



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DIPARTIMENTO DI TEORIE E RICERCHE DEI SISTEMI CULTURALI

SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE DEI SISTEMI CULTURALI

INDIRIZZO: FILOSOFIA

Ciclo XXII

Direttore: Prof. Aldo Maria Morace

FILOSOFIA DELLA STORIA E FILOSOFIA DELLA RELIGIONE
NEL PENSIERO DI GIUSEPPE RENSI

Tutors:

Prof. Antonio DELOGU

Prof. Carmelo MEAZZA

Dottorando:

Sergio SOTGIU

Introduzione

Il suo itinerario di pensiero attesta che il nostro secolo ha maturato di buon ora in Italia una “filosofia dell’assurdo”, una filosofia che collocandosi nel solco di Leopardi e Schopenhauer, fa dell’insensato lavoro di Sisifo e della caduta nel Tartaro il simbolo stesso della febbrile ontologia moderna, del suo esonero nichilistico di ogni stasi; l’icastica figura, in definitiva, della nostra stessa esistenza, posta sotto il segno della “privazione”. Nessuno, e forse non solo in Italia, conosceva come il veneto o mitteleuropeo Rensi, in quegli anni, il “male segreto”¹ della filosofia europea, da lui vissuto in tutta la sua estensione, con meticolosa disperazione: egli stesso, riecheggiando l’Ecce homo di Nietzsche, non nasconde l’ambizione di riaffermarlo. Ma la sua stessa biografia filosofica o politica si riassume, effettivamente, in un ricercare e confrontare senza posa e senza salvezza. Sono le essenze o forme filosofiche a cui si rivolge nel suo cammino – positivismo, utilitarismo empirismo; neoidealismo di sinistra e neoidealismo di destra, - a rivelargli che esse non reggono, non superano lo scetticismo – identificato infine tout court con il “pensiero critico”² – che pertanto si impone come ultimo momento di quella paradossale fenomenologia dello spirito, segnata a morte dalla crisi di ogni universalismo e dalla dissoluzione di ogni giudizio sintetico a priori (ossia universale e necessario) e infine dalla dissoluzione del pensiero concettuale (noetico-noematico), che

2

¹ G.Rensi, *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, Unitas, Milano 1923, p.XXVII

² Cfr. in particolare la II ed. dei *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1921, p.359

il suo itinerario svolge.

Ne risulta un serrato e ininterrotto confronto con il nichilismo, con l'esonero di ogni immutabile, anche con la sparizione del soggetto, sentito quale unica segreta tentazione della filosofia europea.

Il soffrire e disperare di ogni risultato dura in Rensi addirittura circa trent'anni, i primi trent'anni del secolo, e tocca ideologia, lo spazio di tutte le ideologie del secolo, aperto dagli estremi democrazia repubblicana-tirannia, e filosofia, di nuovo tutto lo spazio delle filosofie del secolo, segnato dalla doppia crisi di positivismo e idealismo.

Lo sviluppo coerente della loro stesa natura provoca dunque la dissoluzione di ognuna di queste forme e delle loro individuazioni particolari. Allora, in termini paradossalmente hegeliani potremmo dire che ogni forma, ogni circolo è cattivo, infelice, privo di verità. E osservare, di conseguenza, che anche la forma delle forme, o il circolo dei circoli, o la totalità dello spirito, non può essere che cattivo, non può mai ricongiungersi e porre un risultato, il sapere dell'assoluto, ma deve spezzarsi nell'incessante conflitto, nella distruttiva sismicità dell'errore e del dolore³. Rensi pertanto è come minimo uno straordinario precursore del pensiero negativo, se questo si riassume ad esempio in questo aforisma divenuto familiare alcuni decenni dopo la sua morte nella cultura europea "il tutto è il falso"⁴.

Rensi, infatti, realmente matura la sua essenza filosofica, una ontologia dell'assurdo che porta in sé le tracce di una teologia negativa, "dopo aver letto, per così dire tutto quello che avevano scritto gli altri, dopo aver preso notizia di tutte le soluzioni, e aver fatto del

3

³ Cfr. G.W.F.Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, par.12-19, trad. it. di B.Croce, Laterza, Bari 1975, pp.19-27.

⁴ Th. Adorno, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1979, p.40

mio meglio per persuadermi di questa o di quella e per appropriarmela – e dopo aver constatato la fallacia e la manchevolezza di tutte e l’impossibilità per una mente sincera di non veder che ogni filosofia che vuol essere soluzione lo è solo nascondendo a se medesima le obiezioni mortali che dal seno stesso della soluzione affacciata si levano a colpirla”⁵.

E altrettanto realmente vi giunse sotto il pungolo di quelle “amare esperienze” vissute nel campo politico nelle quali, nella degenerazione del socialismo democratico-repubblicano in bolscevismo e fascismo, ha visto “due idee opposte, storicamente assai importanti, nelle quali avevo successivamente scorto l’incarnazione del razionale e del vero, prendere, nell’atto del loro realizzarsi, le forme concrete più insensate, proprio quelle che parevano pensate apposta per far risaltare l’idea inaccettabile, errata, impossibile”⁶.

Il pensiero pertanto deve soffrire e “piangendo lacrime di sangue”⁷ deve dichiarare impossibile la verità, impossibile la persuasione e l’accordo nell’accezione anche politica del termine, impossibile la partecipazione dell’idea col reale: totale la loro scissione, o come avrebbe detto poi Camus, “il loro divorzio”.

Capitolo I

4

⁵ G.Rensi, *La filosofia dell’assurdo*, Adelphi, Milano 1991, p.16

⁶ *Ibidem*, pp.18-19

⁷ G.Rensi, *Le ragioni dell’irrazionalismo*, Guida, Napoli 1933, p.8.

Giuseppe Rensi: appunti per una biografia

1. A Villafranca

Giuseppe Rensi nacque a Villafranca Veronese il 31 maggio 1871, figlio primogenito di Gaetano e di Emilia Wallner.⁸ Il padre era medico, e così pure un suo fratello scapolo che visse sempre con la famiglia. Un precedente matrimonio di Gaetano Rensi s'era concluso tragicamente con la morte della moglie e del loro bambino. Invece il secondo matrimonio fu felice e allietato dalla nascita, oltre che di Giuseppe, di una bambina, Teresa, a cui il fratello restò sempre molto affezionato.

Il futuro filosofo rinnovava il nome del nonno, ingegnere civile, Giuseppe Rensi senior fu uno dei tre ingegneri scelti per riformare il Catasto veronese: una sua memoria in proposito è datata 1815; un'altra del 1818 illustra il progetto per una «nuova inalveazione dei torrenti di Mezzane e di Illasi»⁹. Era ritenuto un'autorità nel suo campo; tuttavia pubblicò solamente le due memorie sopradette, che pure gli valsero l'elogio di Melchiorre Gioia. Anche suo figlio Gaetano, padre del filosofo, lasciò almeno uno scritto di natura professionale, una monografia sul colera scritta insieme al fratello e pubblicata nel 1856.

5

⁸ Questo sommario profilo è stato compilato raccogliendo ricordi dovuti a Paola Perantoni e Anna Maria Alacevich Poggi, che si prende qui l'occasione per **ringraziare** dei documenti messi a disposizione dello scrivente.

La famiglia Wallner proveniva da Salisburgo, ma era ormai da tempo ambientata a Verona. Il primo nome della sig.ra Rensi era Diamante, ma venne sempre chiamata Emilia; e i due figli misero questo nome alle loro figlie.

⁹ Ho ricavato queste notizie biografiche inedite dal ms. n. 2088 della Biblioteca Civica di Verona: esso contiene l'opera maggiore dell'ingegnere Giuseppe Rensi, un manuale di matematica pura e applicata, di 5 volumi in folio; cui anche il nipote filosofo accennerà in: *Giuseppe Rensi. Leben and Werke* (d'ora in poi: *Leben and Werke*), pubblicato in «Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen», Leipzig, VI, 1927 p. 101.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Dei suoi avi «quasi tutti scienziati» (come notò un suo biografo)¹⁰ il futuro filosofo andò fiero; del nonno ingegnere descriveva con ammirazione la splendida biblioteca matematica, ricca di opere rare, apprezzando la capacità dell'avo di metterla insieme in un paese allora piccolo, esclusivamente agricolo e isolato da ogni forma di cultura; del bisnonno, medico e naturalista, ebbe tra le mani, da bimbo, un erbario molto ricco, grandiosamente sistematico, con nomenclatura latina, risalente al XVIII secolo.¹¹ Questo antenato, sia detto per inciso, lasciò un'impronta poderosa su tutta la discendenza, formata senza eccezioni da appassionati del mondo vegetale; il pronipote, per parte sua, diede una dimostrazione «filosofica» di questo interesse traducendo dal tedesco l'operetta di Fechner *Nanna o l'anima delle piante*.¹²

Il futuro filosofo collezionò i diplomi di laurea dei suoi antenati, risalendo fino al 1783 ed osservando che uno sguardo ai sigilli di quelle pergamene ingiallite consentiva di ripercorrere l'agitata storia politica dell'Italia del Nord: il bisnonno si laureò sotto la repubblica di Venezia; il

6

¹⁰ A. Poggi: *La vita e il pensiero di Giuseppe Rensi*. In «Rivista di psicologia», XXXVII, 1941, p. 5.

