anche tutte le contraddizioni esistenti tra la lezione morale martinettiana e il comportamento pratico dell'uomo Martinetti, soprattutto a livello del loro rapporto intimo ed interpersonale. Certamente le pagine della Venturini sono quelle di una donna ferita, che soffre per i tradimenti subiti. Tuttavia, questo suo dolore e questa sua sofferenza non le impediscono, affatto, di delineare una chiara e precisa visione di tutte le molteplici contraddizioni in cui Martinetti è caduto nell'ambito della sua vita personale, perlomeno entro il rapporto intimo che ha intrattenuto con la stessa Venturini. Anzi, attraverso un argomentare incalzante e preciso, proprio perché fa spesso riferimento allo stesso insegnamento morale martinettiano (che mostra di aver ottimamente assimilato e fatto proprio), si nota anche un preciso distacco critico e, perfino, una sorta di *pietas*, pur espressa in un linguaggio non esente da evidenti punte polemiche – che si radicano proprio sul piano del proprio, diverso, comportamento morale individuale. Né può essere infine taciuto come la difficoltà specifica cui si trovava allora di fronte la Venturini nell'inviare questo suo *Congedo* definitivo ad un uomo che aveva amato intensamente, fosse, naturalmente, complicato anche dalla tradizionale posizione di complessiva inferiorità civile ed economica, che la donna italiana ricopriva nella società e nella cultura del tempo. Indubbiamente Martinetti è invece avvantaggiato proprio dal diverso ruolo che, *come maschio*, può esercitare in seno alla società storica entro la quale si è svolta la sua storia d'amore con la Venturini.

Ma senza ora sviluppare una disamina analitica del testo della Venturini – disamina che si preferisce lasciare al gusto personale del lettore, senza appesantire il vibrante e appassionato *Congedo* con un apparato di note che lo appesantirebbe inutilmente, proprio perché il suo cuore critico si radica in orizzonte di aperta e dichiarata *moralità* – converrà invece sottolinearne il valore emblematico e, persino, universale. Emblematico ed universale, perlomeno in relazione alla storia – culturale e civile – del maschio (non solo di quello italiano, *of course!*), perché il problema che la Venturini solleva, con forza, è un problema di portata molto ampia ed universale. Questo proble-

ma coincide proprio con quello di trovarsi di fronte ad un uomo di pubblica ed indubbia moralità civile (emblematica e paradigmatica) cui, tuttavia, non corrisponde affatto un altrettanto rigoroso, specchiato ed emblematico comportamento nella prassi quotidiana nei suoi rapporti interpersonali, con particolare riferimento proprio a quelli amorosi. Il che, si concederà agevolmente, non riguarda allora il solo Martinetti – dei cui rapporti amorosi “ancillari” si è spesso parlato anche da parte di molti altri studiosi che lo hanno conosciuto di persona (ma che, tuttavia, non ne hanno mai scritto, ovviamente,...) – ma concerne molti altri uomini, di pari e specchiata moralità pubblica, i quali hanno tuttavia spesso mantenuto relazioni segrete a fianco di quelle ufficiali, pubbliche e canoniche. Il che, appunto, ci riporta, al di là dei singoli casi di questo o quello studioso, di questo o quell’intellettuale, di questo o quell’uomo pubblico, ad una tradizione abbastanza diffusa e storicamente consolidata, per mezzo della quale l’ipocrisia maschera, appunto, una pratica poligamica assai diffusa e ampiamente tollerata *tra le pieghe* (e non solo...) delle nostre società. Sono del resto anche le cronache quotidiane che spesso portano alla ribalta giornalistica uomini sposati che hanno delle amanti che pure tradiscono con altre donne, ... E che dire di eminenti uomini, cattolicissimi, che pure divorziano? E di altri uomini, pure cattolici dichiarati, che hanno amanti “ufficiali”, che tutti conoscono, senza mandare mai a monte il matrimonio? E tale prassi assai diffusa, naturalmente, non vale solo per i cattolici, ma coinvolge, attivamente, anche moltissimi laici. Non è naturalmente il caso di far alcun nome, perché questo comportamento costituisce, semmai, una tradizione culturale e civile largamente diffusa e ampiamente praticata (e non solo in Italia, ovviamente). Una tradizione largamente diffusa che ora, semmai, coinvolge più attivamente anche la componente femminile, riconoscendo a quest’ultima, sempre entro la copertura della tradizionale e comune ipocrisia, la possibilità di alimentare, tali pratiche, per nulla “eterodosse” del tradimento sistematico. In ogni caso questo costume è così diffuso e radicato nella storia umana che già ne «*Il Caffé*», del 1764-1765, nell’articolo di Sebastiano Franci, *Difesa delle donne*, si legge quanto segue:

«alla ragione si accorda ancora la storia, che è la conservatrice della virtù, la depositaria dei bei originali e la rapportatrice dei grandi esempi. Io l’ho consultata in molti paesi e in molti secoli, e confesso che sempre mi ha presentata una schiera di femmine che sono morte nella fedeltà e nell’amore dei loro mariti. Ma quando io ho dimandati a lei dei mariti d’eguale virtù, con vergogna del nostro sesso appena me ne ha potuto ella chiamar per nome alcuni» («*Il Caffé*» 1764-1766, a cura di Gianni Francioni e Sergio Romagnoli, Bollati Boringhieri, Torino 1998<sup>2</sup>, 2 voll., vol. I, p. 251).

Questa tradizionale disparità nel differente comportamento posto in essere dai due sessi nell’ambito dei rapporti interpersonali è ampiamente attestata e documentata dalla storia umana, in guisa tale che lo squilibrio a favore di un maggior comportamento morale delle donne non è stato forse ancora insidiato, malgrado il rapido cambiamento odierno dei costumi. In ogni caso, ritornando al *Congedo* della Venturini, non si deve affatto mettere in

croce Martinetti per quanto denunciato dalla sua ex-amante. Semmai, il caso specifico di Martinetti va appunto ricondotto ad una *prassi universalmente diffusa* sulla quale occorre tornare a riflettere. Appunto la prassi di *uomini civilmente emblematici che, tuttavia, nella loro vita personale privata non si attendono affatto agli stessi criteri di moralità che pure invocano nell'ambito della vita civile*. Come se questi uomini vivessero su due differenti piani di comportamento: quello pubblico, di specchiata moralità civile, e quello privato in cui non trovano alcuna remora nel tradire il proprio *partner*. La lettera della Venturini aiuta a sollevare un velo proprio su questa discrasia che non concerne solo Martinetti, ma che spesso ha coinvolto molti altri uomini di specchiata moralità pubblica. Ma come è mai possibile far convivere la moralità pubblica con l'immoralità privata? L'unica risposta che possiamo trovare a questa domanda è fornita, ancora una volta, dalla storia umana e dalla registrazione di uno squilibrio di rapporto tra uomo e donna: proprio approfittando di questo squilibrio (che è di natura civile, economica, sociale, storica, culturale e anche politica) l'uomo pensa di poter seguire nella sua vita privata un comportamento non-morale ben diverso da quella stessa moralità cui, invece, si appella in ambito pubblico. In questo caso, infatti, non solo la "riservatezza" (*idest* l'ipocrisia tradizionale) consente di non porre mai in relazione diretta questi due differenti piani, ma anche la prassi, ampiamente diffusa, dei tradimenti coniugali e di coppia fornisce una sorta di auto-giustificazione culturale cui i singoli maschi si appellano per giustificare il loro stesso comportamento immorale. Un comportamento che è poi difeso e protetto dall'ipocrisia sociale che preferisce non vedere, non parlare e non discutere proprio questo aspetto (che, pure, è naturalmente oggetto, continuo, di vari pettegolezzi...). Col risultato che anche quando si può disporre di qualche documento – come ora accade nel caso del *Congedo* della Venturini – si preferisce senz'altro non pubblicarlo e "silenziarlo", onde non mettere in crisi la tradizionale immagine di specchiata moralità connessa con questo o quel determinato personaggio pubblico. Esattamente questo è quello che è successo nel caso di questo documento della Venturini. Tuttavia questo documento, pur non essendo stato mai pubblicato da Garin, è stato da lui conservato. Come mai? Una ragione plausibile può essere forse rintracciata proprio nel fatto che sul piano storico-civile e politico i difensori del significato morale della presa di posizione, decisamente antifascista, di Martinetti erano contestualmente avvisati di non alzare più di tanto i toni della loro polemica, giacché in tal caso i difensori della linea togliattiana possedevano sempre - nel cassetto! - delle "armi segrete" che avrebbero contribuito a minare *ab imis fundamentis* la stessa pubblica intransigenza morale martinettiana, facendone conoscere i vizi privati. Certamente a questa ragione – che forse costituiva anche un retropensiero – si aggiungeva, poi, un'altra considerazione che si radicava in una sorta di solidarietà "maschile", in nome della quale non si sarebbe comunque pubblicato mai un documento così "personale" e "privato". Senza aggiungere che una tradizionale cultura maschilista avrebbe avuto anche buon gioco a dire che, in fondo, il *Congedo* della Venturini costituisce solo ed unicamente uno "sfogo" emotivo di una "povera" donna che si è sentita tradita e abbandonata...

Ma allora perché pubblicare *oggi* questo *Congedo* Venturini? Non certamente per minare la pubblica moralità di Martinetti che, come si è detto, costituisce, ancor oggi, un emblematico punto di riferimento storico e civile straordinario. Bensì per alcune altre ragioni. *In primo luogo*, per ricordare l'infinita complicità della vita umana, che non è mai leggibile distinguendo i chiari e gli scuri senza tener presenti le varie tonalità di grigio. Inoltre, *in secondo luogo*, perché ogni uomo vive sempre a contatto diretto e continuo con molteplici contraddizioni. Ma, *in terzo luogo*, e soprattutto, perché occorre infine scoperchiare questa millenaria tradizione che ha sempre occultato e taciuto le ipocrisie praticate da chi è stato, comunque e spesso, anche un esempio di pubblica moralità. Infine, *in quarto luogo* e *last but not least*, perché anche su questo tradizionale terreno della tradizionale ipocrisia sociale l'unico tentativo di una sua aperta contestazione civile e culturale si è avuta nel corso degli anni Sessanta e Settanta, entro la cultura della contestazione giovanile del '68 e della cd. "nuova sinistra". In quegli anni, infatti, non sono mancati vari tentativi di criticare, apertamente, la tradizionale ipocrisia della solita famiglia (e dell'etica) borghese. In tal modo, rifiutando il tradizionale andazzo storico del tradimento, molte coppie hanno cercato di vivere nuovi rapporti, ponendo la sincerità del rapporto al centro della loro stessa vita. Non solo praticando la convivenza, *de facto*, e rifiutando, quindi, la famiglia tradizionale e la connessa prassi, istituzionale e civile, del matrimonio – famiglia tradizionale di cui si era, del resto, decretata, senz'altro, la "morte" istituzionale, come recitava il titolo di un assai diffuso e fortunato volumetto di un'anti-psichiatra come David Cooper –, ma passando anche attraverso le riflessioni critiche di intellettuali come Wilhelm Reich e Ronald Laing, del Novecento (per non parlare di quelle di uno spirito libero, indipendente ed umanamente generoso come Friedrich Engels, del XIX secolo), si è allora avvertita l'esigenza, irrinunciabile, di cercare di costruire dei rapporti di coppia basati sulla sincerità di vita e di comportamento, donde la prassi delle cd. "coppie aperte". Certamente il tentativo è complessivamente fallito, ma ha rappresentato la scommessa civile di praticare diversi rapporti umani, in grado di non mai nascondere, nell'ipocrisia, le prassi dei vari rapporti interpersonali. Teorizzando e vivendo le prassi, pur assai antinomiche e spesso dolorose, delle "coppie aperte", si sono così affrontati un'infinità di problemi certamente non facili, ma che scaturivano tutti dal tentativo – un semplice tentativo, sia ben chiaro, giacché la soluzione non è stata ancora trovata – di evitare la tradizionale ipocrisia con cui si stendeva (e ancora oggi si stende) un pietoso velo ipocrita sui tradimenti interpersonali. Allora, alla luce di questa ardua tematica morale e civile, il *Congedo* della Venturini merita senz'altro di essere conosciuto e letto, perché scaturisce da un tentativo analogo di vivere, con sincerità e indubbia coerenza, quella stessa moralità civile, d'ascendenza kantiana, che lo stesso Martinetti aveva insegnato e praticato, con coraggio, a livello pubblico, da autentico antifascista. Un documento che neppure la successiva curvatura dogmatica della Venturini, con la sua adesione al togliattismo, menoma e diminuisce nel suo significato morale.

Fabio Minazzi

MARIA VENTURINI

*Congedo*

Milano, giugno 1932

Hai voluto, nonostante le mie ripetute preghiere, inviarmi ancora l'assegno che non mi spetta più, dopo la completa restituzione della somma che ti prestai anni fa, ed eccomi costretta a respingerlo. È un atto penoso, ma necessario, che ripeterei tante volte quante tu ripetessi l'invio di denaro.

Sei troppo intelligente ed abituato a sottili ragionamenti per non comprendere che in questo ormai lungo conflitto fra te, che non vuoi rinunciare a pretesi obblighi economici, e me, che non li voglio riconoscere, deve prevalere l'opinione mia, che parte da una ben più alta concezione morale o – per parlare il tuo stesso linguaggio pubblico – riveste un carattere di maggiore universalità. Del resto è troppo raro il caso di un creditore che si opponga al pagamento del suo credito per non pensare che egli si fonda certo su motivi ben chiari e fondati! Ma lasciamo lo scherzo che sa di amaro. Meglio ripetere, poiché tu insisti, le ragioni che mi determinano a respingere categoricamente ogni tuo aiuto.

Ho sempre pensato che il mantenere una donna sia per un uomo un dovere o un diritto a seconda del loro rispettivo valore morale e della natura intrinseca dei loro rapporti.

Ora tu sei da oltre 25 anni legato e pubblicamente convivente (*pubblicamente* malgrado le tue ridicole precauzioni) con una donna verso la quale puoi e devi esercitare tale diritto. Ma io appartengo alla categoria delle altre, di quelle verso le quali l'uomo può avere soltanto quel diritto se lo ha meritato. Quel diritto tu l'hai perduto per sempre, supposto che praticamente tu l'abbia esercitato, il che non è, perché io ho sempre vissuto del mio lavoro. Neppure se, riprendendo le lusinghe dei primi anni, tu dicessi di considerarmi come moglie dinanzi alla tua coscienza, se non dinanzi alle leggi degli uomini, io muterei d'avviso e respingerei quella tua remota lusinga come uno dei tuoi capziosi cavilli per far trionfare la tua volontà. Anzitutto ho avuto troppe prove dirette e indirette di quanto valore tu dia ai valori legali, anche se poi, con quella incoerenza che ti caratterizza tu pretenda sempre di metterti al disopra della legge. Quando ti facevi strenuo difensore e protettore di tua cognata contro l'adulterio di tuo fratello, tu portavi – mi ricordo – i soliti argomenti tradizionali, ben diversi da quelli che dovevi adoperare alcuni anni dopo contro di me per rivendicare col più crudele e violento cinismo la libertà, per rapporti assai più numerosi e turpi, che negavi a tuo fratello. Con me minacciasti persino di ricorrere alla Questura se intendevo limitare la tua libertà: ora ti sarai convinto che ero sincera quando ti assicuro che volevo soltanto *sapere la verità*, appunto *per lasciarti libero*, e che ciò che non volevo era appunto di non star legati in qualunque modo, con

qualunque mezzo. Sapevo benissimo in quei tragici giorni – durati mesi e mesi – come so ora che non ero mai stata tua moglie né secondo la lettera né secondo lo spirito, ma l’amante nel pieno e più misero senso della parola; e della amante ho percorso la parabola consueta: dapprima desiderata e voluta con la passione frenetica che fa svalutare e dimenticare altri impegni, poi via via abitudine e ostacolo importuno. Ho vissuto tutta la triste vicenda della donna senza diritti, senza difesa né conforto né solidarietà nell’ambiente familiare e sociale. Moglie è, se mai, per te e per chiunque sappia e veda, colei della quale hai dovuto accettare la convivenza, la Thallusa, come ancora la chiama confidenzialmente con te l’amico di Bra. Essa è moglie con le luci e le ombre che porta con sé un’unione irregolare tra un uomo orgoglioso, dispotico e di alta posizione sociale e una donna grossolana, ora umile ora violenta, attaccata al suo uomo e alla casa di lui con tutte la forza tenace e cieca dell’istinto. E tutti, a Torino e a Castellamonte – cioè nei soli luoghi dove si conosca questo lato della tua vita – la considerano come la tua compagna; tutti; tanto coloro che ti compiangono come vittima generosa di un errore giovanile, quanto coloro che te ne rimproverano acerbamente, come tua Madre, come tue sorella; tanto coloro che, ignorando gli altri tuoi molteplici legami, ti hanno inconsapevolmente incoraggiato nell’onestà e anche utile ripresa della vostra convivenza, come il dottor Buffa, quanto infine coloro che, come i loschi Dotta, hanno attivamente cooperato a far ritornare al tuo fianco la loro amica dopo la morte di tua Madre, che aveva messo il suo allontanamento come condizione della sua vita con te. Non hai mai pensato che, se fosse considerata la tua “serva”, come ti compiacci di chiamarla in pubblico, né i tuoi l’avrebbero tanto detestata né l’amico di Bra te ne chiederebbe notizie con tanto interessamento e confidenza dopo più di 20 anni; né il grosso pubblico di Castellamonte ti compiangerebbe, né Anin, persino la rozza e vera “serva” Anin, l’avrebbe incoraggiata a “tollerare la mia penosa presenza” costì, quando, venuta per una spiegazione dopo la morte di tua Madre caddi gravemente ammalata, ad “esser buona, fidando nella sicura ricompensa” (cioè evidentemente il mio abbandono); né infine i Dotta, dei “signori” tuoi pari e cugini la considererebbero amica?

Inutile anche dirmi, come nella penultima lettera, che possiamo essere amici. Già una volta ti risposi che l’amicizia che meriti questo nome non può esse che il naturale svolgimento dell’amore, per il naturale affievolirsi di certi elementi di questo e il persistere e rafforzarsi di altri, la stima, la fiducia, il rispetto della dignità. Ora tu hai distrutto questi elementi, tu lo sai; non vi può essere amicizia fra noi perché non vi può più essere amore. Rileggi come uomo ciò che hai scritto nel *Breviario* come filosofo e come educatore del popolo e vi troverai il fondamento e la spiegazione del mio modo di agire.

In ogni modo io non sono una che possa vivere delle briciole del banchetto dell’amore, dando loro il comodo nome di amicizia, quando quell’amore è passato ad altre.

Quando comprenderai che gli stessi mezzi non si adattano a persone diverse? Quando valuterai le persone secondo quello che sono e non secondo

quello che tu vorresti che fossero per i tuoi particolari fini pratici? Perché di tutti i tuoi principii, di tutti i tuoi propositi resta immutato solo questo: che l'uomo non abbandoni materialmente – solo materialmente – la donna che gli si è data? Come non puoi comprendere che possa diventare una sanguinosa ingiuria il considerarla una “cambiale”, come osasti chiamarmi? Specialmente dopo che questa donna l'hai offesa nel modo più atroce e l'hai esclusa da ogni diritto morale?

Tramontata fra tante tempeste ogni illusione, io non mi considero una “cambiale” né “presento conti”. Né sono, come lamentasti l'anno passato a proposito dell'ebrea, tra quelle che sfruttano per vanità il fugace interessamento dell'uomo. Non sono, no, “cupida e vana”. E neppure vendetta desidero; potessi anzi saperti sereno e tranquillo negli ultimi anni tuoi! Desidero solo che la tua e la mia vita siano d'ora in poi monde da ogni artificio e da ogni menzogna e, quanto a me, vorrei solo ritrovare la volontà, e la forza di rifare la vita o di gettarla del tutto, perché lo stato presente è intollerabile.

