

LA DIALETTICA FRA TRASCENDENTE E TRASCENDENTALE NEL «KANT» DI PIERO MARTINETTI

Scrive Jorge Luis Borges in *Kafka e i suoi precursori*:

Nel vocabolario critico la parola *precursore* è indispensabile, ma bisognerebbe purificarla da ogni significato di polemica o di rivalità. Il fatto sì è che ogni scrittore *crea* i suoi precursori. La sua opera modifica la nostra concezione del passato, come modificherà il futuro.¹

Ebbene, se è necessario risalire il corso del tempo alla ricerca dei propri precursori, compiendo la vertiginosa inversione cronologica suggerita dal poeta argentino, si può dire che Kant precorre Martinetti o, borgesianamente, che Martinetti *crea* Kant.

Piero Martinetti, infatti, eredita da Kant alcune fondamentali suggestioni speculative, che rielabora in una sintesi personale debitrice di numerosi apporti, tra cui si segnalano, in particolare, quelli di Schopenhauer, Spinoza, Fichte e Platone. Martinetti attinge da Kant il carattere fenomenico del conoscere, la centralità del compito morale e il razionalismo religioso, sublimandoli in una metafisica d'ispirazione platonica che fa da sfondo a tutto il suo pensiero. Martinetti, allora, *crea* Kant in duplice senso, da un lato accogliendone le istanze fondamentali, dall'altro rivedendone il sistema alla luce del proprio filosofare: i due autori sono dunque legati da un singolare vincolo generativo, che a dispetto di una logica rigidamente sequenziale ne determina una feconda e reciproca influenza.

Nel presente contributo noi seguiremo un'unica direttrice di questa relazione, la seconda, nel tentativo di porne in risalto i tratti salienti e di metterli allora a confronto con il *proprium* della filosofia martinettiana. Per scelta metodologica, inoltre, adotteremo un approccio essenzialmente teoretico, che solleciti di volta in volta alcuni luoghi delle opere in questione simulando un dialogo virtuale tra i due filosofi.

¹) J.L. Borges, *Kafka e i suoi precursori*, in *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, I, Milano, Mondadori, 1996, p. 1009.

Martinetti proietta sulla filosofia di Kant il proprio *idealismo trascendente*, una visione speculativa che descrive il reale come un'ascensione progressiva di sintesi coscienti, a cui corrispondono autentici «dislivelli»² ontologici culminanti in una Coscienza di natura sovrasensibile. Tale Coscienza, concepita come «Unità formale assoluta», secondo la definizione proposta dall'autore nel capolavoro del 1904, la *Introduzione alla metafisica*³, è l'approdo finale del complessivo evolversi delle cose, poiché la realtà, manifestando imperfezione e incompletezza in ogni suo aspetto, esige un Uni-Tutto nel quale invernarsi⁴. Lo svolgersi dell'essere, pienamente identificato col divenire del conoscere, è dunque scandito dalla *legge dell'unità*, che potenzia ed innalza il contingente imprime-dogli il sigillo dell'Assoluto: in questo modo, l'intero processo d'esperienza diviene simbolo della trascendenza divina, postulata dal pensiero per coronare l'esistente ma altrettanto indeterminabile nelle sue qualità positive.

Se la conoscenza è un succedersi di unità normative sempre più elevate, orientate a quella verità che è norma della realtà e del pensiero, ecco quindi le kantiane forme a priori, che tali unità rendono possibili, tramutarsi, nella lettura martinettiana, in autentiche *icone dell'intelligibile*. Esse simboleggiano il divino perché, istituendo tra il molteplice sensibile specifici nessi formali, ciascuna secondo i modi che le sono caratteristici, conferiscono all'esperienza il medesimo assetto unitario che l'Assoluto concede al reale.

Ne segue che le intuizioni di spazio e tempo e le categorie, di cui Kant presenta nella *Ragion pura* il catalogo sistematico, non sono semplici regole per produrre e organizzare le rappresentazioni, ma strumenti per racchiudere l'Unità assoluta in entità finite e concrete. Le prime, che esprimono l'organizzazione matematica del reale, unificano i dati empirici secondo la legge dell'omogeneità, le seconde invece compongono tra loro le sintesi spazio-temporali secondo la legge dell'identità, perfezionando l'attività intuitiva della ragione e garantendo così l'effettivo conoscere. Ciò comporta il necessario ripensamento del concetto di noumeno, che da mero *Grenzbegriff* funzionale all'intelletto per circoscrivere la validità oggettiva della conoscenza sensibile, è da intendersi ora positivamente, pena, sottolinea Martinetti,

l'ignorare questo concetto e il porre, esplicitamente o non, il mondo fenomenico come solo esistente.⁵

Al contrario, prosegue il filosofo canavesano, non è

una pura negazione l'atto per cui apprendiamo; non è un atto che elimini da sé ogni traccia d'una qualche affermazione positiva: è un atto che ne-

²) Per questa pregnante definizione vd. A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, p. 343.

³) P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Genova, Marietti, 1987, p. 325.

⁴) Tale principio supremo, tuttavia, non genera il reale, come avverrebbe in una prospettiva creazionistica, ma ne riscatta la parzialità e l'imperfezione.

