

Valerio Meattini

CONOSCENZA E METAFISICA.  
SVILUPPI KANTIANI IN MARTINETTI<sup>1</sup>

L'influsso di Kant sul pensiero di Piero Martinetti fu così profondo e duraturo che si può considerare a buon diritto il filosofo piemontese come uno dei più significativi continuatori del kantismo, se per kantismo s'intende non un *corpus* di specifiche teorie e dottrine cui rimaner fedeli quanto uno di quegli indirizzi fondamentali della cultura umana in cui si articolano i problemi e le soluzioni della filosofia. La consuetudine al colloquio e al confronto con gli scritti kantiani fecero di Martinetti un convinto assertore della necessità di diffondere e di sviluppare il particolare tipo di consapevolezza dell'uomo, dei suoi destini e dei suoi compiti, che da quegli scritti traluce, poiché essa è la più adatta a far nascere e nutrire quella vita dello spirito cui, secondo Martinetti, deve tendere la cultura.<sup>2</sup> E questo perché la critica kantiana «segna l'avvento definitivo e conscio della religiosità filosofica»<sup>3</sup> e il superamento di quel conflitto che opponeva i due grandi indirizzi della riflessione umana: l'indirizzo metafisico da un lato e l'indirizzo positivo, naturalistico e scettico dall'altro. L'indirizzo metafisico, che ha avuto nel platonismo la sua espressione più nobile, rivolge l'attenzione e l'interesse dell'uomo al mondo soprasensibile e si accorda con le nostre aspirazioni più alte, è stato però anche prodigo ispiratore di sistemi filosofici ben presto sfuggiti, nel loro articolarsi onnicomprensivo, al controllo logico, finendo per assomigliare a «grandiose immaginazioni poetiche»<sup>4</sup>. L'altro indirizzo che sorge ad un tempo dalla scienza e come continua-

<sup>1</sup> Le opere di Pietro Martinetti qui citate vengono indicate con le seguenti sigle.

— *Introduzione alla metafisica: I. Teoria della conoscenza*, C. Clausen, Torino 1904: *IM*. Dopo ogni citazione di pagina da tale edizione si dà fra parentesi un altro numero che si riferisce alle pagine della recente edizione dell'opera per i tipi della Marietti, 1987. Pensiamo così di poter facilitare chi volendo fare dei riscontri possiede l'una o l'altra edizione.

— *Funzione religiosa della filosofia: Saggi e discorsi* (a cura di L. Pareyson) Armando, Roma 1972: *FRF*.

— *Kant* (corsi di lezioni pubblicato postumo), si tiene presente la nuova edizione a cura di Mario Dal Pra, Feltrinelli, Milano 1968: *K*.

— *Saggi filosofici e religiosi* (scritti editi e inediti a cura di L. Pareyson) Bottega d'Erasmus, Torino 1972: *SFR*.

— *Scritti di metafisica e di filosofia della religione* a cura di E. Agazzi su carte inedite), Comunità, vol. 2, Milano 1976.

<sup>2</sup> Si vedano al riguardo i saggi: *La funzione religiosa della filosofia, Il regno dello spirito, e Il compito della filosofia nell'ora presente*, in *FRF*.

<sup>3</sup> Si confrontino, per simili espressioni: *E. Kant nel secondo centenario della sua nascita* in *FRF* e *K*.

<sup>4</sup> *FRF*, p. 154.

tore dell'opera di essa si oppone, con giusto orgoglio, ai sogni della metafisica e si radica nell'esperienza. La conflittualità parrebbe potersi risolvere in favore della solidità dell'esperienza di contro alle favole belle e ai sogni ambiziosi della metafisica, ma Martinetti rivela che una «critica sagace non tarda a scoprire che anche qui l'esperienza è fatta servire a conclusioni arbitrarie con gli stessi metodi della metafisica» e che naturalismo e materialismo oltre ad essere anch'essi illazioni non giustificate di quella che è l'esperienza, hanno l'aggravante di presentarsi come una «metafisica grossolana e puerile»<sup>5</sup>. Per di più la scienza stessa, indipendentemente da ogni costruzione indebita nata dalla riflessione su di essa, affrontata in quelli che sono i suoi principi e i suoi metodi, finisce per condurre alla constatazione che quei principi e quei metodi non sono realmente fondati sull'esperienza, ma ne sono piuttosto i presupposti atti a rendere possibile la concatenazione e la comprensione, cosicché se la scienza conserva tutto il suo valore pratico non può rivendicare per sé però l'assolutezza del valore teorico<sup>6</sup>. La situazione di *impasse* sopra delineata ha avuto un effettivo riscontro storico attraverso una vicenda nota e che ha visto i suoi poli nella rigidità di certe posizioni razionalistiche per un verso, e, per altro verso, negli esiti scettici della meditazione humana. Nell'età kantiana questa contraddizione era giunta al culmine: come «da una parte rinunciare alle aspirazioni e alle credenze più radicate e più profonde dello spirito? E come d'altra parte negare le conclusioni inesorabili della scienza e della critica?»<sup>7</sup>. Da questa situazione di acuto disagio Kant ci ha portato definitivamente fuori. Con queste parole Martinetti suggella il rapido quadro di riferimento sopra delineato. «Mai forse lo spirito umano si era trovato dinanzi ad una contraddizione così grave e vitale. E mai lo spirito umano risalì con tanta forza alle più remote origini dell'essere suo per cercarvi la soluzione d'un problema che il pensiero aveva da secoli chiesto invano alle cose. Kant nella lunga evoluzione che antecede la *Critica della ragion pura*, aveva attraversato e vissuto queste posizioni opposte: la sua soluzione critica le supera e le riconcilia in un punto di vista superiore»<sup>8</sup>.

La conquista di questo punto di vista superiore è passata attraverso un riesame e una riforma di ciò che significa conoscere, riesame da cui risultò che quella rigorosa oggettività e quella validità assoluta che caratterizzano l'esperienza e la scienza provengono da principi generali «i quali sono come la trama dell'esperienza e della scienza ed hanno l'origine loro nelle leggi costitutive del nostro spirito»<sup>9</sup>. Da ciò la riconferma, questa volta, secondo Martinetti, in modo argomentato e definitivo, dell'idealismo: della convinzione, cioè, che il fondamento della realtà deve essere in qualcosa di ideale. O, in altro modo, che

<sup>5</sup> *FRF*, pp. 154 e 155.

<sup>6</sup> Cfr., *FRF*, p. 155.

<sup>7</sup> *FRF*, p. 156.

<sup>8</sup> *FRF*, p. 156.