Neppure voglio giocare la commedia della reciproca pietà per giustificare a me stessa il tuo aiuto finanziario. Io non sono Aspasia, ma nemmeno Thalusia. E non ho sorelle compiacenti disposte ad accogliere nella loro alcova l'amante infedele pur di tenerlo avvinto – fra le incaute tempeste momentanee della gelosia – al carro familiare, secondo il costume del popolino torinese, che è uso a vivere in margine alla prostituzione. E non ho l'amicizia di parenti tuoi a cui stia a cuore che diamo al mondo la prova sensibile della solidità dei nostri rapporti. E non ho tutto questo perché non l'ho voluto e non voglio averlo, perché mancano in me i fattori che lo rendano ammissibile. Così non saprei incitarti a nuovi amori pur di rendermi sopportabile e gradita, perché non posso rendere spregevole l'uomo che amo, né potrei amare l'uomo da me ridotto a tanta bassezza. Io ti ho amato per ben altro valore che quello di “uomo qualunque”, per ben altri fini che cupidigia e vanità.

Non si possono poi dire le stesse cose e proporre le stesse soluzioni a più donne simultaneamente senza mentire con tutte o con qualcuna di esse. Ebbene: io non vorrei neppure essere quell'*una* alla quale non mentiresti; a me importa solo di liberare te e me da ogni pericolo di ricadere nelle spire di una vita indegna.

Quel tuo cieco orgoglio che livella in un interiore disprezzo e in un'esteriore cortesia tutto e tutti – dai Fossati ai Bacci e a Crespi, dai Ruffini a Pestalozza e a Baratono, dalla povera Miss Marshall alla Maffioli – quel tuo orgoglio ti porta anche ora, sia a proposito del denaro, sia a proposito dei miei mobili, a disporre della mia volontà e dei miei sentimenti secondo il tuo esclusivo arbitrio. Ma io non sono più, come in passato, una “cosa” di tua proprietà; sono un'anima, che ha ritrovato anche di fronte a te la coscienza dei suoi diritti e dei suoi doveri. E non ti appartengo più, né come cosa né come anima. Non credere, come mi par di capire dalle tue lettere, di esser giunto ormai ad aver ragione della mia “irritazione” e dei miei “puntigli” grazie ad una magnanima pazienza. Non credere insomma di esser giunto

ora con me a quel felice accordo che credevi di aver raggiunto prima del 1927 con la Thallusa e con la sua famiglia: pazienza e generosità da una parte, riconoscenza dall'altra. Del resto anche a loro hai dovuto concedere altro; anch'essi vollero riaffermare, appena fu loro possibile, cioè dopo la morte di tua Madre, dei diritti morali. E tu dovesti ripetutamente subire in silenzio le loro violente affermazioni, anche in presenza mia. E poi tu avevi di nuovo bisogno della "serva".

Devi dunque convincerti che tu non puoi esser più nulla per me né come amico né come amante; tu rimani in me come un'enorme, profonda piaga; non si odia una piaga, ma non si può dimenticarla e non si cerca che di non ravvivarla.

Ti prego dunque, anzi esigo da te di seguire quella via che ti ho ripetutamente indicata. Mai potrà apparirmi possibile sceglierne un'altra, come non mi apparve mai possibile, dal maggio al novembre dell'anno scorso, quando con un guadagno mensile dalle 200 alle 300 lire (da cui dovevo togliere il mensile per mia Madre) conobbi le strette della miseria più nera, ma non pensai mai di toccare il denaro che mi lasciavi.

Come quello che ti ho dato, così quello che ho perduto non potrà mai tramutarsi in denaro; né l'angoscia che mi consuma potrà mai attenuarsi con l'attenuarsi della dura lotta per la vita materiale, ché anzi il benessere derivato da impura fonte distruggerebbe il solo valore morale che io conservo ai miei occhi e l'ultima ragione ideale a cui mi aggrappo per non soccombere. Per questo la tua insistenza mi offende e mi rattrista, dandomi la misura dell'abisso che ci separa: per te la legge morale è un freddo presupposto teorico, sviluppato con straordinaria abilità dialettica sino alle ultime conseguenze logiche, senza, o quasi, relazione alcuna col sentimento e con la pratica; per me è fuoco che crea e consuma, è veramente il *Logos* che conduce alla croce e redime. Quando se ne è visto, faccia a faccia, tra gli spasimi, il divino e terribile aspetto, non si può dimenticarne i comandamenti, non si può più tornare indietro.

Ognuno di noi crea, inconsciamente o consciamente, il proprio destino secondo una legge oscura; ma ineluttabile; in ciascuno di noi finiscono per comporsi in definitiva unità, dopo, oscillazioni, cadute e resurrezioni, gli elementi che già primeggiavano in noi per numero e vigore; *si diventa insomma ciò che si è* e giunge o prima poi l'ora in cui si vede la vanità dei compromessi, l'inermità degli sforzi per apparire ciò che non si è e si compare nudi e schietti dinanzi a noi stessi. Era perciò fatale che la mia esperienza si chiudesse nella più austera purezza, perché realmente fiero e puro fu il sentimento che l'ispirò sin dal suo nascere e la sensualità fu solo forma esteriore di una dedizione spirituale e valori spirituali incarnati dall'essere amato. Come pure era fatale che alla fine di tutti i tuoi compromessi e di tutte le contorsioni fra un idealismo di natura puramente cerebrale e una fondamentale impotenza morale, unita ad un utilitarismo quanto meno negativo, si spalancasse l'abisso nel quale sei miseramente caduto, prigio-

niero di un pesante passato e di un ambiente indegno. Dolorosa posizione anche la tua, alla quale tenti invano di sfuggire, rifugiandoti nella irreale e arida compagnia dei libri! Per quanto io possa apparire la più misera dalle creature, pure in qualche momento sento pietà della tua sorte. Tu, il forte, l'orgoglioso, devi far la vita che *puoi*; io posso fare la vita che *voglio e devo*. Quante volte, guardandomi attorno nell'umile stanzetta, dove tutto mi è straniero, salvo alcuni libri ed alcuni ricordi del passato, vedo levarsi dall'oscuro e profondo tormento un debole raggio di conforto, il senso di esser libera – libera nel corpo e nello spirito – da ogni forma aperta o larvata di impurità. Mi tornano allora a mente le parole di Leonardo: «Se sarai solo sarai tutto tuo» e leverei anch'io il grido commosso di Be-sukhov, quando dal carcere vede improvvisamente le stelle e risente Dio in sé: «Questo, questo non me lo potrete togliere». Ma tu? Chiuso fra le tristi e fredde pareti di una biblioteca, fra le morte voci di libri, che alla giovinezza dispensano consigli e speranze, ma alla vecchiaia più spesso rimpianti e sconforto, come trascorreranno i tuoi ultimi anni? Ti vedo – e mi si stringe il cuore – fra la rozza gente che tu stesso, per involuto orgoglio hai preferito al civile consorzio dei tuoi pari, sempre più cupo e isolato, fra un donna che ti ha prostituito ogni dignità in cambio della tua fiacca indulgenza alle sue violenze ed agli intrighi suoi e della sua famiglia, fra le conversazioni salaci e l'equivoco ossequio del cugino Dotta e di sua moglie, che, dopo aver circuito e turbato con dolorose preoccupazioni tua Madre e aver con tanto zelo cooperato alla mia rovina, continueranno la loro nefasta opera di dissoluzione dei tuoi pochi legami familiari, aizzando contro tuo fratello la tua facile diffidenza di comproprietario.

Perché, mi domando spesso, non senti orrore per questo triste epilogo di una vita che pareva volessi sinceramente nobile e puro. Come vi sei giunto? Perché *eri* così; il resto era brillante dottrina intellettuale o fugace guizzo della parte migliore della tua coscienza, che si scaldava ed illuminava tutta per la magica virtù dell'amore, come l'animale si ammantava dei più bei colori ed espande l'animo commosso nei più dolci suoni. Così doveva dunque essere. Perché me ne accorgo? Perché non posso rassegnarmi e non sentirti più vivente parte di me o meglio a non sentir più me come parte tua, che viveva e risplendeva in solitudine per il suo tutto come la perla vive e risplende tutta sola per la conchiglia che racchiude e la nutre? Ecco: mai più ritroverò sulla terra la cara forma che tanto amai, quella a cui diedero vita e splendore l'amore e l'immaginazione; essa si è spezzata per sempre. Ne sopravvive, sì, l'involucro esteriore ed apparente, e potrò forse rivederlo con miei occhi mortali, ma quella vista non farà che acuire il disperato rimpianto di ciò che mai più potrò vedere.

Spesso ritorno col pensiero alle parole che Lutoslavski mi disse due anni fa a Ginevra sul mediatore: credetti allora che egli avesse mirabilmente sintetizzato quello che tu eri stato per me che, malgrado i dubbi e le ansie degli ultimi anni, volevo ancora che tu fossi: il mediatore fra le mie deboli possibilità di bene e l'assoluto. Mentre io accoglievo quelle parole come un conforto e quasi un ammonimento a credere in te, e te ne scrivevo piena di

rinnovata fede e di rinnovato fervore, tu – era il novembre del 1930 – stavi vivendo uno degli episodi più vergognosi della tua vita e pochi giorni dopo doveva cominciare il mio tragico calvario per *sapere* e per arrivare a capire che non tu eri il mediatore fra la terra e il cielo, fra la carne e lo spirito, ma io, che, senza rendermene conto, per tanti anni avevo tenuto in parte a freno le tue basse passioni, trasformandole almeno, col mio puro e ardente amore, in sana sensualità. Capii allora perché tu stesso, in una delle tue prime lettere, mi avessi chiamata “la luce che avrebbe rischiarato e purificato la tua torbida vita”. Avessi inteso il senso di quel tuo appello e diretto più attivamente la tua vita, anziché servirla passivamente in un’immobile estasi! Quante volte mi tormenta il pensiero di esser stata inconsapevolmente causa della tua progressiva discesa, con quella mia estatica adorazione, che non vedeva tante ombre e tanti presagi di future rovine! Io avrei dovuto avere 20 anni fa quella coscienza delle nostre personalità che ho ora; avrei dovuto vedere fin da allora che, assai inferiore a te per intelligenza, ti superavo assai per chiarezza e forza morale e l’obbligo di rafforzare la parte migliore di te, difendendola contro l’insita fiacchezza e pavidità, contro la nefasta tendenza agli accomodamenti che trovavano nella straordinaria potenza e agilità della mente largo aiuto di cavilli, di restrizioni mentali, di sofismi, così prodigiosamente persuasivi da finire per ingannate anche te e per nascondere la tua vita reale sotto un’altra fittizia e menzognera.

Chi avrebbe mai ritenuto possibile che venisse il triste giorno in cui avrei dovuto rammaricarmi, come di una colpa, di una fiducia troppo cieca di un’adorazione troppo assoluta? Che avrei dovuto pentirmi di aver assunto come missione le empie parole di Faguet: «Ce que Dieu est pour l’homme, l’homme aimé est pour la femme?».

Doloroso è il pentirsi del male commesso, ma incomparabilmente più amaro quando questo male fu ritenuto per lungo tempo un bene e norma e fine della propria condotta.

La mia coscienza si smarrisce spesso incerta in uno scetticismo amaro quando mi pare che tutto proclami l’ineluttabile potenza del male, che si allea non solo col male, ma anche col bene e se ne serve per trionfare. Pare infatti che tutto abbia cospirato per travolgere la parte migliore di te, anche quelli che veramente ti amavano credertero fosse bene fare affinché tu procedessi libero da vincoli e sicuro verso l’alto. Tutto cospirò alla tua rovina, isolandoti, sottraendoti a confronti e a controlli, rafforzando perciò sempre più quella che con la libidine, e assai più di questa, è stata la potenza infernale che ti ha dominato e diretto l’orgoglio. Il tacere, l’annullarsi, il lasciarti solo e lontano, il fidarsi ciecamente, il non indagare mai a fondo i mille indizii di una vita non chiara, perché non pura, il considerarti un essere eccezionale, quasi al disopra delle leggi umane, persino la fortuna di poterti rifugiare nella pace e nella solitudine della campagna, e di averti incoraggiato e indirettamente aiutato a formarti una ricca biblioteca, – è diventato strumento del male.

Meglio era che la necessità della vita e un umano egoismo di chi ti amava ti costringessero a vivere la vita comune, a misurarti con gli uomini e con le



cose, a dover lottare con te stesso e superarti scegliere; io per la prima avrei dovuto affermare il diritto di esserti vicina e di seguirti. Ma come fare? Io che credevo di conoscerti così bene, in realtà non ti conoscevo, ma ti creavo in me stessa con la fallace fantasia, completando con questa alcuni mirabili segni della tua personalità. E se talvolta il dubbio mi sfiorava, lo respingevo, accusandomi di deficienza di comprensione se talvolta il risultato mi pareva inadeguato alle privazioni ed alla tensione d'anima che il nostro tenore di vita mi imponeva, mi rimproveravo di allontanarmi dalla sola via degna di noi.

E così abbiamo proceduto ciascuno per la sua via, illudendoci soprattutto, che fosse una via comune. Io avevo di tanto in tanto – ricordi? – come un doloroso presentimento che qualcosa ti separasse da me e impedisse a te un abbandono pari al mio. Ma tu mi rimproveravi di quelle apprensioni, mi chiamavi l'*eaumentimoroumene* ed io riscattavo quei momenti di sfiducia con raddoppiata tenerezza ed esaltazione e voluttà di sacrificio. Invece quel qualche cosa di impalpabile e imponderabile si concretò, crebbe come una siepe di rovi, che, quasi invisibile dapprima ai nostri occhi, sia cresciuta sempre più alta, sempre più fitta; al disopra di essa noi potemmo ancora per anni guardarci negli occhi e tenderci la mano; poi essa costrinse le nostre mani a disgiungersi e infine ci nascose l'uno allo sguardo dell'altro...

Io stessa dunque con le mie stesse mani costruii questa intollerabile prigione di silenzio e di solitudine, dalla quale ben pochi intendono il grido d'angoscia! Essa era un tempo non prigione, ma tempio, tabernacolo, che doveva circondare di pace e di sacro mistero la tua vita di studioso e di eroe e che invece servì a nascondere al mondo e a me ben altro!

Quante cose che negli anni dell'estatico rapimento rimasero per me inesplicabili e più tardi, facendosi più numerose e palesi, mi apparvero ombre della troppo intensa vita intellettuale e tutt'al più frutto di volubilità e inettitudine pratica; ma ora posso spiegarle col grave disaccordo fra la capacità di ideare e le capacità morali ed anche con quella perenne inquietudine per la duplice, triplice vita che conducevi come un attore che simultaneamente debba rappresentare più parti, tu dovevi "agire" in modi diversi: per i compaesani ed i parenti, per i Chiarlone e per il pubblico dei discepoli e degli ammiratori ignari, per me ed in ultimo per l'ebrea, altrettante facce, altrettanti scompartimenti che dovevano ignorarsi l'un l'altro? Come hai potuto resistere a tanto sforzo? Come hai potuto far sì che questo babelico edificio di menzogne non crollasse prima e non minacciasse prima del 1930 seppellirti sotto il peso dello scandalo e della vergogna? Quanta volontà, quanta intelligenza e anche quanto tempo e quanto denaro hai profuso, che potevano esser rivolti a ben altri fini e fare di te uno dei più rappresentativi uomini di quest'ora travagliata! E non occorre per questo che tu abbandonassi la tua posizione prevalentemente teoretica; bastava che tu potessi far liberamente sentire a chi viveva e soffriva per le stesse idee che tu predicavi dalla cattedra, maggior calore di simpatia, che tu tendessi la mano e aprissi il cuore, non come un benevolo nume che si concede al volgo, ma da uomo a uomo. Bastava che chi si fosse avvicinato a te, attratto dall'apparente calore delle



tue dottrine, non sentisse a poco poco, al di là delle parole cortesi, il gelo di un'anima arida, sprezzante, livellatrice e perciò negatrice di ogni valore umano concreto. Ma per questo occorre che la dissimulazione, a lungo andare costretta a tramutarsi in simulazione, non avvelenasse e inaridisse in te ogni simpatia umana. Perché uomini, indubbiamente inferiori a te per vigore e chiarezza di idee, perché un Ruffini, un Croce, un Ferrero, raccolgono intorno a sé consenso vivo di amicizie e fecondo, anche se sfortunato, ardore d'azione? Perché si mescolano alle lotte e alle miserie degli altri uomini, le penetrano e le condividono, sentono l'urto, che può anche esser spiacevole dell'umanità, agiscono e reagiscono, cioè *vivono*, non si rifugiano nell'arca d'avorio, come tu ami dire, a pensare per le età future e a giudicare superbamente l'età presente. E tu sai per quali motivi invece tu ti rifugi lontano!

In fondo nemmeno tu eri e sei soddisfatto di questa egoistica vita, poiché non è carità viva e feconda il mantenere e sopportare due o tre o quattro amanti, e i doveri sociali non si esauriscono nel coltivare il podere avito né la filosofia pratica nel rinunciare agli agi o agli onori. Ormai ho capito che queste rinunce per le quali ti abbiamo tanto ammirato non sono che la parte negativa della filosofia, quando non sono necessità contingenti, e, a guardar bene, potrebbero esser piuttosto l'espressione di una naturale selvatichezza di costumi e scontentezza di carattere che vero sacrificio e rinuncia, se pur non sono desiderio di assumere anche esteriore nell'apparenza del filosofo, quel mantelletto di Marco Aurelio. Tu vivi come hai sempre amato vivere e come vissero i tuoi vecchi, rintanato in una squallida casa, ma *tua*, tra ridenti campi e vigne *tuo*i, tanto tuo che ti è parso giusto un giorno risvegliare e cacciare a vergate il viandante che vi si era addormentato; dove avidamente accumuli libri come l'avarò quattrini, oltre il necessario, tutto per te, solo per te.

A questa tua vita negatrice di tanti valori della civiltà si può dar valore solo finché la si consideri espressione genuina delle tue dottrine e dei tuoi scritti, e così la considerai io, che modellai sulla tua vita anche la mia, ben più solitaria e triste. Ma se si giunge ad una più completa e più intima conoscenza della tua vita, può legittimamente assalire il dubbio che tu fossi sincero quando citavi un detto di Lenin «Sputo sull'etica e sull'estetica». Io ne sorridevo allora, come di un assurdo paradosso o di un'ostentazione di spregiudicatezza verso la morale comune. La morale comune! E chi più di te ne è schiavo? Una gran parte delle tue menzogne e dei tuoi guai sono proprio dovuti alla borghesissima e piemontesissima preoccupazione di "far brutta figura" fra la gente timorata. A questa paura quante volte hai immolato i più elementari doveri di cavalleria e di nobiltà d'animo, quante volte hai ferito la mia dignità di donna e di donna che amava.

