



ANDREA PONTALTO

IL PRESUPPOSTO TRASCENDENTE DEL
PENSIERO.
LA CONOSCENZA IMMEDIATA DI DIO NELLA
RIFLESSIONE DI PIERO MARTINETTI

THE TRANSCENDENT PREREQUISITE OF THOUGHT.
THE KNOWLEDGE OF GOD IN PIERO MARTINETTI'S REFLECTION

The paper discusses the different meanings of the notion of 'transcendence' in Piero Martinetti's main metaphysical works, focusing on the chief distinction between epistemological and ontological transcendence. In particular, the epistemological status of the ontological transcendence as a necessary prerequisite of thought is explored. Finally, the article analyzes Martinetti's interpretation of the traditional proofs of the existence of God, assumed as expressions of this necessary prerequisite - thus showing the influence that John Caird's An Introduction to the Philosophy of Religion had on Martinetti.

I. TRASCENDENZA 'GNOSEOLOGICA' E 'ONTOLOGICA'

Il tema della trascendenza nell'opera di Piero Martinetti può essere esplorato lungo due diverse direttrici di ricerca.¹ In primo luogo, è possibile progettare un percorso tematico-

¹ La filosofia di Martinetti è stata caratterizzata dalla critica secondo varie etichette, tra le quali (solo per citarne alcune), quella di 'idealismo trascendente', 'idealismo religioso', 'idealismo critico' e di 'razionalismo religioso'. Martinetti stesso, ad ogni modo, indica nel 1920 l'idealismo trascendente a carattere «metafisico e religioso» come la «forma vera e coerente dell'idealismo», cfr. P. MARTINETTI, *Il compito di filosofia nell'ora presente*, in *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, Armando editore, Roma 1972, pp. 96-98. Nel saggio *Morale, religione e filosofia* del 1938

concettuale, che vada a indagare e circoscrivere le diverse nozioni di trascendenza impiegate da Martinetti. In secondo luogo, è ipotizzabile un percorso storico-cronologico, col quale si vada a ricostruire l'evoluzione della riflessione martinettiana sul tema della trascendenza lungo gli oltre quarant'anni della sua attività di ricerca. Naturalmente, tali prospettive, per quanto distinte, non si escludono a vicenda, e anzi una qualche reciproca integrazione dei due metodi d'indagine sembra, oltre che necessaria, inevitabile.

Innanzitutto, è possibile rinvenire, tra le pagine di Martinetti, due distinti tipi di trascendenza: una prima forma, che chiameremo 'gnoseologica', e una seconda, non sovrapponibile alla prima, che definiremo 'ontologica'. La trascendenza gnoseologica è oggetto speciale d'indagine del secondo capitolo dell'Introduzione alla metafisica, dedicato alla 'Conoscenza sensibile', e si costituisce come la presupposizione 'realistica' dell'esistenza di una realtà esterna al pensiero e indipendente da esso. Martinetti giudica tale posizione insostenibile, individuando la ragione ultima di tale inammissibilità nell'intrinseca autocontraddittorietà di una concezione che pretenderebbe affermare attraverso il pensiero una realtà esterna ad esso.² Le analisi svolte in questa sezione dell'Introduzione alla metafisica, il cui ordine espositivo sembra obbedire ad un criterio non meramente storiografico, ma altresì 'dialettico', sono infatti dedicate a una meticolosa confutazione di differenti versioni di realismo,³ partendo da una forma di 'realismo ingenuo', che ammette cioè un'immediata aderenza della coscienza alla realtà extramentale, per concludere a delle posizioni caratterizzate da un maggiore grado di problematizzazione di tale rapporto, fino a quella radicale ammissione di inconoscibilità della realtà esterna al pensiero rappresentata dal criticismo kantiano, che Martinetti, seguendo le interpretazioni di Schopenhauer, Riehl, Fischer e Cantoni, interpreta come 'realismo trascendentale'.⁴

Martinetti definisce invece la propria concezione come 'idealismo etico religioso', cfr. *Ragione e Fede*, Einaudi, Torino 1942 (d'ora in poi: RF), p. 380.

² Cfr. P. MARTINETTI, *Introduzione alla filosofia*, Marietti, Genova 1987 (d'ora in poi: INT), pp. 50, 63-65, 73-74.

³ Martinetti passa in rassegna le posizioni del realismo ingenuo, realismo scientifico, realismo critico e realismo idealistico. Tali dottrine, pur nella differenza di vedute, concordano su questo punto: «che la conoscenza è una traduzione, un travestimento della realtà in sé nel linguaggio della coscienza» (INT, p. 73). Cfr. analoghe considerazioni alle pp. 110-111.

⁴ Sull'interpretazione di Kant elaborata nell'*Introduzione alla metafisica*, cfr. M. FERRARI, *L'interpretazione martinettiana di Kant e Hegel*, in «Rivista di Filosofia», LXXXIV, 1993, 3, in particolare pp. 427-434. Ferrari tralascia però di rilevare l'apporto fornito all'ermeneutica kantiana di Martinetti da Kuno Fischer, la cui interpretazione in senso realistico della filosofia di Kant sviluppata nella *Geschichte der neuern Philosophie* è richiamata in due occasioni nell'*Introduzione alla metafisica* alle pp. 60 e 65. Qui, Martinetti si riferisce in particolare ai volumi di K. FISCHER, *Immanuel Kant und seine Lehre*, vol. I, Heidelberg 1898⁴; *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1900³. Sul realismo

La confutazione della trascendenza gnoseologica propugnata dal realismo si accompagna inoltre all'affermazione idealistica dell'identità di pensiero ed essere. L'idealismo che Martinetti intende salvaguardare, almeno a questo livello, è però un idealismo percettivo di stampo berkeleyano, un idealismo, cioè, che con il termine 'pensiero' intende riferirsi innanzitutto alla realtà fenomenica, alla dimensione dell'esperienza nella sua concreta attualità. L'idealismo coincide allora con il riconoscimento che la realtà che ci è data nell'esperienza è la realtà stessa e nulla all'infuori di essa, che il pensiero è il manifestarsi dell'essere, la coscienza che l'essere ha di sé:

La forma universale e fondamentale dell'essere è l'essere per la coscienza, l'essere nella forma di atto cosciente. La verità espressa in questa breve proposizione afferma quindi non solo che l'essere, il mondo, ci è dato come rappresentazione, come processo della coscienza, ma che questo processo cosciente esaurisce la realtà del mondo nella sua totalità.⁵

Il progresso del conoscere filosofico è costituito dall'approfondimento di questo punto teorico. Concepire la coscienza come unità di pensiero ed essere, come sintesi di soggetto e oggetto, dunque come sintesi di sé con l'altro da sé, e, in definitiva, come identità originaria dei differenti: ecco, espresso in termini elementari, l'essenza del problema filosofico indagato da Martinetti nei suoi risvolti gnoseologici e ontologici.