⁵) P. Martinetti, *Kant*, a cura di M. Dal Pra, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 68.

gando il carattere assoluto della realtà sensibile pone qualche cosa d'altro, il noumeno. La forma negativa dell'espressione cela un contenuto positivo.⁶

È dunque il caso di correggere in maniera vistosa il carattere puramente negativo impresso da Kant alla «Dialettica trascendentale», pur coltivando quella cautela speculativa che vieta, kantianamente, di estendere il sapere oltre l'orizzonte dei fenomeni⁷. L'Assoluto diviene in tal modo

il vero e proprio termine di tutto il nostro conoscere, che, come un sole invisibile, lo orienta verso di sé, e con questo orientamento si annunzia, senza mai farsi direttamente apprendere.⁸

Oltre che nei principi intellettuali della *Critica della ragion pura*, l'Assoluto si rispecchia nel concetto di finalità con cui opera il giudizio riflettente, da Kant esaminato nella *Critica del Giudizio*. Martinetti interpreta la finalità come una «conseguenza»⁹ della dottrina dei postulati svolta nella *Critica della ragion pratica*, poiché, se la ragione comanda di realizzare nel mondo il dovere morale,

vi deve quindi essere nella natura, anche nella materia del conoscere, un principio interiore d'unità che la predispone a subordinarsi all'unificazione intellettuale e che noi non possiamo pensare altrimenti che come procedente da un intelletto supremo il quale lo avrebbe così predisposto in vista dell'unità dell'esperienza.¹⁰

L'idea di Dio, a cui la ragione si richiama per favorire l'osservanza del dovere (fermo restando che la legge morale è del tutto autonoma), giustifica quindi la funzione critica della finalità, invalidando con ciò la deduzione trascendentale che Kant utilizza, nell'*Introduzione* alla *Terza Critica*, per dar fondamento alla massima del Giudizio.

L'Assoluto è infine racchiuso, per Martinetti, nella legge morale, il principio a priori che, tra quelli menzionati sinora, formalizza al meglio l'intelligibile. Infatti, scrive l'autore,

i principi teoretici *a priori* sono relativi all'esperienza umana ed una visione intuitiva delle idee ci manca. Invece noi abbiamo almeno *praticamente* la visione di quest'unità nella visione della legge che è l'operazione conforme a queste idee.¹¹

⁶) *Ivi*, p. 69.

⁷) Martinetti definisce la «Dialettica trascendentale» «la parte più lunga della *Critica* (382 pagine sopra 769 complessive), la più chiara, la più geniale, la più interessante per i profondi problemi che ne sono l'oggetto», contrapponendola alle oscurità dell'«Analitica» (*ivi*, p. 74).

⁸) *Ivi*, p. 109.

⁹) *Ivi*, p. 215.

¹⁰) *Ibidem*.

¹¹) *Ivi*, p. 128.

A differenza delle altre forme intellettuali, che si avvicinano all'Unità assoluta solamente come asintoti, la legge morale realizza un contatto diretto con la realtà sovrasensibile, poiché, nel prescrivere una condotta severa, uniforme e impersonale, esprime un *dover essere* a cui la realtà, previa disposizione da parte del soggetto, può completamente adeguarsi.

La legge morale, allora,

ci fa assistere ad un atto della nostra natura che trascende ogni realtà ed attività sensibile, e per questa via ci rende certi della nostra natura di esseri intelligibili.¹²

Per il tramite della legge, la morale kantiana diviene in questo modo una «metafisica della morale»¹³, in grado di porre l'intelligibile come «centro di gravità»¹⁴ e «vero fine ultimo»¹⁵ dell'agire individuale senza aver bisogno «per questo di affidarsi a dubbi e pericolose speculazioni trascendenti»¹⁶.

La pura forma dell'imperativo, per giunta, necessita l'ancoraggio ad una realtà intelligibile che non si riduca a semplice «punto di vista» dal valore regolativo, come sottolinea Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*¹⁷; perché altrimenti, osserva Martinetti,

il fine ultimo dell'attività umana è pur sempre in concreto – anche se sia pensato come l'approssimazione progressiva ad un compito infinito – una finalità empirica: ed allora non si capisce come sia possibile sostenere ancora il carattere puramente formale della legge. Se invece l'intelligibile è una vera realtà metafisica, la formula kantiana può avere bensì il carattere d'una vera legge formale¹⁸

posto che solo svuotando l'azione di qualsiasi contenuto concreto, e dunque finalizzandola ad una realtà superiore, si rende comprensibile la nozione di pura forma.

Alla luce delle considerazioni svolte fin qui, il criticismo si può interpretare, suggerisce Martinetti, come *mistica della ragione*, ovvero come tentativo razionale di innalzarsi a Dio attraverso una graduale scansione simbolica, che coinvolge tutte le funzioni trascendentali di cui la ragione si serve per fare esperienza del reale. Un percorso mistico di questa specie non conduce all'estasi visionaria, che pretende di cogliere il divino anche solo per un istante, ma ad una

¹²) *Ivi*, p. 114.

¹³) *Ivi*, p. 113.

¹⁴) P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, in *Saggi e discorsi*, Torino, Paravia, 1926, p. 125.

¹⁵) *Ivi*, p. 113.

¹⁶) *Ivi*, p. 125.

¹⁷) Scrive Kant a tale proposito: «il concetto di un mondo intelligibile è dunque solo un punto di vista che la ragione si vede costretta a prendere al di fuori dei fenomeni, per pensarsi come pratica» (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. e introd. di F. Gonnelli, Bari, Laterza, 1997, p. 153).

¹⁸) *Ivi*, p. 108.

contemplazione del trascendente interamente intellettualizzata, favorita dalla morale e coronata, infine, dalla religione.