Molti erano del resto i segni della tua interiore insoddisfazione per il sempre più grave dissidio tra il piano teoretico e piano pratico: il crescente dispetto verso il mondo e anche le brutali e spesso incomprensibili, allora, esplosioni d'ira. Quanti episodi penosi ricordo – non per accusare e per odiare, ma per giustificare e ribadire l'irreparabile e necessaria rottura e anche per dolermi ancora di quella mia cecità, che mi impedì di aiutare a purificare la tua vita,

se non con altro mezzo, col rifuggirne prima. Ricordo le scenate brevi, ma violentissime con le quali fin dai primi anni, anzi fin dai primi mesi, respingevi brutalmente ogni mio tentativo di aumentare o di prolungare anche di solo qualche minuto i nostri rari e brevi incontri. Ricordo quando in una lontana notte d'inverno sparisti misteriosamente all'uscita da un concerto (avvenimento rarissimo!) al Teatro del Popolo e le mie affannose, vane e ingenue ricerche per le vie deserte e il mio preoccupato ritorno a piedi, perché ero senza denaro, alla mia casa lontanissima. Ora posso immaginare che cosa mi abbia fatto perdere le tue tracce, ricordo anche le spiegazioni futili e inverosimili ma sufficienti alla mia candida fede, di episodi consimili. Ricordo e comprendo ora il tuo aspetto tragicamente sconvolto e l'immediato e villano congedo quando, nell'estate del 1927, mi decisi ad un lunghissimo e disagiato viaggio per rassicurarmi. Come comprendo solo ora perché il periodo relativamente più sereno per me, benché faticosissimo per il doppio lavoro scolastico e domestico (a Piacenza per me e a Milano per te) e per i viaggi quotidiani sia stato quello fra il 1923 e il 1930, l'anno fatale in cui a primavera (e non in autunno come mi lasciasti sempre credere per poter coonestare la cosa col grave stato di tua Madre) tu dovesti adattarti sotto le pressioni dei Dotta e dei Chialone, a riprendere una convivenza che tua Madre aveva voluto cessasse e che tu forse speravi fosse finita per sempre grazie ad una sistemazione economica. In quegli anni eri più affettuoso e più facile a trattare, perché eri più sincero e perciò più tranquillo. Poiché quando ti accorgi di aver compiuto per impulsiva leggerezza o meglio per sensualità, un passo sbagliato, la tua sola preoccupazione è non di ripararvi, ma di nasconderlo ad ogni costo, con qualunque mezzo ed allora diventi violento e malvagio; come mi hai ripetuto più volte tu stesso «si odia chi costringe a mentire», come se si possa “costringere” a mentire ove manchi il consenso interiore e come se, in ogni modo, a “costringerti” potesse essere la vittima ignara. E così l'orgoglio ti ha trascinata spesso da una prima leggerezza forse rimediabile ad una catena di colpe ripugnanti anche ad una mediocre coscienza morale. E se aggiungi che alle tue colpe tu ti sforzi spesso con abili giochi dialettici di dare il colore di una morale eccezionale, avrai il quadro della tua intricata e morbosa psicologia, che spesso in questi ultimi due anni mi fece sentire il soffio della follia, dandomi l'orrendo senso di dibattermi senza speranza fra le strette di potenze infernali. Tu sai a che cosa voglio alludere con questo.

Ecco perché dico che la tua filosofia non è una fede: è una lucida visione intellettuale, nutrita di una prodigiosa erudizione che un potente intelletto domina, manovra e anima. Ma manca la fiamma spontanea del sentimento morale che la riscalda e la tramuta in azione morale.

Potessi con questo spietato esame del nostro passato farti comprendere che un ritorno non è più possibile, perché ce ne separano per sempre non gli errori dovuti alla debolezza umana, ma la costante dissimulazione di essi per simulare un'inesistente grandezza e purezza morale. Potessi farti comprendere che in me e per bocca mia parla qualcosa di più dell'individuo offeso! Eppure tu sai meglio di me (che solo in parte sono riuscita a squarciare il velo della tua doppia, triplice vita), tu sai con quali ignominie e profanazioni

tu mi abbia ferita; molte le ho strappate alla finzione che le copriva, altre me le hai rivelate tu stesso, in un raro momento di quasi sadica frenesia di sincerità, come per esempio i rapporti, la convivenza con la sorella della Thallusa, avvenuta proprio quando più candida e sicura era la mia fede in te o quella ultima proposta, la più pazzamente oscena che mente perversa possa fare ad una donna che si è amata e che ancora ama; persino questa nefandezza ti perdonerei se non sapessi che anch'essa fu un disperato espediente per salvarti da un temuto scandalo. E come se non bastassero i ricordi precisi delle offese, molti dubbi mi assalgono, ripensando a tanti tuoi atteggiamenti e discorsi strani e inspiegabili se non col tuo fondamentale disprezzo per la donna e per l'amore nel senso più nobile della parola; per esempio il dubbio che negli ultimi mesi dei nostri rapporti tu ti servissi di essi per calmare, illudendoti, i sensi morbosamente sconvolti da un nuovo amore. Tutta la tua condotta verso le donne tramuta facilmente tali dubbi in certezze.

Vi fu anche un tempo – poco più di un anno fa – che, mentre io mi dibattevo nel conflitto più tragico fra l'illusoria immagine di un passato che non voleva morire e l'orrore delle rivelazioni avute, tu con sfrontata baldanza proclamavi in mia presenza e affinché io capissi, la comodità del rabelesiano «fa' quel che ti pare», fra lo smarrito stupore di chi non sapeva come conciliare questa nuova massima con la kantiana «fa' quel che devi anche se non ti piace», che pur seguitavi ad esaltare con commosso accento dalla cattedra. Travolto anche in quel momento da quel pazzo orgoglio che ti fa credere di avere tutti ciecamente proni ad ogni tuo detto, non ti accorgevi né della atroce sfida che gettavi a me approfittando vilmente del mio silenzio, né della pena che recavi ad anime candide e devote come Fernanda, a cui attraverso le tue dottrine avevo dischiuso le porte di una vita superiore.

Tu non mi credesti quando, tornata dal soggiorno di Ginevra e scossa alfine da tanti segni palesi di inganno, ti dicevo che volevo soltanto *sapere* tutta la verità che intravedevo e poi lasciarti libero. Ingannato da un'antecedente esperienza tutta diversa, e illuso dal miserando aspetto della mia stessa incertezza, non volesti vedere nella mia disperazione che gelosia e nelle mie implorazioni che pericoli di scandali e vi contrapponevi ora lo scherno ora la violenza, che paura e vergogna resero talvolta bestiale, ora le lusinghe di una rinnovata passione. Ora puoi credermi, e credere anche che la mia ferma volontà di separarmi non è stata indizio di odio e durezza di cuore, ma l'unico modo che ancora mi sia concesso di esserti utile e fedele: sacrificando me posso almeno liberarti dalle molte menzogne e paure di scandali di cui ero involontariamente causa e far sì che la tua vita scorra meno fangosa e inquietata. Questa è la via che già avevo intravvista come necessaria nell'ottobre del 1927, quando in tragiche circostanze mi si rivelò l'impossibilità di un posto degno nella tua vita. Lusingata da nuove giustificazioni e promesse, non seppi allora dar corso al mio proposito. Se avessi persistito, gli ulteriori fatti non sarebbero accaduti e molti dolori e vergogne ci sarebbero stati risparmiati. Dalla mia cieca debolezza, che mi portò persino a lasciarmi privare da te della maternità, credendo di sacrificarla a fini superiori, come tu dicevi, mentre era soltanto la volontà di evitare prove concrete di rapporti, della mia



Maria Venturini

---

mancanza di vigilanza e di senso di responsabilità non finirò finché viva di dolermi e solo in piccola parte potrò espiarle con la linea di condotta che ho adottata e della cui necessità morale sono così convinta che tutto ciò che avvenne di così tremendo dopo il 1927 mi pare talvolta opera di una volontà superiore affinché uscissimo da tanto fango.

Io non potevo essere nella tua vita se non come la parte migliore per un'ascensione comune verso la liberazione; distrutta questa possibilità, nessun'altra può sostituirla se non la rinuncia completa.

È necessario quindi che tu ti convinca che *mai più* mi troverai docile complice nel travisare la realtà delle cose e nell'ingannare il mondo. Per questo, come non ti permetto gli aiuti finanziari, così non ti permetto di depositare i miei mobili press Bacci o altri *col mio nome*, come se nulla fosse mutato in quei rapporti che il mondo può aver indovinato, ma che tu hai sempre negati e rinnegati, specialmente coi Bacci. Perché ora vuoi ostentarli e proprio con loro? Se gli argomenti che adducevi in passato per circondarli di silenzio e di mistero, erano reali e sinceri, essi dovranno tanto più valere oggi che è necessario per la pace e il decoro di entrambi lasciar scendere un silenzio definitivo sulla tragedia che ci ha percossi. Non profaniamola con commedie che sono inutili oltre che penose da sostenere, specialmente con gente che tu hai *costretta* ad ignorare e che, adeguatamente alla loro mentalità, mi hanno umiliata trattandomi come un'importuna e fantastica adoratrice, indegna della tua attenzione. Non indago quali siano le ragioni di questo e di tanti altri tuoi mutamenti col mondo nei miei riguardi, solo ti prego – e se la preghiera non basta – te le ingiungo, di non coinvolgere più il mio nome e la mia persona nei tuoi rapporti con estranei. Adotta con tutti l'ostentato silenzio adottato con i Fossati, che sono stati i soli perspicaci testimoni dei nostri rapporti e perciò i soli con i quali non pavento le insidie delle tue parole e dei tuoi atti.

Quanto costa a me il silenzio che mi sono imposta! Non solo perché ha dolorosamente intralciato e complicato la mia vita, ma anche perché il mio improvviso allontanamento dal nostro quartiere, il mio isolamento da tutti e tanti altri segni di sconvolgimento morale e fisico mi hanno esposta ai più penosi e spesso ingiusti giudizi e fors'anche al ridicolo. Eppure tutto sopporto, muta e impenetrabile e vieto anche a chi mi vuol bene, e sa, come D. Castro, di difendermi, perché per difendermi dovrei accusare e non voglio, per quanto sta in me, che si offuschi quella fama di illibatezza morale che può essere ancora per molti credenti una consolazione e per te una difesa. La vendetta non è arma per me, lo sai. A che mi servirebbe il liberarmi dalle più o meno benevole insinuazioni sulle mie deluse speranze (non le hai fatte anche tu che pure avresti dovuto conoscermi?), se ciò dovesse costare la rovina morale dell'essere che ho tanto amato e venerato? La mia miseria non diminuirebbe di un iota oggettivamente, ma di quanto si accrescerebbe moralmente!

Oggi e sempre intendo comportarmi e desidero che tu ti comporti verso di me come all'inizio ci eravamo reciprocamente promessi qualora il destino



ci avesse separati, rispettando cioè quelle norme di fierezza che parvero presiedere al sorgere del nostro amore. Se molte di queste norme tu le dimenticasti nell'ora delle passioni insane o dei meschini patteggiamenti con esigenze pratiche, lascia almeno che regolino, oggi, la definitiva separazione. Io fui l'offesa: lasciami almeno la scelta delle armi, tanto più che non sono armi che si rivolgono contro l'avversario. Avversario del resto non c'è ma solo una creatura della quale ho più pietà che non sembri, ed egli non creda.

E se il piegarti a questa mia recisa e irrevocabile opposizione ad ogni forma di transazione o di compromesso con la coscienza morale costa un grave sacrificio al tuo orgoglio, abituato a tutto e tutti piegare, sappilo compiere in espiazione di tante vittorie ingiuste sulle molte vittime delle tue passioni devastatrici. Possa da esso scaturire un più elevato e più profondo senso della responsabilità e della coerenza. Poiché con *quel* nostro passato, non vi può esser che *questo* nostro presente e nessun altro. Il solo conforto nell'ineluttabile necessità del sacrificio è di vederne l'ineluttabile necessità morale. Ricorda il detto di Wakefield: «Verità e Libertà». Quante lotte ho combattuto verso me stessa per arrivare a veder questo! Quante e quali sofferenze! Tu mi accusi di durezza di cuore. Ma con chi più che con me sono dura e inespugnabile? Credi che mi sia leggero non ascoltare il risentimento, non perseguire, non vendicarmi? Privata dei suoi diritti, contrariata nelle sue tendenze istintive, la natura umana geme dal più profondo, si martoria, si consuma, si ribella. Ma se un attimo solo si giunge a sentire veramente la presenza di una legge superiore nell'intimo di tutto l'essere, non nella sola intelligenza, essa finisce per sottomettere l'istinto e non può essere altrimenti.

La tua amarezza nel dover cedere al mio desiderio sia temperata anche dalla certezza che se acconsentissi a lasciar sussistere il più piccolo rapporto tra noi, sotto qualunque pretesto e forma, noi finiremmo per essere di nuovo travolti nell'indegno vortice in cui ci dibatteremo dal 1927 al 1931.

Se sopravvivesse in me qualche illusione sulla possibilità morale e pratica di fare altrimenti, ripeterei la proposta che ti feci – ricordi? – quando in una triste sera dell'anno scorso, pochi giorni dopo la tua forzata confessione del 28 dicembre, venisti a casa mia per rinnovare un tentativo di riconciliazione. Ti direi: «Lasciamo tutto, dimentichiamo tutto e andiamocene a rifare la vita, resi più stanchi e più tristi da tante esperienze passate, ma resi anche più sicuri di noi stessi». Che cosa rispondesti? Adducendo quelle meschine ragioni contingenti e di ordine pratico che ti hanno inchiodato sempre al nefasto Spineto e rese necessarie le tue stesse catene. E anche se tu ora acconsentissi, anche se tu avessi tanta forza da deciderci, ne avremmo ancora ormai il diritto? La Thallusa si è conquistata davanti al mondo il suo posto a prezzo di così numerose e gravi umiliazioni e di così tenaci lotte, che quel posto le spetta ormai e le va lasciato. E poi conosco i tuoi impegni con l'altra, le illusioni che hai forse destate anche in lei? No, no, io debbo sacrificarmi, io, perché essendo la più onesta, sono anche la più forte, benché apparentemente la più sola, la più debole, la più misera.

MARIA VENTURINI

*Cronologia del mancato giuramento di Martinetti*

Roma, 18 Dicembre 1956  
Via 4 Novembre 98

Ch.mo Professore<sup>1</sup>,  
mentre La ringrazio di avermi ascoltata con benevolenza, Le mando la documentazione relativa al giuramento.

Io non posso più sopportare tante menzogne, che portano naturalmente con sé tante calunnie sul conto mio.

Non desidero pubblicità, ma che si faccia luce o si taccia.

Con ossequi

Maria Venturini

\*\*\*\*\*

*11 Dicembre 1931.* Telegramma del Ministro Giuliano al Rettore dell'Università di Milano, Prof. Livini: «Prego V. S. far conoscere con telegramma urgente entro domani 12 corr. quali determinazioni prof. P. M. circa presentazione domanda collocamento riposo per salute. Giuliano».

*12 Dicembre 1931.* Telegramma del Rettore prof. Livini al Ministro: «Prof. Mart. presenterà domanda collocamento a riposo per salute stop mi permetterò presentarmi V. E. lunedì mattina per maggiori chiarimenti. Livini».

*12 Dicembre 1931.* Esiste agli atti una lettera (*originale e copia*) in cui si comunicava al prof. P. M. la dispensa dal servizio; lettera sospesa d'ordine del Ministro (come risulta da nota apposta alla lettera stessa) evidentemente in attesa della risposta al telegramma soprariportato.

Della precedente corrispondenza fra il Ministro Giuliano e il prof. P. M. o il Prof. Uberto Pestalozza che, per sua dichiarazione a me fatta personalmente, servì da intermediario per il trattamento *ad personam* non esiste traccia; molto probabilmente se non è stata fatta sparire fu considerata dal Ministro Giuliano corrispondenza privata.

*13 Dicembre 1931.* Domanda di collocamento a riposo del prof. P. M. «per ragioni di salute senza condizioni».

*11 Gennaio 1932.* Giuramento dei professori universitari.

---

1 La lettera è indirizzata ad Eugenio Garin [*ndr.*].

13 Gennaio 1932. Referto Medico per il collocamento a riposo.

5 Aprile 1932. Lettera dal Prof. P. M. al comm. Franceschelli:

«Castellamonte (Aosta), 5 Aprile 1932.

Egregio Commendatore,

Io ho avuto poche volte occasione in passato di intrattenermi con la S.V. ma ricordo di averne sempre riportato l'impressione di una grande cortesia. Appunto perciò mi decido a scriverle nella fiducia che Ella vorrà leggere questa mia lettera e tenerne conto, pur sapendo che la cortesia verso di me è, nelle mie condizioni attuali, una disposizione eccezionalmente meritoria.

Ella conosce le mie ultime vicende e non occorre che io vi spenda parole. Ella sa che, quando il Ministro mi intimò di chiedere il collocamento a riposo per salute, io mi affrettai ad obbedire. Solo avevo chiesto nella mia domanda di esse collocato a riposo con la fine dell'anno al 31 ottobre 1932, perché, se anche non ero disposto ad ottemperare, all'ultima e nuova esigenza del Ministero, sapevo di non aver assolutamente commesso nulla di cui il Governo potesse offendersi e credevo di poter contare sull'antica e benigna consuetudine universitaria; avevo letto appunto in quei giorni che il Loisy, allontanato, il 17 novembre 1893 dall'Istituto Cattolico di Parigi, aveva conservato il posto pur cessando di far lezione sino all'ottobre 1894. Il Ministero rispose in principio dello scorso febbraio annunciando essere in corso il Decreto di collocamento a riposo dal 1° gennaio 1932. All'annuncio comunicatomi dal Rettore risposi pregando il Rettore di far presente al Ministero la stranezza del caso che io fossi collocato a riposo dal 1° gennaio mentre il documento medico su cui tale Decreto dovrebbe fondarsi è datato solo dal 13 o 14 gennaio. La cosa non aveva grande importanza, ma poiché non mi sembrava equa, mi ero permesso di farla rilevare per mezzo del Rettore al Ministero.

Da allora non ho avuto comunicazione di sorta etc.»

Segue domanda di liquidazione sollecita e infine:

«Le chiedo un atto di umanità, ma anche un po' di giustizia».

Nel frattempo il prof. P. M. continuava tranquillamente a tenere lezione eludendo gli inviti dei proff. Carrara, Negrisoli ed altri ad accordarsi con loro (conservo a questo proposito una lettera di Ginna Lombroso Ferrero, cognata del prof. Carrara). Benché da parecchi mesi fossi finalmente riuscita a rompere ogni rapporto col Prof. P. M. (salvo un assegno mensile di L. 500 con cui egli estingueva un debito di L. 6000 circa rappresentanti l'indennità concessami dal Ministero, in occasione della mia destituzione nel 1929, indennità che rappresentava la mia sola risorsa e che io avevo affidata a lui appena riscossa, perché come al solito, si trovava in ristrettezze economiche; del pari, al momento della rottura definitiva, non era stato in grado di restituirmi la somma e mi aveva chiesto di poterla restituire ratealmente, cosa che concessi di buon grado, benché mi trovassi io stessa in un situazione materiale e morale veramente spaventosa), benché – ripeto – da parecchi mesi fossi riuscita finalmente a rompere ogni rapporto col Prof. P.M., fui spaventata e angosciata alla vista della rovina *morale* della sua vita pubblica a cui si esponeva (dopo che così

miseramente era rovinata la sua vita privata) continuando *egli solo per concessione speciale* a tener lezione sino alla fine dell'anno scolastico, e durante un incontro fortuito in Via De Amicis a Milano (egli stava recandosi a far l'inventario della biblioteca della Prof. Marshall) lo supplicai di interrompere subito le lezioni. Mi rispose prima con irrisione e poi con violenza «di non potere respingere una cortesia del Ministro per far piacere a me e ad altri che navigavano negli agi». Le stesse cose ripeté in una lettera in risposta ad una mia nuova preghiera supplichevole. Ambedue le lettere sono in mio possesso. Non mi arresi e preoccupata solo della sua dignità persuasi due amici, il prof. Fossati, direttore della Rivista di filosofia, e il Dott. Guido Salvini (il medico che aveva redatto il certificato medico) ad insistere presso di lui perché abbandonasse quella strana posizione; non ottennero apparentemente alcun risultato. Però la settimana seguente (o forse dopo le vacanze pasquali) non fece più ritorno a Milano, annunciando a tutti di essere ammalato. Non so se questa decisione sia stata presa perché si rendesse finalmente conto della insostenibilità delle sue pretese o perché nel frattempo erano intervenute altre complicazioni nella sua vita privata e cioè la paura di scandali da parte della famiglia della sua amante Olimpia Sacerdote, come mi aveva vagamente accennato.