¹¹ La biblioteca della famiglia Rensi è andata in gran parte dispersa. La sorella del filosofo conservò alcuni volumi che confluirono nell'altrettanto rispettabile « fondo» della famiglia di suo marito, dal quale non è sempre possibile distinguere i libri di provenienza rensiana quando c'è identità di argomento: anche Franklin Vivenza era medico. Sarebbe stato necessario accertare la proprietà originaria di ciascun volume finché era in vita Teresa Rensi, poiché i libri non recano in genere firme o dediche. Inoltre, ella ebbe spesso occasione di lamentare i vuoti lasciati nella parte a lei rimasta dall'occupazione tedesca e dal successivo stato di abbandono della casa per alcuni anni. I libri di famiglia di proprietà del filosofo, ovviamente la maggior parte del nucleo originario, vennero integrati dalla sua personale biblioteca che si ampliò a dismisura fino a raggiungere dimensioni molto notevoli: tutti coloro che hanno visitato l'abitazione genovese di Giuseppe Rensi, in via Palestro, sono concordi nel descriverla tappezzata di libri. Misurati «a peso» (probabilmente in occasione di alcuni traslochi) erano 60 quintali, come testimoniato dalla sorella del filosofo che ne parlava naturalmente come di un record per una biblioteca privata ai suoi tempi. Nel 1964 Emilia Rensi, figlia minore del filosofo, donò all'Università statale di Milano le opere del padre (una quarantina circa di volumi), assieme a lettere di vari corrispondenti, ritagli di giornali e altri documenti (fra cui anche appunti di argomento filosofico), schedati da Nicola Emery presso il Dipartimento di filosofia dell'Università. L'esecutore testamentario di Emilia Rensi (deceduta il 23 aprile 1990) assicura che nello stesso torno di tempo, o poco dopo, ella vendette gran parte della biblioteca - circa i due terzi - a un libraio di Genova; da qui se ne perdono le tracce.

¹² G.T. Fechner: *Nanna o l'anima delle piante*, trad. dal ted. di G. Rensi, Milano, 1938.

nonno durante l'effimero regno napoleonico; il padre sotto l'imperial-regio governo di Ferdinando I. Questa tradizione intellettuale della sua famiglia era considerata da Giuseppe Rensi, com'egli ebbe a dire, la sua nobiltà ereditaria; non so se questa frase si possa spiegare anche col fatto che uno dei suddetti antenati fu medico di corte degli Asburgo e ne ricevette un titolo nobiliare che peraltro non venne mai portato né da lui né dai suoi discendenti (gli amici di Giuseppe Rensi lo seppero solo dopo la sua morte).¹³ Oltre a tutto risulta da ricordi di famiglia che il nonno del filosofo nutrì qualche simpatia per la causa del Risorgimento italiano, e che alla firma del famoso trattato di Villafranca, stilato a due passi da casa sua, avesse dato in escandescenze, opportunamente trattenuto dai familiari.

Il padre del filosofo era uomo di grande umanità e appassionato per ogni forma di vita; lui piantò di sua mano gli alberi che ornavano il giardino di casa; e una volta ebbe a curare una rondine con l'ala spezzata, guadagnandosene la gratitudine. Lasciata in libertà, infatti, se ne andò via, con un anellino infilato alla zampa; ma ogni anno, al ritorno stagionale con le sue compagne, appena avvistato il «suo» medico sulla piazza del paese, lasciava momentaneamente le altre rondini e si calava per un saluto posandogli sulla ala del cappello; poi andava per i fatti suoi per tutto il resto della stagione.

Giuseppe Rensi nacque quando suo padre aveva ormai cinquant'anni; forse questo spiega il ricordo di lui ormai anziano che traspare da un passo suggestivo (e malinconico) delle *Lettere spirituali*, in cui descrive il distacco che l'età produce dalle cose della vita: «Poi constati con stupore che ciò che faceva tuo padre vecchio, e che ti pareva allora inconcepibile, stare seduto e inattivo a guardare il cielo e le piante, è ciò in cui soltanto ormai anche tu puoi trovare piacere...

7

¹³ Cfr. V. Gilardoni: *In memoria del « ticinese » Giuseppe Rensi*. In « Archivio storico ticinese », VIII, 1961, p. 393 nota 1, che la riporta da un articolo di Paolo Rossi, *Giuseppe Rensi e l'ideale di giustizia*, "Criminalia", a.V, fasc.III-IV, dic.1941, F.lli Bocca editori. Ne esiste anche un'ed. in forma di estratto.

».¹⁴

L'amore per la musica e le buone letture venne instillato fin dall'infanzia nei due ragazzi; il piccolo Giuseppe dimostrò precoce tendenza alla riflessione, ma anche una certa vivacità di carattere. Per quanto il suo nome si debba accostare a posizioni di pensiero scettico e pessimista, l'uomo in realtà era pieno di vita, appassionato ed entusiasta. Dalla religione si allontanò presto, anche se ricordava con arguzia di aver frequentato assiduamente la chiesa del paese, e alle cinque della mattina, per assistere alla messa... cui si recava quotidianamente una bella e riservata signorina che gli piaceva. Richiesto della ragione di quelle levatacce, rispose che si recava ad ammirare Dio nelle sue creature.

Fu comunque un dolore, per lui, non riuscire a credere in Dio. Nei confidenziali dialoghi con la sorella, in gioventù, lasciò capire questa intima difficoltà; e quando «Teresina» concluse: «Ma insomma, tutto il tuo problema, in sostanza, è quello di non poter credere a Dio? » la risposta fu: « E ti sembra poco? ».

In gioventù parve anche attratto da un passatempo strano per lui, la caccia; ma l'errore era quello di partire con un libro in tasca. Appena individuato un luogo confortevole all'ombra, in attesa del passaggio di qualche volatile o altra selvaggina, estraeva il libro e si metteva comodo a leggere, con grande beneficio della fauna stanziale e migratoria che restava del tutto indenne. Aveva in realtà una notevole capacità di concentrazione fin da ragazzo; e quando si trovava in giro per la campagna, immerso nella riflessione, scordava l'ora dei pasti; cercato e rintracciato finalmente da qualcuno di casa, restava sorpreso: «Ma non avevo già pranzato? »¹⁵

8

14 G. Rensi: *Lettere spirituali*, Adelphi, Milano, 1987, p. 87.

¹⁵ Per la verità poteva accadere anche il contrario, come ricordava Lauretta Rensi: « Era sobrio nel mangiare, ma siccome era distratto gli accadeva (parlando e discutendo, in compagnia) di mangiare impensatamente più del bisogno,

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Studiò volentieri, è naturale, ma non seguì le orme degli avi, preferendo iscriversi, dopo il liceo che frequentò a Verona,¹⁶ a una facoltà di tipo umanistico, giurisprudenza, prima a Padova e poi a Roma, dove si laureò nel 1893.

Seppe coniugare fin da fanciullo un interesse vivace e approfondito per lo studio con un certo simpatico distacco dai risultati concreti, come dimostra l'episodio da lui stesso rammentato: «Ricordo ancora che una volta, quando ero ragazzo di ginnasio e mi sentivo profondamente avvilito per aver riportato un voto scadente, improvvisamente ebbi un pensiero che mi balenò allora come un grande pensiero, come una scoperta. Levando gli occhi alla cima della bella torre della mia città, vidi, ammiccante, remota dietro di essa, una stella, Sirio, Sirio! E che cosa conta mai un voto scadente dato ad un ragazzo di ginnasio se lo si considera dal punto di vista di Sirio?». ¹⁷

Fra i testi che fin dagli anni universitari esercitarono un forte influsso su di lui furono *L'uomo e le scienze morali* di Gabelli, le opere di Spencer (uno dei suoi autori preferiti), Hæckel, Schàffle, e John Stuart Mill; e i grandi classici dello stoicismo, Seneca, Marco Aurelio, Epitteto. Seguì le lezioni di Giulio Alessio per l'economia politica, e, fra i giuristi, ricordava in particolare Biagio Brugi. Anche dopo l'università seguì a interessarsi di economia politica, leggendo le opere di Marshall e, in campo italiano, di Jacini, Marselli, Turillo.¹⁸ Ebbe sempre una viva attenzione per le cose concrete, e perciò gli piacquero, in tutti i campi, gli autori che se ne occu-

e quindi di fare indigestioni » (lettera di Lauro Rensi, in G. Morra: *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, Ed. Ciranna, Roma, 1957, p. 18, nota 9).

¹⁶ L'insegnante di filosofia era un sacerdote rosminiano, del quale non si può dire fosse rimasto nell'allievo un cattivo ricordo, anzi; però non potè impedire che in seguito Rosmini gli risultasse un autore «insopportabile», come anche Gioberti (RENSI: *Leben and Werke*, cit. pp. 105-106).