Martinetti assegna alla religione il compito di concludere, a livello teoretico, la complessa «fenomenologia del sapere simbolico»¹⁹ di cui, come si è visto, le forme kantiane a priori sono assolute protagoniste, nonché di avvantaggiare, a livello pratico, attraverso i riti che caratterizzano le diverse fedi positive, l'ottemperanza del dovere. Mentre per Kant l'esistenza di Dio si deduce unicamente in virtù della morale (o «mediante la morale»²⁰), per Martinetti si annuncia invece in ogni attività della ragione, a cui corrispondono, tangibilmente, le più alte creazioni spirituali realizzate dall'umanità nel corso dei secoli, il mito, l'arte, la scienza, l'etica, la filosofia e, da ultimo, la religione medesima, come insieme di dogmi ed uffici sacramentali. La religione, dunque, ha due volti. Essa è anzitutto esperienza di natura trascendentale, che attraverso una vera e propria «intuizione formale a priori»²¹, che fa seguito all'intuizione morale ponendo fine all'ascesa dell'intelletto verso l'Uno, genera «un contatto spirituale diretto della nostra vita con la vita universale»²². In secondo luogo, diviene poi manifestazione sensibile di quanto la ragione ha intuito, concretandosi storicamente nel fiorire e nell'avvicinarsi di miti, tradizioni e pratiche di culto. L'uomo infatti, sottolinea Kant ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, per l'intrinseca debolezza che lo connota ha

il bisogno naturale di avere sempre un sostegno s e n s i b i l e, un'attestazione empirica ecc., per i concetti naturali supremi e per i fondamenti ultimi.²³

E del resto, incalza Martinetti dal suo canto, «una vita religiosa senza riti, cioè senza un'espressione pratica simbolica»²⁴ non sarebbe possibile, in quanto «una società religiosa che si accontentasse di celebrazioni intellettuali, sarebbe un'accademia, non una chiesa»²⁵.

Il primato finale spetta comunque alla religione interiore, benché Martinetti sia persuaso, a differenza di Kant, che le moltitudini, naturalmente portate alla passività e all'indifferenza, non sappiano anteporla alle fedi storiche; essa, pertanto, rimane esclusivo appannaggio di pochi uomini eletti, a cui è affidato il compito di custodirla ma pure di propagarla, con l'insegnamento e l'esempio.

Decisivo per l'affermarsi della «religione della ragione» è il contributo della filosofia che, sorgendo come «critica antifeticistica degli "idoli"» o delle reifica-

¹⁹) Per questa definizione vd. R. Cantoni, *L'illuminismo religioso di Piero Martinetti*, «Studi filosofici» 4 (1943), p. 225.

²⁰) Per questa notazione vd. E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia 1994, p. 316.

²¹) P. Martinetti, *La religione*, in *Ragione e fede. Saggi religiosi*, introd. di L. Pareyson, Napoli, Guida, 1972, p. 266.

²²) *Ivi*, p. 60.

²³) I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero - M. Roncoroni, Milano, Bompiani, 2001, p. 261.

²⁴) Martinetti, *La religione*, in *Ragione e fede. Saggi religiosi* cit., p. 276.

²⁵) *Ibidem*.

zioni concettuali in cui si traspone facilmente il pensiero astratto»²⁶, si fa carico della transizione dalle forme più ingenu e primitive del simbolismo religioso all'immediatezza, che potremmo definire incorporea, dell'Assoluto, a cui il pensiero lentamente si approssima. «Nella storia dello spirito la filosofia appare perciò come la creatrice di forme religiose sempre più alte, di concezioni teoretiche, che sono la preparazione ad una vita religiosa più perfetta»²⁷; essa deve quindi incentivare quel rinnovamento spirituale degli individui che si delinea come autentica «*educazione religiosa dell'umanità*»²⁸.

Date queste premesse, il criticismo kantiano svolge un ruolo essenziale, poiché inietta una sorta di veleno che

una volta penetrato, non può più permettere di accostarsi ai problemi ultimi con quella semplicità, che accomuna ai nostri occhi la teologia con la mitologia.²⁹

La filosofia kantiana segna allora

l'avvento definitivo e conscio della religione filosofica, che allontana per sempre l'illusione di umanizzare l'assoluto od almeno riconosce questi tentativi per ciò che sono: come dei tentativi umani di esprimere l'inesprimibile, come dei simboli necessari alla debolezza nostra.³⁰

Con lo stabilire che

per la materia, per l'oggetto, la religione non si distingue minimamente dalla morale, in quanto [...] è [...] una legislazione della ragione che ha il fine di conferire alla morale, tramite l'idea di Dio nata dal suo seno, un'influenza sulla volontà umana, per l'adempimento di tutti i suoi doveri³¹

Kant anticipa la convergenza di morale e religione, proiettando il pensiero a dei vertici speculativi che mai nessun altro sistema filosofico aveva raggiunto. Nel criticismo kantiano, di conseguenza,

confluiscono tutte le correnti della speculazione moderna, in cerca di una nuova via, e [...] partono verso un avvenire ancora nebuloso ed incerto i nuovi indirizzi che devono definirlo ed integrarlo.³²

²⁶) Per questa osservazione vd. il bel saggio di A. Vigorelli, *Il pensiero religioso di Piero Martinetti*, «Humanitas» 51, 1 (1996), p. 114.

²⁷) Martinetti, *La funzione religiosa della filosofia*, in *Saggi e discorsi* cit., p. 26.

²⁸) *Ibidem*.

²⁹) Id., *E. Kant nel centenario della sua nascita*, in *Saggi e discorsi* cit., p. 141.

³⁰) Id., *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, introd. di G. Zanga, Milano, Il Saggiatore, 1964, p. 485.

³¹) I. Kant, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 95-96.

³²) Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo* cit., p. 484.

Martinetti, come abbiamo osservato, amplia l'orizzonte del religioso delineato da Kant, riconfigurando la *Religione entro i limiti della semplice ragione*, l'opera in cui la religione è tematizzata dal filosofo di Königsberg in modo specifico, per lo meno in due direzioni³³.

La prima consiste nella riapertura della dimensione teoretica del religioso, legittimata da quella «visione dell'unità»³⁴ a cui il pensiero, che muove dall'esperienza per giungere alla complessità delle sintesi filosofiche, si eleva progressivamente. La seconda concerne invece la valutazione del cristianesimo, verso il quale Martinetti, soprattutto nel *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, il coraggioso libro del 1934 non a caso posto sotto sequestro dall'autorità fascista e poi condannato dalla Congregazione dell'indice, si mostra molto più severo di Kant, nel giudizio, accentuando la nozione di «falsa chiesa»³⁵ ed affidando «la restaurazione sociale della vita religiosa [...] alla testimonianza delle piccole comunità ecclesastiche o dei singoli individui (Chiesa invisibile)»³⁶.