14 aprile 1932. Lettera del Comm. Franceschelli al Rettore della Università di Milano: «Il Prof. P. M., già ordinario etc. mi ha scritto ricordandomi che egli aveva chiesto di essere collocato a riposo per motivi di salute con decorrenza dal 1° Novembre 1932 e in ogni caso il suo allontanamento dal servizio avrebbe dovuto aver luogo in data non anteriore al 14 Gennaio 1932, data in cui fu accertata la sua inabilità fisica a prestar servizio. La prego ora di render noto al prof. P. M. che tutti i provvedimenti conseguenti al mancato giuramento dei professori universitari hanno avuto effetto dal 1° gennaio 1932 e che pertanto questo Ministero non avrebbe potuto fare nei riguardi del predetto professore un trattamento diverso da quello usato ai colleghi che si sono venuti a trovare nelle sue identiche condizioni.

(N. B. – Se la cosa non risultasse già chiara specialmente dall'ultimo capoverso della lettera precedente, a mia esplicita domanda rivolta al Comm. Giuseppe Sangiorgio, attuale Direttore Generale dell'Istruzione per l'Ordine Universitario, se il prof. P. M. venisse dal Ministro considerato come uno dei professori renitenti al giuramento, egli mi rispose categoricamente in senso negativo).

Data del collocamento a riposo: 1° gennaio 1932.

La pensione fu liquidata in L. 18.755 – in base a 32 anni di servizio.

4 marzo 1933. Reclamo avverso la liquidazione dell'indennità di buonuscita conferita sulla base di 25 anni di servizio, mentre la liquidazione della pensione era stata basata su 32 anni di servizio.

21 giugno 1933. Concessione del supplemento per i maggiori servizi prestatati, in L. 3376.

Roma, 1945<sup>2</sup>



Piero Martinetti bambino  
(archivio della Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti).

---

2 Indicazione autografa aggiunta al dattiloscritto [ndr.].

Roma, 18 dicembre 1956  
Via 4 Novembre 98

Ch<sup>mo</sup> Professore,

mentre la ringrazio d'  
avermi ascoltata con benevo-  
lenza, Le involo la documen-  
tazione relativa al giuramento.

Io non posso più sopportare  
tante menzogne, che portano  
naturalmente con sé tante  
calunnie sul conto mio. -  
Non desidero pubblicità su  
di me, ma che si faccia luce  
e si taccia. -

Con ossequio

Maria Venturini

## RECENSIONI

Congedo.

Milano, giugno 1932

hai voluto, nonostante le mie ripetute preghiere, inviarmi ancora l' assegno che non mi spetta più, dopo la completa restituzione della somma che ti prestai anni fa, ed eccomi costretta a respingerlo. E' un atto penoso, ma necessario, che ripeterei tante volte quante tu ripetessi l'invio di denaro.

Sei troppo intelligente ed abituato a sottili ragionamenti per non comprendere che in questo ormai lungo conflitto fra te, che non vuoi rinunciare a pretesi obblighi economici, e me, che non li voglio riconoscere, deve prevalere l' opinione mia, che parte da una ben più alta concezione morale o - per parlare il tuo stesso linguaggio pubblico - riveste un carattere di maggiore universalità. Del resto è troppo raro il caso di un creditore che si opponga al pagamento del suo credito per non pensare che egli si fonda certo su motivi ben chiari e fondati! Ma lasciamo lo scherzo che sa di amaro. Meglio ripetere, poiché tu insisti, le ragioni che mi determinano a respingere categoricamente ogni tuo aiuto.

Ho sempre pensato che il mantenere una donna sia per un uomo un dovere o un diritto a seconda del loro rispettivo valore morale e della natura intrinseca dei loro rapporti.

Ora tu sei da oltre 25 anni legato e pubblicamente convivente (pubblicamente, malgrado le tue ridicole precauzioni) con una donna verso la quale puoi e devi esercitare tale diritto. Ma io appartengo alla categoria delle altre, di quelle verso le quali l' uomo può avere soltanto <sup>quel</sup> diritto se lo ha meritato. Quel diritto tu l'hai perduto per sempre, ~~xxxxxx~~ supposto che praticamente tu l'abbia esercitato, il che non è, perché io ho sempre vissuto del mio lavoro. Neppure se, riprendendo le lusinghe dei primi anni, tu dicessi di considerarmi come moglie dinanzi alla tua coscienza, se non dinanzi alle leggi degli uomini, io muterei d'avviso e respingerei quella tua remota lusinga come uno dei tuoi capziosi cavilli per far trionfare la tua volontà. Anzitutto ho avuto troppe prove dirette e indirette di quanto valore tu dia ai valori legali, anche se poi, con quella incoerenza che ti caratterizza tu pretendi sempre di metterti al disopra della legge. Quando ti facevi strenuo difensore e protettore di tua cognata contro l'adulterio di tuo fratello, tu portavi - mi ricordo - i soliti argomenti tradizionali, ben diversi da quelli che dovevi adoperare alcuni anni dopo contro di me per rivendicare col più crudele e violento cinismo la libertà, per rapporti assai più numerosi e turpi, che negavi a tuo fratello. Con me minacciasti persino di ricorrere alla Questura se intendevo limitare la tua libertà: ora ti sarai convinto che ero sincera quando ti assicuravo che volevo soltanto sapere la verità, appunto per lasciarti libero, e che ciò che non volevo era appunto di

Il Congedo di Maria Venturini da Piero Martinetti.



Piero Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di Pier Giorgio Zunino, con la collaborazione di Giulia Beltrametti, Olschki, Firenze 2011, pp. 263.

Il dizionario retorico della politica italiana degli ultimi tempi prevede, fra i suoi pochi lemmi, il termine *discontinuità*. Ne fanno ampio uso sedicenti rotamatori e poetici progressisti, dimentichi di pur sempre validi dizionari, data-ti solo per *ignava ratio* (altrui). Il dizionario della retorica attuale non può certo permettersi di includere le voci *autobiografia* e *antibiografia*. Autore della prima sarebbe Gobetti: «Il fascismo è stato qualcosa di più; è stato l'autobiografia della nazione. Una nazione che crede alla collaborazione delle classi; che rinuncia per pigrizia alla lotta politica, è una nazione che vale poco» (vedi il noto testo *Elogio della ghigliottina* apparso, nel 1922, su «La rivoluzione liberale», all'indomani della marcia su Roma). La voce *antibiografia* raccoglierebbe, al contrario, una sparuta lista di nomi, rappresentanti della *coscienza migliore* di un popolo, la *minoranza* dalla quale avrebbe potuto prendere l'avvio la rigenerazione di un intero Paese. Tra questi nomi figurerebbe senz'altro quello di Piero Martinetti, il quale ha scritto: «L'indifferenza ai risultati non infirma per ciò affatto l'obbligo che noi abbiamo di cooperare con quella volontà, di cui la stessa unità morale dello Stato è un grado ed uno strumento e che ha nella voce della coscienza la sua rivelazione individuale immediata» (*Il compito della filosofia nell'ora presente*, in *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, a cura di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1972, p. 118). È dall'*antibiografia* martinettiana che ha preso corpo la lodevole iniziativa della raccolta delle lettere di Piero Martinetti ai suoi numerosi interlocutori. Si dice che gli epistolari completino o rivoluzionino la fisionomia intellettuale di un autore. Leggendo la raccolta che qui si recensisce, si ha l'impressione di un rispecchiamento completo nell'opera del filosofo piemontese. Nessun brusio, nessuna voce copre o supera quella già nota di Martinetti.

Il volume Piero Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a cura di Pier Giorgio Zunino, con la collaborazione di Giulia Beltrametti (formula, quella della *collaborazione*, assai curiosa e poco esplicitiva, soprattutto ai fini dei nuovi e discutibili criteri di valutazione Anvur...) costituisce la raccolta sino ad oggi *più completa* delle lettere edite e inedite di Piero Martinetti. *Più completa* e non, semplicemente, *completa*: sono state escluse solo le *Lettere ai familiari*



dalla *Siberia dell'Italia meridionale* (a cura di Fabio Minazzi, «Il Protogora», XXXII, gennaio-giugno 2004, n. 3, pp. 73-110), pure citate nella nota 1 dell'opera olschkiana (p. 3). Circostanza assai bizzarra, lette le premesse: «Quella prima intenzione [di pubblicare le lettere a Guido Cagnola] venne presto sopravanzata da un secondo progetto, e cioè che non solo quell'inedito epistolario meritasse una adeguata edizione ma non meno lo esigessero i numerosi dispersi spezzoni dei carteggi di Martinetti che nel tempo si erano andati pubblicando in svariate e talora ormai difficilmente raggiungibili sedi» (p. V). La scelta di non pubblicare le lettere scritte ad Avellino può essere giustificata dall'intento di raccogliere esclusivamente le testimonianze epistolari risalenti ai primi avvertimenti dell'avvento del fascismo (1919). Rimane tuttavia un fatto che alla bella raccolta olschkiana manchi *solo* – salvo errore – quello spezzone giovanile; l'inserimento di quel pugno di lettere (11) non avrebbe in alcun modo nociuto alla coerenza di un preciso progetto di ricerca, ma, piuttosto, reso, in tutta la sua chiarezza, il dipanarsi completo della fisionomia (umana, civile, intellettuale) di una delle personalità più forti della filosofia italiana. In realtà, non si spiega neppure come mai non venga riportata una lettera del 16 ottobre 1922 indirizzata a Bernardino Varisco – lettera di cui veniamo a conoscenza dalla nota 26 di p. 14 («In una successiva lettera [...] qui non riportata»)...

Il saggio *Tra dittatura e inquisizione. Piero Martinetti negli anni del fascismo* si costituisce come un'ampia introduzione storico-filosofica del curatore dell'epistolario. Al centro del discorso sono, com'è ovvio, il Congresso del 1926, il mancato giuramento del 1931, la messa all'*Indice* delle opere cristologiche di Martinetti. Tutti eventi che segnarono una drammatica *frattura* umana e civile all'interno della intellettualità italiana – così come esprime Garin in riferimento all'interruzione del Congresso. Già in apertura della sua introduzione, Zunino si chiede se esistano «precise attestazioni scritte circa il giudizio che in Martinetti si andò formando a mano a mano che lo squadristo e il movimento fascista presto fattosi partito vennero delineandosi quali elementi centrali della crisi politica post-bellica» (p. X). Ebbene: a parere di chi scrive, due pagine del *Breviario Spirituale* del 1922 (pubblicato anonimo) si attestano come la testimonianza maggiormente significativa a questo riguardo (citata, in parte, a p. XII): «[...] essere abili, riservati, energici, saper respingere, quando è necessario, la violenza con la violenza, l'astuzia con l'astuzia, non vuole dire ancora essere ingiusti. Anche qui non è possibile con precetti generali definire fin dove è possibile giungere: è la retta coscienza che deve in ogni caso decidere e che, guidata dall'innato senso di giustizia, deve saper trovare la via». (P. Martinetti, *Breviario spirituale, Prefazione* di Anacleto Verrecchia, UTET, Torino 2006. p. 101); e ancora: «Quando abbiamo sacrificato tutto quello che la coscienza ci permette, non dobbiamo esitare a reagire energicamente in nome della stessa giustizia; senza odio, né ira, ma anche senza colpevoli debolezze; non per dar sfogo al risentimento personale, ma per difendere il diritto offeso ed opporre risolutamente un limite alla tracotanza dei violenti» (P. Martinetti, *Breviario spirituale, op. cit.*, p. 143).

Ma sono testimonianze di una adesione piena alle ragioni dell'antifascismo i ricordi di Ludovico Geymonat degli ultimi mesi della vita di Martinetti: «Negli ultimi anni, quando vide che i suoi migliori discepoli non si accontentavano più di una vaga concezione aristocratico-pessimistica ma, per coerenza

morale, tendevano a prendere contatto con i partiti organizzati della classe operaia, Martinetti non cercò di dissuaderli da ciò, ma volle anzi – sebbene anziano ed infermo – conoscere egli stesso qualche coraggioso rappresentante del movimento comunista. Fu per questo che gli presentammo Luigi Capriolo, vero “uomo” nel senso martinettiano (uscito da dodici anni di carcere e confino), conseguente comunista che nel 1944 saprà affrontare con dignità socratica la pena capitale inflittagli dai nazisti. Fu un incontro indimenticabile per chi vi assistette: incontro fra due persone di pari valore morale e di pari intelligenza, anche se di formazione molto diversa; egualmente convinti, in ogni modo, dello stato di disfacimento della società italiana e della necessità di far uso, per raddrizzarla, di mezzi estremamente energici. Il filosofo comprese che l’azione diretta, suggeritaci dall’operaio, era giudicata, dai suoi stessi discepoli, più idonea all’urgenza del momento e ci invitò a seguire la nuova via con la fermezza che avevamo da lui imparata. Personalmente le sue gravi infermità gli impedivano ormai di fare altrettanto. Poco più tardi fu costretto a tenere il letto, colpito dalla malattia che doveva condurlo alla morte. Sei mesi dopo la sua fine, aveva inizio la guerra partigiana» (L. Geymonat, *L'insegnamento di Martinetti*, in Id., *Contro il moderatismo. Interventi dal '45 al '78*, a cura di Mario Quaranta, Feltrinelli, Milano 1978, p. 124). I nomi di Geymonat e di Capriolo, insieme a quello di Ennio Carando – *martire* della Resistenza, con suo fratello – ritornano più volte all’interno del volume, rendendo plastica l’idea di una comunità invisibile di grandi uomini estranei ad ogni gregge.

Numerose questioni vengono presentandosi nel corso della lettura dell’epistolario. Numerose come sono numerosi gli interlocutori di Martinetti all’evoluzione dei quali pure assistiamo. Fra i tanti si staglia senz’altro la figura di Agostino Gemelli, durante il 1922 aiutato da Martinetti nel tentativo di assunzione di un incarico di psicologia, ma passato ben presto ad ingrossare le file più feroci del cattolicesimo fascista. È ben noto il ruolo assunto da Gemelli, solo quattro anni dopo, nelle vicende del Congresso; noto è pure l’accanimento ideologico pronunciato, nel 1931, sulle pagine della «Rivista di filosofia neo-scolastica» con *Un terzetto filosofico: Martinetti – Banfi – Russo* (XXIII, n. 3, maggio-giugno 1931, pp. 264-71), principio di una disputa un poco estenuante, tacitata ben presto da Martinetti con il suo sottrarsi ad una volgare contesa, non certo genuinamente filosofica.

A proposito dell’anno 1931: all’interno dell’ampia nota 221 di p. 101, viene ulteriormente complicata la questione dell’allontanamento dall’università. Questione in verità assai semplice: Martinetti non insegnò sino all’aprile del 1932, né mi pare che il dato possa essere ricavato da qualche documento, al contrario di ciò che il curatore afferma: «Risulta comunque che, a differenza dei suoi colleghi, Martinetti continuasse a insegnare sino all’aprile del 1932, ciò che forse creò qualche disapprovazione da parte dei colleghi messi a riposo» (p. 102). Nella nota si adducono pure motivazioni di carattere economico ed accademico per giustificare il prolungarsi dell’attività del filosofo piemontese. Ebbene: dalle testimonianze epistolari inerenti la vicenda del mancato giuramento, veniamo a conoscenza – piuttosto chiaramente – della pratica burocratica che volle mettere a riposo il docente di filosofia teoretica a partire dal primo gennaio 1932, nonostante la visita medica di attestazione della *inidoneità fisica* voluta dal Ministero fosse avvenuta solo il 12 gennaio dello stesso anno. È su quello scarto di due settimane che Martinetti ebbe da ridire

(cfr. a questo proposito, le lettere n. 111-114 indirizzate al rettore Ferdinando Livini), richiedendo – invano – il collocamento a riposo dal primo febbraio 1932.

Alcune altre inavvertenze costellano l'opera che qui viene recensita: tra le altre, il curatore degli *Scritti di metafisica e di filosofia della religione* diventa, nella nota 378 di p. 191, *Evandro* Agazzi, invece di *Emilio* (indicazione corretta, tuttavia, nell'*Indice dei nomi*); ancora: nella nota 434, p. 225, «non si hanno notizie» di Carmelo Ottaviano, nome citato nella lettera n. 223 come docente altamente apprezzato da Martinetti. In verità risalire all'identità di Carmelo Ottaviano risulta piuttosto semplice, anche attraverso i più immediati strumenti di consultazione bio-bibliografica. Carmelo Ottaviano fu docente di storia della filosofia a Catania e fondatore, nel 1933, della rivista «Sophia» (cfr. Francesco Coniglione, «Sophia»). Nel segno di Ottaviano: una rivista a tutto campo, in Aa. Vv., *La cultura filosofia italiana attraverso le riviste (1945-2000)*, a cura di Piero Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2006, 2 voll., vol. I, pp. 89-124.)

Che si tenga conto o meno di errori e sviste, è un fatto che chiunque si accinga ad attraversare il *corpus* delle lettere, lodevolmente raccolto in un unico volume per la prima volta, si fa l'impressione di un graduale ritirarsi, di un lungo processo di sottrazione di Martinetti dal brusio del mondo (che ne sia prova il rifiuto di aderire all'Accademia dei Lincei, dalla quale il filosofo era stato nominato nel 1923 Socio Corrispondente (lettera n. 18)? O anche la preghiera di interrompere il progetto del numero in suo onore all'interno della serie della «Rivista di filosofia»? (lettera n. 115)). Le lettere a Guido Cagnola, intellettuale e nobile varesino, qui pubblicate per la prima volta, insieme a quelle già edite indirizzate a Nina Ruffini, rappresentano in tutta la sua limpidezza questo percorso di *allontanamento* di cui scrivevo prima: «mi scuserà se scrivo poco e pubblico ancora meno» (lettera n. 22, p. 23); «non andrei in mezzo al mondo nemmeno per vedere il Buddha vivente» (lettera n. 26, p. 27); «vi è qua e là nel mondo, dispersa in questa massa di perdizione, qualche anima buona: e rispetto a queste non è nemmeno necessaria una legge, perché un istinto naturale le richiama e unisce. Ma questa è un'azione che si compie *in silenzio e in solitudine*» (lettera n. 27, p. 28, corsivo mio).

Brigida Bonghi

Piero Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Castelveccchi, Roma 2013, pp. 572.