Molto altro andrebbe detto su quell'atto di inaugurazione ideale del filosofare che è rappresentato, secondo Martinetti, dalla presa di consapevolezza della verità dell'idealismo, sul modo in cui tale consapevolezza è da lui declinata e sulle variegate esperienze di pensiero richiamate a illuminare questo atto iniziale. Ci limiteremo a rilevare, a questo proposito, come le analisi offerte dal filosofo piemontese intorno alla configurazione dell'esperienza pura, vale a dire dell'esperienza epurata dalle scorie del presupposto realistico, facciano ricorso non soltanto ai grandi classici della tradizione idealistica, ma, come ha ormai pienamente dimostrato la critica più recente, attingano a piene mani anche dalla filosofia accademica tedesca di fine Ottocento (citiamo, per esempio, la psicologia sperimentale di Wundt, l'empiriocriticismo di Mach e Avenarius, la filosofia dell'immanenza di Schuppe e Schubert-Soldern, la psicofisica di Fechner, la metafisica spiritualistica di Paulsen e Lotze).⁶

di Kant nella storiografia di Fischer, cfr. M. LONGO, *Il Kant di Kuno Fischer*, in «Rivista di storia della filosofia», LXI, 2006, 4, Supplemento, pp. 165-181.

⁵ INT, p. 325.

⁶ Sulle fonti tedesche di Martinetti un rilevante contributo è stato fornito da S. POGGI, *Martinetti e i suoi autori tedeschi*, in «Rivista di filosofia», LXXXIV, 1993, 3, pp. 395-426. La ricerca più recente, che si giova soprattutto dei lavori di Giovanni Rota e Luca Natali, sta contribuendo ad ampliare questo campo d'indagine, approfondendo i rapporti tra Martinetti e la filosofia accademica tedesca di fine Ottocento. Cfr. G. ROTA, *Martinetti e la filosofia dell'immanenza*, in «Rivista di storia della filosofia», LXXV, 2022, 3, pp. 397-421; L. NATALI, *Martinetti tra «nuova psicologia» e metafisica idealista*, in «Rivista di storia della filosofia», LXXV, 2022, 3, pp. 422-452. Per una panoramica aggiornata sulle fonti adoperate da Martinetti durante la stesura dell'*Introduzione alla*

Accennato rapidamente alla trascendenza ‘gnoseologica’, è tempo di svolgere alcune considerazioni attorno a quella forma di trascendenza che abbiamo chiamato ‘ontologica’. Essa corrisponde alla posizione di una realtà ulteriore rispetto alla coscienza immediata, di una realtà, cioè, che in certo modo oltrepassa l’esperienza individuale. Concezione tuttavia da non confondere con la anzidetta trascendenza ‘gnoseologica’ o ‘assoluta’ dell’essere rispetto alla coscienza,⁷ perché, se in quel primo caso era affermata la completa indipendenza della realtà rispetto al pensiero, veduta che coerentemente svolta conduceva all’inconoscibilità della realtà in sé (e quindi all’impossibilità di affermarne persino la sola esistenza), in questo caso si afferma sì l’esistenza di qualcosa che oltrepassa l’esperienza, ma senza negare la relazione che questa realtà intrattiene con il pensiero. Assistiamo qui alla divaricazione tra ‘intelletto’ e ‘ragione’, tra pensiero che categorizza la realtà immediatamente data e pensiero che pensa la realtà in quanto tale, tra pensiero del finito e pensiero dell’infinito. Il riconoscimento dell’esistenza di una realtà ulteriore all’esperienza è cioè coincidente con il rilevamento della finitezza dell’esperienza, rilevamento possibile solo sul fondamento della presenza di fronte al pensiero della realtà assoluta, manifesta sia pure in forma parziale e imperfetta. Tale affermazione di una realtà ulteriore non è pertanto l’esito di un impossibile ‘salto’ al di là del pensiero, ma di una riflessione che l’esperienza compie su se stessa – riflessione che rivela come il dato attesti costitutivamente un rimando oltre se stesso. Il tentativo di Martinetti, in altre parole, è quello di combinare l’immanenza gnoseologica dell’essere al pensiero con la trascendenza ontologica dell’essere assoluto rispetto alla realtà immediatamente data nell’esperienza.⁸

È opportuno a questo punto introdurre un’ulteriore distinzione: quella, cioè, tra una forma di trascendenza ontologica ‘orizzontale’ e un’altra che denomineremo ‘verticale’. ‘Orizzontale’ è la trascendenza della natura rispetto al soggetto, ‘verticale’ quella di Dio rispetto al mondo intero (cioè rispetto al complesso costituito dal soggetto e dalla natura, considerati insieme). La trascendenza ‘orizzontale’ è tematizzata da Martinetti in maniera esplicita nel già citato secondo capitolo dell’Introduzione alla metafisica, dove è chiamata ‘trascendenza relativa’, in opposizione alla ‘trascendenza assoluta’ della cosa in sé. La struttura polare dell’esperienza,

metafisica, cfr. G. ROTA, *Le fonti di Piero Martinetti a partire dalle carte inedite*, in «Rivista di filosofia», CXIII, 2022, 1, pp. 13-44.

⁷ «Ora bisogna distinguere fra ciò che trascende assolutamente l’esperienza (ossia l’essere in sé che non è nemmeno concepibile) e ciò che trascende l’esperienza immediata (il complesso delle percezioni non attuali)» (INT, p. 123). E ancora: «Noi possiamo ammettere un trascendente relativo, non un trascendente assoluto, di cui non abbiamo, né possiamo avere la minima notizia» (INT, p. 124).

⁸ Questo snodo teoretico verrà portato a piena consapevolezza metodologica da Gustavo Bontadini, il quale tuttavia riterrà di non trovare in Martinetti una sufficiente tematizzazione del carattere inferenziale del sapere metafisico, ridotto al contrario a mera conoscenza intuitiva. Cfr. G. BONTADINI, *Introduzione*, in G. BERSELLINI RIVOLI, *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti*, Il Saggiatore, Milano 1972, in particolare pp. 14-20.

costituendosi come una sintesi di soggetto e oggetto, di io e non-io, attesta inconfutabilmente l'indipendenza dell'oggetto dal soggetto (è una «rivelazione immediata»).⁹ «Non vi è nessun atto di conoscenza, nessun processo cosciente in cui l'io nostro non venga a contatto, non urti con una realtà non ancora implicata nel complesso della nostra coscienza».¹⁰ Pertanto, sostiene Martinetti, «se la prima verità della filosofia è la certezza della mia esistenza come coscienza, la seconda verità è la certezza che il mio essere subisce nelle sue continue trasformazioni una specie di violenza dall'esterno per cui io sono fatto certo dell'esistenza di altri esseri da me indipendenti».¹¹ È dunque un dato di esperienza, ovvero la percezione di un urto e una violenza esteriori, a renderci nota l'esistenza di una realtà esterna, che sussiste indipendentemente dalla partecipazione alla nostra coscienza individuale.