Entrambe queste direzioni si compongono però nell'identità dello scopo, che è quello di giustificare la *mistica della ragione* sia filosoficamente, col rivelare «l'interiorità ontologica e religiosa»³⁷ delle forme a priori, sia storicamente, mediante una ricostruzione ideal-tipica, tessuta nel *Gesù Cristo* con dovizia di particolari, malgrado talune innegabili forzature, che dia voce alle espressioni del cristianesimo eretico e «minore», spesso neglette ma genuinamente ispirate³⁸.

Non è un caso, allora, che Martinetti ponga Kant al culmine della parabola del cristianesimo, poiché l'idealismo critico, spazzando via «tutte le dubbie speculazioni sul trascendente, tutte le teologie, tutte le mistiche immaginative»³⁹ ha fondato quella metafisica religiosa che si regge unicamente «su una conoscenza trascendentale (cioè formale) del trascendente»⁴⁰.

Premesso che la tradizione mistica abbia serbato nei secoli la purezza del messaggio religioso, si può dunque affermare che Kant sia

un mistico nel più vero e alto senso in quanto pone al di là della sfera del conoscere una realtà inaccessibile che è come il silenzio impenetrabile de-

³³ È questa la tesi, che condividiamo appieno, esposta da Mario Miegge nel suo contributo al fascicolo speciale della «Rivista di Filosofia» uscito nel 1993, in occasione del cinquantenario della morte di Martinetti. Ad essere precisi, l'autore fa riferimento non tanto alla *Religione* in quanto opera, bensì in quanto costruzione filosofica. Le osservazioni che egli avanza, tuttavia, ci paiono ugualmente pertinenti a ciò che intendiamo esporre. Cfr. M. Miegge, *Martinetti e la teologia protestante*, «Rivista di Filosofia» 3, 80 (1993), p. 506.

³⁴ P. Martinetti, *Ragione e fede*, in *Ragione e fede. Saggi religiosi* cit., p. 56.

³⁵ Miegge, *Martinetti e la teologia protestante* cit., p. 507.

³⁶ Vigorelli, *Il pensiero religioso di Piero Martinetti* cit., p. 123.

³⁷ Per questa pregnante definizione del trascendentale si rinvia a P. Prini, «Antoniano» 64 (1989), p. 125.

³⁸ In merito ad una «riforma» dello spirito e delle consuetudini ecclesiastiche realizzata dalle piccole chiese e auspicata nel *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Martinetti si mostra in seguito più scettico, come testimonia il saggio *La religione*, in *Ragione e fede. Saggi religiosi* cit., pp. 259-278. Per questa puntualizzazione vd. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato* cit., pp. 344-345.

³⁹ Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo* cit., p. 489.

⁴⁰ *Ibidem*; il corsivo è nostro.

gli gnostici: realtà che noi afferriamo soltanto in simboli e traduciamo in noi per mezzo dell'attività morale.⁴¹

Ecco quindi che il *misticismo martinettiano* si estroflette sulla ragione kantiana, sussumendola in quella categoria del religioso a cui si riannette ogni serio filosofare; la filosofia di Kant, in conclusione, diviene istanza dialettica di un universale progresso dello spirito, istanza che Martinetti avrebbe superato rendendone espliciti i taciti presupposti⁴².

È fuor di dubbio che l'interpretazione martinettiana del criticismo sia estremamente vigorosa, dal punto di vista teoretico, ma dopo averne riassunto le linee generali ci chiediamo, ora, fino a che punto preservi il trascendentale da indebite, benché suggestive, commistioni col trascendente.

Martinetti, a nostro parere, attribuisce ai principi a priori un significato metafisico perché sovrappone tra loro due distinte nozioni, quelle di *legalità trascendentale ed imperatività trascendente*⁴³.

Le funzioni dell'intelletto non esprimono infatti un comando, ma una norma di carattere funzionalistico, che consente alla ragione, puntualmente, di costituire l'oggetto, determinare la causalità del volere e cogliere il finalismo della realtà. Così, descrivere l'attività teoretica come

una specie di compromesso fra l'originaria natura sensibile dell'uomo e quella natura intelligibile pura che è come il limite ideale dell'intelletto⁴⁴

equivale a confondere *antroponomia* e *teonomia*, assimilando la logica che istruisce il pensiero ad un *λόγος* di natura soprannaturale.

Per supportare la propria lettura, Martinetti richiama la distinzione kantiana tra forma e materia del conoscere che, allusiva di due gradi dell'essere, un grado superiore che fungerebbe da matrice ed un grado inferiore subordinato al primo, legittima l'investitura dei principi a priori a «criterio» e «misura»⁴⁵ del Reale assoluto. Tale argomento, tuttavia, è facilmente confutabile, poiché la differenza posta da Kant tra aspetto formale e aspetto materiale della conoscenza, anziché riprodurre una dicotomia tra intelletto e natura, è puramente metodologica: grazie ad essa, per l'appunto, la ragione è in grado di compilare con esattezza l'inventario delle funzioni a priori che la caratterizzano e, acquisita in tal modo la piena consapevolezza delle proprie «sorgenti» e dei propri «limiti»⁴⁶, «rintraccia-

⁴¹) *Ivi*, p. 485.

⁴²) Martinetti è infatti persuaso dell'esistenza di due Kant: un Kant essoterico, distruttore di sogni visionari ed eccellente analista della ragione, e un Kant esoterico, restauratore della metafisica ed oracolo di un mondo sovrasensibile a cui l'intelletto, per un'esigenza insopprimibile ad esso connaturata, tenta di elevarsi.