Mentre questo numero monografico su Piero Martinetti era in corso di pubblicazione, sia pur con una certa qual tardanza rispetto alla sua scadenza fisiologica, nell'aprile del 2013 è apparsa una riedizione del *Gesù Cristo e il cristianesimo* di Martinetti, volume edito, originariamente, nel 1934, per le Edizioni della «Rivista di filosofia» e tempestivamente messo all'indice dalla Chiesa cattolica e, al contempo, posto sotto sequestro anche dal regime fascista. Nel 1942 apparve un'edizione francese, *Jésus Christ et le Christianisme*, Frères Bocca Éditeurs, Paris (ma, in realtà, stampata a Como). Solo

nel dopoguerra, corretta da Nina Ruffini e rivista da Gioele Solari, è stata edita una nuova edizione (fino ad ora considerata come “definitiva”), presso un editore banfiano come Maria Adalgisa Denti Editore (Milano 1949), nella quale figura, tra l’altro, anche la riedizione del saggio martinettiano, *Ragione e fede* (risalente anch’esso al 1934). Infine quest’opera, nella sua versione del 1949, è stata riedita, con una bella introduzione di Giacomo Zanga, presso il Saggiatore (Milano 1964) e poi, ancora, in un’edizione economica, in due volumi, promossa sempre dal medesimo editore milanese (nel 1972). Ora, entro questa breve storia editoriale, si aggiunge questa “nuova edizione” di Castelveccchi la quale, in realtà, non è affatto una “nuova edizione”, perché si limita a rimettere in circolazione il pregevole testo martinettiano (secondo l’edizione del 1949), ma lo fa, appunto, limitandosi, a presentare una *mera ristampa* dell’opera. Nel predisporre questa ristampa l’Editore non ha infatti avvertito e coltivato alcun interesse filologico, che oggi dovrebbe perlomeno consigliare di ripubblicare il testo martinettiano dotandolo di uno specifico ed analitico apparato storico-critico-filologico, non solo confrontando, doverosamente, la versione Ruffini-Solari del 1949 con gli autografi martinettiani, ma anche mettendo a disposizione del lettore contemporaneo tutti i risultati e i molteplici contributi che, nel corso degli anni, consentono ora di meglio leggere ed interpretare questo importante libro. Al contrario, nel rieditare la versione del 1949 del testo di Martinetti, non si è neppure ritenuto di doverlo arricchire con una prefazione o una nota introduttiva specifica, in grado di aiutare il lettore a meglio situare il testo martinettiano nel preciso contesto del suo tempo e anche nel quadro del complesso ed articolato dibattito (ad un tempo storiografico e teoretico) attinente sia il pensiero filosofico dello stesso Martinetti, sia l’oggetto peculiare dell’indagine preso in diretta considerazione dal filosofo canavesano. Si è invece proceduto a ripubblicare, tale e quale, il testo di Martinetti del 1949, senza integrare ed aggiornare la bibliografia e senza neppure completare l’originale (ma assai lacunoso e un poco claudicante) *Indice dei nomi*. A questo punto il lettore non si stupirà allora se aggiungeremo che per questa ristampa non si è neppure ritenuto di dover arricchire il volume, predisponendo un apposito *Indice analitico degli argomenti*, che, pure, rappresenterebbe uno strumento assai prezioso per meglio comprendere l’impianto complessivo del preclaro studio martinettiano. Insomma, alla luce di tutti questi rilievi, si può ben dire che questa riedizione costituisce, semplicemente, una *ristampa* del testo martinettiano nella versione del 1949, una sorta di “fotocopia” che se è certamente utile, onde rimettere in circolazione attuale l’importante monografia di Martinetti su *Gesù Cristo e il cristianesimo*, tuttavia non contribuisce, minimamente, ad approfondire ed incrementare, in modo innovativo ed originale, la nostra conoscenza né dell’Autore, né, tantomeno, di quest’opera. Ripeto: il fine è certamente lodevole sul piano della mera circolazione libraria, tuttavia spiace che, in tal modo, si sia persa un’occasione, che poteva anche essere preziosa, per mettere a disposizione del mondo degli studi (e anche di quello del lettore medio, direttamente interessato ad approfondire questo specifico argomento di riflessione), uno strumento più ricco e rigoroso rispetto a quello offerto dalle sue precedenti edizioni. Anzi, se si tiene presente che il *Gesù Cristo e il cristianesimo* era stato riedito dal Saggiatore con una bella e puntuale *Prefazione* di Giacomo Zanga, si può solo lamentare che con questa ristampa non si sia neppure ritenuto opportuno

rimettere in circolazione anche questo significativo testo di Zanga il quale, nel corso del tempo, non ha affatto perso di significato e di pregnanza. In ogni caso questa ristampa ora riproposta ha il solo merito di rimettere in circolazione un testo che non merita affatto di essere abbandonato alla pace discreta – e alla connessa polvere – dei tradizionali depositi librari delle varie biblioteche, pubbliche e private.

Tant'è vero che questa stessa riedizione-in-fotocopia del testo di Martinetti ha tuttavia consentito ad uno studioso come Massimo Cacciari, di darne tempestiva notizia, con una certa qual enfasi, a tutta pagina, su un quotidiano nazionale (cfr. M. Cacciari, *La solitudine del filosofo. Il Vangelo senza chiesa secondo l'eretico Martinetti*, «la Repubblica», mercoledì 24 aprile 2013, anno 38, n. 97, p. 37, cc. 1-5). Naturalmente Cacciari non presta alcuna attenzione a tutti i diversi rilievi “di dettaglio” precedentemente richiamati e neppure alla storia editoriale del libro di Martinetti. Del resto, come conciliare questi pedanti rilievi storico-critici, editoriali e filologico-analitici con il clamore, da tamburelli, della pagina giornalistica che deve “sparare”, a piena pagina, con una “grande” ed “autorevole” “firma”, la “notizia” del “ritorno” in circolazione di quest'opera? Nell'occhiello del testo si legge, infatti, *totidem verbis*: «torna “Gesù Cristo e il cristianesimo”, l'opera del grande pensatore anticrociano che venne sequestrata dalle autorità fasciste». Si noti come da questo occhiello non si faccia, volutamente, alcun cenno alla, pur tempestiva e contemporanea, censura ecclesiastica operata ai danni del testo martinettiano dalla Chiesa cattolica (ma per meglio comprendere questo curioso silenzio cfr. *infra*). Cacciari, lasciandosi senz'altro alle spalle tutte le questioni di dettaglio storico-filologico, non avverte comunque il lettore che il “ritorno” dell'opera martinettiana costituisce, in realtà, una mera ristampa (per quanto meritevole, *reperita juvant*) della versione “definitiva” del 1949, ma entra subito *in medias res*, cercando di discutere il libro e le sue tesi. Così, nell'esordio dell'articolo, invero assai poco felice, il nome di Martinetti viene ricollegato a quello di Giuseppe Rensi, onde poter affermare, con una certa qual enfasi, che entrambi furono «pur sulla base di diversissime ragioni, oppositori a viso aperto del regime fascista, fin dalla sua nascita, e perciò privati della cattedra nel '31» (p. 37, c. 1). Cacciari non ce ne voglia, ma nella ricostruzione storica appare veramente arduo fare “di ogni erba” (in questo caso dei “fili” di Martinetti e Rensi) un solo “fascio”. Intanto, e in primo luogo, per un “piccolo” dettaglio cronologico che ben li differenzia: Martinetti fu *l'unico docente universitario di filosofia* (insieme ad altri 11, su circa 1200 docenti in servizio!) a rifiutare di giurare fedeltà al regime fascista nel 1931, mentre Rensi, già socialista e un tempo anche amico di Mussolini, fu invece allontanato dall'insegnamento solo successivamente al 1931, ovvero nel 1934. Dettagli temporali irrilevanti? Fatti storici che possono essere manipolati a piacere? Sarà, ma spesso, per dirla con una battuta (che peraltro non dovrebbe affatto dispiacere a Cacciari), è proprio nei dettagli che si radica il divino! In ogni caso, un pensatore «rapsodico» (Vittorio Mathieu) come Rensi ha certamente, col fascismo, un comportamento complessivamente assai più tumultuoso e variegato rispetto a quello nutrito, con tenacia, da un antifascista intransigente, morale e religioso, come Martinetti, il quale, non a caso, si vide chiudere d'autorità, dalle forze di polizia, il convegno di filosofia di Milano che aveva organizzato per la Società Filosofica Italiana nel 1926. E come poi dimenticare che poco dopo questi

avvenimenti, nel 1928, Martinetti, in pieno fascismo trionfante e dominante, pubblicò il suo emblematico saggio su *La libertà* (Libreria Editrice Lombarda, Milano)?

Tralasciando tutti questi piccoli “dettagli” (storico-biografici-intellettuali e civili), Cacciari parla del testo martinettiano e ricorda come per l’Autore «il valore insuperabile dell’esperienza religiosa consisterebbe» in un complesso «processo di liberazione da ogni terrena condizionatezza, da ogni contingente norma che voglia imporsi alla nostra interiorità» (c. 1). In questa chiave ermeneutica il «libro-testamento» di Martinetti sostiene «che il cristianesimo storico, a partire da Paolo, ma, ancor più, dal Vangelo di Giovanni, *il teologo*, si costituisce come una “tradizione” che essenzialmente *tradisce* l’annuncio di Gesù. Paolo e Giovanni *divinizzano* Gesù. Le chiese ne continuano l’opera, facendone un *idolo*, che, alla fine, “relega completamente nell’ombra il Dio di Gesù, il Padre celeste» (cc. 1-2, corsivi nel testo). In alternativa a questa Chiesa cristiana che *paganizza, divinizzandolo*, il messaggio gesuano e tradisce, quindi, sistematicamente, l’annuncio della “buona novella”, esiste, tuttavia, una «Chiesa spirituale» formata da tutti coloro che si sono attenuti alla “saggezza” di Gesù, dando vita ad una «successione di spiriti che hanno “attraversato il mondo umili e miserabili come lui e i suoi discepoli”. Il primo nome di questa successione è quello di Marcione, l’ultimo quello di Kant» (c. 2). In questa precisa ermeneutica viene colto – giustamente – quello che viene identificato come «il perno del *Gesù*: la dottrina del Logos contenuta nel prologo di Giovanni sta alla base del progressivo abbandono dell’Annuncio. La purezza dell’esperienza religiosa consiste nell’intuire in sé, *in interiore*, il Dio al di là di ogni predicazione o immagine, verso il quale *trascendersi*, liberandosi da tutti gli idoli che pretenderebbero di incarnarlo. Perciò il Logos-theos che *si fa carne* di Giovanni contraddice, per Martinetti, *ab imis fundamentis* l’insegnamento gesuano. Ed è altrettanto evidente quale sia il grande filosofo che, alla fine di questo processo, dovremo trovare: Hegel. Marcione sta a Kant, come Giovanni a Hegel. È la “dialettica” del Deus-Trinitas l’avversario di Martinetti» (cc. 3-4).

Di fronte a questa specifica ermeneutica martinettiana del cristianesimo, e della sua storia, emergono, per Cacciari «infiniti problemi», proprio perché, a suo avviso, l’esatta esegesi della parola di Gesù rinvia ad un’interrogazione costante, giacché «*veritas indaganda*». Alla luce di questo motto - «*veritas indaganda*» - per Cacciari «l’esegesi ne è parte immanente e costitutiva. Come il Logos, in Giovanni, *fa esegesi* del Padre, così i suoi discepoli dovranno fare esegesi di Lui. Martinetti muove ovunque, l’istanza della *originarietà* autentica, che era, appunto, tipica di Marcione. Ma proprio la *novitas* di questo Annuncio consiste nell’esigenza di farne sempre esegesi. L’origine non è qualcosa che stia “alle spalle” come un fondamento, ma si trasforma nella tradizione, che è sempre anche possibilità di fraintendimento-tradimento. Nel dualismo di Martinetti le due dimensioni si contraddicono» (cc. 4-5, corsivi nel testo). Ma nel dualismo martinettiano le due dimensioni della *chiesa spirituale* (che innesca un processo di autentica liberazione da ogni norma in grado di coartare la nostra libera e cosciente interiorità) e quella della *chiesa paganizzante* (che tradisce sistematicamente il pensiero di Gesù per trasformarlo in uno strumento di potere e di controllo ideologico, entro la concreta prassi – anche esegetica! - della storia) si contraddicono apertamente proprio perché

si devono, necessariamente, contraddire. E si devono contraddire proprio perché è in gioco la comprensione e la realizzazione storica – nella complessa e vischiosa prassi umana – della verità dell'insegnamento morale e religioso di Gesù. Se infatti salta questa contraddizione non può che essere annientato il significato religioso e morale dello stesso insegnamento gesuano. Ma è invece proprio la sistematica disarticolazione della dinamite religiosa e morale della lezione gesuana che sta a cuore di Cacciari, il quale così continua: «per Martinetti il Logos si rivolge al Padre *nei cieli*, ma non si incarna nella storia, non accoglie in sé il proprio stesso *smarrimento* nella storia, ignora il “grande grido” dell'Abbandono sulla Croce. Martinetti non vede come, accanto alla sua esegesi, sia necessario pensare anche a quella che darà vita alla teologia trinitaria – e proprio a partire dalla drammaticità dello stesso Annuncio. Aut-aut, certo, ma questo aut-aut è sistole e diastole della nostra civiltà. E proprio il non saperlo sopportare ne segnerà forse la fine» (c. 5). Con il che non è solo liquidato il tentativo martinettiano di cogliere il significato preciso dell'insegnamento religioso e morale di Gesù, ma si trasforma, indebitamente, la stessa esegesi del cristianesimo nell'alfa e nell'omega della storia occidentale, avvisando il navigatore incauto che se si volteranno le spalle a questa sistole e diastole della nostra civiltà se «ne segnerà forse la fine».

Così il lettore è avvertito in quale conto critico complessivo debba tenere l'esegesi martinettiana: come *un* momento di questa storia, infinita, dell'esegesi del cristianesimo, *un* momento che potrà anche essere letto e studiato con la debita attenzione critica (riconoscendo «la vastità delle conoscenze, i fondamenti anche eruditi di questo libro-testamento» martinettiano), avendo tuttavia però sempre la riserva mentale che non è questa la strada “giusta” che debba percorrere un'esegesi all'altezza dei tempi (dei nostri, ovviamente). Del resto, se il discorso non fosse in sé stesso chiaro ed esplicito, anche la grafia utilizzata da Cacciari aiuta a scorgere una serie di assai perentorie e dogmatiche “ingiunzioni al viator” che emergono da tutte le maiuscole da lui utilizzate per sottolineare l'assolutezza, apparentemente intrascendibile, di taluni riferimenti (l'Annuncio, il Padre, l'Abbandono, la Croce, Lui, etc., etc.) secondo la miglior tradizione mistico-teologica inaugurata proprio da Paolo e Giovanni.

Ma qual è allora il limite più evidente ed eclatante dell'esegesi martinettiana, perlomeno secondo Cacciari? La sua risposta non è dubbia, perché questo limite – considerato come un limite dogmatico – è individuato proprio nella pretesa di «razionalizzazione» dell'Annuncio», con la connessa tendenza «a mostrare il significato tutto spirituale dei temi dell'immortalità, della resurrezione, del “comandamento nuovo” dell'amore per tutti, anche per il nemico. La paradossalità della parola di Gesù viene costantemente spiegata “nei limiti della sola ragione”» (c. 5). Proprio questo costituisce – sempre secondo Cacciari – il “peccato originale” dell'esegesi martinettiana (e kantiana) del cristianesimo. Un “peccato originale” riconducibile sia alla lezione kantiana sia, ancor prima, alla “linea” marcionita. Al che Cacciari si chiede: «ma se nel grande dibattito intorno al Cristo dei secoli III e IV avessero prevalso le correnti marcionite o gnostiche o manichee quale cristianesimo sarebbe sopravvissuto? Forse appena una memoria erudita. La stessa possibilità che un Harnack o un Martinetti parlino della Chiesa spirituale in contraddizione con le Chiese dipende dal fatto che queste si siano storicamente affermate, *permixtae*, compromesse in ogni modo con la *civitas hominis*, peccatrici come

quel Pietro su cui testimoniano di fondarsi. Eppure mai del tutto dimentiche che possa darsi anche la Chiesa *spirituale*, mai semplicemente o astrattamente inimiche dello “spirito profetico”. È il paradosso dell’incarnazione che ne informa la storia, nel bene e nel male. Ma proprio da ogni male dovrebbe, invece, restare libera la Chiesa spirituale, in cui la legge morale kantiana si è fatta natura interiore, espressione dell’ideale religioso supremo per Martinetti, e tutt’uno, ovviamente, con la sua etica» (c. 5). Il che conferma, appunto, la critica radicale di Cacciari alla pretesa di poter razionalizzare il messaggio gesuano. E infatti la sua riflessione così si avvia alla conclusione – liquidatoria – dell’esegesi martinettiana: «potremmo ancora chiederci se questa assimilazione di cristianesimo e ideale etico, che respinge, alla fine, ogni elemento di irriducibile paradossalità dell’esperienza religiosa, costituisca il solo mezzo per mantenere vivo oggi l’ascolto dell’Annuncio – o non rappresenti piuttosto proprio il suo estremo “tradimento”, la sua “traduzione” in religiosità etico-filosofica o, peggio, in “cultura”» (*ibidem*). Con l’avvertenza che per Cacciari è, comunque, aperta la questione se nel prossimo futuro tutto si giocherà ancora entro questo «spazio complesso e contraddittorio disegnato dalla *Europa o cristianità*, spazio formato da Chiese e eresie, istituzioni e forze spirituali, potenze politiche e religiose cristiche e anti-cristiche, tutte consapevolmente appartenenti a un unico Evo», oppure se si stia delineando un nuovo scenario alla luce del quale «proprio *questa comunanza di opposti* sia tramontata o volga inesorabilmente al tramonto. Chiese e chiesa spirituale sono in procinto, forse, di ritirarsi insieme *in deserto*, scoprendo così, nella comune sconfitta, la loro comune matrice» (c. 5, corsivi nel testo).

Ma al di là di questo interrogativo aperto, appare evidente come, dal punto di vista di Cacciari, sia proprio il tentativo di razionalizzazione critica del messaggio evangelico a costituire il limite intrinseco e intrascendibile dell’esegesi martinettiana. Un limite che, dunque, si ricollegerebbe non tanto e non solo alle precise tesi cristiche di Martinetti, bensì alla sua stessa immagine della razionalità umana, che trova una sua precisa radice nella riflessione trascendentalistica kantiana. In tal modo la messa in discussione critica radicale dell’esegesi martinettiana coincide, ancora una volta, con la messa in discussione della stessa razionalità critica con cui la modernità è infine emersa storicamente. Con la conseguenza che la lettura di Cacciari del *Gesù Cristo e il cristianesimo* non fa che rinverdire le critiche di coloro i quali hanno sempre ritenuto le prese di posizione martinettiane – anche e soprattutto le sue prese di posizione decisamente ed intransigentemente antifasciste – come delle prese di posizione che si sarebbero collocate semplicemente *al di fuori* della storia umana. *Al di fuori* della storia concreta, come sarebbe anche *al di fuori* dell’effettiva storia umana del cristianesimo storico, il tentativo martinettiano di difendere quel nucleo di intransigenza morale e religiosa che ha infine condotto lo stesso Gesù a morire sulla croce (non sulla Croce!). Ma se questo sarebbe, allora, il presunto limite della lettura martinettiana, occorre anche aggiungere che è proprio questo limite della razionalizzazione (anche della razionalizzazione del messaggio evangelico!) che ha invece costituito, storicamente, lo strumento effettivo, ma sempre parziale, con cui l’uomo si è infine tratto dalle barbarie, per costruire la sua civiltà delle conoscenze e dei diritti civili, come del resto aveva già ben compreso un filosofo razionalista illuminista critico come Immanuel Kant. *Pace* Cacciari, è dunque proprio a

questa tradizione che occorre guardare sia per affrontare consapevolmente le sfide del presente, sia anche per meglio capire perché tra i tantissimi uomini compromessi delle chiese non spirituali siano infine solo gli spiriti affini a quelli di Spartaco, Bruno e Martinetti a saperci ancora parlare, *oggi*, della necessità di un'azione morale da compiersi anche entro il nostro contesto sociale e civile, sempre più bizantineggiante (come, del resto, ben illustra la stessa parabola intellettuale di Cacciari e il suo comportamento pratico nel mondo della prassi, sia di quella accademica, sia di quella politica). Infatti anche di fronte a tali preclari esempi emblematici, il riferimento a Martinetti (piuttosto che a don Verzè!), ci consente ancora di ritrovare proprio quelle indomite energie morali con le quali si può contrastare un mondo che osa elevare il suo stesso costante "tradimento" a presunto paradigma euristico intrascendibile della storia (individuale e collettiva).