¹⁷ G. Rensi: *Sale della vita*. Milano, 1951, p. 115. 12. G. Rensi: *Leben and Werke*, p. 103.

¹⁸ G. Rensi: *Leben and Werke*, cit. p. 103

pavano: Sallustio, Tacito, Dino Compagni, Guicciardini, Tocqueville, Taine (con cui trovava particolare assonanza), Macaulay, di cui apprezzava la forza di rappresentazione e l'acutezza critica; Guizot, che pure ammirava molto. Anche in campo giuridico preferì un'opera come *Lo spirito del diritto romano*, di Jhering, in cui a suo giudizio si evidenziava la progressiva formazione del diritto in situazioni concrete, piuttosto che i trattati astrattamente sistematici, come quelli di Windscheid o Dernburg.

Esercitò anche per qualche tempo dopo la laurea la professione di avvocato, a Legnago presso lo studio di Achille Fagioli, un giurista di valore, a quel tempo sottosegretario nel primo ministero di Giolitti. Una quarantina d'anni dopo, egli ricordava con qualche ironia, nelle *Lettere spirituali*, l'importanza che aveva a quell'epoca attribuito a questioni che in seguito gli parvero insignificanti («che uno spirito umano abbia a interessarsi di un muro divisorio o della validità di un legato o dello scassinamento di una cassaforte!»);¹⁹ forse è anche vero che «trovava... assurdo assumersi la cura degli affari degli altri, mentre gli riusciva pesante e fastidioso anche l'occuparsi degli affari suoi propri».²⁰ Tuttavia è forse il caso di sottolineare che egli considerò come un fatto estremamente positivo l'essersi accostato alla filosofia come attività professionale non seguendo l'ordinario corso di studi con un *iter* prestabilito, ma dopo aver percorso altre vie che lo misero a contatto con la realtà e la vita concreta: il giornalismo, l'attività politica e quella legale. Due aspetti della sua scelta egli trovava significativi: l'aver seguito un'irresistibile spinta interiore anziché una via già segnata o ragioni pratiche (aveva già, in fondo, una buona professione); e, per converso, l'aver potuto accostarsi alla disciplina prescelta con un bagaglio di esperienze concrete che lo allontanarono dalle vuote astrazioni e lo condussero a idee nate dalla considerazione del

10

¹⁹ G. Rensi: *Lettere spirituali*, cit., p. 187

²⁰ R. Valeri: *Cenni biografici*. In *Giuseppe Rensi, 31/V/1871 - 14/11/1941 (In memoria di Giuseppe Rensi nell'anniversario della sua morte)*. Verona, 1942, p. 5.

mondo reale. ²¹Questa concretezza lo attirò verso i problemi contemporanei e la politica, in cui peraltro rivelò sempre la tendenza a schierarsi dalla parte più scomoda; in generale, com'egli stesso ebbe lucidamente a rilevare, fu un vero maestro nell'andar contro ai propri più evidenti interessi.

2. A Milano e in Svizzera

Attratto dal socialismo accettò la proposta di Filippo Turati (di cui aveva grande considerazione), e si trasferì a Milano come redattore del settimanale «La lotta di classe» e collaboratore della rivista edita da Turati « Critica sociale » su cui già prima aveva pubblicato qualche articolo²².

Conobbe Treves, Bissolati, la Kuliscioff; ma, come collaboratore di giornali socialisti, venne colpito dalle misure repressive che seguirono i moti del 1898 a Milano; e dovette riparare in Svizzera, nel Canton Ticino, dove soggiornò fino al 1908. Scrive in proposito l'Archivio storico ticinese: «Dopo la tragica rivolta di Milano, nel '98, Turati che, con la Kuliscioff e Bissolati, affronterà il carcere, ordinò a R. Caldara e ad altri due giovani di partire per il Ticino, con una carrozza da lui stesso preparata. R(ensi) fu ospitato, a Mendrisio, dall'amico Arufini, dove trovò Cabrini e altri profughi. Pochi giorni dopo, a Lugano, nella redazione di *Gazzetta Ticinese* incontrava un assiduo lettore della *Critica*, Brenno Bertoni, che lo presentò a Luigi Colombi, presidente del Consiglio di Stato e direttore de *Il Dovere*; questi, colpito dalla vivacità del giovane, lo scritturò subito per il giornale. Intanto, nel processo per i fatti di Milano il R. ebbe la

²¹ Posizione, questa, che egli accostava a Schopenhauer, cfr. G. Rensi: *Leben and Werke*, p. 102.

²² Gli articoli suddetti, ed altri pubblicati sulla «Rivista popolare» di Napoleone Colajanni, vennero poi riuniti in un volume col titolo *Studi e note di filosofia, storia, letteratura, economia politica, Colombi*. Bellinzona, 1903.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

condanna, come contumace, a undici anni di carcere».²³ In ogni caso, non tutto il male vien per nuocere; in Svizzera il giovane incontrò Laretta Perucchi, brillante e decisa pedagoga, che sposò senza indugio. Ne ebbe due figlie: Algisa ed Emilia. Inoltre, nel Canton Ticino, si trovò bene: ebbe la cittadinanza svizzera nel 1903; intrecciò rapporti di amicizia con molti rappresentanti della cultura ticinese: Alfredo Pioda, Brenno Bertoni, Romeo Manzoni ed altri; contribuì a promuovere un risveglio editoriale a Bellinzona,²⁴ e, per sua stessa ammissione, forse non avrebbe mai lasciato quella terra ospitale se non fosse prevalso infine il desiderio di occuparsi esclusivamente di filosofia da un punto di vista professionale, trovandosi così indirizzato verso la carriera universitaria.²⁵ In Svizzera esercitò ancora la professione giornalistica e legale, e venne eletto deputato del locale partito socialista nel 1905; si dimise presto (dopo quattro mesi) perché nominato Segretario redattore del Gran Consiglio e del Consiglio di Stato, carica che lasciò soltanto nel 1908, al ritorno in Italia.²⁶

Collaborò come redattore di politica estera, poi anche interna, al *Dovere*, con Luigi Colombi e con Carlo Maggini, col quale poi passò alla redazione dell'*Azione*, di Lugano. «Vi consacrai, per cinque o sei anni, proprio per quelli che sono gli anni migliori e forse mentalmente più effervescenti, l'opera mia».²⁷

A questo periodo appartiene un episodio che è stato riportato da Margherita Sarfatti e da altri;²⁸ diamo qui la versione di Laretta Rensi: «Proprio alla villetta di Bellinzona bussò una sera un

12

²³ V. Gilardoni: *In memoria* cit., p. 393, nota 1.

²⁴ *Ibid.*, p. 390 e 393.

²⁵ G. Rensi: *Leben and Werke*, p. 105.

²⁶ V. Gilardoni: *In memoria*, cit., pp. 393-394, nota 1.

²⁷ *Ibid.*, p. 394, nota 1

²⁸ M. Sarfatti. *Dux*. Milano, 1926; I. De Begnac: *Vita di Mussolini*. Milano, 1936; C. Delcroix: *Un uomo e un popolo*. Firenze, 1928

uomo che fuggiva da una piccola folla che egli aveva arringato sulla piazzetta suscitando liti e violenze e che la polizia disperse. L'uomo aveva calzoncini e maniche rimboccati e imbrattati di calcina: era la toeletta con cui si presentava al pubblico dei lavoratori. Quell'uomo era Mussolini; sapeva dove abitava R. e, pur non conoscendolo, gli chiedeva ospitalità per quella notte. Fu accolto, non dirò con entusiasmo; fu rifocillato e ospitato...»²⁹.

Mi ricordo la conversazione con R. - «questo è un paese onesto, laborioso, alieno dalle violenze e che vuol vivere in pace; non c'è ragione di suscitare rivolte. Voi dite che qui venite per parlare agli operai italiani, per l'Italia: ma non è corretto andare in una casa per tirar sassi in un'altra casa; avrete certo delle noie per la vostra politica sbagliata. - Qui hanno assunto dei lavoratori italiani a patti convenuti; come potete pretendere di rovesciarli senza averne deplorabili conseguenze? ». Il giorno dopo R. ottenne dal Consiglio di Stato che il turbolento tribuno fosse lasciato partire come «ospite indesiderabile».³⁰

Non sarà sfuggito, di questo singolare episodio, l'interessante vaticinio di Giuseppe Rensi: «Avrete delle noie per la vostra politica sbagliata». Certo non si potrebbe dargli torto; ma, come osservò un suo autorevole studioso,³¹ le noie le ebbe prima lui. Ma procediamo con ordine.

A Bellinzona uscì anche il primo libro di Giuseppe Rensi: *Gli Anciens Régimes e la Democrazia diretta*, pubblicato dal Colombi nel 1902 e ispirato alle dottrine della «classe politica» di Gaetano Mosca, con cui il Rensi instaurò, grazie ad esso, un'amichevole conoscenza. Il libro ebbe fortuna; l'autore intanto continuava a collaborare a fogli di sinistra come l'«Avanti »

13

²⁹ La stanza da letto la dovette alla sig.ra Rensi, « contro il parere del marito che avrebbe suggerito di assegnare all'arringatore romagnolo soltanto una poltrona», Cfr. P. Nonis: *Attualità e inattualità del pensiero di Giuseppe Rensi...*

³⁰ V. Gilardoni: *In memoria*, cit., p. 394, nota 5.