<sup>9</sup> *FRF*, p. 157.

la realtà è per noi solo attraverso l'ordinamento che in forza del proprio essere ne fa lo spirito umano. Il grande merito del kantismo consiste, dunque, nell'aver per primo «aperta la via a considerare la realtà come una costruzione spirituale, come *lo svolgimento della coscienza*»<sup>10</sup>. Esso ha infatti distrutto, e irrimediabilmente distrutto, sia il dogmatismo metafisico, sia il dogmatismo teologico, distinguendo una volta per sempre la sfera della conoscenza dalla sfera della fede. Infatti, il dogmatismo per poter esercitare il suo dominio è costretto, nel suo architettare una scienza del mondo soprasensibile, ad introdurre elementi e concetti derivati dal mondo sensibile, dando così vita ad un ibridismo concettuale dove le controversie non possono mai dirimersi per vizio d'origine. L'interdetto è quindi definitivo. D'altra parte alla conoscenza del mondo visibile e alla sua forma più coerente, logica e profonda, la scienza, viene di conseguenza interdetto di esercitare il presunto diritto al riduttivismo, al riportare tutto ai suoi canoni, ci sono difatti questioni che la trascendono<sup>11</sup>. Kant ha, inoltre, su questo nuovo e innovatore pensiero, aperto la strada per una riconsiderazione della metafisica, ma per poter comprendere appieno il senso e il valore di questo nuovo sguardo che può essere diretto sulla realtà, bisogna tener conto anche delle incertezze, dei mancati sviluppi e dei travisamenti che ancora affliggono l'idealismo di Kant.

2. Pur nella fedeltà di fondo all'indirizzo kantiano<sup>12</sup> che supera per «grandezza» e «potenza» qualsiasi altro indirizzo del pensiero moderno<sup>13</sup> e che ha per noi non soltanto un valore filosofico, ma anche culturale e religioso<sup>14</sup>, Martinetti fin dalla sua prima grande opera, *l'Introduzione alla metafisica*, muove ad esso delle critiche che hanno l'intento di approfondire il valore speculativo e di sviluppare i motivi rimasti in bozzolo, nonché di potenziarne il valore critico e metodologico. Quest'opera di approfondimento e di sviluppo Martinetti l'ha rimeditata lungo tutto il corso della sua speculazione, approdando a risultati che permettono di continuare ad apprezzare la vitalità della filosofia critica e inducono, quindi, ad un confronto cui la filosofia militante deve attendere

<sup>10</sup> *IM*, p. 245 (199).

<sup>11</sup> Cfr., *FRF*, pp. 167-9.

<sup>12</sup> Cfr., *K*, p. 9; in *FRF*, p. 153 si dice invece che Kant ci ha «dato un sistema filosofico completo e definitivo»; ma le due affermazioni non sono in contrasto, nella seconda, infatti, s'intende sottolineare quanto Kant ha fatto dal suo punto di vista soggettivo, nella prima s'intende invece far valere l'orizzonte di riflessione che Kant ha, con l'opera sua, effettivamente aperto. Il significato complessivo delle due espressioni prese insieme è il seguente: il merito di Kant non sta tanto nell'averci dato un sistema, ma nell'aver aperto un orizzonte di riflessione.

<sup>13</sup> *FRF*, p. 166.

<sup>14</sup> Perché: «se un rinnovamento della nostra coscienza religiosa è ancora possibile, questo è possibile soltanto nell'indirizzo che Kant ha tracciato: d'una religione ricondotta alla sua più pura interiorità, informata ad uno spirito morale severo, fondata sulle conquiste più alte della ragione e rispettosa dei sacri diritti della personalità e della coscienza», *SRF*, p. 173.

come ad impegno ineludibile se non vuol venir meno alla proficua dialettica del pensare.

Credo che due siano i momenti portanti di questa critica, almeno in rapporto all'aspetto teoretico. Il primo: la costituzione unitaria del processo conoscitivo, per cui c'è non solo continuità, ma addirittura connessione fra le forme logiche e le forme sensibili dell'esperienza; il secondo: l'interpretazione positiva del noumeno e, di conseguenza, un ripensamento di quella che in Kant è la ragione *strictu sensu*.

La convinzione che sorregge la prima critica è che le forme *a priori* non si appropriano del dato elaborandolo e trasformandolo; tenendo ferma così sullo sfondo del processo conoscitivo una distinzione tra il soggetto conoscente con le sue proprie strutture e il mondo che ad esse deve conformarsi. La distinzione tra elementi formali e elementi materiali della conoscenza «è un'ipostatizzazione dei due termini d'una distinzione sempre relativa in due fattori, i quali non possono avere altro valore che quello di due concetti-limite»<sup>15</sup>. Si deve invece parlare di un rivelarsi della realtà attraverso il soggetto conoscente le cui forme, lungi dall'essere rigide e permanenti determinazioni, sono un modo di essere della realtà stessa, «la tendenza del soggetto verso il conoscere, data l'unità profonda del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto, non è che la tendenza della realtà medesima a unificarsi nel soggetto e ad innalzarsi per mezzo di esso ad un'esistenza superiore [...]. Il soggetto conoscente non è altro che lo strumento della trasformazione della realtà stessa, il fiore della realtà, in cui questa più attivamente si potenzia, si eleva, si libera»<sup>16</sup>. Sicché le forme sensibili (spazio e tempo) e le forme logiche (causalità e identità logica) che noi vediamo agire nel soggetto conoscente non sono altro che l'espressione, la tendenza, della realtà a costituirsi in tal modo; «esse sono unità interiori e viventi, che si sono lentamente svolte nella vita della specie»<sup>17</sup>. È in questa luce che va anche inteso il significato del loro essere *a priori*: con ciò noi escludiamo che queste forme d'unità siano impresse in noi passivamente dall'esterno, ma non che esse siano forme immobili e rigide distinte dal contenuto empirico; esse, in quanto costituenti il polo soggettivo del conoscere modellano certamente le conoscenze che l'individuo viene acquisendo nel corso della sua vita, ma sono anche profondamente connaturate al contenuto empirico. La forma non scaturisce da una sorgente diversa dalla materia cui si applica, la sua funzione è di unificare il più possibile il molteplice empirico, ma nell'esplicazione di tale funzione non è da vedere né l'*assunzione* della realtà da parte del soggetto secondo modalità che gli sono proprie ed estranee al dato, né la *proiezione* di tali modalità sul reale, ma piuttosto l'*espressione* della realtà stessa in quelle forme. È la realtà che si autoprogetta nell'*a priori* attraverso cui esprime, in

<sup>15</sup> *IM*, p. 461, (365).

<sup>16</sup> *SMFR*, I, p. 26.

<sup>17</sup> *IM*, p. 239, (194).

un crescendo indirizzato verso l'Unità<sup>18</sup>, il suo valore universale. Esemplificando: una legge scientifica esprime, in rapporto a tutti i casi e gli eventi che sussume, maggiore verità e realtà di quanto non vi sia in ognuno di essi quando il collegamento che li unisce rimane celato. È nella sua forma che il collegamento si mostra, e in quella sintesi di forma e contenuto si opera un salto qualitativo che ci avvicina maggiormente alla verità e alla realtà: il fenomeno singolo non appare ora più come un che d'estraneo e di opaco, è invece penetrato in quello che è un suo modo di essere e di valere più profondo e nel costituirsi e valere di questo approfondimento la sua consistenza individuale e la sua estraneità al soggetto conoscente si dissolvono.