Tratto caratteristico del pensiero di Martinetti è che la riflessione sul dato imponga di attribuire poi a questa realtà esterna una qualche forma di soggettività, e cioè di pensare la realtà naturale come un complesso di coscienze, come un sistema infinito di vite spirituali. L'oggetto è infatti un contenuto di coscienza. La sua esistenza può essere distinta da quella della mia coscienza individuale, ma non da quella di una coscienza qualsiasi. È allora necessario ammettere che l'oggetto, prima di diventare un oggetto 'per me' o per un qualche altro soggetto, debba essere oggetto della propria stessa rappresentazione, e attribuirgli, così facendo, una vita cosciente autonoma.¹² Con queste mosse prende dunque forma il cosiddetto 'pluralismo monadologico' di Martinetti, cioè la sua personale variante di panpsichismo, modellata sull'esempio di autori come Fechner, Paulsen, Lotze e Clifford,¹³ e tanto avversata dalla scuola di Gentile (basti pensare alle critiche di Spirito e Sciacca).¹⁴

La natura sorpassa l'individuo in termini, per così dire, quantitativi, configurandosi come un complesso di entità indipendenti dal soggetto cosciente, ma la cui essenza è analoga ad esso. Un discorso diverso è da farsi rispetto a Dio, cioè a quell'«Unità assoluta» che Martinetti ritiene essere il fine ideale di ogni nostro atto cosciente, e in riferimento alla quale si dovrebbe parlare

⁹ INT, p. 125.

¹⁰ Ivi, p. 122.

¹¹ Ivi, pp. 121-122.

¹² Ivi, pp. 122-123, 126.

¹³ Per una difesa contemporanea del panpsichismo su basi idealistiche, cfr. T.L.S. SPRIGGE, *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1983, cap. 3 'The Vindication of Panpsychism'. Sprigge riconosce apertamente Fechner, Lotze e Paulsen (insieme ad autori come Spinoza, James, Whitehead e Royce) quali sostenitori del panpsichismo. Cfr. la voce «Panpsychism» contenuta nella *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/panpsychism/v-1/sections/the-nature-of-panpsychism> (ultima consultazione: 08/02/2023).

¹⁴ Cfr. U. SPIRITO, *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Bulzoni, Roma 1974² (1930), pp. 19-20; M.F. SCIACCA, *La crisi dell'idealismo*, in «Ricerche Filosofiche», XII, 1934, in particolare pp. 24-25.

di 'trascendenza verticale'. Particolarmente significativo, a questo proposito, è quanto Martinetti afferma a proposito dell'Unità assoluta in quel 'breviario di metafisica' pubblicato in forma anonima nel 1926 e poi comparso sulla «Rivista di filosofia» nel 1943, in occasione della morte del filosofo, col titolo di Idealismo e trascendenza:

Determinare quale sia la natura assoluta dell'Unità divina è cosa che supera ogni potenza finita. Essa non è per noi che l'ideale supremo, il punto verso il quale converge ogni aspirazione più alta dell'essere nostro. Come unità essa esclude ogni opposizione reale di esseri: come totalità della realtà, deve in sé comprendere ciò che ogni essere ha in sé di reale e che in una unità universale indistinta troverebbe, non la pienezza della vita, ma la morte.¹⁵

Dio è qualificato come 'unità' e 'omnitudo realitatis', totalità di tutto ciò che esiste. Con ciò non si afferma soltanto che Dio raccoglie presso di sé tutto il reale, senza che nulla sia escluso da esso; ma si aggiunge che il modo di questo raccoglimento è differente da qualsiasi forma di unità riscontrabile nei fenomeni. La natura dell'Unità divina, infatti, «supera ogni potenza finita» intellettuale. Con ciò, si badi bene, Martinetti non intende negare che il conoscere abbia a che fare con l'unità. Al contrario, ogni nostra conoscenza è il risultato di un atto di sintesi, di uno sforzo intellettuale che termina nell'apprensione dell'unità del molteplice implicita nei fenomeni.¹⁶ Tuttavia, il pensiero più profondo di Martinetti è che qualsiasi unità noi possiamo conoscere risulterà pur sempre un'unità relativa, travagliata dall'opposizione interna tra i suoi termini, e quindi incapace di renderci pienamente manifesta quell'«unità assoluta dell'esperienza» che è l'ideale supremo del pensiero.¹⁷ L'Unità divina è quindi diversa rispetto all'unità che il mondo stesso manifesta. Dio, in altre parole, è identico al mondo, giacché lo comprende entro di sé, ma è identico al mondo in quanto il mondo è trasfigurato, liberato da quelle forme di limitazione e

¹⁵ P. MARTINETTI *Idealismo e trascendenza*, par. III, pubblicato inizialmente anonimo e senza titolo a Milano nel 1926, Tipografia Serra-Tirrani; successivamente la «Rivista di Filosofia» ne pubblicava un estratto nel 1943, conferendogli il titolo con cui il saggio è noto ancora oggi; ora è raccolto in *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, Bottega d'Erasmus, Torino 1972, pp. 53-58.

¹⁶ «[L]’unità è la verità del dato che scaturisce dal dato stesso, in cui si rivela, è il dato stesso che si trasfigura per una virtù interiore in un’unità profondamente reale, rispetto a cui la molteplicità antecedente riveste il carattere di un’accidentalità pura, di un accidente. [...] Così le forme *a priori* della conoscenza sono in realtà le forme che successivamente assume nei diversi gradi del suo svolgimento la stessa realtà cosciente» (INT, pp. 366). Questo è il modo in cui Martinetti, a ben vedere, si appropria della dottrina kantiana della sintesi *a priori*, trasformando, cioè, le forme *a priori* della coscienza in vere e proprie «strutture ontologiche della realtà» (cfr. M. MORI, *Forma e simbolo nell'interpretazione martinettiana di Kant*, in «Il Protagora», XXXIX, 2012, 18, p. 365; ma cfr. anche V. MEATTINI, *Conoscenza e metafisica. Sviluppi kantiani in Martinetti*, in «Idee», 1988, pp. 55-72).