³¹ P. Nonis in *Attualità e inattualità*, cit.

e «Italia del popolo».

Il soggiorno svizzero fu importante anche perché proprio in quel periodo Giuseppe Rensi si orientò sempre più decisamente verso la filosofia: già i primi saggi su «Critica sociale» rivelavano una *forma mentis* filosofica (e piacquero, come notava con soddisfazione l'autore, al grande glottologo Graziadio Isaia Ascoli); quando poi nel 1906 Enrico Bignami fondò la rivista «Coenobium», Rensi ne fu caporedattore, e scrisse per essa diversi articoli. Iniziò a quell'epoca anche la collaborazione con la bolognese «Rivista di psicologia» che continuò per tutta la vita.

3. In patria

Intanto la situazione in Italia andava mutando; il sindaco di Milano, Luigi Maino, invitava Rensi a tornare, e così pure Bissolati e la Kuliscioff, recatisi appositamente a Bellinzona per esortarlo a «non fare l'esule per tutta la vita». ³² Poi a Verona il partito socialista vinse le elezioni; alle insistenze che gli venivano dalla sua città per tornarvi, Rensi programmò un breve viaggio: «Vado a persuaderli che ormai son fissato qui» disse alla moglie. «Andò... e li persuase così bene che non potè più ritornare». ³³ A Verona ricoprì l'ufficio di segretario della Società umanitaria e dell'Università popolare, e riprese l'esercizio dell'attività legale e politica. Per un certo periodo fece parte del Consiglio comunale e provinciale di Verona; ma poco dopo, ravvisando sintomi di degenerazione ³⁴ nel partito socialista, ne uscì, quando fu espulso Leonida Bissolati di cui era amico e seguace (più tardi, nel 1917, mentre Bissolati era ministro, Giuseppe Rensi ripubblicò una traduzione delle *Institutiones Pyrrhoniae* di Sesto Empirico fatta dal padre, Stefano

14

³² V. Gilardoni: *In memoria*, cit., p. 394, nota 3.

³³ *Ibid.*, p. 390, da un ms. di Lauretta Rensi.

³⁴ Questa è l'espressione di Giuseppe Rensi in *Leben and Werke*, p. 107 e 108. L'occasione del dissenso sarebbe stata in relazione alla questione libica, cfr. A. Poggi: *La vita e il pensiero*, cit., p. 8.

Bissolati, con uno scritto filosofico del figlio in Appendice; Rensi elaborò una prefazione in cui erano già ben delineati i suoi principi di filosofia scettica.³⁵

Un lato interessante dell'attività rensiana è quello delle traduzioni, che rivelano la vastità dei suoi interessi. Curò anche edizioni di classici,³⁶ tra cui il posto d'onore spetta all'amato Platone,³⁷ della cui etica si era occupato fin dal 1912 (Il *genio etico ed altri saggi*), approfondendone poi l'interpretazione in *La morale di Platone* (1915) che gli valse l'approvazione, di cui andava fiero, dell'insigne grecista Giuseppe Fraccaroli.³⁸

Negli anni intorno al 1912 l'orientamento di Giuseppe Rensi è già deciso verso la carriera universitaria. Nel 1911 ebbe a Bologna la libera docenza, che peraltro non esercitò, di filosofia morale; poi tenne l'incarico di filosofia del diritto per un anno e mezzo a Ferrara (1913-14); quindi ebbe la cattedra di filosofia all'Istituto superiore femminile di Magistero a Firenze per due anni; poi ricoprì l'insegnamento di filosofia morale all'Università di Messina per altri due anni, e infine nel 1918 venne chiamato a Genova. Fu mentre insegnava a Messina, come scrisse in seguito, che tutti gli spunti di filosofia scettica già presenti nel suo pensiero si trovarono improvvisamente ricomposti in un tutto armonico e completo; l'elemento catalizzatore fu la guerra, che egli interpretò come la dimostrazione che lo spirito umano è irriducibile a concordia e unità, e che l'umanità ripercorre quindi il destino dei fratelli euripidei Eteocle e Polinice che

15

³⁵ Già presenti benché non ancora chiaramente sviluppati, in opere come *Le antinomie dello spirito* (1910), e *Sic et Non* (1911), secondo quanto egli stesso afferma (*Leben and Werke*, pp. 106-107).

³⁶ Un elenco delle traduzioni ed edizioni curate da Giuseppe Rensi in P. Nonis: *La scepsi etica di Giuseppe Rensi*. Roma, 1957, pp. 238-239; e in *Giuseppe Rensi atti della «Giornata rensiana»*, a cura di M.F. Sciacca. Milano, 1967, pp. 241-242.

³⁷ Nel 1930 curò l'ed. del IX libro della *Repubblica* platonica, che, aperto sulla scrivania della figlia Algisa durante una perquisizione, rischiò di farle passare dei guai perchè ritenuto « libro sovversivo » in quanto trattava di repubblica durante l'Impero!

³⁸ G. Rensi: *Leben and Werke*, cit., pp. 108-110

avevano entrambi irrimediabilmente ragione, e perciò non potevano fare altro che uccidersi l'un l'altro.

Il suo pensiero politico aveva frattanto subito un'evoluzione che egli descrive all'incirca così: "lasciato il partito socialista, aveva continuato a occuparsi di questioni politiche come osservatore, critico e scrittore. Quei «sintomi di decadenza del socialismo» per i quali era uscito dal partito degenerarono nella rivoluzione bolscevica, che egli combattè con articoli e saggi sulle principali riviste italiane raccogliendoli poi nei tre volumi: *L'orma di Protagora* (1920), *Principi di politica impopolare* (1921), *Teoria e pratica della reazione politica* (1922). In essi venne rovesciata la posizione assunta negli *Anciens régimes e la democrazia diretta* perchè tale forma politica (definita « elezionismo ») gli parve ora inammissibile come unica forma di autorità politica, perchè lasciava i fondamenti della società e dello stato in balia degli umori variabili della folla (egli parla, classicamente, di *demos*). Propugnò perciò una filosofia dell'autorità basata sulla tradizione e la selezione della classe politica, sull'esempio delle due maggiori formazioni politiche autoctone che l'Italia avesse avuto: Roma e Venezia. Ammise di aver posto fortemente l'accento su questi principi, sotto l'impressione degli eventi che lo avevano colpito; aveva comunque inteso indicare i fondamenti di un sistema politico e di un ordine sociale durevoli in un momento di demagogismo imperante. L'avvento del fascismo, seguito immediatamente a quegli scritti, avrebbe dovuto significare il trionfo di quelle sue idee; ma non fu così, anzi per una singolare ironia avvenne appunto il contrario. Gli errori del fascismo lo allontanarono subito da una forza alla quale non appartenne mai, e che del resto mai non rivendicò (com'egli stesso sottolinea) quelle sue idee come espressione della propria filosofia politica; peraltro non le riconobbe come tali nemmeno l'opinione pubblica, dato che secondo Rensi una prassi errata confuta nei fatti anche un'idea giusta nella coscienza popolare; per cui paradossalmente il fascismo - conclude il filosofo - che avrebbe dovuto contribuire al trionfo di quelle sue idee di autorità, conservazione,

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

antiparlamentarismo, «reazione», fu invece un eccellente motore della loro sconfitta. L'opposizione di Rensi venne espressa in articoli e saggi, nella prefazione alla terza edizione della *Democrazia diretta* (1926) (in cui si trovano in Appendice scritti polemici di A. Labriola, A.O. Olivetti, A. Ghisleri, G. Ferrero); e nel volume *Autorità e libertà* (1926), a proposito del quale è sintomatico osservare come nella Prefazione egli lo consideri «l'appendice, o meglio si potrebbe dire l'interpretazione autentica, della mia *Filosofia dell'autorità*; e vi esprima, accanto alla rivendicazione del principio «sistema politico d'autorità contro sistema di democrazia assoluta»,³⁹ una dura violentissima requisitoria contro la politica fascista, a cui viene imputato, oltre al nefasto influsso sulla vita civile e la morale pubblica, anche il discredito gettato sulla dottrina dell'autorità.⁴⁰

Nella breve autobiografia uscita in tedesco nel 1927, ma evidentemente composta nel '26, il filosofo, cedendo forse all'unico momento di ottimismo della sua esistenza, dava atto al regime fascista di non aver fino allora ostacolato l'espressione del suo dissenso. In realtà la risposta non si fece attendere: nel 1927 egli venne sospeso una prima volta dall'insegnamento, quasi a confermare il perenne valore della frase tacitiana con cui spiegava la sua situazione: *semper alicui potentium invisus, non culpa, sed ut flagitiorum impatiens*.⁴¹

Un gruppo di studenti coraggiosi firmò la seguente lettera: «Egregio Professore, la notizia della Sua destituzione dalla cattedra di Filosofia, seguita ad un attacco giornalistico che nessuno

17

³⁹ G. Rensi: *Autorità e libertà*. Roma, 1926, p. 7.