Dai più infimi gradi alle organizzazioni concettuali scientifiche e filosofiche più elevate la natura del conoscere non muta: essa si dà come processo, costruzione continua, potenziamento e progressiva ascesa verso l'universalità logica. La parola tecnica che Martinetti usa per indicare il progressivo ascendere del sapere è *sintesi*: di volta in volta sintesi inferiori per valore qualitativo vengono sussunte sotto sintesi di valore più alto. La forma del giudizio, che non è contenuta negli elementi che il giudizio raccoglie, ma «che si sprigiona, per così dire, dagli elementi stessi»<sup>19</sup>, è, dunque, per un verso *a priori* perché esprime una verità e un valore che non è in nessuno degli elementi a sé preso, ma è, per altro verso, *a posteriori* perché l'origine di tutti i giudizi è empirica. Ora, il grande merito di Kant non sta tanto nella nota teoria della soggettività delle forme — giacché esse non sono affatto soggettive —, ma sta invece nell'aver mostrato «che le forme d'unità, per mezzo di cui noi ordiniamo logicamente il contenuto sensibile, non ci pervengono dall'esterno, ma sono funzioni della coscienza, sintesi operate dal pensiero per una specie di virtù propria»<sup>20</sup>.

Le forme *a priori* non possono aver origine soggettiva perché per Martinetti non esiste un soggetto costituito come tale, indipendentemente da ciò di cui è, appunto, oggetto. Ma se il conoscere è un processo, un formarsi continuo, un progressivo svelarsi di quello che chiamiamo l'oggetto, anche il soggetto che non vive di vita propria, ma di quei contenuti che in lui e per lui si con-formano, parteciperà di questo progredire; e, quindi, ciò che in un determinato momento del processo costituisce il punto più alto del con-formare ed è perciò detto il soggetto, sarà successivamente, quando interviene una sintesi più alta, nient'altro che un elemento di essa e parteciperà della natura dell'oggetto, o, per meglio dire, assumerà la condizione dell'oggetto. In verità soggetto e oggetto in questo reciproco coimplicarsi rimandano a quella che per Martinetti è, almeno per la conoscenza simbolica e analogica che noi possiamo averne, la natura stessa dell'essere, rimandano alla coscienza. Il rapporto soggetto-oggetto, all'atto della conoscenza, non è — l'abbiamo visto — un tra-

<sup>18</sup> Si veda questo tema ripetuto per tutta l'*Introduzione alla metafisica*, e, in sintesi nei §§ 5-9 della parte IV riguardante la conoscenza razionale.

<sup>19</sup> *IM*, p. 239, (195).

<sup>20</sup> *IM*, p. 240, (195).

vestimento della realtà o una proiezione sulla realtà, ma è invece l'atto stesso del costituirsi per noi e in noi della realtà; ma, indagato nella sua natura, questo rapporto non è altro che coscienza: giacché senza questa dualità primitiva e inderivabile noi non possiamo concepire la coscienza, ciò che costituisce l'essere nel modo più originario e profondo per noi è quindi coscienza.

Questa conclusione è raggiunta non soltanto per quello che si è appena detto, ma anche in forza della considerazione che, se io non posso pensare un soggetto senza alcun oggetto e un oggetto senza alcun soggetto, non posso del pari ignorare che quello che io chiamo mondo, l'obiettivazione di tutto ciò che mi circonda, deve venir considerato come autonomo. Ogni oggetto è un soggetto-oggetto autonomo. Ciò è reso palese dal fatto che la *mia* coscienza, se non è trascesa in modo assoluto dalle cose — dal che conseguirebbe l'impossibilità di conoscere —, è però sempre da esse *relativamente* trascesa. La sussunzione stessa dell'esistente sotto sintesi sempre più ampie, o anche la semplice esperienza di oggetti che variano, mi avverte dell'autonomia di soggetti-oggetti indipendentemente da me. Ma che natura deve avere questo altro da me? Il chiamare, come sopra si è fatto, l'oggetto con l'espressione «soggetto-oggetto» contiene già la risposta alla domanda. Noi possiamo pensare, e dobbiamo pensare, gli oggetti come distinti dalla *nostra* coscienza, ma non dalla coscienza. Noi, scrive Martinetti, non possiamo pensare «un essere *in re* distinto dall'essere *in intellectu*; questo non è una categoria dell'essere, ma coincide puramente e semplicemente con l'essere. Tutto ciò che io posso considerare come un essere, il mondo con tutti i suoi processi, le stesse pretese cause delle modificazioni della nostra coscienza sono concepibili soltanto come un contenuto di coscienza: un essere fuori della coscienza è inconcepibile nel modo più assoluto». E ancora: «La realtà è una coscienza che si realizza e si svolge per gradi successivi e con essa si svolge il soggetto: perciò nessun momento di questa ascensione soggettiva può arrestare sé per l'eternità e dire: io sono il Soggetto e ogni realtà sarà la mia realtà»<sup>21</sup>. La realtà presente ad un soggetto è così nient'altro che la parte di un tutto che ha la stessa natura spirituale, e ciò è richiesto dalla legge di continuità dello sviluppo della coscienza che, in *Idealismo e trascendenza*, Martinetti ha così espresso: «La realtà, in cui viviamo, è un sistema infinito di vite spirituali, ciascuna delle quali riproduce in gradi e in forme infinitamente diverse la coscienza che ciascuno di noi ha dell'esser suo. Nessuna di queste vite appare a sé come qualcosa di assoluto e di definitivo: ma è un aspirare e un tendere verso l'estensione dell'essere proprio, verso la partecipazione ad una unità vivente più vasta e profonda»<sup>22</sup>. Questo motivo scopertamente leibniziano — ogni sostanza si riduce sempre ad attività e forza e tale concetto noi non possiamo pensarlo altrimenti che in analogia all'attività che noi conosciamo immediatamente in noi stessi —, svela anche tutto il significato e il valore dell'antico detto parmeneideo: ταῦτον δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐμexέν ἐστι νόημα (fr. 8, v. 34, Diels).

<sup>21</sup> *IM*, p. 148, (124).

<sup>22</sup> *SFR*, p. 53.

Se il processo conoscitivo è un'esplicazione dell'essere-coscienza che va nella direzione che sempre si configura, per l'impossibilità di erigersi a soggetto assoluto da parte di qualsiasi soggetto, come direzione e mai come conseguimento, dell'assoluta trasparenza della realtà a se stessa; e se le forme sensibili dello spazio e del tempo sono già un potenziamento di questa autotrasparenza che nelle forme logiche della causalità e dell'identità logica consegue un ulteriore potenziamento; e se questo potenziamento è sempre costituito da una unificazione tramite l'atto geniale — in quanto disvela ciò che è nascosto — della sintesi che è intuizione di ciò che è comune dissimulato nelle apparenze del diverso; allora non c'è più nessuna ragione per interrompere la continuità delle forme sensibili e delle forme logiche: l'essere-coscienza è processo ininterrotto come aveva ben visto Leibniz. Ma s'impone un'ulteriore considerazione: se deve essere affermata la continuità fra le une e le altre perché tutte assolvono, infine, in gradi di valore e di verità diversi, al medesimo compito, allora esse mancano, in fondo, di sostanziale autonomia, e non sono altro che l'autocostituirsi da parte dell'Unità assoluta in quel grado di verità e di valore<sup>23</sup>.

E veniamo ora al secondo approfondimento di cui Martinetti ritiene bisognoso il Kantismo, perché possa essere ulteriormente fecondo: la concezione positiva del *noumeno*.