⁴³) Abbiamo ricavato questa fondamentale distinzione avvalendoci degli argomenti avanzati da H. Cohen ne *La fondazione kantiana dell'etica*, Lecce, Milella, 1983. Abbiamo inoltre tenuto presenti le considerazioni di G. Gigliotti contenute in *Hermann Cohen e la fondazione kantiana dell'etica*, Firenze, Sansoni, 1977.

⁴⁴) Martinetti, *Kant* cit., pp. 177-178.

⁴⁵) *Ivi*, p. 105.

⁴⁶) Kant, *Critica della ragion pura* cit., p. 56.

re la pietra di paragone per determinare il valore o il non valore di tutte le conoscenze a priori»⁴⁷.

Ugualmente metodologica è la separazione tra intelletto e sensibilità che da tale, presunta frattura deriverebbe, come conferma il paragrafo I della «Logica trascendentale» in cui si legge:

l'intelletto non può intuire nulla, e i sensi nulla pensare. Solo dalla loro unione può scaturire la conoscenza. Ma non v'è per questo ragione di mescolare le parti che rispettivamente vi hanno; al contrario, è di grande momento separarle accuratamente l'una dall'altra. Per questo scindiamo la scienza delle regole della sensibilità in generale, cioè l'Estetica, dalla scienza delle regole dell'intelletto in generale, cioè dalla Logica.⁴⁸

Ulteriore prova di ciò fornisce poi l'*Introduzione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, in cui Kant osserva che i due tronchi della conoscenza umana, la sensibilità e l'intelletto, provengono forse da una «comune radice»⁴⁹ che rimane indeterminabile dal punto di vista conoscitivo, ma esteriormente si manifesta, come sottolinea la 2^a nota contenuta nel paragrafo 26 dell'«Analitica dei concetti», in quella «stessa ed unica spontaneità, che là sotto il nome di immaginazione e qui sotto quello di intelletto introduce il congiungimento nel molteplice dell'intuizione»⁵⁰.

Se le forme dell'intelletto non simboleggiano il divino, ciò vale anche per il concetto di finalità indagato da Kant nella *Critica del Giudizio*.

Esso, infatti, rappresenta l'autentico ὄργανον della conoscenza, che consente all'intelletto di specificare i propri principi presumendo nella natura «una legalità in sé contingente»⁵¹ in grado di «conferire (dove è possibile) ad un aggregato di mere leggi empiriche, una connessione di tipo sistematico»⁵².

La finalità non esprime quell'unità tra leggi della natura e fini morali «che pensiamo [...] come una concordanza, come un *dover essere*»⁵³, bensì quell'intreccio di necessità e libertà che dispiega il *vero essere* del mondo, sia esso circoscritto ad un'opera d'arte di cui si ammira la compostezza formale o ad un vivente di cui si studia l'interna struttura.

La finalità, allora, richiede una deduzione trascendentale tanto quanto le categorie, e anziché scaturire dalla dottrina dei postulati, la fonda a sua volta, posto che il soggetto, per mezzo del Giudizio, renda operativa la nozione di libertà, venga richiamato alla propria destinazione sovrasensibile e postuli infine l'esistenza di Dio. Dedurre la finalità dalla causalità intelligibile, come fa Martinetti, significa al contrario ricavare un concetto (giustappunto la finalità) attraverso ciò che proprio quel concetto vuole indirettamente dimostrare (l'ammissi-

⁴⁷) *Ivi*, p. 57.

⁴⁸) *Ivi*, p. 92.

⁴⁹) *Ivi*, p. 147.

⁵⁰) *Ibidem*.

⁵¹) *Ivi*, p. 98.

⁵²) *Ivi*, p. 99.

⁵³) Martinetti, *Kant* cit., p. 219; il corsivo è nostro.

bilità dei postulati della ragione e in modo particolare del terzo), col risultato di compromettere la logica formale che governa il corretto ragionamento.

Un tentativo del genere infrange poi i veti stabiliti dalla logica trascendentale, in quanto sfrutta l'idea, un «concetto necessario alla ragione, a cui non può essere dato alcun oggetto congruente nei sensi»⁵⁴, per ancorare all'intelletto una nozione, quella di fine, che dà un essenziale contributo a costituire il mondo empirico, fatte salve le distinzioni morfologiche tra giudizio determinante, che applica i principi annoverati dalla *Ragion Pura*, e giudizio riflettente, che opera col concetto di finalità tematizzato nella *Terza Critica*.

Anche la legge morale, da ultimo, è irriducibile a un *dover essere* di natura intelligibile.

Se il dovere, infatti,

è bene la voce della natura divina che in ciascuno di noi parla come il nostro essere più vero e profondo⁵⁵

ciò non testimonia la trascendenza della legge, poiché le nozioni di *legge morale* e *dovere*, pur implicate l'una con l'altra, sono intrinsecamente diverse. La legge morale, per parte propria,

è il supremo motivo determinante formale della volontà, [...] [che] è considerato dalla ragione una legge di tutti gli esseri razionali in quanto hanno una volontà in generale⁵⁶

mentre il dovere, nello specifico, è il nome che si assegna alla *relazione* tra la volontà dell'uomo e la legge medesima, tenuto conto che

un libero arbitrio patologicamente affetto [...] ha [...] bisogno, come costringimento morale, di una resistenza della ragion pratica, che può essere chiamata una coercizione interna, ma intellettuale.⁵⁷

La legge morale, a differenza del dovere, non impone un obbligo, ma fungendo da «*modello*»⁵⁸ per le determinazioni della volontà, diviene la condizione di possibilità dell'agire pratico, ossia quel paradigma che, definendo l'autentica essenza dell'eticità, fa acquisire

il diritto di parlare di esperienze morali.⁵⁹

⁵⁴) Kant, *Critica della ragion pura* cit., p. 288.

⁵⁵) Martinetti, E. *Kant nel centenario della sua nascita* cit., p. 137.

⁵⁶) Kant, *Critica della ragion pratica* cit., p. 37.

⁵⁷) *Ivi*, pp. 37-38.