¹⁷ INT, p. 360.

opposizione reciproca che gravano sui suoi elementi.¹⁸ La trascendenza di Dio rispetto al mondo non è meramente quantitativa, ma implica una trasformazione qualitativa del mondo nel momento della sua ricongiunzione col divino. Compare qui, se vogliamo, una forma di differenza ontologica.

L'assoluta trascendenza che caratterizza l'unità perfetta di Dio impone dunque di pensare quest'ultimo non come l'autore del mondo, poiché in tal caso egli sarebbe il principio della separazione e della molteplicità che affliggono l'esistenza empirica, ma piuttosto come il Salvatore.¹⁹ L'Unità divina è il 'dover essere' delle cose, la dimensione in cui è custodito il loro essere più sostanziale e più vero: ciò implica la distinzione tra l'essere del mondo così come appare a noi, e l'essere del mondo in Dio, ove l'esistenza empirica, per così dire, si dissolve come un'apparenza illusoria e dolorosa.²⁰ Lo stesso cammino di progressiva ascensione della coscienza che conduce a gradi di sempre maggiore perfezione si risolve, se rapportato con l'Unità divina, in mera 'apparenza'²¹. «[L]a serie dei gradi della vita», scrive il filosofo piemontese, «è in fondo soltanto una serie di apparenze sempre più digradanti che si risolve, per la coscienza liberata dalla limitazione, nell'unica vera realtà: in Dio».²²

L'idealismo di Martinetti è stato definito, per queste ragioni, come una forma di monismo acosmistico per il quale il mondo si risolve completamente in Dio, e dove ciò che del mondo non è identico a Dio è considerato illusione, errore, apparenza, non-essere.²³ Non sono ammissibili forme di relazione tra Dio e mondo che lascino sussistere queste due entità come realtà distinte. Posta la dualità, il pensiero per sua necessità interiore è portato a individuare quell'unità che lega tra loro i diversi. Ma il modo in cui Martinetti concepisce l'unità (una concezione 'eleatica',

¹⁸ «L'essere delle cose è adunque in Dio ma non è in Dio quale si rivela nelle cose: il mondo è in Dio, ma non è Dio» (cfr. P. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, a cura di E. Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976, vol. II, p.75).

¹⁹ Cfr. MARTINETTI, *Idealismo e trascendenza*, cit., p. 54. Le considerazioni contenute in questo capoverso sono state sollecitate da un referee anonimo, a cui sono debitore.

²⁰ Sul «carattere illusorio e doloroso del mondo», cfr. RF, p. 380.

²¹ Cfr. MARTINETTI, *Idealismo e trascendenza*, cit., p. 54. Sul tema dell'illusorietà del processo di ascensione dello spirito, cfr. RF, p. 381. Per un approfondimento critico, si veda V. MEATTINI, *Ragion pura e ragion pratica. Martinetti interprete di Kant*, Vigo Corsi, Pisa 1988, pp. 113-117.

²² MARTINETTI, *Idealismo e trascendenza*, cit., p. 54.

²³ Cfr. M.F. SCIACCA, *Martinetti*, La Scuola, Brescia 1943, pp. 63, 119; D. SACCHI, *L'istinto religioso del pensiero nella speculazione di Piero Martinetti*, in P. PAGANI, S. D'AGOSTINO e P. BETTINISCHI (eds.), *La metafisica in Italia tra le due guerre. Atti del convegno di studi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 346-349, 358-365. Di diverso avviso sono invece le interpretazioni "gnostiche" che hanno insistito sul dualismo religioso che qualifica la prospettiva martinettiana. Cfr. ad esempio, A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 58-61; F. Milanesi, *La filosofia neo-gnostica di Piero Martinetti*, in «Paradigmi», X, 1992, 29, in particolare pp. 353-356.

è stata definita),²⁴ fa sì che la relazione tra Dio e mondo non possa che consistere nella riduzione di uno dei due termini all'altro: riduzione, nello specifico, del finito all'infinito. Anche una concezione come quella creazionistica in cui si tentasse di tenere ferma l'indipendenza dell'infinito contro il finito sarebbe costretta, secondo Martinetti, a ribadire il finito come un qualcosa di separato e autonomo dall'infinito, e quindi a fare dell'infinito un alcunché di finito. Un Dio che crea è un Dio che lascia parte del proprio spazio al mondo, è un Dio che si fa da parte, e dunque è un Dio che si fa parte.²⁵ L'unica strada percorribile, perciò, rimane quella della riconduzione del finito in seno all'infinito. Monismo trascendente, panteismo acosmistico, panenteismo.²⁶

II. DIO COME PRESUPPOSTO DEL PENSIERO

L'esistenza dell'Unità assoluta non è, per Martinetti, una credenza arbitraria, una mera supposizione. Si tratta invece della certezza fondamentale della ragione, il suo intimo criterio di verità. Secondo quanto affermava già Afrikan Spir, autore caro a Martinetti, la ragione reca in sé stessa la norma assoluta del conoscere, la quale non è altro che la manifestazione della realtà nella sua forma normale, la presenza iniziale dell'Assoluto di fronte alla nostra coscienza.²⁷ Ogni atto conoscitivo è animato dalla presenza dell'unità divina, che però appare negli stadi preriflessivi della coscienza solo come un'esigenza interiore, il 'presentimento' di una realtà superiore. Tuttavia, anziché mera esigenza soggettiva, essa è piuttosto «il vero elemento a priori» del pensiero:²⁸ la consapevolezza che la realtà è in sé unità e armonia, che le

²⁴ Cfr. F.P. ALESSIO, *L'idealismo religioso di P. Martinetti*, con prefazione di M. Sciacca, Morcelliana, Brescia 1950, pp.119-120; BERSELLINI RIVOLI, *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti*, cit., pp. 34-43; SACCHI, *La religiosità del logos nella speculazione di Piero Martinetti*, cit., p. 355.

²⁵ «Anzi è contraddizione anche solo il pensare che Dio abbia potuto produrre un essere altro da sé: non vi è altro essere che Dio ed un essere da lui sostanzialmente distinto è impensabile» (P. MARTINETTI, *La Libertà*, Boringhieri, Torino 1965, p. 443).

²⁶ Negli inediti che compongono la cosiddetta *Metafisica generale* Martinetti non disdegna di parlare di 'panenteismo' in riferimento al panteismo trascendente, concezione in cui egli stesso si riconosce, e per la quale Dio «trascende e contiene l'esperienza» (MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. I, p. 355, nota 51).