Da quel che si è detto discende che i principii dell'intelletto hanno un valore costitutivo e reale perché non sono forme imposte al contenuto, ma l'espressione stessa della realtà. Tuttavia essi sono, in rapporto ad ogni elemento singolo di quel contenuto che unificano, trascendenti perché quella sintesi unificante ha un valore qualitativamente superiore ai suoi costituenti. In ciò essi sono simili alle idee della ragione a cui pure Kant riserva la contraddittoria sfera del trascendente negando di conseguenza un uso reale della ragione. Ma, nota Martinetti, ciò non è consequenziale al rapporto reale che esiste fra intelletto e ragione. L'elevazione verso la sfera del trascendente ha un inizio già con le operazioni dell'intelletto, giacché ogni concetto è per se stesso un principio trascendente. «L'uso dei concetti può essere empirico: in quanto la unità loro è fatta servire soltanto all'ordinamento del mondo sensibile e al nostro orientamento pratico in esso». Ma se noi consideriamo le unità concettuali in se stesse, noi dobbiamo già vedere in esse una vera unità intelligibile ciascuna d'esse «esercita, in un campo limitato, quella funzione medesima che hanno le idee vere e proprie della ragione in rapporto alla totalità dell'esperienza e cioè di elevarci alla considerazione di un ordine intelligibile che è il fondamento fisso e immutabile dell'ordine sensibile. In ogni concetto si rivela già quella stessa contraddizione che è essenziale alla ragione: esso è, o dovrebbe essere, una pura unità intelligibile e tuttavia non ci è accessibile che per mezzo di simboli e schemi derivati dal senso: onde la sua unità sfugge realmente sempre

<sup>23</sup> Cfr., *IM*, 160, (133), p. 240, (195) e i rimandi indicati nella nota 18.

alla nostra determinazione diretta»<sup>24</sup>. In altre parole: se è per la sua natura di trascendere il sensibile che la ragione non può darci conoscenza allora si deve prendere atto che il germe di tale difficoltà è già all'opera nell'intelletto.

Inoltre, una vera e propria contraddizione insidia il criticismo quando pretendendo negare la realtà trascendente si costituisce al contempo come un complesso di affermazioni su di essa. Se le forme *a priori* si riferiscono solo alla realtà fenomenica e la ragione, quando costituisce con il loro aiuto una concezione complessiva della realtà, è un'artefice di illusioni «quale valore avranno le conclusioni della stessa ragione, quando, valendosi delle medesime leggi del pensiero, essa istituisce un esame critico della sua attività medesima?»<sup>25</sup>. E ancora più esplicitamente: se noi releghiamo nel mondo delle illusioni quel *principium mundi intelligibilis* — cui già del resto tende l'intelletto — allora dobbiamo relegare fuori della realtà anche le forme dell'intuizione e del pensiero.

In verità il *punctum dolens*, il vero e proprio tallone di Achille, del kantismo è costituito dall'affermazione che vi sia una realtà in sé, sostanzialmente estranea alla conoscenza. La posizione è così già in partenza fortemente ambigua. Da un lato la strutturazione del conoscere sarebbe irrimediabilmente chiusa in se stessa in forza delle forme e dei concetti puri e quindi costitutivamente relativa: noi non conosceremmo degli oggetti altro che la nostra maniera di percepirla; d'altro lato nel concetto di una relatività assoluta è implicita una contraddizione. Da che cosa deriva tale consapevolezza del limite se non dalla consapevolezza dell'esistenza di un che di limitante? e non è già avere una indicazione su di esso il doverlo pensare come l'assoluto in rapporto a cui sempre la nostra conoscenza viene valutata come relativa? Questo fungere da criterio ideale che attiva la consapevolezza dell'ordine di cose di cui noi siamo parte caratterizza il nostro riferimento all'assoluto. Ma allora va deciso quale natura abbia veramente il *noumeno* in Kant.

Noi sappiamo qual è la risposta che Kant dà nella *Critica della ragione pura*: il concetto di *noumeno*, se per un verso è il necessario correlato del nostro mondo di esperienza, è, tuttavia, un concetto puramente negativo o, come altrimenti dice Kant, visto che è un concetto problematico, non contenente cioè contraddizione, ma la cui realtà oggettiva non può essere in nessun modo provata, un concetto limite<sup>26</sup>.

In un saggio di grande impegno e orizzonte teoretico, *Intelletto e conoscenza noumenica in Kant*, Martinetti conclude la sua analisi del problema affermando che il rigoroso concetto negativo del *noumeno*, se è in accordo con la meticolosa cautela speculativa di Kant, non è, però, sostenibile. «Non si può invero dire che il concetto di *noumeno* sia puramente negativo; una pura negazione sarebbe l'ignorare questo concetto e il porre, esplicitamente o non, il mondo fenomenico come il solo esistente. Non è dunque una pura negazione l'atto

<sup>24</sup> L, p. 394.

<sup>25</sup> IM, p. 237, (193).

<sup>26</sup> Cfr., I. Kant, *Critica della ragione pura* (a cura di G. Colli), Einaudi, Torino 1957, pp. 328-330 (*Anal. trasc. — Libro II — Cap. III*).



per cui lo apprendiamo, non è un atto che elimini da sé ogni traccia di una qualche affermazione positiva: è un atto che, negando il carattere assoluto della realtà sensibile, pone qualche cosa di altro, il *noumeno*. La forma negativa dell'espressione cela un contenuto positivo»<sup>27</sup>. Non accettare questa interpretazione del *noumeno* vuol dire lasciar sussistere entro il criticismo il pregiudizio realistico di una realtà estranea al pensiero, irriducibilmente altro da esso, con tutti gli inconvenienti che ne derivano sul piano della teoria della conoscenza<sup>28</sup>. In che modo, in quale punto, e con quali garanzie di oggettività, se accettiamo l'analogia spaziale del *noumeno* come concetto limite, quel testo inaccessibile che sarebbe la realtà in sé trapasserebbe nella traduzione conoscitiva che sarebbe la realtà per noi?

Assumendo invece l'identità di essere e conoscere come un punto fermo e lo sviluppo naturale dalla sfera dell'intelletto a quella della ragione, poiché in entrambi si rivela il carattere dell'Unità, non c'è più nessun testo che trapassi in chi sa quale misterioso modo in una traduzione, ma c'è lo svolgersi inesauribile del testo stesso, poiché il *noumeno* non è, di volta in volta, che il fenomeno stesso nella sua limitatezza. In questa prospettiva deve essere ripensato l'operare della ragione. Se la realtà non è che una grande costruzione spirituale, lo *svolgimento della coscienza*, che si svela in modo sempre più oggettivo e universale nelle progressive unificazioni scandite dal nostro spirito, allora le aspirazioni della ragione — intesa non come mero raziocinio, ma come facoltà che si eleva alla visione delle unità spirituali<sup>29</sup> — sono da considerare come del tutto omogenee con quel processo di unificazione, del tutto legittime, ed anzi come il fine verso cui il processo tende. Fine perché la ragione, come facoltà dell'assoluto, s'impegna ad andare oltre quel continuo trapassare da un'unificazione empirica ad un'altra, cosa propria dell'intelletto e che Martinetti chiama la laboriosa sillabazione dell'esperienza, e si sforza di operare la sintesi definitiva di tutti gli elementi reali possibili.