⁴⁰ G. Rensi: *Leben and Werke*, cit., p. 110. Nello stesso 1926 il filosofo, nominato libero docente di morale all'Università di Ginevra per meriti scientifici, fu invitato a tenervi un corso, che non poté svolgere (A. Poggi: *La vita e il pensiero*, cit., p. 8).

⁴¹ Tacito: *Annales*, VI 48: «Sempre invisus a qualcuno dei potenti, non per colpa, ma per non poter tollerare le iniquità», Da osservare che il filosofo trova adatta questa frase sia alla propria situazione del momento (1927), che a quella del 1898.

fra chi La conosce può approvare, ci impone il dovere di manifestare esplicitamente a Lei la nostra solidarietà e il nostro commosso saluto. Al di fuori e al di sopra di tutte le idee particolari in campo filosofico e politico, i giovani che frequentano l'Università hanno appreso soprattutto l'amore per la libertà di pensiero, che, germogliata da lotte secolari, potrà essere offesa nei suoi difensori ma non mai uccisa: e per questo non possono conoscere il provvedimento contro di Lei senza sincero dolore. Ma essi hanno anche appreso a inchinarsi reverenti davanti agli uomini incuranti di sé e delle loro particolari fortune, certi che «una classe, un partito dominante, che pratica il principio

"tutti devono pensarla come noi vogliamo" in causa soltanto di questo principio mette contro di sé tutti gli uomini di coscienza e attira a sé gli uomini senza coscienza. E per questo Lei che non è più professore, ci è da oggi Maestro, ed in Lei oggi, ancor prima che il pensatore, i giovani dell'Ateneo genovese salutano l'"uomo di coscienza". Genova, maggio 1927 ». Giuseppe Rensi venne in seguito reintegrato nell'insegnamento, ma ormai i tempi si erano fatti difficili per lui. Nel 1930 venne arrestato, con la moglie, per propaganda antifascista, e trasferito dal carcere genovese di Marassi a quello di Verona, gli Scalzi.

Nella prigione veronese, una singolare avventura umana: era cappellano agli Scalzi, a quell'epoca, Mons. Giuseppe Chiot, un sacerdote molto noto a Verona. Parlò con il nuovo prigioniero, e a lungo; nonostante l'ateismo di quest'ultimo, c'era evidentemente un'affinità spirituale che emerse da quei colloqui, una sera dopo l'altra, fino a sfociare in una singolare e intensa amicizia che, anche dopo la morte del filosofo, portò il sacerdote a mantenere i legami con la sorella di lui, andandola regolarmente a trovare a Villafranca per parlare dell'«anima grande», di cui ricordava tra l'altro una frase pronunciata davanti a un cielo stellato: «Le stelle sono i chiodi delle nostre bare... ».

Un profilo dei due prigionieri venne pubblicato dalla «Rivista di psicologia»; riportiamo quello

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

relativo a Giuseppe Rensi. «Arrestato per un'accusa politica di cui si riconosce poi l'inconsistenza, soffre una detenzione di circa tre mesi. Cultura immensa e finissima: attività intellettuale vulcanica, per il concorso di una straordinaria ricchezza fantastica con una tendenza alla critica, interiore ed esterna, congeniale ed immanente, dal quale concorso nasce in lui un processo febbrile di creazione, dissoluzione, ricreazione, nuova distruzione. [Condotta lineare ed ingenua al conseguimento d'ogni utilità pratica.] Moralità stoica. Pessimismo come conclusione d'una esasperata ricerca del bene nel mondo naturale, nella storia, nella vita sociale. Contraddizione apparente tra questa posizione negativa e l'ansiosa, sempre rinnovata, ricerca della giustizia.

Il regime carcerario gli cagiona viva sofferenza rendendolo irascibile e poco comunicativo. Non fa certo qualcosa per guadagnarsi la simpatia dei detenuti, la cui costituzione biopsichica è così abissalmente lontana dalla sua che il comune denominatore uomo non gioca più. Lontano, amaro e muto, egli ispira rispetto e simpatia anche ad individui assolutamente impenetrabili ai valori morali: ciò non soltanto perchè è detenuto politico, ma perchè il contegno verso la direzione e i custodi è rivendicativo, non senza una venatura d'involontario disprezzo». ⁴²

L'esperienza del carcere fu amara, e avrebbe potuto essere più lunga di quanto in realtà non fu, perchè la posizione dei coniugi Rensi era assai grave; ma se fu breve lo si dovette a un fedele amico, uno rimasto in pena come tanti altri, il professor Emanuele Sella. Era questi un frequentatore assiduo di casa Rensi, dove si riuniva ogni settimana un gruppo di amici, incuranti dei molti piani di scale da salire a piedi ⁴³ per ritrovarsi intorno a una tazza di tè, un piatto di biscotti e qualche questione non necessariamente filosofica e politica, ma sempre tale da accedere

19

⁴² Apparso in uno *Studio sui carcerati*; riporto la citazione di G. Morra: *Scetticismo e misticismo*, cit., p. 17, nota 6. La frase citata nel testo fra parentesi quadre proviene invece da E. Pelloni: *Lauretta Rensi-Perucchi*, estr. da «Gazzetta ticinese», 1956, p. 15, che riporta qualche brano dello stesso profilo.

⁴³ I Rensi cambiarono casa un paio di volte a Genova (un ricordo in C. Mignone: *Lettera alla signora Lauretta Rensi*, estr. da «Filosofia», gen. 1956, pp. 5-6).

l'interesse. Di solito questi incontri avvenivano alla domenica, riunivano anche nomi noti (Ernesto Bonaiuti e Adriano Tilgher, Gioele Solari, Mario Untersteiner e molti altri),⁴⁴ e si finiva spesso per parlare degli avvenimenti del giorno, qualche volta forse con l'aria dei cospiratori. Tuttavia l'elemento principale di animazione era dato dal contrasto di caratteri fra Giuseppe Rensi ed Emanuele Sella. Il filosofo veronese era un magnifico conversatore, sapeva animare queste riunioni, ma un buon contributo lo dava anche il Prof. Sella: infatti i due, per quanto amici nel senso vero della parola, non erano d'accordo praticamente su nulla, e ogni conversazione finiva in un battibecco. Il Prof. Sella si esprimeva con irruenza, fucosità ed entusiasmo, l'altro replicava con lucida freddezza; insomma «mai amicizia affettuosa e profonda fu più tempestosa - sul piano ideale - di quella che unì questi due grandi uomini. Si amarono con reciproca ammirazione e rispetto, litigando sempre».⁴⁵ Ma quando Rensi fu arrestato, l'amico non si arrese. Bisogna far qualcosa, si disse; e trovò la soluzione.

L'arresto era passato quasi sotto silenzio, per volontà di Mussolini: l'ospite di tanti anni prima forse ricordava la notte a Bellinzona, o forse considerava l'origine svizzera di Laretta Rensi, oppure anche il fatto che il filosofo era conosciuto, amato dagli studenti e anche da qualche lettore - meglio non correre rischi. Fatto sta che non voleva che la notizia fosse risaputa, al punto che perfino l'avvocato difensore di Rensi esortava alla prudenza e al silenzio per non provocare le ire del duce. Sella capì che quello era il punto debole: facciamo chiasso, pensò, suscitiamo un vespaio: è l'unico modo per tirarlo fuori. Detto fatto, venne organizzata una autentica beffa al regime: con l'aiuto e la complicità di due allievi e amici (Bruno Minoletti e Mario Cassiani

20

⁴⁴ V. Minoletti Quarello: *Amicizia e poesia nella vita di Emanuele Sella*, conferenza alla Società di lettere e conversazioni scientifiche, Genova 1955, p. 11. Un ricordo di queste riunioni anche in C. Mignone: *Lettera*, cit., p. 6.

⁴⁵ V. Minoletti Quarello: *Amicizia e poesia*, cit., p. 10. Tutto l'episodio narrato nel testo, ben noto anche da ricordi familiari, è riferito in dettaglio nella conferenza della Minoletti, alle pp. 9-15.

Ingoni) venne redatto un annuncio di morte così concepito: «La moglie e le figlie annunciano la dolorosa perdita oggi avvenuta di Giuseppe Rensi, professore di filosofia - Genova 6 novembre 1930». Il necrologio, battuto a macchina e infilato in una busta con 200 lire per le spese di pubblicazione, venne spedito per raccomandata dal Minoletti al «Corriere della sera». Oltre a tutto, il giorno della pubblicazione (8 novembre 1930) coincise con l'inaugurazione dell'anno accademico. Il vespaio previsto dal Sella si verificò puntualmente, e al di là di tutte le speranze. A Milano arrivò l'ordine di sequestro delle copie del «Corriere» ancora nelle edicole, ma ormai il giornale aveva varcato i con-

fini e raggiunto la Svizzera, dove l'impressione fu enorme, come del resto altrove: anche un giornale americano riportò la notizia (si teneva in quei giorni a Toronto un congresso filosofico internazionale a cui il Rensi era stato invitato). Da ogni dove giunsero richieste di notizie, di spiegazioni, ed espressioni di sdegno; nel Canton Ticino i giornali uscirono listati a lutto.