⁵⁸) *Ivi*, p. 50; il corsivo è nostro.

⁵⁹) K. Vorländer, *Il formalismo dell'etica kantiana nella sua necessità e fecondità*, a cura di G. Mancuso, Milano, Unicopli, 2003, p. 96.

Come l'esperienza scientifica, resa possibile dalle leggi dell'intelletto, l'attività morale si avvale di un principio metodico il quale, informando di sé le singole massime del volere, anziché discriminare solamente ciò che è morale da ciò che non lo è, "produce" anzitutto la moralità.

La legge morale, pertanto, non si identifica con l'imperatività, con il comando che la ragion pura pratica, nella sua autonomia, dà a se stessa, bensì con la legalità, ovvero con una specifica norma trascendentale che diviene legge per la volontà o, ancor meglio, della volontà⁶⁰. Ne segue che la nota formula racchiusa nel paragrafo 7 della *Critica della ragion pratica*,

agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale⁶¹

non si annunci come un "dovere", ma come «l'a priori giusto, l'a priori autentico»⁶² della moralità.

Trascurando tali distinzioni, Martinetti ignora invece il significato puramente normativo della legge morale ed è indotto a confondere tra loro legalità ed imperatività.

Egli, che non pone differenza tra legge morale e imperativo categorico, estende infatti alla prima, come fattore costitutivo del volere, la prerogativa che connota unicamente il secondo, come massima regolativa dell'agire, ovvero il carattere dell'obbligazione. La legge morale, però, non si sovrappone all'imperativo, ma rappresentando

una regola che determina a priori semplicemente la volontà rispetto alla forma delle sue massime⁶³

come si è detto in precedenza, «prende la forma di un imperativo»⁶⁴ soltanto per l'uomo, poiché in quest'ultimo

in quanto essere razionale, si può, sì, supporre una volontà pura, ma, in quanto soggetto a bisogni e motivi sensibili, non si può supporre una volontà sensibile, cioè tale da escludere qualsiasi massima contraddittoria con la legge morale.⁶⁵

La legge morale non si rivolge immediatamente al volere, ma si pone come principio fondante dell'imperativo, in altri termini come fondamento indiretto della moralità o, per così dire, metacondizione dei singoli doveri: e non per nulla, Kant la definisce

⁶⁰) Per l'identità tra legge morale e legalità del volere si rinvia al già citato H. Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica*.

⁶¹) Kant, *Critica della ragion pratica* cit., p. 36.

⁶²) Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica* cit., p. 193.

⁶³) Kant, *Critica della ragion pratica* cit., p. 36.

⁶⁴) *Ivi*, p. 37.

⁶⁵) *Ibidem*.

l'unico principio possibile che risulti adeguato agli imperativi categorici, ossia alle leggi pratiche (*che fanno delle azioni umane un dovere*) [...] così nel giudizio come *nell'applicazione alla volontà umana per la determinazione di essa*.⁶⁶

Così, mentre la legge morale

è immediatamente autonomia⁶⁷

il dovere è

una singola azione o designa il rapporto che noi uomini abbiamo con la legge morale⁶⁸

in virtù dell'imperativo categorico, il quale, garantendo la mediazione trascendentale tra legge e volere, trasforma la legalità in imperatività.

Date queste premesse, allora, la legge morale non rispecchia la realtà trascendente, ma per esplicita ammissione di Kant conduce soltanto

al riconoscimento di tutti i doveri come comandamenti divini.⁶⁹

Di conseguenza, solo le leggi della volontà direttamente ispirate all'imperativo (come quelle di molti sistemi etici) possono tramutarsi in decalogo sovrasensibile, ma questo orizzonte nomotetico non coinvolge né la legge morale, che è pura legalità, né l'imperativo categorico il quale, esprimendo una coercizione meramente funzionalistica, si limita a interloquire tra livello fondativo e livello applicativo della moralità.

È vero che la legge morale, scrive Kant,

ci trasporta idealmente in una natura dentro la quale la ragion pura, se fosse accompagnata dal potere fisico richiesto, produrrebbe il sommo bene⁷⁰

ma in questo mondo sovrasensibile retto da Dio, che è garante dell'accordo tra virtù e felicità, si entra a pieno titolo solo "praticando" il dovere: infatti, la *Critica della ragion pratica* precisa che il

sommo bene [...], non essendo possibile se non alla condizione dell'esistenza di Dio, congiunge inseparabilmente la supposizione di questa esistenza col dovere⁷¹

⁶⁶) *Ivi*, pp. 47-48; il corsivo è nostro.

⁶⁷) Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica* cit., p. 290.

⁶⁸) *Ibidem*.

⁶⁹) Kant, *Critica della ragion pratica* cit., p. 145.

⁷⁰) *Ivi*, p. 50.

⁷¹) *Ivi*, p. 141.

ed aggiunge poi che

l'ammissione dell'esistenza di questa intelligenza suprema è legata *alla coscienza del nostro dovere*.⁷²

Il tentativo di parificare legge morale e prescrizione divina conduce Martinetti, al contrario, ad associarne l'aspetto normativo al kantiano *Pflicht* o *dovere* e a fraintendere così la competenza critica del *Sollen* o *dover essere*, la creazione di un vincolo funzionale che permette alla volontà di autodeterminarsi. Martinetti dimentica che il *Sollen* morale non esige un'ipoteca intelligibile, ma è tale perché, determinando la causalità del volere, si rapporta all'esistenza futura di un oggetto: di conseguenza, è riferito a un contenuto rappresentativo che, invece di *essere*, come accade per gli oggetti empirici costituiti da intuizioni e concetti, *deve essere*.⁷³