Del resto proprio su questo piano critico e morale si radica anche il valore autonomo del *Gesù Cristo e il cristianesimo* di Martinetti nel quale è appunto precisato e ricostruito il processo con il quale il cristianesimo si è affermato nella storia occidentale snaturando e modificando, sistematicamente, l'insegnamento di Gesù. Come infatti scrive Martinetti stesso «la conquista del mondo pagano da parte del cristianesimo non fu senza una trasformazione profonda del cristianesimo stesso. È difficile, nonostante le ricerche degli ultimi decenni, determinare nei particolari ciò che il cristianesimo deve alle religioni ellenistiche; ma è sicuro che in quel vivo scambio di elementi speculativi e religiosi che caratterizza il sincretismo ellenistico, anche il cristianesimo esercitò e subì influenze molteplici e profonde. Non sarebbe possibile senza quest'azione diffusa e profonda dell'ambiente ellenistico, comprendere come la religione di Gesù, che era il coronamento dell'ebraismo, sia diventata il cristianesimo di Paolo, una religione della salute universale, nella quale i fedeli sono rigenerati per la loro unione spirituale col Cristo "vero Dio del mistero cristiano". Il cristianesimo adattò alle sue esigenze non solo il contenuto religioso e filosofico del pensiero antico, ma anche le forme letterarie: l'arte primitiva cristiana tolse i suoi motivi da capolavori antichi continuando senza interruzione le tradizioni pagane» (p. 195). Anche solo da questa breve citazione è agevole comprendere come Martinetti immerga profondamente le trasformazioni concettuali e religiose del cristianesimo collocandole entro la storia effettiva dei secoli entro i quali il cristianesimo si è forgiato come una nuova religione che ha via via costruito un proprio autonomo organismo di potere e di controllo, connesso con la configurazione della sua propria Chiesa. Martinetti non opera, dunque, al di fuori della storia, ma, semmai, studia la genesi stessa della Chiesa alla luce del preciso contesto storico, sociale e culturale entro il quale questa Chiesa cristiana si è via via forgiata e costruita, modificando profondamente il messaggio evangelico. In questa precisa chiave è quindi compresa e spiegata anche l'opera e il pensiero di Paolo che si è «svolto anch'esso nella cornice dell'attesa escatologica» (p. 199), proprio perché per Paolo, secondo la ricostruzione di Martinetti, «Gesù era per lui solo la veste, la forma umana che aveva assunto il Cristo. Paolo ha per il primo svolto così la teologia come il culto di Gesù. Il fondamento della sua teologia è la fede in Gesù risorto, testimoniatagli dalla sua visione di Damasco: la questione della preesistenza del messia è risolta decisamente in senso positivo: Gesù è un essere di natura divina, preesistente al mondo, che per volontà sua si è

spogliato temporaneamente della sua natura celeste ed è disceso sulla terra per soffrire, morire, risorgere e fare partecipi della sua risurrezione tutti quelli che partecipano del suo spirito. I problemi suscitati già dai primi discepoli di Gesù dal contrasto fra la sua missione divina e il suo miserabile destino si risolvono in una concezione teologica del Cristo come mediatore metafisico. La sua vita terrena e la sua morte diventano una breve interruzione della sua vita celeste, resa necessaria dalle colpe dell'umanità: ciò che è per Paolo essenziale in Gesù non è la vita e l'insegnamento, ma la morte e la risurrezione» (*ibidem*).

Per Martinetti la teologia fa dunque tutt'uno con lo stravolgimento della vita e dell'insegnamento di Gesù. A questo proposito non è quindi, tanto, «un'originarietà autentica» (à la Cacciari) che deve essere richiamata, perché, semmai, si pone, invece, un preciso problema storico-ermeneutico: quello concernente la mistica trasformazione teologica di un uomo in carne ed ossa come Gesù, che ha fatto una fine miserabile su una croce, in una realtà simbolica che è stata utilizzata per costruire il potere temporale della Chiesa nel mondo storico dei primi secoli dell'era volgare. Conseguentemente, rileva Martinetti, «l'esistenza storica di Gesù perde quindi per Paolo ogni importanza: il vero Cristo è l'essere divino, nel cui spirito dobbiamo rinascere e vivere se vogliamo essere salvati» (p. 200). Conseguentemente, rileva ancora Martinetti, «il punto cardinale della dottrina di Paolo si riassume perciò in questo principio: Gesù Cristo è lo spirito e la vita cristiana ha per fondamento la vita dello spirito» (p. 201). In tal modo Martinetti può allora illustrare, *su una base storica*, il curioso paradosso in virtù del quale proprio il fondatore della Chiesa cristiana è colui che si allontana decisamente dall'insegnamento evangelico di Gesù: «bisogna sempre ricordare – scrive ancora Martinetti – che il suo cristianesimo [quello di Paolo, ndr.] non è più il cristianesimo di Gesù. Molto egli ha ricevuto dallo spirito di Gesù: la dualità recisa del regno di Dio e del mondo, il valore della carità, il senso di dedizione assoluta alle cose di Dio; ma non per questo possiamo considerarlo senz'altro come un continuatore di Gesù. Lo stesso fatto che egli fa della persona di Gesù il centro della sua concezione religiosa costituisce già di per sé una profonda differenza dal cristianesimo evangelico: il cristianesimo riceve già da lui quel carattere teologico ed ecclesiastico che doveva più tardi metterlo in sempre più decisa opposizione con il Vangelo» (p. 209). Penso che già queste pochissime citazioni tratte dal testo martinettiano ridiano a Martinetti ciò che gli appartiene in modo più proprio e specifico. Ovvero il suo sforzo, condotto sempre con grande rigore testuale, nell'illustrare la storia del cristianesimo della Chiesa cristiana come opera di un progressivo stravolgimento del significato dell'insegnamento evangelico di Gesù. In questa prospettiva è la costruzione della stessa teologia cristiana che finisce per essere estranea allo stesso cristianesimo di Gesù. Di fronte a questa denuncia critica non occorre stracciarsi le vesti scandalizzandosi perché nella storia del cristianesimo delineata da Martinetti – come scrive Cacciari - «la patristica orientale è assente, Anselmo, Alberto, Tommaso non vengono neppure citati, e il pensiero di Agostino viene ritenuto "insignificante"» (c. 2). Infatti l'ermeneutica critica martinettiana si basa proprio sull'illustrazione, analitica, rigorosa e cicostanziata, dell'insignificanza radicale della teologia cristiana rispetto all'insegnamento evangelico di Gesù. Gesù non è stato del resto un teologo, mentre i teologi, a loro volta, non sono stati cristiani, nel senso specifico dell'insegnamento evangelico di Gesù. Te-

ologia e cristianesimo evangelico divergono, proprio perché la prima si pone su un terreno metafisico e politico di dominio del mondo che nulla ha a che vedere con la *pratica cristiana* del secondo.

Proprio in questa paradossale divaricazione critica si radica, del resto, l'interesse oggettivo, e anche l'attualità critica, del testo martinettiano, un'attualità critica che finisce, invece, per sfuggire ad una lettura come quella proposta, in chiave teologica, da Cacciari, il quale finisce per ricacciare, a viva forza, il testo di Martinetti entro un piano teologico che non gli appartiene, ovvero proprio entro quella sistole e diastole di un'esegesi biblica teologica che non ha proprio nulla a che fare con la *prassi morale dell'agire cristiano* e anche con la difesa, intransigente, della propria *coscienza morale* e del valore supremo dell'*interiorità* di ciascun uomo (valori che, infatti, non posseggono alcun reale e vivo interesse per la prassi storica posta in essere da Cacciari nel corso della sua parabola intellettuale e politica). Del resto per ben comprendere il valore oggettivo del testo martinettiano basta dare nuovamente a Martinetti la parola, perché è proprio l'Autore del *Gesù Cristo e il cristianesimo* che nelle pagine finali del suo libro illustra l'attualità critica delle verità evangeliche, contrapponendole a tutta la falsa sapienza (teologica) degli scribi. Ma quali sono, secondo Martinetti, queste verità evangeliche? La prima consiste nell'«affermazione del regno di Dio e della vanità del mondo» (p. 475). Meglio ancora, precisa Martinetti: «la condanna del mondo procede dalla posizione d'un fine che è infinitamente superiore al mondo: ma appunto perché questo fine è al di là del mondo, è necessario che noi cooperiamo alla sua realizzazione attraverso il mondo e per mezzo del mondo. Negare il mondo non vuol dire perciò farsi una legge di sterili negazioni: ma tenere costantemente presente allo spirito la legge della dedizione al regno di Dio e ad essa subordinare tutta la vita» (p. 476). Il secondo precetto evangelico concerne, invece, la legge della carità e la condanna della violenza e, precisa Martinetti, «il fondamento che Gesù dà a questo precetto è in fondo un'esigenza logica: se vogliamo il regno di Dio, dobbiamo volere la carità, che, rendendoci simili a Dio, stabilisce già qui sulla terra un'immagine del suo regno» (p. 477). A questo proposito Martinetti scrive pagine particolarmente profonde, importanti e strategiche, che, se poste in relazione anche al preciso contesto storico in cui il pensatore canavesano allora operava, assumono un valore ancor più emblematico e programmatico. Sono queste le pagine in cui si scorge, con indubbia chiarezza, il preciso significato storico-morale della presa di posizione martinettiana non solo rispetto alla storia complessiva del cristianesimo e alle molteplici degenerazioni innescate dalla riflessione teologica ecclesiastica rispetto alla buona novella evangelica, ma anche rispetto al suo tempo storico e, potremmo anche aggiungere, al nostro. Sono infatti queste le pagine che non sono sfuggite agli spiriti indagatori più attenti e civilmente impegnati, i quali, proprio in queste riflessioni martinettiane sulla carità evangelica, hanno trovato linfa ed alimento per la loro stessa scelta decisamente antifascista che li ha poi spinti a schierarsi, *con i fatti* – non a parole – contro il regime totalitario nazi-fascista, partecipando attivamente alla resistenza italiana.

Non per nulla la disamina martinettiana della carità evangelica prende le mosse dal concetto della pietà, ricordando come «in ogni senso di pietà vi sono due aspetti inseparabili: l'apprensione della debolezza e del dolore e l'apprensione che in ciò che è debole e soffre vi è qualcosa di affine alla nostra

volontà migliore» (*ibidem*). In questa chiave la pietà ci consente di scorgere una solidarietà universale tra tutti gli esseri viventi proprio perché, aggiunge Martinetti, «per la pietà la nostra volontà si immedesima con l'altrui in un'unità superiore e concorre così alla creazione di quel regno delle volontà buone che è qui la preparazione e il simbolo dell'unità spirituale divina. La "personalità" è soltanto un'orgogliosa parola per designare l'essere che si cerca e si riconosce nell'unità dello spirito: in questo senso l'uomo stesso non è, ma aspira ad essere una personalità: ed ogni più semplice tralucere della bontà nei più umili esseri è anch'esso il risplendere d'un momento dello spirito che anela, come noi, verso l'unità e la luce» (*ibidem*). «Questo distacco dalla volontà egoistica – continua Martinetti – è condizione essenziale della vita religiosa: la religione che non ha per antecedente una dedizione assoluta alla legge della carità manca di sincerità, è religione di farisei, cioè non è religione. Soltanto bisogna ricordare che l'esercizio della carità non è fine a sé: esso è un antecedente, una preparazione al regno di Dio: la religione non si esaurisce nella morale» (*ibidem*).

In questa prospettiva Martinetti discute allora lo spinoso problema del divieto cristiano della violenza, denunciando tutte le palesi contraddizioni della riflessione teologica cristiana che ha cercato sempre di conciliare il precetto evangelico con la giustificazione della guerra. «In verità – rileva Martinetti – leggendo le argomentazioni con le quali i teologi delle varie confessioni cercano di giustificare contro il vangelo la guerra, non si può reprimere un dubbio sulla loro sincerità» (p. 479). Da Agostino a Lutero la teologia cristiana non riesce infatti a conciliare, nella coscienza, la carità cristiana e la difesa dello spirito della guerra che costituiscono due principi antitetici. In genere tutti i teologi si risolvono, contraddittoriamente, a giustificare una doppia ubbidienza: al vangelo e al principe. Lo storico ossimoro, paradossale e clamoroso, di un sacerdote che benedice gli strumenti di morte di un esercito (mentre il suo "collega" fa lo stesso, sul fronte opposto) costituisce una palese contraddizione pratica che non sfugge agli stessi "cristiani" forzatamente arruolati nei differenti e contrapposti eserciti. «In un punto solo – rileva Martinetti – vince in Lutero la coscienza cristiana: quando (egli dice) si sa con decisione che la guerra è ingiusta, bisogna ubbidire a Dio e piuttosto affrontar le pene della legge che andare contro la coscienza» (pp. 478-479).

Tuttavia, Martinetti ricorda anche come una delle prime conseguenze della guerra sia proprio «il far risorgere tutti gli istinti antiumani, l'indifferenza al dolore altrui, anzi anche il piacere della crudeltà, del far soffrire i nemici e per le moltitudini, che hanno un così scarso senso della moralità e del diritto, essa vuol dire un puro e semplice ritorno allo stato selvaggio. Quando Lutero, che giustifica la guerra, si meraviglia e si indigna della vita scellerata dei lanzichenecchi, non c'è che da meravigliarsi della sua meraviglia: come non pensare che l'una cosa è la necessaria conseguenza dell'altra?» (p. 479). Ma proprio su questo terreno così continua la disamina martinettiana: «L'interpretazione teologica ha questo solo di vero: che il divieto della violenza non deve essere inteso come una legge assoluta che abbia la sua ragione in se stessa. Essa ha valore come preparazione del regno di Dio: isolata da questo suo fine, essa cade in contraddizione col principio che la legittima e riesce così alla negazione di se stessa. Considerata nel suo retto senso questa legge ci impone di mirare sempre nella nostra condotta alla più grande unità possibile di tutte le

volontà buone: direttamente, col praticar la rinunzia, il perdono fino al punto in cui si risolverebbero soltanto, con danno comune, nel trionfo generale dell'ingiustizia e della violenza; indirettamente, con l'evitare di rendersi, per egoismo o per paura, strumento passivo dell'egoismo e della violenza altrui» (*ibidem*). In questo preciso contesto interpretativo cristiano la conclusione di Martinetti è conseguente e preclara: «la legge della carità non condanna perciò ogni atto di energia speso in pro della carità e della giustizia: la durezza impiegata realmente per il trionfo della carità è carità essa stessa. Essa ci ricorda soltanto che ogni nostro atto deve servire al regno della carità tra gli uomini: e che il modo migliore di vincere l'odio è ancora, come Spinoza insegna, la carità stessa (*Ethica*, III, 43-44; IV, 46). La durezza è lecita nei soli casi nei quali sentiamo di non avere dinanzi a noi nemmeno l'inizio, la possibilità di un consenso per mezzo della bontà e della ragione. Bisogna che il male sia accessibile al bene, sia in grado di riconoscerlo e di accoglierlo, sia già un principio spirituale che può aprirsi al bene. Del resto la rinuncia alla resistenza è un inutile sacrificio; forse che noi opponiamo la rassegnazione passiva alle forze malefiche della natura? Nell'orazione domenicale quale ci è trasmessa dalla tradizione musulmana Gesù prega: "Ne permittas, o Deus, qui adversi in rebus, quae ad vitam spiritualem spectant, me pati". Il che vuol dire: sappia ciascuno soffrire tanto d'ingiustizia quanto non gli impedisce di tendere verso il regno di Dio» (p. 480). L'ampia citazione consente di ben comprendere come un tale ragionamento martinettiano aiutasse - per esempio nel drammatico contesto della seconda guerra mondiale e della guerra civile che si scatenò in Italia, a partire dall'8 settembre 1943 - i cristiani più sinceramente legati all'insegnamento evangelico, nel far proprio questo appello alla «durezza impiegata realmente per il trionfo della carità», quale esercizio effettivo della stessa carità per entrare, in modo convinto e determinato, tra le file del movimento partigiano in lotta contro i nazi-fascisti.

Ma queste stesse pagine parlano anche a noi contemporanei di un'epoca bizantina come la nostra, perché ci ricordano il dovere morale e civile di operare con energia e determinazione per la difesa del bene e per la difesa attiva di tutte le volontà buone. Il che denuncia l'immoralità di chi non resiste al male, facendosene quindi complice. Sul piano storico Martinetti ricorda, allora, la condotta degli Esseni, dei Catari e dei Valdesi i quali «dovettero dimenticare nel tempo di persecuzioni il precetto da essi così rigorosamente rispettato: "Tu non ucciderai". Tolstoj stesso ammette che il servizio militare possa ancora essere necessario: soltanto dovrebbe essere organizzato in modo da non essere in così evidente contraddizione con la coscienza morale. Però la necessità estrema della violenza, dovrebbe sempre essere considerata, come le esecuzioni capitali, con orrore e con dolore; ed essere ricordata con un senso di tristezza e un desiderio di espiazione, non celebrata ai popoli come documento massimo della loro gloria. Questa limitazione della guerra non verrà dagli stati, specialmente dai grandi stati, per i quali la guerra è quasi legge di vita, né dagli individui: solo quando sorgeranno delle chiese sinceramente penetrate dallo spirito cristiano e risolte a tutto soffrire piuttosto che andare contro la legge divina, esse potranno forse con la loro autorità mortale mettere un termine all'orribile flagello» (p. 481).

Quindi per Martinetti l'assunzione storica della coscienza cristiana non si riduce affatto, come invece vorrebbe Cacciari (misinterpretando, gravemen-

te, il significato storico, morale e civile della riflessione martinettiana), alle correnti marcionite, gnostiche o manichee che avrebbe ridotto il cristianesimo ad una mera «memoria erudita», ad una “larva”. Al contrario, per Martinetti lo spirito dell’autentica coscienza morale cristiana si ritrova, come autentico lievito del mondo, in tutti quei momenti storici in cui la coscienza cristiana ha avuto la forza critica di sollevarsi, con coraggio e determinazione, contro i molteplici fraintendimenti-tradimenti del messaggio evangelico, per rivendicare un’azione collettiva in grado di garantire «la più grande unità possibile di tutte le volontà buone». Su questo piano storico, morale e religioso, quindi, Martinetti e Cacciari sono schierati su due ben differenti ed alternative tradizioni di pensiero: mentre il secondo guarda alle Chiese non spirituali che fanno sistematicamente del fraintendimento-tradimento del messaggio evangelico lo strumento egemonico per il proprio dominio storico (come è successo, per esempio, anche nel caso di don Verzé), Martinetti, al contrario, si schiera con tutti quegli altri spiriti morali, liberi ed indomiti, che hanno avuto la capacità di sempre tutelare la moralità, contro ogni fariseismo e contro ogni formalismo che uccide lo spirito. Naturalmente – conclude Martinetti - «la legge del vangelo non può dare anche qui altro che un indirizzo: avere sempre presente i precetti della carità e ricordare che nessun dovere professionale salva dalla responsabilità morale che l’uomo assume quando coopera, come strumento, all’esecuzione di volontà inique» (p. 482). Del resto su questo orizzonte dell’azione morale nell’ambito della storia umana non si incontra affatto il paradosso dell’incarnazione come vorrebbe Cacciari, ma si incontra, invece, l’azione dell’*uomo morale* che, in ogni contesto, conosce i dettami della propria coscienza e non esiste fraintendimento-tradimento che lo possa mai indurre a far tacere la voce della sua autonoma coscienza morale. Questa l’attualità civile e morale dell’insegnamento martinettiano e anche del suo grande libro su *Gesù Cristo e il cristianesimo*. Pace Cacciari e pace i sodali del potere di tutti i tempi.