Il lungo interrogatorio subito in carcere da Laretta Rensi non approdò a nulla: del resto la famiglia del filosofo (e lui stesso naturalmente) ignorò a lungo chi fosse stato l'autore della singolare iniziativa; in particolare, la sorella non lo seppe mai.

In conclusione, si preferì liberare alla svelta i coniugi Rensi per non ricevere ulteriori critiche dalla stampa internazionale; dapprima un italcable informò che la loro liberazione era imminente; poi, dopo un'inchiesta del tribunale speciale, furono confinati per un anno a Levanto; infine vennero rispediti a casa. Qui naturalmente il filosofo ricevette la visita di Emanuele Sella. Rensi non sapeva di avere davanti il suo «liberatore», e quindi lo trattò come sempre. L'altro fece lo stesso: in poco tempo avevano ripreso le vecchie abitudini, vale a dire si stavano accapigliando. «Non ti hanno tenuto dentro abbastanza!», esplose infine l'amico, senza tuttavia tradire il suo segreto, che il Rensi venne a sapere solo poco prima della morte.

Dopo la liberazione, l'attività scientifica del filosofo continuò assai vivace (la produzione di

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

questo periodo consta sia di opere originali che di raccolte di articoli precedentemente pubblicati e dei suoi corsi universitari);⁴⁶ tuttavia la sua opposizione al fascismo gli fece perdere definitivamente la cattedra nel 1934: l'insegnamento non era «compatibile col regime». «Spirito sufficientemente socratico per non stupirsi o dolersene, R. si limitò a ripetere: «...me vero Anytus et Melitus occidere quidem possum, at laedere nequaquam».⁴⁷

I suoi studi non s'interruppero, nè la produzione scientifica; ebbe anche un incarico (collaborare alla redazione della Bibliografia ligure) dal centro bibliografico della biblioteca universitaria di Genova. All'ultimo piano del palazzo si trovò in compagnia di un altro amico-nemico, Alfredo Poggi, come lui esonerato dall'insegnamento per motivi politici e «comandato» presso la biblioteca. Dopo la morte del filosofo, Poggi scriverà la prefazione al postumo *Trasea* pubblicato nel 1948, rievocando i «tranquilli studi» e gli «appassionati dibattiti» cui si dedicavano negli intervalli del lavoro di biblioteca: «Non eravamo mai d'accordo, ma avevamo reciproco bisogno d'interpellarci: "nec tecum, nec sine te" ». ⁴⁸

4. La Morte

Era stato colto da un malessere all'apparenza leggero, ma poi si era reso necessario un intervento chirurgico, riuscito in un primo momento, ma in seguito complicato da una paresi intestinale. Dopo un illusorio brevissimo miglioramento (che forse non lo ingannò: agli amici venuti a

22

⁴⁶ A. Poggi: *La vita e il pensiero*, cit., p. 9. Bibliografie dell'opera renziana si trovano in P. Nonis: *La scepsi etica*, cit., pp. 227-267; e in P. Nonis-T. Merlin: *Bibliografia renziana*. In *Atti della Giornata renziana*, cit., pp. 187-273. Com'è stato spesso osservato, e il Rensi stesso riconosceva, compilare una sua bibliografia è un lavoro «impossibile». Per il periodo ticinese, cfr. la nota bibliografica aggiunta al più volte menzionato saggio di V. Gilardoni, *In memoria*, cit., pp. 394-396.

⁴⁷ Paolo Rossi in G. Rensi: *Sale della vita*, cit., p. 7, ripreso da P. Nonis: *La scepsi etica*, cit., p. 6, che osserva come in quale frangente Rensi si trovò «osteggiato su due fronti tra loro ostili, e da lui costantemente avversati: quello della filosofia crociana e della politica Fascista

⁴⁸ A. Poggi: *La vita secondo Giuseppe Rensi*, in G. Rensi: *Trasea*. Milano, 1948, p. 12.

trovarlo disse «lo sono ormai nei giardini di Persefone»), si spense con grande serenità nella notte, accennando a fior di labbra le note di un canto lontano.⁴⁹

Dieci anni più tardi, nella Prefazione del volume postumo *Sale della vita* (una raccolta dei saggi rensiani esauriti, o poco noti), Paolo Rossi ricorda l'emozione di colleghi, amici e allievi ai funerali. «Nessuno era intorno alla bara per rispetto umano, per dovere convenzionale, per necessità officiosa. Tutti lo amavamo, tutti riconoscevamo in lui un maestro di vita». Ma formavano «un gruppo folto»: appena usciti dal portone «la polizia ci disperse e il carro proseguì al trotto verso Staglieno. Il filosofo che aveva compianto gli uomini per il loro destino, giudicandoli e assolvendoli per le loro miserie, se ne andava solo verso la quiete».⁵⁰

Sulla sua tomba, ancora una frase latina: *Etsi omnes, non ego*.

⁴⁹ «Le note di un valzer della sua gioventù» secondo P. Rossi in G. Rensi: *Sale della vita*, cit., p. 8.

⁵⁰ P. Rossi: *ibid.*, p. 7.

5. L'itinerario politico

a) *Gli esordi: socialismo e democrazia*

Comincia nel 1895 l'impegno politico di Giuseppe Rensi. Un impegno che si attua fin dall'inizio nel campo che gli resterà sempre congeniale, quello giornalistico. Da quell'anno egli collabora con la rivista di Filippo Turati, «Critica sociale» e poco più tardi, nel 1897, suoi scritti compaiono su l'«Avanti!», di cui diviene corrispondente, e su «Verona del popolo», organo della Federazione provinciale socialista di Verona.

Nel 1898, Rensi è direttore della rivista milanese «Lotta di classe». Ed in questa veste si trova coinvolto nella protesta antigovernativa di quell'anno, che ha nella capitale lombarda il suo centro, tanto che per sfuggire alla successiva repressione, deve rifugiarsi in Svizzera, dove si fermerà per una diecina d'anni, senza, per altro, rinunciare alla sua battaglia politica. Da ricordare, infine, che il suo impegno non è in questo periodo soltanto pubblicistico, infatti «le schede della polizia lo segnalano attivo conferenziere nel Veronese »:⁵¹ la lotta da lui intrapresa si svolge dunque sul piano del pensiero, ma non senza tradursi anche in quello dell'azione.

La sua scelta di campo non nasce da motivi connessi con la posizione sociale: Rensi proviene da una famiglia borghese, si è laureato in giurisprudenza e non gli mancano le possibilità, materiali ed intellettuali, di affermarsi professionalmente e di costruirsi una solida posizione. A muoverlo, sono dunque altri motivi: l'ideologia e quella forte tensione morale che lo accompagnerà per tutta la vita. Egli si sente infatti vicino alle tendenze democratiche risorgimentali ed è filosoficamente schierato su posizioni positivistiche: due orientamenti, che, a suo giudizio, non possono non confluire nel socialismo. Inoltre, la giustizia sociale gli appare

24

⁵¹ F. Andreucci-T. Detti: *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 1853-1943*, voi. IV. Roma, 1978, p. 328.

come una meta ineludibile sul piano morale: lottare per realizzarla, come fanno i socialisti, è un dovere. Meno importante, invece, l'influsso di teorie di origine marxista. Il pensiero del filosofo tedesco, come vedremo, è accolto da Rensi soltanto parzialmente: più come completamento del positivismo che per la sua natura specifica.

Analizziamo brevemente il modo con cui Rensi imposta il rapporto fra positivismo e socialismo. Per lui, positivismo significa soprattutto esigenza di studiare scientificamente il problema politico. Studiarlo dunque da un punto di vista sociologico, tenendo presenti i risultati offerti da quella visione scientifica del mondo che è allora dominante e che egli condivide pienamente: l'evoluzionismo. In questa prospettiva, gli ordinamenti politicosociali gli appaiono soggetti ad un processo di trasformazione, che li porta da forme primitive a stadi sempre più articolati e perfetti, il cui punto d'arrivo sarà un'organizzazione dello stato non dissimile da quella auspicata dai socialisti.

Il fatto che il maggior teorico dell'evoluzionismo filosofico, Herbert Spencer, non fosse socialista, non cambia nulla. Secondo Rensi, si tratta infatti della classica eccezione capace di confermare la regola: Spencer, il cui «individualismo è eccessivo»,⁵² teme che il socialismo soffochi la libertà del singolo. Egli non ha capito che non solo il socialismo è compatibile con la libertà, ma che ne rappresenta il coronamento. L'evoluzionismo, o meglio il positivismo evoluzionistico, è dunque il principale sostegno filosofico del socialismo. Quanto a Marx, egli rappresenta, in questa fase del pensiero di Rensi, soprattutto un punto di riferimento per sostenere l'importanza dei fattori economici nella vita dell'uomo.

Infatti il Nostro critica Benoit Malon, colpevole di aver criticato Marx proprio su questo tema.

25

⁵² G. Rensi: *Studi e note di filosofia, storia, letteratura, economia, politica*, Colombi, Bellinzona 1903, p. 21.