La via è, dunque, nuovamente aperta per la metafisica specialmente se si riflette su un'ulteriore conseguenza che Martinetti ricava dal tema kantiano della ragione. E precisamente da quell'aspetto del pensiero di Kant che è dato dal rapporto in cui stanno la ragione teoretica e la ragione pratica. Si tratta della stessa attività che in un campo, quello teoretico, aspira all'unità della visione della realtà e nell'altro, quello pratico, detta la legge morale? E se non si tratta della stessa attività qual è la relazione fra di esse? Per rispondere a queste domande bisogna comprendere appieno il significato del termine *ragione (Vernunft)*. Con esso si indicano: «quelle funzioni spirituali superiori che ele-

<sup>27</sup> SFR, p. 133.

<sup>28</sup> Si veda in proposito la parte II dell'*IM* che porta il titolo: «La conoscenza sensibile», i §§ 1-5. Si può anche vedere Valerio Meattini, *Idealismo e obbiettività in Pietro Martinetti*, in «Studi filosofici e pedagogici», 1979, 3.

<sup>29</sup> Cfr., SFR, p. 430. Si può anche vedere, in proposito, Valerio Meattini, *Ragione e filosofia in Piero Martinetti*, in «Filosofia» 1981, 3.

vano l'uomo verso una comunità spirituale con gli altri uomini, anzi verso una comunità spirituale ideale, che è il presentimento dell'unità»<sup>30</sup>. Così, in campo teoretico le idee della ragione danno all'esperienza la più alta verità sistematica possibile, oltre ad indicare la direzione del trascendimento dell'esperienza per una più alta obbiettività e unità. Nel campo pratico la ragione designa la facoltà di sottomettere il proprio agire a leggi aventi valore necessario e universale. Come si vede in entrambi i campi la ragione opera in vista del medesimo conseguimento: l'oggettività e l'universalità. Ma che in definitiva vi sia un'unità essenziale fra ragion teoretica e ragion pratica lo mostrano anche altre considerazioni dello stesso Kant<sup>31</sup>. Nonostante alcune interpretazioni che insistono su di una recisa separazione dei due campi: da un lato, la ragion teoretica e il regno della verità, dall'altro, la ragion pratica con il regno dei valori, basta poco per vedere l'incongruenza di questo dualismo: «la verità non è essa stessa un valore e non entra nell'ordine dei valori? E se l'ordine dei valori è riconosciuto e stabilito dall'intelligenza, non è altresì vero?» Inoltre, «se la ragion pratica è qualcosa d'indipendente dalla ragion teoretica, come potrebbero i suoi imperativi essere razionali?»<sup>32</sup>.

4. Ma se la strada è nuovamente aperta per la metafisica, quali caratteri deve avere ormai una metafisica non dimentica di quell'insegnamento kantiano che Martinetti ritiene dover essere acquisizione irrinunciabile del pensiero?

Innanzitutto deve esser chiaro che cosa si può, dopo Kant ed alla luce dei risultati di questo approfondimento, intendere per metafisica<sup>33</sup>. Essa non è un sapere che si avvalga di procedimenti diversi da quelli delle scienze. Sulla linea di continuità dello sviluppo della conoscenza e dello sviluppo spirituale della realtà noi incontriamo prima il sapere immediato, poi il sapere scientifico e infine il sapere filosofico. Quest'ultimo si caratterizza per l'ampiezza della sintesi, ma non per una diversità dell'oggetto o del metodo. La scienza si costituisce perché sul materiale grezzo delle sensazioni e delle osservazioni empiriche si leva l'elemento formale: le leggi, i rapporti, l'unità di certe relazioni. La metafisica non fa che continuare al limite estremo questo processo d'unificazione della realtà che ha inizio con la scienza. Anche la qualità del conoscere non è sostanzialmente diversa perché si tratta sempre di un conoscere simbolico giacché, come abbiamo visto, la struttura del conoscere è costituita da un

<sup>30</sup> K, p. 30.

<sup>31</sup> Si legge infatti nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: «se la critica della ragion pura pratica deve essere completa, credo indispensabile che si debba anche poter dimostrare la sua unità con quella speculativa in un fondamento comune, perché in fondo non ci può essere che un'unica e stessa ragione, distinta solo nell'applicazione», in I. Kant, *Scritti morali* (a cura di P. Chiodi), UTET, Torino 1970, p. 47.

<sup>32</sup> K, p. 131.

<sup>33</sup> Ho delineato questo tema in connessione con l'altro, fondamentale, dell'inevitabile carattere simbolico di tutta la nostra conoscenza in *Linguaggio e simboli nelle opere di Pietro Martinetti*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», vol. XVI, Torino 1982.

valore intelligibile che si disvela in rapporti sensibili<sup>34</sup>. Essa si qualifica piuttosto per essere «un'intuizione geniale del complesso delle cose»<sup>35</sup>, ma una intuizione che non può fare a meno, senza far opera vana, del sapere scientifico del proprio tempo e della vita spirituale e culturale in genere del proprio tempo<sup>36</sup>. Perciò il destino e il valore di ogni grande e significativo sistema metafisico sono sempre collegati con la consapevolezza scientifica del proprio tempo che in quel sistema rifluisce. Il motivo della così diversa recezione e diffusione dei risultati scientifici nei confronti delle sistematizzazioni filosofiche, quando non dipenda da fattori pratici, da mero pregiudizio o da supina condiscendenza agli uni piuttosto che alle altre, è dato dal fatto che la metafisica è sempre un'opera personale, una costruzione faticosa che tende a spargere su tutto ciò che ci circonda «una luce uguale, rivelandone l'intimo senso e l'unità profonda»<sup>37</sup>. Ripercorrere perciò la strada che un grande filosofo ha battuto è estremamente arduo<sup>38</sup>, ma costituisce un'esperienza spirituale del più grande valore, perché è cimentarsi, attraverso la trama del linguaggio e dei simboli, con la vita di un'intera epoca e con il complesso delle espressioni in cui si è determinata.

La metafisica è, quindi, da un lato, inevitabile se vogliamo dare una risposta non parziale, meglio non dichiaratamente parziale, ai problemi e alle questioni che ci si impongono ed è l'opera di tutta una vita che in essa acquista e potenzia il suo senso e il suo valore; d'altro lato, non può mai essere una acquisizione definitiva, un complesso di dati e di valori conquistati una volta per sempre. Ma se ogni filosofia (in Martinetti c'è l'identificazione fra metafisica e filosofia in senso stretto) è legata al suo tempo, non per questo essa è del tutto riconducibile ad uno specifico momento storico. La realtà noumenica, cui abbiamo visto la metafisica può aspirare a ricondursi quando non pretenda d'impossessarsene nell'essenza, ma s'adopri a darne una versione simbolica, in quanto non è il sostrato del nostro mondo, ma ciò verso cui la realtà tende, diventa un criterio di valore che richiama i nostri sforzi a commisurarsi con quello che è il dovere del progresso spirituale e c'impegna ad elevarci dalla nostra situazione personale e storica a quell'ideale di ragione e di verità in cui vorremmo che tutti potessero concordare. Questo è quello che sempre hanno fatto i filosofi e questo è ciò a cui aspira chiunque colloqui con altro e non voglia semplicemente aprir bocca e dar fiato. Se così non fosse a che l'argomentare, a che il cercar di capire, a che il controbattere? Si argomenta, si cerca di capire, si controbatte in quanto si parte già da uno sfondo comune in cui quelle attività hanno senso e si tende verso un ideale di colloquio che riunisca nella sua verità i colloquianti. E perciò Martinetti può scrivere che, se ogni creazione filosofica sorge da un complesso di condizioni individuali e storiche e ne porta l'impronta, «il pensiero dei veri, dei grandi filosofi è sempre una creazione originaria,

<sup>34</sup> Cfr., nota 18.