*Fabio Minazzi*

l'uno; l'altro era vanitino e prestigioso. S'altend Schiller 1774-1805.  
 e' all'alt. tempo più dell' filosofo; e' il tempo in cui risorta e' Goethe (Lekt. 232, 262)  
 che il solo vero uomo e' il poeta e' il filosofo, non si e' che la caricatura.  
 Dice: al ritorno fra un contest. di Fichte alle Horae di Schiller  
 che Sch. non volle pubblicar: ma vi scrisse anche il contegno  
 allegoro di F. di fronte al Senato acad. di Jena. Drogowal: però,  
 parlando per di F. che reger esse unido con gli influenti, non  
 furono mai spazzati.

Ande con Goethe (1749-1832) fra in un appo. - G. lo anche con  
 Brentano, e in omni l'ingegno: ma lo congoa però e in tanto autopro  
 l'ingegno - Ut ubique in littera confidendo: vici ad ante più  
 tardi: per nell' quod. nell' ultimo -

La un dottrina e' anche accolta con successo: e' nota l'ingegno di  
 F. nei romantici, i fratelli Lehle, Moritz, Hülshoff; ma anche  
 fra anche per loro tempo Herbart; Rembold si conato al detto di  
 Fichte - ~~Ande~~ nel 1798 ante nell' Dieg. del « Geistual filosofia ».  
 A Jena si inverte anche con un giorno nero, appa d'incoscienza, F.  
 Schelling, da prima si riveste un formate regnes di Fichte e da  
 nel tre anni Dopo varia chimel al un di Weyberg: qui più della  
 però anno allego, indipendente e si di l'aria d' ave' riscoperto  
 la W. Lehre; tre anni più tardi (1797) nella Dieg. gure per un  
 pt di Witten. Ich. accente l'un indipendente e finis dopo poco  
 tempo d'atrociana decisante. #

Gli anni di Jena, nella tentat. di unido, con gli anni migliori dell' auto; - (L' un congo. un  
 casa. - Jena).  
 S. F. Nel 1799 perd. il success. di abbt. con lui; nel 1797  
 gli non un figlio - i gli altri: frus un fatto in un onore e  
 il proclama dell' un + gli confusio l' uny, con univale onoraria  
 dell' univ. di Jena. - In quest' anni si rinascevano più stit -

id. p. 297, 211  
 # D'ingegno più di quel fanno con un univ. - abbt.  
 lo tanto, per un carabano: un prof. di Götting. D'ora di f. an  
 abbt. deimato. S. and per spoziar in univ. (Moen. 415);  
 Al cala: i Lichtaly nel 1798. n. l'ing. (Jena) i ~~univ.~~ un  
 univ. unco de in un univ. univ. nella univ. di Jena  
 rivinto 1797 per lo abbt. dell' Jena. (Moen. 414)

Pagina autografa di Piero Martinetti della Biografia di Fichte.

## ABSTRACTS

a cura di Alessandra Vicentini

Davide Assael, *Attualità e non attualità del Gesù di Piero Martinetti*

Martinetti's interpretation of the figure of Jesus – which can be considered one of the greatest readings of the nineteenth century – places Christ's preaching onto that ethical ground confined to Hebraism, let aside any ontological-dogmatic pretension. It is exactly the value of the particular application offered by Martinetti that informs on the sedimentation of the anti-Judaic prejudices, which characterise Western tradition, permanently marked by the tangle with Christianity. After the initial anti-authoritarian premises, the Martinettian choice does not adhere to the official interpretation of the figure of Jesus that is upheld by diverse Christian churches. These had to strive to build the founding mythology for an institutional religion. The philosopher, once again proving to have used a research method able to combine historiography and theoresis, attempts instead at a genealogical reconstruction of the prophet's life, starting with collocating his figure within the Judaic environment of origin.

L'interpretazione martinettiana della figura di Gesù – collocabile fra le grandi letture del Novecento – individua la sua specificità nel collocare la predicazione del Cristo sul quel terreno etico circoscritto dall'ebraismo, al di là di qualsiasi pretesa ontologico-dogmatica. È proprio il valore della particolare declinazione offerta da Martinetti ad informare sulla sedimentazione dei pregiudizi anti-giudaici che caratterizzano la tradizione occidentale, marcata in modo indelebile dall'intreccio col Cristianesimo. Poste le premesse anti-autoritarie di partenza, la scelta martinettiana non aderisce all'interpretazione ufficiale della figura di Gesù sostenuta dalle diverse chiese cristiane, le quali si sono trovate impegnate a costruire una mitologia che si ponesse a fondamento di una religione istituzionale. Il filosofo, dando ancora una volta prova di un metodo di ricerca capace di conciliare storiografia e teoresi, tenta invece una ricostruzione genealogica della vita del profeta, a cominciare dal collocamento della sua figura nell'ambiente ebraico di provenienza.

Brigida Bonghi, *Appunti su Kant e la felicità. Martinetti e Simmel*

In the essay a comparison is established concerning happiness's destiny, as this is discussed with reference to the lesson of Kant's moral philosophy. Whereas Martinetti's attitude towards it proves to be unstable, since he analyses different facets of the issue, Simmel recovers, unmistakable, the division carried out by the philosopher from Königsberg between the dimension of morality and that of happiness on the one hand, and a condemnation as 'ethical exaggeration' and 'practical reduction' on the other. Martinetti's and Simmel's perspectives appear, wavering, to continually brush against, and then once again retrace their own specific paths. Simmel argues that law's universality claims, wrongly, and discarding the unlimited possibilities of the conditions, a wider dimension than that derived by individual action for itself. But Simmel focuses on the issue of modernity and on the inadequacy of moral imperative towards it.

L'eredità di un autore come Martinetti è oggi conservata, nella sua più autentica forma, con modestia, da un partigiano di Giustizia e Libertà, avvocato civilista milanese, oggi novantenne. Guido Bersellini, autore di documentati e profondi studi sul filosofo piemontese – mai passato all'onore delle mode –, vero martinettiano, ha chiuso il suo ultimo contributo su Pietro Ceretti, il filosofo di Intra molto apprezzato da Martinetti, con una nota in grado di esprimere il valore strettamente personale del pensiero filosofico. Valore riformatore dell'individualità, virtù modesta e vitale in tempi feroci: «Bruno, Spinoza, anche Kant; con altri ancora, Piero Ceretti, maestro».

Giuseppe Colombo, *Filosofia, religione e libertà*

The point of view maintaining that Martinetti is a classic-Christian "Western" philosopher is justified by diverse and numerous reasons: Plato, Spinoza and Schopenhauer take up a prominent position in Martinettian speculation. Indeed, one cannot forget that his idealism in delineating the relationship 'one-many' is basically Eleatic-Platonic, and that his idea of morality is similar, at different points, to Spinoza's, that his that religion of the ascend can be traced back to the Kantian triad of radical evil, liberation and blissfulness. It cannot be neglected that Martinetti does not share Kant's agnosticism and his reduction of religion to morality either. He does not even endorse Schopenhauer's doctrines based on the concept of *noluntas*, which bring the latter closer to Buddhism.

Il punto di vista che afferma come Martinetti sia un "occidentale" classico-cristiano è giustificata da diversi e numerosi motivi: Platone, Spinoza, Kant e Schopenhauer occupano un posto di rilievo nella speculazione martinettiana. Non si può infatti dimenticare che il suo idealismo nel delineare il rapporto uno-molti è fondamentalmente eleatico-platonico, che la sua idea di morale è in vari punti simile a quella spinoziana, che la sua religione dell'ascesa può essere ricondotta alla triade kantiana di male radicale, li-

berazione, beatitudine. Non si può neppure dimenticare che Martinetti non condivide l'agnosticismo di Kant e la sua riduzione della religione a morale e neppure fa proprie le dottrine schopenhaueriane incentrate sul concetto di *noluntas* che avvicinano, queste sì, Schopenhauer al buddismo.

Domenico Curtotti, *Ontologia della formatività e libertà in Martinetti, Hersch, Pareyson*

The concept of “form”, in its various and complex values, constitutes the effect of a stratification of meanings that passes through the entire history of thought, from Aristotle to the neo-Platonic tradition, to Leibniz and Kant. Of course this is also one of the twentieth-century theoretical cruxes, which brings authors together, whose open orientation would impose us to keep them well apart. It is necessary to shed light on how the recovery of the Aristotelian and neo-Platonic concept of “form” is revealing of a deep nexus between three authors that one would hardly think of matching: the idealist Pietro Martinetti, who abstained from existentialism, the Genevan philosopher Jeanne Hersch, a very original student of Jaspers, and Luigi Pareyson, worshipper of Jaspers and Martinetti as well.

Il concetto di “forma”, nelle sue svariate e complesse valenze, costituisce l'effetto di una stratificazione di significati che attraversa tutta la storia del pensiero, da Aristotele alla tradizione neoplatonica, a Leibniz, a Kant. Esso è anche certamente uno dei nodi teorici del XX secolo, che stringe insieme autori il cui orientamento dichiarato ci imporrebbe di tenere ben distanti. Occorre mettere in luce come il recupero del concetto aristotelico e neoplatonico di “forma” sia rivelativo di un nesso profondo fra tre autori che difficilmente verrebbe in mente di accostare: l'idealista Pietro Martinetti, che rimase sempre estraneo all'esistenzialismo, la filosofa ginevrina Jeanne Hersch, originalissima allieva di Jaspers, e Luigi Pareyson, cultore di Jaspers e, non meno, di Martinetti.

Fabio Minazzi, *Piero Martinetti antifascista*

From the analytic reading of Piero Martinetti's epistolary, there clearly emerges his constant antifascism. This takes roots in a precise biographic and intellectual course, which has a specific theoretical, moral and religious value. If anything, the status of Martinetti's epistolary illustrates how this antifascism has gradually reacted in a different way when confronted with the progressive decline of the dramatic historic situation the Canavesian philosopher was living in. But also from these apparently “secondary” texts, as the philosopher's letters are, instead, there emerges all the depth and the intrinsic originality of his antifascism. It was a high profiled antifascism, exactly because it rooted itself in a precise theoretical, moral and religious stance, which makes moral rigorousness and the determinedness of one's theoretical stances not negotiable, defending freedom of philosophical re-

search and of the specific autonomy of an intellectual who views himself as a *voice for those who have no voice in history*. This is why Martinetti's decision to defend the autonomy of moral conscience against all tyrannies of "brad" and material needs ended up with turning into a precious and paradigmatic reference point for many partisans. In this respect, the figures of two Martinettian disciples like Ludovico Geymonat and Ennio Carando, therefore, represent the direct and real continuation of Martinetti's teaching within Italian Resistance and of the tough partisan struggle against Nazi-fascism.

Basandosi su una lettura analitica dell'epistolario di Piero Martinetti emerge, in modo del tutto evidente, il costante antifascismo martinettiano. Si tratta di un antifascismo che si radica in un preciso percorso biografico ed intellettuale che possiede una precisa valenza teoretica, morale e religiosa. Semmai, l'andamento dell'epistolario martinettiano illustra come questo antifascismo di Martinetti abbia via via reagito diversamente di fronte al progressivo degrado della drammatica situazione storica in cui il filosofo canavesano è vissuto. Ma anche da questi testi, apparentemente "minori", come sono le lettere del filosofo, emerge invece tutto lo spessore e l'originalità intrinseca del suo antifascismo. Un antifascismo di altro profilo, proprio perché si radica in una precisa presa di posizione teoretica, morale e religiosa che fa dell'intransigenza morale e della fermezza nelle proprie posizioni teoriche un punto non negoziabile in difesa della libertà della ricerca filosofica e anche dell'autonomia specifica di un intellettuale che si concepisce come *voce di chi non ha voce nella storia*. Per questo motivo la scelta di Martinetti di difendere l'autonomia della coscienza morale contro tutte le tirannie del "pane" e dei bisogni materiali, ha finito per diventare un punto di riferimento prezioso e paradigmatico per molti giovani partigiani. Da questo punto di vista le figure di due discepoli martinettiani come Ludovico Geymonat ed Ennio Carando rappresentano, allora, la prosecuzione diretta ed effettiva dell'insegnamento di Martinetti all'interno stesso della Resistenza italiana e della dura guerra partigiana contro il nazi-fascismo.

Tiziano Moretti, *Una nuova etica: lo sguardo di Piero Martinetti sulla vita degli animali*

Martinetti's vision of the animal world highlights a solid and sincere extension of ethics toward the entire mankind and to all forms of life, though on a personal level it further testifies to his great sensitivity. In this respect, the epitaphs through which he used to remember the cats that enlivened his days, animals that were admired for their graceful gait and absolute independence, are renowned. These are striking words because, beyond the emotion perceived for the loss of such dear creatures, they suggest how, to Martinetti, they too one day, let aside the time that compelled them to cover ephemeral sensible forms, will live in God's eternity along with the best spirits. This awareness joins all superior consciences resulting from the authentically religious sensitivities, but it is a thought that every church, at least in our Western civilisation, obstinately refuses to comprehend.

Lo sguardo di Martinetti sul mondo animale suggerisce una solida e sincera estensione dell'etica rivolta all'intero genere umano e a tutte le forme di vita, ma sul piano personale costituisce senza dubbio una testimonianza ulteriore della sua grande sensibilità. Sono conosciuti, a questo proposito, gli epitaffi con cui l'autore usava ricordare i gatti che allietavano le sue giornate, animali ammirati per la grazia del loro incedere e l'assoluta indipendenza di carattere. Sono parole che colpiscono perché, al di là della commozione avvertita per la perdita di creature tanto care, lasciano intendere come, per Martinetti, anch'esse, un giorno al di là del tempo che le ha costrette a rivestire fuggevoli forme sensibili, vivranno nell'eternità di Dio assieme a tutti gli spiriti migliori: è una consapevolezza che accomuna tutte le coscienze superiori scaturite dalle sensibilità autenticamente religiose, ma è un pensiero che ogni chiesa, almeno nel nostro Occidente, si rifiuta pervicacemente di comprendere.

Massimo Mori, *Forma e simbolo nell'interpretazione martinettiana di Kant*

Kant's distance from Martinetti's use of the word "symbol" is highlighted by his clear-cut distinction of symbol – which is the display of the concept in intuition – from "characterism" (i.e. from the linguistic term or algebraic sign), which is not connected with intuition at all, but usually substitutes a concept with a sign. Martinetti assimilates (and mixes), on the contrary, the two concepts, *in primis* applying symbolic function to linguistic terms. According to him, the function of symbol is not, as in Kant's view, that of expressing a concept in the element of intuition, but that of evoking a truthful content that goes beyond expression. This is why symbolic function can characterise both philosophical expression, which refers to a reality that cannot be totally appreciated conceptually, and linguistic terms, which usually have a supposed residual compared to their meanings.

La lontananza di Kant dall'uso martinettiano del termine "simbolo" è evidenziata dal fatto che egli distingue nettamente il simbolo - che costituisce l'esibizione del concetto nell'intuizione - dal "caratterisma" (cioè dal termine linguistico o dal segno algebrico) che non ha nessuna connessione con l'intuizione, ma sostituisce convenzionalmente un concetto con un segno. Martinetti assimila (e confonde), al contrario, i due concetti, applicando in primis la funzione simbolica proprio ai termini linguistici. Per lui la funzione del simbolo non è, kantianamente, quella di esprimere un concetto nell'elemento dell'intuizione, ma quella di evocare un contenuto veritativo che va al di là dell'espressione. Per questo la funzione simbolica può caratterizzare tanto l'espressione filosofica, che rinvia a una realtà mai totalmente apprezzabile concettualmente, quanto i termini linguistici, dei quali si suppone sempre uno scarto rispetto ai loro significati.



Fulvio Papi, *Lettura del Breviario spirituale di Piero Martinetti*

Scholars have always regarded Martinettian philosophy as belonging to Spinoza's theoretical style as opposed to Hegel's historical dialectics. In Martinetti there is a spiritual anthropology, a construction in periods of man within the horizon of spirit. On the contrary, in Hegel all figures belong to an ideal process and their sense is typical of a temporality. Yet, beside these differences concerning thought in its most complex plans, in philosophies such as these, that is distant the one from the other, there are common elements that refer to that experience level denominated "philosophy of life" by Martinetti himself. The *spiritual breviary* lends itself very well to a reflection having such an aim.

Da sempre gli studiosi hanno considerato la filosofia di Martinetti come appartenente allo stile teoretico di Spinoza, contrapposto alla dialettica storica di Hegel. In Martinetti vi è un'antropologia spirituale, una costruzione in momenti dell'uomo nell'orizzonte dello spirito. In Hegel, al contrario, non esiste figura umana che non appartenga a un processo ideale e il cui senso non sia proprio di una temporalità. Eppure al di là di queste differenze che riguardano il pensiero nei suoi disegni più complessi, può accadere che in filosofie distanti tra loro vi siano elementi comuni che si riferiscono a quel piano di esperienze che Martinetti chiama "filosofia della vita". Il *Breviario spirituale* si presta molto bene ad una riflessione che abbia questo scopo.

Amedeo Vigorelli, *Martinetti e l'ottimismo della volontà*

Martinetti's horizon corresponds to an earnest adhesion to that Socratic-Platonic intellectualism that identifies only intelligence and thought as the sole origin of what is truly ours, under our control, that is to say will. This implies attaching an autonomous capacity of *movement* to ideas, which are the same as «forces», when they are considered in their determined and practical aspect. Through *reflection* we can trigger some new initial movements of will. But are we, with respect to ideas, freer than how we used to be regarding feelings, to which we had to acknowledge an incoercible deterministic freedom? Where do we derive the energy to draw attention to this or that order of thoughts? How is liberty of reflection possible? On this crucial point Martinetti leaves us in a state of uncertainty, doing nothing but slightly hinting at the capacity of creative thought to operate spontaneously when this turns from multiplicity «toward unity».

L'orizzonte di Martinetti è corrisponde ad una convinta adesione a quell'intellettualismo socratico-platonico, che pone nella sola intelligenza e nel pensiero l'origine unica di ciò che è veramente nostro, in nostra balia, ossia della volontà. Ciò implica l'attribuire un'autonoma capacità di movimento alle idee, che sono identiche alle «forze», quando siano considerate nel risvolto volitivo o pratico. Mediante la riflessione, è in nostro potere



suscitare nuovi movimenti iniziali della volontà. Ma siamo, nei confronti delle idee, più liberi di quanto non fossimo nei riguardi dei sentimenti, a cui dovevamo riconoscere una necessità deterministica incoercibile? Da dove ricaviamo l'energia di volgere l'attenzione verso questo o quell'ordine di pensieri? Come è possibile la libertà della riflessione? Su questo punto decisivo Martinetti ci lascia nel dubbio, limitandosi a un accenno velato alla capacità del pensiero creativo di svolgersi in assoluta spontaneità, quando esso si rivolge dal molteplice «verso l'unità».