²⁷ Cfr. A. SPIR, *Pensée et Réalité*, trad. fr. di A. Penjon, Lille 1896, p. VIII (trattasi dell'edizione francese di *Denken und Wirklichkeit* citata da Martinetti nell'*Introduzione*). Cfr. anche P. MARTINETTI, *Il pensiero di Africano Spir*, a cura di F. Alessio, Albert Meyner, Torino 1990, p. 57. Su Martinetti e Spir, cfr. G. GHIA, *Lineamenti di un idealismo religioso. Martinetti lettore di Afrikan Špir*, in «Humanitas», LXXIII, 2018, 3, p. 378-386.

²⁸ INT, p. 373.

contraddizioni dell'esperienza hanno una soluzione, che l'assurdo non è l'ultima parola sull'esistenza.

L'autentico compito della filosofia non è allora quello di dimostrare l'esistenza dell'Assoluto (in quanto la sua esistenza è già nota al pensiero), ma di verificare se la realtà data corrisponda, si identifichi all'Assoluto. Il lavoro filosofico di Martinetti, da questa prospettiva, non appare altro che un'opera di rigorizzazione ed essenzializzazione della metafisica, la cui struttura discorsiva viene a configurarsi come la sintesi di due evidenze originarie ineliminabili e distinte: il darsi dell'esperienza e il darsi di una norma logica assoluta. Ne consegue che la posizione della trascendenza dell'Unità assoluta rispetto ai fenomeni è dovuta al riconoscimento di una discrasia tra logo ed esperienza, di una contraddizione sussistente tra la realtà fenomenica e il pensiero.

Da quanto detto, come già rilevava accuratamente Dario Sacchi, appare che la metafisica è per Martinetti l'esplicitazione rigorosa e sistematica delle strutture latenti del pensiero, e insieme la valorizzazione delle implicazioni ontologiche che da esse si dipartono.²⁹ Si tratta, in altre parole, di una accurata ispezione dell'attività sintetica del pensiero e delle sue condizioni di possibilità, un'indagine trascendentale che pone capo ad un termine trascendente, una convalida dell'istinto metafisico del pensiero. Da questa prospettiva, il percorso di ascesa alla coscienza di Dio affrontato dal metafisico non appare diverso dal processo spontaneo della coscienza religiosa (una volta che quest'ultima sia spogliata delle scorie mitologiche che ne oscurano la pura essenza razionale), se non per una esplicita presa di consapevolezza della necessità logica sottesa a questo movimento di elevazione.

La coscienza di Dio è stata caratterizzata come il presupposto del pensiero implicito in ogni movimento di coscienza. È però necessario comprendere il significato esatto che Martinetti attribuisce a questo 'presupposto'. Esso è infatti la fonte della razionalità stessa, e in quanto tale non può che essere logicamente antecedente rispetto a qualsiasi struttura concettuale determinata, la quale deriva anzi da esso la propria legittimità. Scrive Martinetti nel saggio *Ragione e fede* che la coscienza dell'Unità assoluta «è il vero a priori religioso, che non è un a priori irrazionale: perché quest'unità, in cui presentiamo l'eterno, è quell'a priori stesso che ordina e unifica razionalmente l'esperienza».³⁰ Esso è, in altre parole, il principio 'anipotetico' del sapere, logicamente presupposto in ogni atto di conoscenza, la cui validità, sebbene non dedotta sillogisticamente, è tuttavia riconosciuta in maniera riflessiva, constatando come «la negazione di quell'atto supremo della nostra ragione», per cui essa prende coscienza dell'Unità divina,

²⁹ «[F]are metafisica significa in primo luogo esplicitare le caratteristiche del movimento di pensiero in cui consiste la mediazione dell'immediato, significa penetrare la struttura della mediazione logica come tale. La metafisica si presenta, in qualche modo, come un corollario immediato della logica (della *logica maior*, certo, ossia della logica filosofica), si presenta cioè come una logica applicata, ma poi forse, ancor più che come una logica applicata, semplicemente come una logica pienamente dispiegata e cosciente di sé» (cfr. SACCHI, *La religiosità del logos nella speculazione di Piero Martinetti*, cit., p. 357).

³⁰ RF, p. 55.

«implicherebbe la negazione della realtà e del valore di tutta l'attività spirituale [...]: quindi anche la negazione della negazione stessa dell'a priori».³¹ La coscienza a priori di Dio, in altre parole, è presupposta dalla stessa negazione di tale coscienza, sicché tale negazione si rivela essere, da ultimo, negazione di sé medesima.

Non deve sorprendere allora la scarsa considerazione che Martinetti riserva alle tradizionali 'prove dell'esistenza di Dio'. Certo, nell'introduzione il tema delle prove non è affrontato direttamente, eppure sembra tralucere una certa inevitabile diffidenza verso una struttura inferenziale che, ammettendo inizialmente la possibilità che Dio non esista, arrivi infine a concludere per la sua esistenza. Ad ogni modo, nella postuma *Metafisica generale*, redatta presumibilmente tra il 1904 e il 1906,³² Martinetti esplicita invece il proprio radicale dissenso nei confronti delle prove. «La fede nel divino» scrive «non è la credenza risultante da un'argomentazione [...] ma [...] il risplendere d'una verità intravista fin dai primi albori dell'intelligenza».³³ E, con accenti in cui si distinguono echi jacobiani, aggiunge:

È semplice del resto comprendere come sia assurdo tentare una prova logica della supposizione suprema che tutto il complesso dell'esperienza impone alla nostra ragione. Da quale principio superiore deriveremo la verità da dimostrare, se questa è per se stessa la verità suprema?³⁴

Appare evidente la svalutazione riservata alle prove. Se tuttavia compiamo un salto di oltre trent'anni, nel saggio *Morale, religione, filosofia* Martinetti rivela un mutamento di atteggiamento. Qui, infatti, le tradizionali prove dell'esistenza di Dio, anziché sofismi intellettualistici, vengono riconosciute come forme di espressione della stessa verità a priori che un autentico atteggiamento filosofico si incarica di esplicitare, ma non di dimostrare deduttivamente.

Le cosiddette prove dell'esistenza di Dio non sono in realtà che determinazioni di esigenze spirituali che noi non possiamo respingere, perché la loro negazione sarebbe la negazione del nostro pensiero e del nostro essere stesso: e che non possono trovare la loro giustificazione definitiva che nel concetto dell'unità assoluta.³⁵

Martinetti non nega una certa imperfezione nella forma delle prove, ma ora il suo atteggiamento è di sostanziale apprezzamento della verità che esse tentano di affermare – in particolare, la prova ontologica, la quale viene interpretata come espressione dell'Unità assoluta. Martinetti si avvicina allora a quella concezione prettamente hegeliana per cui le prove hanno un contenuto vero ma una forma falsa, che distorce il contenuto da esse affermato. Hegel afferma

³¹ Ivi, p. 380.