<sup>35</sup> *IM*, p. 24 (27).

<sup>36</sup> Cfr., *IM*, I, §§ 1-12; e Valerio Meattini, *Ragione e filosofia in Pietro Martinetti*, cit.

<sup>37</sup> *IM*, p. 12 (17).

<sup>38</sup> Cfr., Valerio Meattini, *Linguaggio e simbolo nelle opere di Pietro Martinetti*, cit., pp. 425-7.

che ha il suo valore e il suo fine nella sua perfezione interiore, cioè nella liberazione dalle accidentalità individuali e storiche, e che da questa liberazione riceve quel carattere di universalità e di obbiettività che lo eleva verso il regno delle verità eterne. Ogni verità superiore è sempre liberazione da un limite, visione d'un accordo più profondo, armonia, unità, mentre tutto ciò che nel pensiero isola, oppone, procede dall'elemento umano, perituro, trascurabile»<sup>38</sup>.

5. Chi scrive ha già in passato espresso alcuni suoi giudizi sull'opera di Martinetti in quanto filosofo. Egli infatti non ritiene che Martinetti sia stato soltanto «un gran dotto della filosofia», «un signore della storia del pensiero», l'uomo cui si guarda quando ogni luce morale viene meno, «un onesto ricercatore», «un dignitosissimo professore», l'uomo che tenne alto il vessillo della libertà quando o troppo angustiose necessità o viltà e pavidità lo fecero perdere di vista a troppi uomini di cattedra; no, Martinetti fu anche un filosofo. Certo è difficile ritrovare in tanta sterminata erudizione, in tanto solerte e diuturno scavo del pensiero i suoi motivi originali, ma ciò è dato anche dalla concezione che egli aveva del filosofare: uno sforzo di comprensione collettiva se pur condotto ogni volta in prima persona, un filosofare senza la contezza del passato è, infatti, opera pretenziosa e vana, come ebbe a ripetere più volte. Ed è dato anche dalla sua intemerata onestà intellettuale che sempre lo spinse a ricercare dove un'idea, un'intuizione, fosse rampollata la prima volta e da chi fosse stata ripresa, e a darne meticolosamente notizia. Se questo precetto dell'*omnicuique suum* fosse rigorosamente applicato da tutti, quanti presunti pavoni sarebbero a mala pena animali da cortile!

Ora, un filosofo deve essere trattato come tale e cioè entrando nel suo discorso e prendendo posizione. Per quanto riguarda la discussione sopra svolta dico subito che mi sento di concordare con l'interpretazione della ragione come un'unità, o meglio come un indirizzo unitario (conseguenza della concezione del *noumeno* come ideale cui pervenire e non come sostrato della nostra conoscenza) che tende faticosamente a costituirsi sempre nel nostro entrare in colloquio in qualsivoglia forma. Si prenda l'atto concreto del ragionare, di che cosa si sostanzia se non della ricerca di un accordo, di un'intensificazione delle posizioni? È noto che spesso, anzi più che spesso, il disaccordo permane, ma ciò non infirma il fatto che se siamo entrati in colloquio cercavamo un punto in comune. L'esperienza diuturna del disaccordo non credo che giochi a favore di una polivalenza della ragione, quanto invece di una diversità di contenuti e di esperienze in cui l'unificazione coerente e omogenea che ovunque spargerebbe la stessa luce non riesce ad essere conseguita. Se si trattasse davvero di polivalenza della ragione, e parlo di una polivalenza radicale, la scienza, la filosofia e persino la chiacchiera sportiva non sarebbero caratterizzati da questo enorme sforzo dialettico di convinzione dell'altro da cui invece sempre sono stati caratterizzati. Far valere le proprie ragioni che altro è se non l'intento

<sup>39</sup> SFR, pp. 122-3.

che gli altri le riconoscano come tali? Ed ognuno sa, per viva esperienza psicologica, quanto poco contenti il sentirsi dar ragione per chiudere un'incresciosa discussione. Se non vi fossero che *ragioni* contrapposte, il termine ragione (e lo si usi pure al plurale) non indicherebbe altro che le individualità in sé prese e contrapposte *tout court*, e non potrebbe indicare nient'altro di sensato, sarebbe un termine ozioso e non vivo ed operante. Invece, io credo che la ragione, o se si preferisce l'atto concreto del ragionare, per quanto dipendente dai nostri particolari e personali umori, dalle nostri idiosincrasie, è pur sempre, o più precisamente intende essere, un che di formale e di astraente rispetto ad esse. Ed anche qui sia d'indizio, e solo d'indizio perché stiamo comunque parlando di altro, la nostra contrarietà psicologica verso chi intenda farci capire papale papale che i nostri ragionamenti sono soltanto escrescenze umorali e del tutto riconducibili, nel loro valore, a nostre situazioni specifiche.

In realtà, mi pare, che nonostante la diversità delle esperienze che si sforza di ritradurre in se stesso, e nonostante la difficoltà di comunicarlo ad altri, per via del suo costitutivo carattere simbolico che abbisogna anch'esso di essere partecipato, il nostro ragionare s'iscrive sempre su di uno sfondo unitario in rapporto a cui quelle differenze possono risultare appunto tali e muove verso un'ideale comunità di consensi e di riconoscimento.

Ma si dirà: esistono pure ideali culturali antropologici diversi di razionalità, e all'interno di uno stesso clima razionale non c'è forse da parte della scienza, della politica, della morale ... la rivendicazione di una propria specificità razionale e di un proprio specifico valere?

Una difficoltà alla volta. Non nego che esistano ideali diversi di razionalità. E tanto per prenderla alla larga comincerò con l'indicare la diversità, oggi ormai luogo comune, tra razionalità occidentale e razionalità orientale; e per indicare qualcosa di più specifico dirò, e riferisco quel che leggo perché non ho esperienza diretta di questa contrapposizione, che la caratteristica della logica (e cioè della razionalità) cinese non è l'identità come fin dai primordi del pensiero greco è per noi occidentali (o per una parte dell'Occidente che è la cultura europea), la predominanza cioè della forma proposizionale soggetto-predicato e la centralità del verbo essere, ma è il «pensiero coordinativo»: vi manca un termine corrispondente al termine «essere», vi si trova l'inessenzialità del soggetto, e s'accentua in essa il significato relazionale tra qualcosa e niente, sopra e sotto, ecc..., in una dialettica che non è del superamento bensì dell'accordo degli opposti<sup>40</sup>. Gli esempi possono probabilmente moltiplicarsi, basta aver voglia di cercarli, ma come al Socrate dei dialoghi platonici ci servono a poco, è sufficiente aver capito di che cosa si tratta. Ora, un conto è mostrare lo storico essersi attuato di quelli che stiamo denominando «diversi ideali di razionalità» e un conto implicare in questa asserzione del tutto pacifica la loro