Malon, sostiene Rensi, non ha capito che il marxismo non nega il peso dei fattori spirituali, ma piuttosto li subordina a quello economico-sociali.⁵³ Ma è soprattutto in un articolo del 1896 («Le basi economiche dell'amore»), comparso sempre su «Critica Sociale», che Rensi mostra queste sue propensioni marxiste. L'amore, visto di solito come espressione delle tendenze più elevate dell'animo umano, nasce da basi ben più prosaiche. Sulla scorta di Engels e di Morgan, Rensi vede infatti il matrimonio, in cui appunto sbocca l'amore, come un'istituzione che «serve» alla proprietà: senza la famiglia ed il riconoscimento dei figli, essa infatti non sarebbe trasmissibile.

Positivismo evolucionistico, in misura minore marxismo, la tradizione democratica risorgimentale (su cui ci soffermeremo più avanti) costituiscono dunque il tessuto ideologico su cui Rensi delinea il suo ideale di un socialismo capace di rispettare la libertà ed i cui contorni restano per altro piuttosto vaghi. Per il momento; infatti, l'esigenza prioritaria, che, come si diceva, è soprattutto di natura morale, appare quella di impegnarsi concretamente per farlo trionfare.

b) La svolta del periodo svizzero

Un profondo mutamento del pensiero politico di Rensi, si verifica nel decennio da lui trascorso in Svizzera (1898-1908). Esso ci sembra caratterizzato da questi aspetti fondamentali: la centralità delle istituzioni politiche rispetto agli aspetti economico-sociali e il conseguente abbandono delle pur deboli istanze marxiste; la crescente attenzione nei confronti del Risorgimento e della sua tradizione democratica; le prime ripercussioni sul suo pensiero politico dei nuovi orientamenti filosofici da lui assunti e caratterizzati dall'abbandono del positivismo.

Il nuovo peso dato alle istituzioni politiche nasce innanzitutto da una constatazione di fatto, che viene poi arricchita e confermata da una serie di considerazioni teoriche. Rensi osserva infatti

26

⁵³ *Ibidem*, pp. 45-63.

che la Svizzera, ed in particolare il Canton Ticino che lo ospita e che costituisce il suo punto di osservazione, dispongono di istituzioni capaci di realizzare una vita autenticamente democratica. La democrazia, a sua volta, permette un costante avanzamento sociale, con conseguente progresso della classe lavoratrice. Il confronto con quanto succede in Italia è significativo: da una parte autoritarismo e conservazione, cui si contrappongono estremismo e tentativi rivoluzionari, dall'altra una vita democraticamente ordinata che permette ai lavoratori di far sentire le proprie richieste senza grandi scosse. A rendere possibile il confronto c'è la sostanziale omogeneità etnica (se si parla del Canton Ticino, ovviamente). In altre parole, si tratta di Italiani da una parte e dall'altra: ma a dividerli non c'è solo un confine; dal punto di vista politico-sociale, c'è un abisso.

Da ciò, la naturale conclusione di Rensi: studiare queste istituzioni e vedere come funzionano. Con alcuni articoli comparsi su « Critica Sociale » e riuniti poi in un piccolo saggio, intitolato «Una repubblica italiana: il Canton Ticino»,⁵⁴ egli individua nell'organizzazione decentrata dello stato, nella democrazia diretta e sostenuta dal suffragio universale e dal referendum, nella «eleggibilità e periodicità di tutti gli uffici pubblici»,⁵⁵ oltre che nella scelta repubblicana, i primi e fondamentali fattori del buon funzionamento dello stato svizzero, testimoniato, tra l'altro, da due indici significativi: «il livello dell'istruzione pubblica e quello della criminalità»,⁵⁶ alto il primo e basso il secondo.

Senza monarchia, senza una burocrazia « di carriera», senza ostacoli alla libertà politica e culturale, con un popolo che, attraverso il sistema proporzionale ed il referendum, ha in mano le sorti del paese, la situazione risulta essere ben diversa da quella italiana. E dal buon funzionamento delle istituzioni politiche deriva anche un avanzamento sociale. Esiste dunque

27

⁵⁴ G. Rensi: *Una repubblica italiana: il Canton Ticino*. Milano, 1899.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 37.

un'altra via per arrivare al socialismo, una via in cui la politica diviene predominante. Il socialismo di Rensi in questo periodo accentua così, oltre a quella politica, anche la sua valenza etica, diventa sempre di più una scelta morale: essere socialisti significa avere «un motivo di azione collocato all'infuori della stretta cerchia dell'io»,⁵⁷ ossia rinunciare all'egoismo. Sono parole, queste, che Rensi scrive nel 1898, nello stesso anno in cui redige il citato saggio sul Canton Ticino.

Se i lavoratori hanno la possibilità di far sentire la loro voce in sede politica, potranno portare avanti le loro rivendicazioni economiche in modo pacifico, come avviene in Svizzera: « Il socialismo svizzero è soprattutto economico e poco politico, per la ragione semplicissima che il popolo svizzero si trova ad avere del tutto esaurito il problema politico»⁵⁸ e L'alto livello di istruzione e l'abitudine alla democrazia rendono perciò possibile la trasformazione morale necessaria per realizzarlo. E su questo tema, quello della democrazia come anticamera del socialismo, Rensi ritorna ancora in quello che è il suo primo scritto organico e completo, pubblicato nel 1902: «Gli anciens régimes e la democrazia diretta». Esso, oltre a ribadire ed approfondire le tesi espresse precedentemente sul Canton Ticino, presenta una novità di rilievo. Rensi infatti vi sostiene una tesi discutibile e discussa: la sostanziale identità fra gli antichi regimi assolutistici e le moderne monarchie costituzionali. Il tutto per arrivare alla conclusione che la vera novità e la vera differenza col passato la si trova soltanto negli stati che hanno realizzato la repubblica e la democrazia diretta.

Per sostenere questa tesi, il Nostro si avvale di un concetto, quello di «classe politica», che, dimostrando piena libertà di giudizio ed un certo anticonformismo, egli ricava da un pensatore di tutt'altra ispirazione,

28

⁵⁷ G. Rensi: *Studi e note*, cit., p. 149

⁵⁸ *Ibidem*, p. 274

Gaetano Mosca. Secondo Rensi, sia nella monarchia assoluta che in quella costituzionale, il potere resta nella mani di «una piccola classe per la quale la nascita è fondamentale».⁵⁹ Quelle che di solito vengono considerate le prerogative degli stati passati dall'assolutismo alla libertà, cioè, il parlamento e la costituzione, per lui rappresentano mutamenti non profondi, più apparenti che reali. Il fatto che il re rimanga al suo posto e che l'amministrazione civile e militare resti nelle mani dei burocrati fa sì che tutto rimanga sostanzialmente come prima.

Esasperando ed in parte fraintendendo il pensiero di Mosca, la cui dottrina viene «spinta a conseguenze estreme»,⁶⁰ Rensi arriva a quella paradossale conclusione di cui si diceva. La vera via d'uscita dallo stato assoluto è dunque solo quella accennata già nel precedente saggio ed ora definitivamente precisata: repubblica, eleggibilità e periodicità di tutti gli uffici pubblici, separazione dei poteri, intervento diretto del popolo attraverso il referendum, che rappresenta «un poderoso colpo di piccone»⁶¹ nei confronti della classe politica, nazione armata al posto dell'esercito. Fedele al modello svizzero, ed in parte a quello americano, Rensi infatti è un « ammiratore della Costituzione americana »,⁶² egli ha ormai dei punti di riferimento precisi.

In questi anni, come si diceva, Rensi opera anche una revisione del Risorgimento italiano, con lo scopo dichiarato di individuarvi quelle linee di pensiero democratico e socialista che gli possono risultare preziose da un duplice punto di vista. Esse offrono infatti lo spunto per un «processo» al Risorgimento, per capire cioè come esso abbia tradito le aspettative sollevate all'inizio, per concludersi poi nella costruzione di quell'Italia che Rensi giudica tanto

29

⁵⁹ G. Rensi: *Gli «ancien régimes» e la democrazia diretta: saggio storico-politico*, con introduzione di A. Ghisleri. Bellinzona, 1902, p. 33

⁶⁰ E. De Mas: *L'Italia fra Ottocento e Novecento e le origini della scienza politica (Mosca, Michels, Ferrero, Reni)*. Lecce, 1981, p. 97

⁶¹ G. Rensi: *Gli ancien, cit.*, p. 197.

⁶² E. De Mas: *L'Italia, cit.*, p. 103

negativamente. Inoltre, riallacciarsi a quei filoni di pensiero, significa attingere ad un patrimonio dottrinale tutt'ora valido per orientare l'azione politica in senso democratico e socialista.