³² Seguiamo qui le indicazioni del curatore Emilio Agazzi, cfr. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. I, pp. 15-17.

³³ Ivi, p. 324.

³⁴ Ivi, p. 323.

³⁵ RF, p. 378.

infatti a più riprese che il contenuto delle prove consiste nella ricostruzione di quel movimento necessario di elevazione della coscienza finita a Dio.³⁶ La domanda da porci ora è la seguente: si tratta di una mera coincidenza, o forse vi è una più stretta connessione tra Martinetti e Hegel?

III. LE PROVE RAZIONALI DELL'ESISTENZA DI DIO

La risposta a tale domanda va cercata in un corso di lezioni sulla filosofia della religione tenuto da Martinetti tra il 1914-15, i cui manoscritti sono stati pubblicati nella raccolta curata da Agazzi.³⁷ In queste lezioni compare infatti per la prima volta la tesi di stampo hegeliano per cui «le prove dell'esistenza di Dio sono l'atto per cui lo spirito dà forma logica all'ascensione verso Dio».³⁸ E leggendo queste lezioni, si scopre che Martinetti recepisce tale tesi certamente dalla lettura diretta dell'Enciclopedia di Hegel,³⁹ ma soprattutto dalla frequentazione di un testo anglosassone di stampo neo-hegeliano, citato nel corso delle lezioni, ovvero *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1880) di John Caird, la cui traduzione italiana adoperata da Martinetti risale al 1909⁴⁰.

John Caird fu un teologo scozzese, fratello del più celebre Edward Caird (noto soprattutto per i voluminosi, quanto trascurati, studi sulla filosofia di Kant⁴¹), e come lui esponente di quella corrente dell'idealismo britannico di fine Ottocento che è nota come 'idealismo assoluto'.⁴² Tesi

³⁶ Cfr. ad esempio, G.F.W. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 1981, vol. I, §§ 50-51; *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1973, p. 248.

³⁷ MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, pp. 3-273. I riferimenti a John Caird si trovano alle pp. 25, 32, 36, 44.

³⁸ Ivi, p. 47.

³⁹ MARTINETTI cita infatti il paragrafo 51 dell'*Enciclopedia*, cfr. *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 44.

⁴⁰ J. CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, Società Editrice Pontremolese, Piacenza 1909 (non è segnalato il traduttore dell'opera).

⁴¹ Cfr. E. CAIRD, *A Critical Account of the Philosophy of Kant, with an Historical Introduction*, J. Maclehose, Glasgow 1877; *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, J. Maclehose, Glasgow 1909² (1889).

⁴² Cfr. W. MANDER, *British Idealism*, Oxford University Press, Oxford, cap. 4. Mander offre un profilo di John Caird e un'esposizione generale dell'*Introduction* nell'articolo *John Caird - Theologian and Philosopher*, in «New Blackfriars», LXXX, 1999, pp. 104-119. Mander suggerisce inoltre di

comune agli esponenti di questa corrente (tra cui si contano comunemente anche T.H. Green e F.H. Bradley) è che la nostra coscienza individuale sia l'espressione di un principio divino progressivamente manifestantesi attraverso la nostra esperienza finita. Implicita nella nostra coscienza vi è dunque la coscienza di una realtà spirituale infinita, che contiene il cosmo intero, e nella quale noi riconosciamo la nostra natura più profonda.⁴³ Questa tesi è da essi considerata come il contenuto essenziale della filosofia di Hegel.⁴⁴ Uno 'hegelismo', il loro, che subisce però una torsione coscienzialistica in senso kantiano, e che attraverso Kant sembra recuperare addirittura la dottrina di Berkeley.⁴⁵

Ciò che Caird compie nell'Introduzione alla filosofia della religione non consiste solamente in un recupero pedissequo della tesi hegeliana per cui gli argomenti tradizionali per l'esistenza di Dio esprimono, in una forma astratta, il processo di elevazione della coscienza a Dio. Al contrario, Caird offre una rielaborazione personale di questa tesi: quella per cui, le prove tradizionali (cosmologica, teleologica, ontologica) sono in realtà momenti distinti di un unico processo di pensiero, di un'unica prova.⁴⁶ Tale interpretazione è, secondo certi interpreti, implicita nell'analisi hegeliana delle prove,⁴⁷ sembra però che Caird sia il primo ad averla sistematizzata. In

considerare l'*Introduction* come, essenzialmente, una riproposizione delle *Lezioni sulla filosofia della religione* di Hegel.

⁴³Cfr. W.J. MANDER, *New conceptions of transcendence in the thought of the British Idealists*, in «History of European Ideas», XLIII, 2017, 3, pp. 241-250. Emblematica è la teoria della 'eternal consciousness' di Green, cfr. A. LOMBARDI, *Dall'intelletto potenziale alla coscienza eterna. Aristotelismo 'avverroizzante' e idealismo in Thomas Hill Green*, in «Quaestio», XXI, 2021, in particolare pp. 385-386.

⁴⁴ F.H. BRADLEY, ad esempio, al termine dell'opera *Apparenza e Realtà* afferma: «Possiamo concludere opportunamente questo libro proprio insistendo sulla spiritualità del Reale. Vi è una celebre frase hegeliana, e che non mi sentirei di sottoscrivere senza qualche precisazione; ma terminerò con qualcosa di non molto diverso, qualcosa che forse si avvicina ancora di più all'essenza del messaggio di Hegel. Fuori dello spirito non vi è, né può esservi, alcuna realtà; e più una cosa è spirituale più essa è reale» (*Apparenza e realtà*, trad. it. di D. Sacchi, Rusconi, Milano 1987, p. 772).

⁴⁵ Andrew Seth, figura singolare all'interno del movimento idealistico britannico, nonché tra i principali animatori della cosiddetta corrente 'personalistica', nelle sue 'Gifford Lectures' individua nel 'mentalismo' l'eredità filosofica tramandata da Berkeley sino a Green, cfr. A. SETH PRINGLE PATTISON, *The Idea of God in the light of recent Philosophy*, Oxford University Press, New York 1920, 'Lecture IX. Idealism and Mentalism', pp. 190-204.

⁴⁶ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p.156.