#### INEDITED WORKS / INEDITI

1) Among the early years of Antonio Banfi's education, 1908 can be no doubt considered fundamental: firstly for the formalisation of his philosophical studies following his subscription to the degree course in philosophy at the Royal Academy of Milan; secondly, sure enough, for the encounter with Pietro Martinetti, acknowledged as a master. Some typewritten pages that are kept at the Banfi Institute of Reggio Emilia can be dated back to 1908. These reveal an inedited, young Banfi, a student of philosophy, who seriously and with method reflects on Martinettian epistemology. Far from considering these notes a *terminus ante quem* of the polemics master-student of his ripest years, and avoiding the risk to let the content feed back, one can anyway find out a subtle, though sharp, *fil rouge* that, when unwound in the following years, will strengthen a diverse Banfian form of epistemological and historical theses of the world.

1) Degli anni della prima formazione di Antonio Banfi, il 1908 può essere indubbiamente considerato quello fondamentale, in primo luogo per l'ufficializzazione degli studi filosofici avvenuta con l'iscrizione al corso di laurea in filosofia presso la Regia Accademia di Milano, in secondo luogo, naturalmente, per l'incontro con Piero Martinetti, maestro riconosciuto. Proprio al 1908 risalgono alcune pagine dattiloscritte, custodite presso l'Istituto Banfi di Reggio Emilia, che rivelano un inedito giovane Banfi studente di filosofia, il quale riflette seriamente e con metodo sulla gnoseologia martinettiana. Lungi dal poter considerare questi appunti come un termine ante quem della polemica maestro-allievo degli anni più maturi, ed evitando il rischio di farne retroagire il contenuto, si può tuttavia rintracciare in essi un sottile, ma penetrante, filo rosso che, svolto problematicamente negli anni successivi, consoliderà una diversa forma banfiana di teoresi gnoseologica e storica del mondo.

2) Martinetti's contribution to Fichtian historiography does not blow over in the pages of *Introduzione alla metafisica* (tr.: *Introduction to Metaphysics*) that are overtly dedicated to the German philosopher. A brief section of *La libertà* (tr.: *Liberty*) of 1928 is about Fichte; to such references there must be added the essay *J. G. Fichte*, included in Emilio Morselli's volume, *La nostra inquietudine e altri scritti* (tr.: *Our Restlessness and Other Works*), a

review to *Seconda dottrina della scienza* (tr.: *The Second Doctrine of Science*) translated by Adriano Tilgher, beside the cross-references included in the *ex post Scritti di metafisica e di filosofia della religione* (tr.: *Works on Metaphysics and Philosophy of Religion*). One should not forget how Martinetti's first printed writings, dedicated to *Il Sistema Samkhya* (tr.: *The Samkhya System*), starts with an *exèrgum* excerpted from *Anweisung zur seligen Leben* (tr.: *Guide to the Best Life, or the Doctrine of Religion*) by Fichte, declaring at first blush the deeply religious need (*à la* Martinetti) of philosophical reflection and of its practical implication. Starting off from a.y. 1908-1909, Martinetti delivered the course of Moral Philosophy as a lecturer. The *Tesi di filosofia morale* (tr.: *Thesis on Moral Philosophy*) on Fichte probably represents a starting basis for a never published volume on the German philosopher.

2) Il contributo di Martinetti alla storiografia fichtiana non si esaurisce nelle pagine dell'*Introduzione alla metafisica* espressamente consacrate al filosofo tedesco. Una breve sezione de *La libertà* del 1928 è riservata a Fichte; a tali riferimenti si aggiunge il saggio *J. G. Fichte*, ospitato nel volume di Emilio Morselli, *La nostra inquietudine e altri scritti*, la recensione alla *Seconda dottrina della scienza* tradotta da Adriano Tilgher, oltre ai rimandi contenuti nei postumi *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*. Non si dimentichi neppure come la prima opera a stampa di Martinetti, dedicata a *Il Sistema Sankhya*, si apre con un esergo tratto dall'*Anweisung zum seligen Leben* di Fichte, dichiarando, d'acchito, l'istanza fortemente religiosa (*à la* Martinetti) della riflessione filosofica e del suo precipitato pratico.

A partire dall'anno accademico 1908-1909, Martinetti tenne, in qualità di professore incaricato, l'insegnamento di Filosofia morale. La *Tesi di filosofia morale* su Fichte proposta da Martinetti rappresenta, con ogni probabilità, la base per una mancata monografia sul filosofo tedesco.

Maria Venturini, *Congedo da Piero Martinetti*

3) Maria Venturini was very close, both culturally and sentimentally, to her guide Piero Martinetti. In 1929, to avoid pledging allegiance to fascism, she left her post at a high school in Pavia and arrived in Milan, which was her city as well, to search for a job. She had been anxiously looking for a post for the whole 1943 summer, saddened by the breach of her sentimental relationship with the Piedmontese philosopher. She earned a living on translations, private lessons, typing activities, and was always connected with militant anti-fascism. Here some documents are published dealing with her relationship with Martinetti: that is the letter she sent to the philosopher to take leave from him; the message addressed to Eugenio Garin accompanying her *valediction*; and lastly, a controversial chronology of the missed oath taking.

3) Maria Venturini fu per molti anni legata, sia culturalmente, sia sentimentalmente, a Piero Martinetti, che era stato suo maestro. Nel 1929, viene espulsa dalle scuole italiane per antifascismo: così giunge a Milano che è anche la sua città, in cerca di lavoro. Sarà fino a tutta l'estate del 1943 in questa ansiosa ricerca, amareggiata oltretutto dalla rottura del rapporto affettivo con il filosofo piemontese. Vivrà di traduzioni, di lezioni private, di lavori di dattilografia, e sarà in rapporto continuo con l'antifascismo militante. Vengono qui pubblicati alcuni documenti relativi alla relazione intercorsa tra Martinetti e la Venturini: la lettera con la quale quest'ultima si congederà dal filosofo; la comunicazione, ad Eugenio Garin, con la quale viene allegato questo *congedo*; una discutibile cronologia, infine, della vicenda del mancato giuramento.



Bosco di castagni piantato da Piero Martinetti

## INDICE DELL'ANNATA XXXIX

(Anno 2012)

STUDI	fasc.	p...
Olivier Abel, <i>Ricœur and French Skepticism</i>	17	31
Davide Assael, <i>Attualità e non attualità del Gesù di Piero Martinetti</i>	18	473
Alison Scott-Baumann, <i>Ricœur and Murdoch: The idea and the practice of Metaphor and Parable</i>	17	67
Guido Bersellini, <i>Piero Martinetti, un maestro cortese e disponibile</i>	18	351
Brigida Bonghi, <i>Prefazione</i>	18	343
Brigida Bonghi, <i>Appunti su Kant e la felicità. Martinetti e Simmel</i>	18	377
Vinicio Busacchi, <i>Spiegazione/comprendimento. Dietro la polisemia della nozione di traccia</i>	17	147
Carla Canullo, <i>La metafora della traduzione: un percorso dell'opera di Paul Ricœur</i>	17	119
Giuseppe Colombo, <i>Filosofia, religione e libertà</i>	18	459
Domenico Curtotti, <i>Ontologia della formatività e libertà in Martinetti, Hersch, Pareyson</i>	18	439
Francesco De Carolis, <i>Aspetti della filosofia riflessiva nello sviluppo del pensiero di Paul Ricœur</i>	17	43
Catherine Goldenstein, <i>Un ultimo riconoscimento</i>	17	21
Daniella Iannotta, <i>Riconoscimento e memoria: i più vicini</i>	17	159
Domenico Jervolino, <i>La verità metaforica</i>	17	171
Júlio Cesar Machado de Paula, <i>A metáfora viva como paradoxo: uma contribuição de Paul Ricœur para a leitura de Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa</i>	17	93
Johann Michel, <i>Le sens des institutions</i>	17	105
Fabio Minazzi, <i>Per un'epistemologia ermeneutica dell'immaginazione: il contributo critico-ontologico di Paul Ricœur</i>	17	179
Fabio Minazzi, <i>Piero Martinetti antifascista</i>	18	395
Tiziano Moretti, <i>Una nuova etica: lo sguardo di Piero Martinetti sulla vita degli animali</i>	18	485
Massimo Mori, <i>Forma e simbolo nell'interpretazione martinettiana di Kant</i>	18	363



Fulvio Papi, <i>Letture del Breviario spirituale di Piero Martinetti</i>	18	535
Claudia Pedone, <i>Prefazione</i>	17	9
Claudia Pedone, <i>Etica e narrazione: il dialogo tra Paul Ricœur e Peter Kemp</i>	17	81
Jean-Philippe Pierron, <i>La Pudeur et la rigueur laïques de Paul Ricœur. Laïcité, herméneutique de soi et herméneutique des cultures</i>	17	51
Paul Ricœur, <i>Il dialogo delle culture</i>	17	15
Paul Ricœur, <i>Diventare capace, essere riconosciuto</i>	17	25
George H. Taylor, <i>Developing Ricœur's Concept of Political Legitimacy: The Question of Political Faith</i>	17	133
Amedeo Vigorelli, <i>Martinetti e l'ottimismo della volontà</i>	18	385

#### INEDITI

Piero Martinetti, <i>Fichte</i> , a cura di Brigida Bonghi	18	493
Antonio Banfi, <i>Studiando Martinetti</i> , a cura di Irene Gianni	18	569
Maria Venturini, <i>Congedo da Piero Martinetti</i> , a cura di Fabio Minazzi	18	589

#### NOTE E DISCUSSIONI

Rolando Bellini, <i>Numerologia newyorkese in una elaborazione fotografica di Maurizio Gabbana</i>	17	333
Rolando Bellini, <i>Cattivi maestri – De Kooning e Donna no. 14</i>	18	657
Brigida Bonghi, <i>Su alcuni appunti universitari di Antonia Pozzi. Ipotesi di un incontro</i>	17	207
Eugenio Borgna, <i>La nostalgia della morte in Antonia Pozzi</i>	17	201
L'università che volgiamo, <i>La carta di Roma</i>	17	231
Fabio Minazzi, <i>Scienza e democrazia. Un contributo alla riflessione critica</i>	17	213
Fulvio Papi, <i>Antonia Pozzi e Paolo Treves</i>	17	195

#### PROBLEMI DELLA SCUOLA

Rita Bartolini, <i>Quando una scuola ricerca se stessa</i>	17	241
Paolo Giannitrapani, <i>La terza edizione insubrica del progetto dei Giovani Pensatori (2011-2012) per il rinnovamento della didattica della filosofia nel mondo della scuola</i>	17	251

#### CRONACHE

Silvia Piersara, <i>Reading Ricœur Once Again / Relire Ricœur à notre tour (Convegno Internazionale sugli studi ricœuriani Lisbona, 7-10 luglio 2010)</i>	17	263
Alberto Romele, <i>Nuove prospettive sulle scienze sociali e sulla filosofia pratica (Convegno Internazionale sugli studi ricœuriani Lisbona, 13-16 settembre 2010)</i>	17	269



RECENSIONI

Michel Bitbol, Pierre Kerszberg, Jean Petitot (eds.), <i>Constituting Objectivity. Transcendental Perspectives on Modern Physics</i> (Elisabetta Scolozzi)	17	311
Pierre Bühler et Daniel Frey (dir.), <i>Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique</i> (Alberto Romele)	17	290
Norbert Fischer (hg.), <i>Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die &gt;Kritik der reinen Vernunft&lt;</i> (Elisabetta Scolozzi)	17	313
Daniella Iannotta (a cura di), <i>Sentieri di immaginazione. Paul Ricœur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema</i> (Luca Valente)	17	284
Ioan C. Ivanciu, <i>Filosofia lui Paul Ricœur</i> (Paul Marinescu)	17	300
B. Maj, R. Lista (a cura di), <i>La «comprensione narrativa». Storia e narrazione in Paul Ricœur</i> (Silvia Pierosara)	17	297
Piero Martinetti, <i>Lettere (1919-1942)</i> , a cura di Pier Giorgio Zunino, con la collaborazione di Giulia Beltrametti (Brigida Bonghi)	18	627
Piero Martinetti, <i>Gesù Cristo e il cristianesimo</i> (Fabio Minazzi)	18	630
Ernst-Otto Onnasch (hg.), <i>Kants Philosophie der Nature. Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung</i> (Elisabetta Scolozzi)	17	304
André Orléan, <i>L'empire de la valeur. Refonder l'économie</i> (Alberto Romele)	17	295
Paolo Pecere, <i>La filosofia della natura in Kant</i> (Elisabetta Scolozzi)	17	307
Emilio Renzi, <i>Enzo Paci e Paul Ricœur in un dialogo e dodici saggi</i> (Franco Sarcinelli)	17	288
Paul Ricœur, <i>Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse</i> (Ignazio Torres)	17	286
Paul Ricœur, <i>Écrits et conférences 2. Herméneutique</i> (Ignazio Torres)	17	287
Paul Ricœur, <i>Être, essence et substance chez Platon et Aristote</i> (Alberto Romele)	17	292
Ricœur Paul, <i>Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments</i> (Cecilia Di Bona)	17	301
Yasuhiko Sugimura, <i>Pōru rikūru no Shisō: Imi no Tansaku [Une introduction sur la traduction et la réception de Paul Ricœur au Japon]</i> (Tomoaki Yamada)	17	277
Slavoj Žižek, <i>Benvenuti in tempi interessanti</i> (Fulvio Papi)	17	303

ABSTRACTS 17 319

ABSTRACTS 18 643

Morale -

9

39

Atto in riguardo all' moralità F. con un / Sedupor: io hanno... per alterarsi  
all' epog. d. corrette energia - del vero possibile quito.... e il diffid e' invece 2. necessario  
Deli' Sedup. -

Nell'azione qui al punto anterior - Ma' allora qui agere nel Sedup. di Sedup. in che  
modo pari: dell' io coscienza all' io pratica - Ma' possibile espr. (io teorica) non ammette  
che l'io si sia una realtà più profonda: il libro int. di esso e' un' attività, un' essere  
infinito - e che ad un volta quest' essere infinito non può aver corso di sé, ma lo  
paragoni s' un' ostacolo, d' un resistere ulteriore in appoggio indipendet d' esso, che resiste  
con una obbligatorietà - Quasi obblitt. e' il nonio: essendo nel punto d' vista dell'  
resistere passivo allo sguardo e' lo mea - E quasi oppor. non lo mea  
dello sguardo - con io e non io, con soggetto e oggetto - e noi' abbiamo considerato  
prima quest' mea sotto il punto d' vista della coscienza, dell' agire del non io nel io:  
parmi con a condurre nel punto d' vista dell' azione, dell' agire dell' io e non io -  
Quasi paragoni i legittimi, ogni necessarii perché l'io e' attività -

Di quel punto d' vista il soggetto cosciente dice il oggetto agente non fini, libera-  
mente agente, e libera volontà. F. come un lib. nel ritorno di ~~coscienza~~ l'attività  
coscient. e' un' attività impalpabile, che se noi facciamo azione, d' esso e' inducendo  
all' una energia dell' io, all' energia di quello che egli chiama l' essere obblittorio dell' io  
quod e' una tendenza all' attività assoluta, un volere che vuole soltanto in stesso;  
« io ho un' essere come volontà solo me stesso ».

Di quel punto d' vista con appo l' oggetto ? Inquin che il cosciente non si che  
un' attività, dell' atter. dell' io - del cosciente obblitt. l' contingente d' un oggetto  
all' io cosciente. ed in ora abbia via che il oggetto cosciente e' nel suo ser. natura  
volentia' pura, ~~contingente~~ tendenza all' atter. assoluta, e libera - d' oppor. d' un  
oggetto all' io e quindi l' oppor. a quest' volontà pura d' una volontà'

Pagina autografa dello schema generale del corso su Fichte tenuto da Piero Martinetti all' Accademia Scientifico-Letteraria nell' anno accademico 1908-1909.

Che cos'è un quadro? Questa la domanda che va ponendosi la donna dipinta in primo piano, volgendo lo sguardo, anzi ruotando l'intera testa, verso il dipinto retrostante, fino a mostrarci la nuca. Una denominazione dell'arte replica quello attraverso il proprio colore (forte della sua stessa dimensione ch'è pari all'originale o quasi – dove quel “quasi”...). Che cosa è dunque questo quadro? Qualcuno fuori campo (*the voice over*, la voce di Dio, per dirla in gergo cinematografico condiviso tra Hollywood e Cinecittà), recitando un brano di Roger Fry (una sua lettera datata 5 ottobre 1912) che aggiunge: «ora questi artisti non cercano di rendere quello che non è, dopotutto, che un pallido riflesso dell'apparenza vera e propria, ma di convincerci di una realtà nuova e definita. Non cercano di imitare la forma, ma di creare la forma, non di imitare la vita, ma di trovare un equivalente della vita».

Tutto questo è nel dipinto che ci fronteggia, in qualche modo pittura nella pittura, storia di appena l'altro ieri – grazie alla citazione dell'altro/altrui, quadro nel quadro – e, al tempo stesso, avventura rivolta al futuro prossimo. Un dipinto simbolico e un portale epistemico, suggestivo e splendente, oltre il quale – letteralmente: oltrepassato il quale – si precipita in un universo mondo parallelo, fatto di colore, formato di sola pittura. Oltre l'*Atelier rouge* di Matisse, oltre l'*Abstract Expressionism* americano, oltre... Essere oltre in un altrove mitopoietico, è questo l'obiettivo di Steinberg? Può darsi. Certo è che in questa ricerca pittorica dal forte connotato autobiografico e allo stesso modo fantasticamente lirico, si assiste a una metamorfosi aulica e allo svelamento, forse, di che cosa sia effettivamente pittura al di là della stessa denominazione o riconoscibilità sua. La pittura secondo Marsha Alice Steinberg è un viatico alla conoscenza secondante quanto proposto anche asseverativamente da Leonardo, *per penicilla e per verba* ed è pure una breccia aperta su un orizzonte inesplorato che promette libertà. Nel suo stesso *ductus* pittorico, intriso di felicità e di vitale e spossante forza espressiva, come un linguaggio arcaico, magico e arcano, essa è l'esplicitazione di un sogno americano e italiano: l'unione illecita, erotico-scandalosa tra la rinascenza fiorentina, ombelico d'un raffinato universo storico, e l'*action painting* senza radici ch'è rispecchiamento del più schietto e vitale vuoto contemporaneo, o no? In verità, stando alla sua stessa sostanza pittorica, questo quadro e i suoi fratelli corrispondono piuttosto ad altro: una ballata! Che evoca, con passione filologica, una sacra trimurti, Mark Rothko, Arslie Gorky, Willem de Kooning. “Cattivi maestri” per Marsha, ma indimenticabili e necessarissimi. Non mai accolti quali interlocutori privilegiati per il ruolo recitato in seno all'avventura che può essere rubricata come “arte americana”, the *Twentieth-century American painting*, per citare il titolo d'un ampio saggio di Gail Levin, quanto, piuttosto, per personale affezione, come ho avuto già modo di scrivere (un lungo ed estenuante saggio, risalente, nel suo incominciamento, al 2012, un anno fa). La citazione testé riportata è però tratta, debbo annotare per amor di cronaca, da una mia missiva inviata allo psicanalista Panayotis Kantzas, il promotore esterno di tale ciclo pittorico. Un'autentica svolta copernicana per Steinberg. Un attore interessante anche



perché in grado di richiamare la nostra attenzione su altro che si cela entro il dipinto. Direbbe F. Bacon: un'esca per lo sguardo goetheano (lo dice R. Sylvester, in più occasioni) che propone una nova decrittazione di quest'insieme, di questo testo che sta come un corpo fisico, gonfio di vita – come ha scritto, *filosofando*, Carlo L. Ragghianti, nel suo personale “diario critico”, 1982 – tale e quale un «essere vivente con il quale condividere il mondo».

*r. b.*