<sup>40</sup> Cfr., Francesco Barone, *Oriente-Occidente strutture linguistiche e concettuali a confronto*, in «Ragioni critiche», 1987, n. 5-6.

incommensurabilità, che non è invece asserzione altrettanto pacifica. Giacché una volta entrati in comunicazione fra di loro questi diversi ideali sono tali da muovere subito ad un tentativo di contemperare i due modelli di realtà che da essi derivano. O possiamo riconoscere la superiorità dell'uno sull'altro, o la solidità dell'uno e dell'altro, o sentiamo la necessità di un'ulteriore strutturazione razionale della realtà che lasci vivere quel che di valido troviamo nell'uno e nell'altro, non però così come facciamo con due cose estranee che s'incollano a forza, ché non sarebbe vita né pensiero, ma, appunto, grazie ad un atto, se ne siamo capaci, di con-fusione, di modo che ora la vita del pensiero scorra di nuovo spandendo ovunque la sua luce uguale. In ogni caso il pensare vuole che si corrisponda al diverso, in un movimento di comprensione che unifica in forza di un'idealità razionale le prospettive diverse: l'atto del confronto è già la traduzione concreta di questo inevitabile riferimento all'idealità. Che senso avrebbe che io lasciassi sussistere, dal punto di vista logico s'intende (ché altro è il rispetto comunque dovuto alla diversità che per cecità o oscuramento mentale si neghi al confronto), una forma concreta di razionalità che illumina per me minor realtà di quanto non ne illumini un'altra, o abbia luce più fioca e più incerta? E non mi sentirei dimidiato se di fronte a due forme di razionalità che mi permettono di vedere, con altrettanta, per me, plausibilità, in modo diverso lo stesso fenomeno e la realtà in generale, e che io per il momento non riesco a comporre in una sintesi superiore, non mi sentirei, dico, dimidiato se una volta avuta notizia di questa duplicità di sguardo mi rifiutassi, così senza ragione (ma se una ragione c'è allora non c'è più parità fra di esse), ad osservare un oggetto, un fenomeno, il mondo, anche da quell'altra forma di razionalità? Motivazioni psicologiche e anche biologiche per questi rifiuti ve ne sono ovviamente ad iosa e la continua conflittualità delle cose ne è triste testimonianza — si va dalla protervia pura e semplice, al decadere delle nostre facoltà intellettuali e della nostra viva e partecipe presenza nel mondo — ma non vi sono motivazioni logiche ed ideali. E se io posso giovarmi della ricchezza di senso, d'informazione e di valore di due prospettive, in miglior modo e con vantaggio, se mi si apre davanti la strada per ricondurle ad una terza, che giustificazione posso dare se non lo faccio che non radichi nella *ragion pigra*, in una ragione che non ha più voglia di ragionare, in un pensiero che non è più pensare?

E veniamo all'altra difficoltà: all'interno di uno stesso clima razionale ci sono specifiche rivendicazioni di razionalità economica, politica, scientifica, morale ... ciascuna gelosa dei suoi propri principi, dei suoi propri metodi e dei suoi propri fini. Sta bene. Ma sta bene finché teniamo presente ognuna di esse nel suo svolgersi e nella sua legittima aspirazione a progredire, ad illuminare con leggi e articolazioni di leggi quanta più realtà economica, politica ... è possibile. Ma sta meno bene quando le si consideri tutte come modi di pensare e dell'agire operoso dell'uomo — e s'intenda sia il singolo sia la collettività —, e che nell'esser suo devono trovare tutti un modo di valere senza prevaricare sulle altre, perché, di nuovo, una realtà vista soltanto da una specifica prospet-

tiva che tende a distruggere od oscurare il valore di tutte le altre sarebbe sì far valere quello specifico modo di razionalità, ma sarebbe irragionevolissima negazione della più ampia razionalità che ha il dovere e il diritto di contemperarlo con altri modi di razionalità, per far valere le superiori ragioni dell'insieme, del tutto nei confronti della parte. Anche in questo caso l'atto del contemperare per far valere la propria unità in rapporto alle proprie facoltà e alle proprie potenze promana nell'uomo da un riferimento ideale che indirizza, vaglia e considera. Con ciò non si vuol dire che la concezione della ragione come ideale imprescindibile all'atto del ragionare non incorra in errori, deviazioni e perfino orrori, ciò non sarebbe possibile visto che questo riferimento ideale ha pur sempre a che fare con *me*, con i limiti delle mie esperienze, con la mia sempre manchevole capacità di considerazione, e, infine, con i limiti oggettivi che mi circondano. Né si vuol dire che non possa, questo riferimento ideale, essere negato con un atto, diciamo, di volontà, con cui si sceglie di non vedere per il nostro personale tornaconto o per fini ancora più meschini e perfino abominevoli; si vuol solo dire che esso è implicito nel ragionare *quando* si ragiona.

Convince anche, in Martinetti, la sua concezione della metafisica: un sapere che non si costituisce a sé, ma che è, per usare una parola di cui ormai sappiamo il significato in questo contesto, commisurazione continua della varia esperienza umana. Una metafisica *in fieri* e non *in facto*. E credo di poter anche sostanzialmente concordare con la giustificazione che Martinetti dà dell'essere e del valore della metafisica quando risolvendo, infine, le *forme apriori* (spazio, tempo, causalità e identità logica), nella più grande e reale — perché di quelle è la ragion d'essere — categoria gnoseologico-ontologica dell'Unità, afferma che se essa non può avere, oltre l'esperienza nessun valore oggettivo, non perde però, e di conseguenza non lo perdono le forme *a priori* che ne derivano, tutto il loro valore metafisico. Anzi, la loro funzione metafisica si accentua perché nel mentre che son costrette ad elaborare un sapere del tutto simbolico annunciano in questo la trascendenza di ogni sapere assoluto. La metafisica è uno sforzo di chiarificazione della realtà che s'impone se non vogliamo rimanere vittime di una metafisica (e questa volta il significato è spregiativo) oscura e volgare che erige una parte, un modo, un aspetto del vivere e dell'essere umano a valore supremo e si fa idolatria. Ma essa è un compito, come un compito è il sapere che sempre s'intesse di ragione e di fede. Infatti, non c'è certezza assoluta e non potrebbe esserci perché l'extratemporale dovrebbe una volta per tutte assoggettarsi al tempo. C'è sempre una certezza relativa quando scopriamo che una certa interpretazione si conforma meglio di un'altra alle leggi logiche ed ha il carattere di maggior impersonalità ed unità. Ma allora, proprio questa relazione c'illustra il carattere costitutivo del nostro sapere e ci fa presumere che ciò che oggi s'impone con tutta evidenza ai nostri occhi, sarà domani o scartato o elemento diversamente significativo in una nuova sistematizzazione. Perciò il nostro sapere è sempre al contempo il risultato di un atto logico e di una fede: di un atto logico che il quel momento, con quegli elemen-

ti, e in quelle condizioni non riesce ad andare oltre sé e s'impone perciò a se stesso, e di una fede perché tuttavia l'esperienza personale e dell'umanità ci dice che noi possiamo affidarci ad esso, ma non risolverci completamente in esso. La scienza non sfugge a questa connotazione del sapere perché anch'essa come ogni altro sapere comincia con l'interpretazione ed è sostanzialmente interpretazione<sup>41</sup>. Perciò anche la metafisica è legittimata ad essere. Le forme *a priori* non saranno in questo caso più espressione e con-formazione del sensibile, non ci daranno cioè un conoscere oggettivo, ma potranno in obbedienza alle stesse leggi con cui costituiscono il conoscere oggettivo darci una «designazione simbolica dell'intelligibile in quanto è per noi la direzione nel cui senso dobbiamo progredire».