⁴⁷ Cfr. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., vol. I, § 50. Michael Inwood riconosce come Hegel distingua il procedimento delle prove *a posteriori* (argomento cosmologico e teleologico) da quello della prova *a priori* (argomento ontologico), vedendo nelle prime un movimento che va dall'«essere» (*Sein*) al «pensiero astratto» (*Abstraktum des Denkens*), e nella seconda un processo inverso che muovendo dall'«astratto» giunge all'«essere». Ad ogni modo, le due forme

sintonia con Hegel, egli ritiene che la prova cosmologica si fondi sul riconoscimento della finitezza e della contingenza del mondo, e che questo riconoscimento implichi la posizione di un essere necessario.⁴⁸ Scrive Hegel nella *Scienza della logica*: «perché il finito è l'opposizione contraddicentesi in se stessa, perché esso non è, per questo l'assoluto è. [...] Il non essere del finito è l'essere dell'assoluto».⁴⁹ Caird afferma, però, che la realtà infinita posta attraverso l'argomento cosmologico è una realtà ancora astratta, una mera negazione del finito priva di contenuto determinato. L'argomento teleologico, secondo passo del processo di elevazione, afferma allora l'esigenza di pensare l'unità tra Dio e mondo, e dunque di concepire la concretezza della natura divina come ciò che accoglie le determinazioni del reale. L'argomento teleologico, però, si limita a porre tale esigenza, senza fornire gli strumenti necessari per una piena comprensione di una simile unità,⁵⁰ e solo con l'argomento ontologico si giunge, infine, a concepire in maniera più determinata la natura vera e propria di Dio.

Giunti a questo punto, è possibile ravvisare uno scarto tra il modo in cui Hegel e Caird concepiscono il contenuto e il valore dell'argomento. Per Hegel, l'argomento ontologico consiste essenzialmente nella dimostrazione dell'unità di pensiero ed essere.⁵¹ Dimostrazione che, in realtà, consiste in un approfondimento di tale identità, in una sua articolazione più concreta, e non in una sua 'deduzione'. L'argomento ontologico, in altri termini, assume l'identità immediata di pensiero ed essere, e la giustifica per il tramite di un termine medio, che secondo Hegel è la

argomentative non sono per Inwood semplicemente simmetriche. La prova cosmologica eleva la realtà finita e contingente del mondo al concetto di Dio come necessità assoluta. La prova ontologica determina la nozione concreta di tale necessità assoluta, elaborando il concetto di Dio come la totalità autodeterminantesi del concetto che si manifesta attraverso la realtà finita. Di conseguenza, Hegel istituirebbe un rapporto di complementarità e circolarità virtuosa tra i movimenti logici espletati dalle due prove. «The cosmological proof ascends from the being of the world to the infinite God, and God descends into the world again, thereby providing the premise required by the cosmological proof» (cfr. M. INWOOD, *Hegel*, in G.R. OPPY (ed.), *Ontological arguments*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 131). R.R. WILLIAMS è però più cauto: «[W]hile it may not depict the starting point of elevation, the ontological proof could depict the logical features of the end and goal of elevation as the religiously adequate 'object' – to wit, absolute causality and necessity, the end that is the true beginning» (cfr. *Hegel on the Proofs and the Personhood of God*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 50).

⁴⁸ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p.162.

⁴⁹ G.F.W. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004, tomo secondo, p. 495.

⁵⁰ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., pp. 178-179.

⁵¹ P.C. HODGSON, *Hegel and Christian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 121-123. Cfr. inoltre, P.M. CALTON, *Hegel's Metaphysics of God*, Ashgate, Aldershot 2001, cap. 2; K.J. HARRELSON, *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*, Humanity Books, New York 2009, cap. 7.

totalità del ‘concetto’ (Begriff). Lo sviluppo dell’argomento coincide quindi con l’intero processo logico in cui il pensiero sviluppa sé stesso a partire dalla determinazione più astratta e povera, l’essere, fino configurarsi come ‘Idea’ (Idee), vale a dire come totalità organica delle pure determinazioni concettuali. Questo è il movimento di ‘mediazione entro sé’ del concetto. In tal modo, il pensiero esibisce la propria ‘completezza’, mostrando di non lasciare fuori di sé nulla dei contenuti che potrebbero convenire al reale, e la propria ‘sistematicità’, rivelandosi un’unità coerente di elementi interrelati. Articolato come se fosse la stessa Scienza della logica nella sua interezza, l’argomento esibisce allora l’unità concreta di pensiero ed essere.⁵²

Caird offre la sua personale interpretazione di questo tema hegeliano.⁵³ Dove per Hegel l’unità di pensiero ed essere è l’unità di una struttura logica obiettiva non riducibile come tale ad alcun tipo di soggettività (la struttura logica del mondo è antecedente rispetto alla natura e alla coscienza), Caird rileva al contrario come il concetto intenzionato dall’argomento ontologico coincida sì con l’unità di pensiero ed essere, ma come l’unità di quella ‘coscienza’ infinita che è il presupposto e la condizione di possibilità della mia stessa autocoscienza individuale. Nel pensare me stesso come individuo, accedo infatti ad una forma di coscienza superiore, che include me stesso e il mondo esterno come suoi elementi:

Quando penso a me stesso, alla mia propria coscienza individuale e ad un mondo esterno di oggetti, io penso pure, tacitamente implicitamente, o presuppongo un pensiero più elevato, più ampio, più comprensivo, una coscienza più elevata, più ampia, più comprensiva che abbracci ed unifichi l’una e l’altra cosa.⁵⁴

La presupposizione reale di ogni conoscenza [è] il pensiero che il prius di tutte le cose, non è la coscienza che l’individuo possiede di se stesso in quanto individuo, ma un pensiero o auto-coscienza che oltrepassa ogni limite di individualità un pensiero che è l’unità di ogni autonomia individuale e di ogni soggetto della stessa, di tutti coloro che pensano e di tutti gli oggetti del loro pensiero.⁵⁵

Per Caird, Dio va dunque pensato come una coscienza universale su cui è fondata la vita di tutti gli esseri finiti, e la natura della quale consiste nel rivelare sé stessa nella e alla coscienza finita. Ora, ciò che interessa rilevare, sono tre aspetti: 1) la grande vicinanza tra Martinetti e Caird quanto al modo di concepire la filosofia, come il rilevamento delle presupposizioni necessarie del pensiero, l’approfondimento delle loro implicazioni ontologiche, e la ricostruzione del processo spontaneo della ragione di elevazione a Dio; 2) il fatto che Martinetti recuperi da Caird non solo la tesi generale sul significato e il valore delle prove dell’esistenza di Dio, ma anche

⁵² Questa posizione è difesa da WILLIAMS, *Hegel on the Proofs and Personhood of God*, cit., p. 110.

⁵³ Per un’analisi dell’interpretazione dell’argomento ontologico fornita da Caird e da altri idealisti ispiratisi a Hegel, cfr. W.J. MANDER, *Idealism and the ontological argument*, in «British Journal for the History of Philosophy», 20, 2012, pp. 993-1014.