Si può dire, in conclusione, che etica e gnoseologia si occupino entrambe dell'essere, ma mentre la seconda determina l'essenza del conoscere, espressa dalle leggi e dai risultati dell'esperienza, la prima determina invece l'essenza dell'agire, circoscritta alla legge morale. Si esclude in questo modo qualsiasi contrapposizione tra livello d'indagine metodologico-giustificativo, riferito alla conoscenza, e livello d'indagine prescrittivo, riferito all'etica, ma si osserva, diversamente, che

il livello dell'indagine teoretica è esattamente lo stesso dell'indagine etica: in entrambi i casi si tratta di trovare delle *fondazioni* che rendano validi e possibili dei *fatti*: sia l'essere costituito dalla scienza, sia l'essere costituito dal volere.⁷⁴

Tra *Critica della ragion pura* e *Critica della ragion pratica* vi è quindi sostanziale omogeneità, poiché l'una stabilisce le condizioni generalissime dell'esperienza, mentre l'altra scova la legalità che contraddistingue il volere, affinché la moralità, quell'evento di cui il soggetto ha inspiegabilmente coscienza, sorga con le medesime necessità ed universalità che si addicono al sapere scientifico.

A seguire, il formalismo della legge morale non risulta incomprensibile senza credenziali di stampo intelligibile, ma trae la propria forza dall'esclusivo iscriversi nel terreno d'esperienza.

La forma della legge, infatti, si staglia solo in presenza di un oggetto, che in ambito pratico, sottolinea la *Ragion pratica*, rappresenta «l'effetto possibile della libertà»⁷⁵. Essa, che è il motivo per aggiungere la materia del volere alla volon-

⁷² *Ivi*, p. 142; il corsivo è nostro.

⁷³ Anche per questa distinzione vd. il capitolo I, Parte seconda, «Della possibilità dell'etica come conoscenza sintetica a priori» de *La fondazione kantiana dell'etica*, pp. 127-128.

⁷⁴ Per questa notazione vd. Gigliotti, *Hermann. Cohen e la fondazione kantiana dell'etica* cit., p. 88; i corsivi sono nostri.

⁷⁵ Kant, *Critica della ragion pratica* cit., p. 65.

tà ⁷⁶, ha quindi ragione di esistere *per* l'oggetto e *nell'*oggetto o, più propriamente, *per* la massima e *nella* massima ⁷⁷ con cui si inaugurano incessantemente le serie causali, svincolandosi in tal modo da qualunque legame sovrasensibile.

Con questo, il «centro di gravità» dell'etica kantiana è ricondotto nella sua originaria collocazione trascendentale e il «vero fine ultimo» dell'agire nell'individualità dell'uomo, la cui volontà «è quella che realizza in se stessa l'unico possibile scopo in sé; per la quale massima e legge coincidono; quella che trova la sua applicazione *nella forma di una legislazione universale*» ⁷⁸, sanzionando così il divario, a nostro parere non componibile, tra metafisica e morale.

Al culmine della parabola critica, come si è detto, Martinetti pone l'intuizione religiosa, che fissando l'immagine di Dio col massimo nitore concesso alla ragione, si situa a metà strada tra conoscere immediato e sapere analogico ⁷⁹.

Essa infatti, al contrario dei principi intellettuali e della legge morale, «non trova preclusa la via del rapporto diretto ed immediato con l'Uno stesso [...] [ma è] [...] intimamente pervasa della comunione con Dio nel momento culminante del suo processo interiore» ⁸⁰. La sua natura simbolica, dunque, non riguarda più «la sua essenza profonda, ma la accidentalità della trascrizione in termini umani» ⁸¹, che dandole corpo attraverso i dogmi e i riti delle religioni storiche la trasforma lentamente in acquisizione dell'umanità.

Se l'intuizione religiosa non è simbolo di Dio, è tuttavia *simbolo di simboli*, perché privando le sintesi intellettuali di ulteriore potere di rinvio, o, per meglio dire, assorbendolo, diviene quella soglia invalicabile che chiude e fonda la catena di rimandi soggiacente allo spirito. Essa delimita lo spazio tra conoscibile e inconoscibile e tra iconico e aniconico, ma come un Giano bifronte rivolto sia al cielo che alla terra, non rivela la propria essenza in questa dualità, bensì nell'unità profonda che l'avvicina all'Assoluto ⁸².

Con ciò, tuttavia, si conduce allo stremo la revisione del trascendentale fin qui considerata, poiché l'intuizione religiosa, nel calamitare a sé il volume simbolico delle funzioni intellettuali, lo inverte in un «contenuto» intuitivo. Non si tratta più, dunque, di trovare Dio nella parzialità analogica delle forme a priori, ma di coglierlo nell'immediatezza di un singolo atto, posto in bilico fra trascen-

⁷⁶) Cfr. *ivi*, p. 40.

⁷⁷) Poiché la legge morale esprime la legalità trascendentale del volere puro, il suo estrinsecarsi, a rigore, non avviene nell'oggetto del volere, ma nella massima che produce tale oggetto.

⁷⁸) Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica* cit., p. 201.

⁷⁹) L'intuizione religiosa, a ben guardare, è «una nozione vaga e logicamente indefinibile». Per questo commento si rimanda a E. Mariani, *Esperienza e intuizione religiosa. Saggio sul pensiero di Piero Martinetti*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1964, p. 157, e a S. Mancini, *L'interpretazione di Gesù nel pensiero di P. Martinetti*, in AA.VV., *Icona dell'invisibile. Studi per un'interpretazione simbolica di Gesù Cristo*, a cura di V. Melchiorre, Milano, Vita e Pensiero, 1981, p. 7.

⁸⁰) Questo giudizio si deve a F.P. Alessio, *L'idealismo religioso di Piero Martinetti*, Brescia, Morcelliana, 1950, p. 147.

⁸¹) *Ibidem*.

⁸²) Cfr. *ibidem*.

dentalismo e trascendenza. Ma c'è da chiedersi, a questo punto, quanto si preservi in tal modo il più autentico spirito del criticismo kantiano.