Ciò che in relazione alle cose dette mi sembra invece poco accettabile è il passaggio che Martinetti fa dalla teoria della conoscenza alla designazione del carattere dell'essere. È vero che Martinetti concepisce la critica della conoscenza non tanto come l'esame critico del conoscere in astratto, ma delle nostre conoscenze in generale e ritiene che essa abbia l'intento di eliminare determinate interpretazioni metafisiche dimostratesi insufficienti, affermando virtualmente un punto di vista metafisico superiore, tuttavia la coerenza con il proprio assunto non depone senz'altro a favore di una dottrina di un filosofo. Perché noi dobbiamo concepire quella realtà, autonoma e indipendente da noi, come un sistema infinito di vite spirituali in analogia con ciò che sperimentiamo in noi? L'esame critico delle varie posizioni gnoseologiche e metafisiche è certamente condotto da Martinetti, nel corso della sua *Introduzione alla metafisica*, con grande rigore, scrupolo filologico, competenza filosofica ed esaustività - vi manca solo l'esame della fenomenologia e forse è lacuna che ha inciso sullo sviluppo teoretico dell'opera -, tuttavia personalmente non riesco a vedere l'indispensabilità di quel passaggio. A Martinetti quel passo era suggerito non soltanto dal già ricordato Leibniz, ma anche da Schopenhauer, e dalla riflessione sulle dottrine orientali (la sua tesi di laurea s'intitolava *Il Sistema Samkhya*)<sup>42</sup>, ma egli presume che s'imponga con evidenza a tutti coloro che abbiano seguito nel dettaglio la sua analisi. Ora, un conto è concordare con lui sulla non sostanzialità del soggetto conoscente; sull'essere il soggetto un'espressione della realtà quale noi la conosciamo, sicché si possa dire che essa in noi si conosce; sul presentarsi, di tale realtà, come un evento della coscienza in cui la sfera del soggetto e quella dell'oggetto non sono mai definitivamente stabilite e concluse; e un altro conto è dire che tutta la realtà, in vari gradi e potenzialità, è di natura spirituale. Quel che mi sembra di natura spirituale o psichica, se si preferisce, è la *relazione* in cui si costituisce sempre il rapporto soggetto-oggetto e quindi la conoscenza, ma non vedo la necessità di affermare che anche l'oggetto ha

<sup>41</sup> Si può vedere, in proposito, Valerio Meattini, *Ragione e filosofia in Pietro Martinetti*, cit.

<sup>42</sup> Si veda, soprattutto per quanto riguarda l'influenza di Schopenhauer su Martinetti, l'«Introduzione» di F. Alessio allo *Spinoza* di Martinetti, cit.



tal natura. Ma quel che Martinetti voleva risolvere con quella decisa affermazione della spiritualità della realtà era il secolare problema della filosofia moderna, problema che nell'antitesi cartesiana *res cogitans* - *res extensa* aveva trovato la sua cruciale formulazione. Il problema ha avuto vicissitudini speculative troppo note, tra l'altro tutta l'*Introduzione alla metafisica* ne è una trattazione, perché non sembri saccenza l'attardarsi. Dirò solo che, ai fini del nostro discorso, Martinetti lo vedeva riaffacciarsi in Kant quando in certi passi della *Critica della ragione pura*, specialmente dell'«Estetica trascendentale», si fa della «cosa in sè» un presupposto essenzialistico-oggettivistico, un fondamento positivo della nostra esperienza. Rispuntava allora l'incongruenza di fondo, sempre in agguato nel problema così impostato, di come potesse l'atto conoscitivo scaturire da due sostanze *toto coelo* diverse. Il compito della filosofia moderna era stato di ricercare il punto di mediazione. La via più semplice era quella di aggredire e sgretolare il presupposto dualistico, sostituendovi un'affinità di fondo, o materializzando il conoscere o spiritualizzando l'oggetto. Martinetti imboccò quest'ultima via. Annullò la rigida opposizione tra soggetto e oggetto e fece della realtà un insieme di connessioni spirituali fin negli strati più infimi per poter giustificare, senza ricorrere ad un dualismo metafisico, l'insorgere di quella che, a pieno titolo, chiamiamo la vita spirituale con tutte le sue manifestazioni culturali, morali ed emotive. Con ciò egli ha mostrato di padroneggiare appieno il problema del pensiero moderno e vi ha anche scavato dentro connettendo la domanda - come faccio a sapere che ci sono cose fuori di me? -, con l'altra - di che natura deve essere la realtà perché si dia, dal suo seno stesso, conoscenza di essa? - Alla luce di quest'ultima domanda il noto superamento heideggeriano della rispettive posizioni del realismo e dell'idealismo, in quanto entrambe viziate all'origine dalla negligenza nei confronti dell'analitica dell'*Esserci* in generale, e per cui è fallito in ogni modo il terreno della problematica fenomenica genuina, è un superamento a metà giacché con esso si dice soltanto che con «l'Esserci, come essere-nel-mondo, è già aperto anche l'ente intramondano»<sup>43</sup>.

Ma il secondo problema va completamente ripensato e dubito anche che la filosofia possa dare una risposta al riguardo, sebbene con ciò non voglia dire che è problema insensato, anzi lo riconosco sensatissimo altrimenti dovrei accettare come esaustive del nostro domandare posizioni come quella heideggeriana. Se ora però ho ricordato qui questa questione è perché si abbiano i riferimenti storico-filosofici che spinsero Martinetti a quello che io considero un indebito passaggio dalla sfera dell'indiscutibile spiritualità o, ripeto, psichicità, dell'atto conoscitivo alla sfera della natura essenziale del conosciuto, ed è passaggio tanto più indebito se si considera che questa è la più radicale affermazione metafisica che si possa fare, o almeno e fra le più radicali, e che è fatta con il minor uso possibile di elementi simbolici giacché si fonda sulla cono-

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* (a cura di P. Chiodi), Longanesi, Milano 1976, p. 257.

---

scenza per noi più diretta: quella di noi stessi. Ma la metafisica non può che essere, a detta dello stesso Martinetti, un tessuto coerente di simboli e di astrazioni (che ovviamente non sono astrattezze). Mi parrebbe a questo riguardo ben applicata una sentenza che si trova nello scritto martinettiano che porta il titolo, *Il valore obbiettivo della morale*. «Il carattere della vera filosofia non è dato soltanto dalla luce che essa spande su certi punti fondamentali, ma dall'ombra che essa lascia sussistere su tutto il resto»<sup>44</sup>. E questo mi pare uno di quei problemi su cui è meglio lasciare l'ombra.

<sup>44</sup> SFR, p. 441.