⁵⁴ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 185.

⁵⁵ Ivi, p. 186.

l'articolazione specifica che Caird dà a queste prove, vedendo l'argomento cosmologico e l'argomento ontologico come elementi di un unico processo logico, da Martinetti ribattezzata complessivamente 'prova metafisica';⁵⁶ e, infine, 3) il fatto che Martinetti recuperi esplicitamente da Caird l'idea che il primo passo della prova metafisica, vale a dire l'argomento cosmologico, prenda le mosse dalla constatazione della contingenza del mondo per riconoscere riflessivamente, a partire da questa, la coscienza iniziale di una realtà infinita.⁵⁷

La differenza più notevole tra Caird e Martinetti riposa, in realtà, sul modo di concepire il contenuto dell'argomento ontologico. Entrambi ritengono che l'argomento consista nell'esposizione del presupposto necessario del pensiero, di quell'idea, per dirla con Caird, tale per cui 'il pensiero senza di lei diviene impossibile'.⁵⁸ Mentre per Caird però tale idea è la stessa unità di soggetto e oggetto rinvenibile nella coscienza, per Martinetti è il concetto di 'realtà' in quanto tale ad essere esibito, concetto che viene immediatamente riconosciuto come identico al concetto di 'realtà infinita'. Secondo Martinetti, l'argomento ontologico viene così ad affermare che «se una realtà infinita non è reale, ciò vuol dire che il concetto di realtà è contraddittorio. L'omnitudine realitatis deve logicamente essere reale [...]. Negare quindi che l'omnitudine realitatis realmente esista, è come negare che il concetto di realtà sia valido».⁵⁹

'Realtà', per il filosofo piemontese, significa però pura 'unità' incommista di differenza. La realtà assoluta di Caird è invece un principio di unità-nella-differenza. L'assoluto cairdiano è, dunque, la totalità infinita delle determinazioni finite, il frutto dell'elevazione della struttura relazionale della coscienza umana a fondamento del cosmo intero. Il Dio di Martinetti, al contrario, è un'unità trascendente e non determinabile attraverso determinazioni concettuali, se non in via allusiva e simbolica. Esso è il fondamento della coscienza, la condizione di possibilità della sintesi, ma che precede e supera la coscienza stessa e la sintesi. Laddove Caird afferma hegelianamente la dianoeticità del reale, Martinetti ribadisce neoplatonicamente il primato ontologico e gnoseologico di un principio primo puramente noetico.

⁵⁶ Cfr. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 36. Martinetti, in realtà, non ritiene qui necessario chiamare in causa l'argomento teleologico, trattato in sede separata alle pp. 31-32. È in ogni caso da rimarcare che anche in riferimento alla prova teleologica egli cita il giudizio del Caird a supporto della propria posizione, cfr. *ivi*, p. 32, nota 14.

⁵⁷ Martinetti effettua una vera e propria parafrasi di alcuni densi brani del testo di Caird dedicati alla prova cosmologica. Cfr. MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 36, in particolare il secondo paragrafo «Come ha ben veduto il Caird...», con il testo di CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., pp. 156-159 (opportunamente richiamato da Martinetti in nota). Ad esempio, laddove Caird scrive: «[L]a sola coscienza della nostra finitezza sta ad indicare che siamo in grado di sorpassarla» (CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 159), Martinetti ripete: «Questa coscienza della nostra finitezza ci dice che siamo in grado di sorpassarla» (MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 36).

⁵⁸ CAIRD, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 138.

⁵⁹ MARTINETTI, *Scritti di metafisica e filosofia della religione*, cit., vol. II, p. 47.

In sintesi, osserviamo come durante le lezioni di filosofia della religione dell'anno 14-15 si consumi, grazie alla lettura di John Caird, un mutamento di prospettiva da parte di Martinetti intorno al significato delle prove dell'esistenza di Dio. Le prove diventano infatti espressione in termini logici della vita stessa del pensiero che giunge alla consapevolezza di sé, e dunque un riconoscimento dell'assurdità interna ad un pensiero che non si ponga come pensiero di Dio: «La prova del valore dell'a priori sta appunto in ciò, che la sua negazione implica lo spirito in una contraddizione con sé stesso. [...] [N]on si può affermare esplicitamente la realtà delle cose, senza porre la realtà di Dio». ⁶⁰ La conquista di tale concetto delle prove è definitiva per Martinetti, e verrà ribadita più avanti nel già citato su *Morale, religione e filosofia*, in cui si afferma, appunto, che compito della riflessione filosofica sul fondamento della vita religiosa (ambito a cui appartengono le prove) è di mettere in luce che la negazione dell'a priori «implicherebbe la negazione della realtà e del valore di tutta l'attività spirituale e del mondo che per essa e per essa sola è stato costituito: quindi anche la negazione della negazione stessa dell'a priori». ⁶¹ Le prove, in altre parole, mostrano che negare l'esistenza di Dio significherebbe incappare in una negazione «del nostro pensiero e del nostro essere stesso», ⁶² e dunque, cadere in contraddizione con noi stessi. E questo è, precisamente, quanto veniva sostenuto nelle lezioni del 14-15.

Concludendo, questo confronto con Caird offre, per un verso, un esempio concreto del metodo di lavoro di Martinetti, un lavoro spesso compiuto attraverso l'appropriazione di modelli teorici di altri pensatori i cui presupposti si rivelano però identici ai propri, e, per un altro, suggerisce un indirizzo di ricerca rivolto a rintracciare l'influenza degli idealisti britannici, autori che Martinetti frequenta in maniera niente affatto rapsodica, e che vengono valorizzati dal Nostro ai fini di un miglior intendimento delle articolazioni prettamente logiche del discorso metafisico.

L'indagine futura in questa direzione permetterà di chiarire quindi le fonti ancora implicite del pensiero di Martinetti, andando così ad ampliare quell'orizzonte europeo del pensiero Martinettiano che oggi è sempre più valorizzato. Ma, nel contempo, consentirà un migliore intendimento della struttura logica e del valore della speculazione di Martinetti. Un pensatore, il cui grande lascito è quello di aver rivendicato l'apertura del pensiero alla totalità e di aver dato nobile esempio di un'attività di ricerca libera e coerente, recando così testimonianza con la parola e con l'azione a quella vocazione filosofica fondamentale che è la fedeltà del pensiero a se stesso.

andrea.pontalto@unitn.it
(Università degli Studi di Trento)

⁶⁰ Ivi, pp. 46-47.

⁶¹ RF, p. 380.

⁶² Cfr. la precedente nota 35.