Un'alternativa simbolica al misticismo della ragione, che getti un ponte fra trascendente e trascendentale, a noi sembra esistere, tuttavia, e fondarsi su un approccio verticale alle tre *Critiche* a cui faccia da perno l'attività del Giudizio.

Esso infatti, promuovendo la concordanza tra intelletto e immaginazione, a vantaggio del conoscere, garantisce anzitutto una consapevolezza riflessiva del reale, poiché è

la coscienza del rapporto tra le rappresentazioni date e le varie sorgenti di conoscenza a nostra disposizione, coscienza mediante la quale soltanto può essere esattamente determinata la loro relazione reciproca.⁸³

Il suo compito non consiste solamente nel costituire l'oggetto, delineare la fisionomia del bello e definire i requisiti dell'azione morale, ma nel tessere l'insieme delle forme trascendentali stabilendo gli opportuni nessi tra conoscenza, sentimento ed azione, essenziali affinché la realtà sia compresa dal soggetto in modo integrato. La funzione del Giudizio si sublima però nel comporre tra loro conoscenza e morale, poiché in definitiva, scrive Kant nella *Seconda Critica*

ogni interesse è pratico e anche l'interesse della ragione speculativa è condizionato e si completa soltanto nell'uso pratico;⁸⁴

come a dire, con la *Terza Critica*,

che ogni elaborazione delle nostre facoltà deve infine rivolgersi al pratico e qui trovare unità come nel suo scopo.⁸⁵

Se l'attività di giudizio, oltre a pronunciare unilateralmente valutazioni epistemologiche, estetiche o morali, ha in vista prima di tutto l'armonia tra natura e libertà, la sua nozione trascendentale, allora, «non ha più solo il senso di una extrafondazione, e cioè del rapporto tra una condizione e il condizionato dato, ma di una *intrafondazione*, cioè del rapporto tra condizioni diverse»⁸⁶. Essa agevola una «circolazione interna» tra le facoltà dell'animo che ne contiene le spinte centrifughe, riportandole al moto centripeto indirizzato all'agire morale, vero fulcro della ragione, pur rispettandone le distinte legislazioni.

Ma allora, premesso che la moralità postuli il divino e che essa sia frutto dell'interagire tra facoltà, è *la dialettica triadica tra Intelletto, Giudizio e Ragione il simbolo di Dio*.

⁸³) Kant, *Critica della ragion pura* cit., p. 246.

⁸⁴) Id., *Critica della ragion pratica* cit., p. 137.

⁸⁵) *Critica del Giudizio* cit., p. 182.

⁸⁶) Per questa valutazione e per le numerose implicazioni connesse al ruolo del Giudizio nell'architettura della ragione si rimanda al denso saggio di G. Gigliotti, *Il rispetto di un tulipano. Riflessioni sul sistema kantiano delle facoltà*, «Rivista di Storia della Filosofia» 1 (2001), p. 47; il corsivo è nostro.

Il Giudizio, infatti, collegando tra loro conoscenza e morale mediante il concetto di fine, rende possibile obbedire all'imperativo e, di conseguenza, credere in Dio, alla cui vigilanza il soggetto si affida per corroborare la propria interiore disposizione. La facoltà di giudizio appartiene a una zona franca della ragione, confinante coi domini di natura e libertà, che corrisponde a quel «sovrasensibile»⁸⁷ *in noi* «nel quale la facoltà teoretica e quella pratica vengono (non si sa come) unificate ed accomunate»⁸⁸, e che determina di seguito quel «sovrasensibile fuori di noi»⁸⁹ che corona la moralità. Rappresentando il mondo come un sistema logico in forza della propria autonomia, il Giudizio permette al soggetto di assolvere il dovere morale e di dedurre l'esistenza di un supremo garante che, nel tutelare l'accordo finalistico tra esperienza e moralità, alimenta la speranza di acquisire il sommo bene, quale unione di virtù e felicità. In questo modo, si delinea una prossimità analogica tra uomo e Dio ancorata al puro esercizio della ragione, fautrice di una mobilità tra le forme trascendentali a cui il trascendente naturalmente si appiglia.

Queste nostre considerazioni si allineano a un presupposto fondamentale della filosofia martinettiana, l'unità fra teoria e pratica.

Contestando le letture del criticismo tese a separare il conoscere dall'agire, Martinetti propone infatti una visione unitaria della ragione, in cui la condotta umana non deriva dal sapere

come per un sillogismo, ma è la conoscenza stessa diventata vita, personalità, attività.⁹⁰

Il ragionamento è dunque individuazione di una sfera obbiettiva di valori che l'azione pone in essere, in un connubio inestricabile di cui è possibile isolare le componenti solamente in astratto.

Tale proposta, a ben guardare, dilata l'orizzonte trascendentale in cui la ragione è iscritta, poiché Martinetti, nel discutere il sistema delle facoltà spirituali in alcune pagine dei propri scritti, differenzia il conoscere, il sentire e il volere dal punto di vista psicologico⁹¹. Ci sembra, tuttavia, che essa possa trasporre ugualmente la dialettica tra Intelletto, Ragione e Giudizio a cui si è fatto riferimento prima, riavvicinando così l'*idealismo trascendentale* di Kant e l'*idealismo trascendente* di Martinetti, di cui sino a qui si sono mostrate le divergenze, sul terreno dell'unità di ragione.

GIULIA SERIO
giulia.serio@tiscali.it

⁸⁷) Kant, *Critica del Giudizio* cit., p. 326.

⁸⁸) *Ibidem*.

⁸⁹) *Ivi*, p. 444.

⁹⁰) Martinetti, *Kant* cit., p. 131.

⁹¹) Cfr ad esempio Id., *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a cura di E. Agazzi, I, Milano, Edizioni di Comunità, 1976, p. 569 ss. Martinetti, peraltro, critica il sistema delle facoltà spirituali, o facoltà dell'anima, sottolineando la continuità del divenire di coscienza.