La storia del Risorgimento è per Rensi la storia di un tradimento sia politico che sociale. In vista dell'unità, furono deliberamente utilizzate, per poi metterle da parte, le forze democratiche rappresentate da Mazzini e Garibaldi. Altri che pur non si prestarono a questo gioco, come Cattaneo e Ferrari (quest'ultimo è per Rensi «la mente politica più profonda⁶³ di quel periodo) restarono comunque coinvolti nella sconfitta della democrazia. Dal Risorgimento uscirono trionfatrici le forze moderate che, nonostante la loro ispirazione laica, non esitarono ad allearsi col Papato pur di escludere dal potere i democratici.⁶⁴

Con i democratici risultò dapprima utilizzato e successivamente escluso anche il proletariato, che, secondo una prassi antica che il Nostro trova in atto anche nel lontano passato, citando ad esempio il tumulto dei Ciompi, venne «abilmente deviato»⁶⁵ da quell'unico fine che poteva veramente in

teressarlo, vale a dire il socialismo, inteso qui nel senso più vasto di giustizia sociale. Erano le idee democratiche e repubblicane che rispondevano a queste esigenze: «l'idea repubblicana faceva appello direttamente al proletariato»⁶⁶ perciò il fallimento delle une fu anche la rovina dell'altro.

La validità di queste tesi poggia evidentemente su di un presupposto: quello cioè che i democratici del Risorgimento fossero socialisti. Presupposto, come è noto, discutibile e contestato, ma su cui Rensi non nutre dubbi. Illuminanti, a questo proposito, sono alcuni articoli scritti nel 1901 ed una conferenza del giugno 1905, significativamente intitolati, rispettivamente,

30

⁶³ G. Rensi: *Studi e note*, cit., p. 223.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 279-94

⁶⁵ G. Rensi: *Mazzini e il Socialismo*. Genova, 1906, p. 3.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 7.

« I profeti dell'idea socialista in Italia » e « Mazzini e il socialismo ». Profeti dell'idea socialista in Italia sono, per Rensi, Mazzini, Ferrari e Pisacane. Già nel 1901, Rensi vede nel primo un fautore della «scomparsa del capitalismo » ed un sostenitore della « proprietà collettiva », ⁶⁷avvicinabile dunque a Marx nei fini, ma diverso da lui nei mezzi. Ferrari è a sua volta un convinto sostenitore della necessità di completare la rivoluzione politica realizzata dal Risorgimento con una rivoluzione sociale. Quanto a Pisacane, non si tratta propriamente di un precursore, visto che «egli è, pienamente, un socialista moderno». ⁶⁸

Su Mazzini, Rensi ritorna poi, nella citata conferenza del 1905. In essa egli confuta alcune obiezioni che gli erano state mosse a proposito degli articoli del 1901 ed alle quali, per altro, aveva già replicato. Era stato facile infatti contestargli la sostanziale diversità fra Marx e Mazzini ed il fatto che lo stesso Mazzini si era opposto a suo tempo al socialismo. Le controobiezioni del Nostro risultano particolarmente interessanti, non tanto per la validità intrinseca della tesi, che qui non interessa, ma per l'evoluzione del suo pensiero. Rensi sostiene infatti che la diversità da Marx non è assolutamente indice di diversità dal socialismo, perchè il filosofo tedesco non rappresenta certo tutto il socialismo ed è anzi sempre più contestato dai socialisti moderni. Quanto all'opposizione dello stesso Mazzini al socialismo, essa era rivolta contro dottrine ora non più accettate, come quella che vorrebbe affidare tutti i mezzi di produzione allo stato: «Nessun socialista contemporaneo afferma in modo apodittico che in regime socialista la proprietà degli strumenti di lavoro debba spettare allo stato ». ⁶⁹

Essere socialisti in senso moderno significa dunque per Rensi essere più vicini a Mazzini che a

31

⁶⁷ G. Rensi: *Studi e note*, cit., pp. 322-323

⁶⁸ *Ibidem*, p. 334.

⁶⁹ G. Rensi: *Mazzini*, cit., pp. 12-13

Marx. Mazzini è socialista perchè condanna la divisione in classi e perchè lotta per la «soppressione del salariato », ⁷⁰ ma Mazzini sosteneva anche la democrazia ed il ruolo dei sindacati, che egli chiama «associazioni libere di lavoratori», nella lotta contro la proprietà privata. Infine, un'obiezione che lo stesso Rensi solleva, riguarda la matrice spirituale del pensiero mazziniano che contrasterebbe con il materialismo dei socialisti. Rispondendo a questa obiezione, Rensi fa delle osserva-

zioni estremamente interessanti, che riguardano l'ultimo aspetto (quello dei nuovi orientamenti filosofici del suo pensiero politico) che, come si diceva, caratterizza il periodo svizzero.

Egli afferma infatti che l'equazione socialismo materialismo non è più sostenibile in un momento come l'attuale, in cui il «pensiero modernissimo» ⁷¹ sta orientandosi in senso anti-positivistico e dunque anti-materialistico. Risorge l'idealismo soprattutto hegeliano, si riscoprono filosofi come Kant e Schopenhauer, e tuttavia il socialismo resta vivo e vitale. Allora, conclude Rensi, è possibile conciliare queste nuove correnti col socialismo: non esiste infatti fra di loro una sostanziale incompatibilità. Al punto che sono vicini al socialismo movimenti di pensiero non solo « spiritualisti, ma prettamente religiosi», come il buddismo ed il francescanesimo, che Rensi interpreta come un movimento nato originariamente per «protesta contro la struttura economica della società». ⁷²

A questo punto, la conclusione: Mazzini poteva benissimo essere socialista senza essere materialista, anzi lottando contro il materialismo. Al di là del dibattito sul socialismo di Mazzini, ciò che Rensi vuole dire lo riguarda più da vicino: è egli stesso alla ricerca di una conciliazione fra socialismo ed istanze idealiste. Ormai lontano dal materialismo positivista, egli rifiuta, come

32

⁷⁰ *Ibidem*, p. 11

⁷¹ *Ibidem*, p. 16

⁷² *Ibidem*, pp. 21-22.

scrive in quello stesso 1905 nella presentazione della rivista « Coenobium », tutte le «soluzioni dogmaticamente definite». ⁷³ E proprio la conferenza su Mazzini rivela la sua adesione alle nuove correnti filosofiche, quella idealistica in particolare, e rappresenta perciò un vero e proprio «atto di iscrizione di Rensi alla reazione idealistica contro lo scientismo». ⁷⁴ Un'altra novità, altrettanto importante di questo periodo, è il graduale prevalere in Rensi degli interessi più propriamente filosofici ed un progressivo disinteresse per la politica, destinata a passare, almeno per il momento, in secondo piano.

c) *Preludi ad una nuova svolta*

Al rientro in Italia nel 1908, Rensi è ancora un socialista militante, tanto da assumere, sia pure provvisoriamente, la direzione di «Verona del popolo». Ma i suoi punti di riferimento filosofici, come abbiamo visto, non sono più gli stessi. Indicativa è la testimonianza offerta da un suo intervento su di un tema, quello dell'amore, precedentemente trattato da un punto di vista marxista. Ora (1910) Rensi afferma invece che, in un problema di questo genere, le spiegazioni di carattere socio-economico risultano del tutto insoddisfacenti. In questo campo è la biologia e non l'economia a dettar legge; lo dimostra il peso della differenza fra i sessi: «Fin dal principio, l'impulso amoroso fu più intenso nell'uomo che nella donna». ⁷⁵ E le conseguenze di questa differenza spiegano molte cose: dalla prostituzione ai conflitti fra amore fisico e amore spirituale, alle crisi delle famiglie etc. Tutte cose che anche in una società ben costruita continuerebbero a verificarsi, poiché «l'istinto sensuale si muove invincibilmente nella discordanza e nella

33

⁷³ F. Andreucci-T. Detti: *Il movimento*, cit., p. 330.

⁷⁴ A. Del Noce: *G. Rensi tra Leopardi e Pascal, ovvero l'autocritica del pensiero negativo in G. Rensi*. In *Giuseppe Rensi: atti della «Giornata rensiana»*, a cura di M.F. Sciacca. Milano, 1967, p. 86.

⁷⁵ G. Rensi: *Le antinomie dello spirito*. Piacenza, 1910, p. 222

contrapposizione ». ⁷⁶ Al di là del valore intrinseco di questa tesi, che oggi non sarebbe certo popolare, resta il fatto di un vistoso mutamento nelle posizioni del Nostro.

Il socialismo di Rensi diviene a questo punto un progetto di società ordinata in modo da lasciare all'individuo il più ampio margine possibile per una vita di tipo contemplativo. Una maggior giustizia sociale e soprattutto una più equa distribuzione del lavoro possono permettere tutto ciò. Essendo « ogni uomo uno spirito, la dura somma del lavoro deve essere da tutti sopportata, onde essa si renda più lieve possibile per ogni singolo spirito ». ⁷⁷

Con queste premesse, non meraviglia dunque che un anno dopo la pubblicazione di questi testi, Rensi rompa con il socialismo ufficiale, quello rappresentato dal Partito Socialista. Dopo una quindicina di anni di attiva militanza, l'occupazione italiana della Libia diviene pretesto e causa, ad un tempo, del contrasto. Come altri socialisti, tipico il caso di Bissolati, Rensi si schiera contro la maggioranza del partito ostile all'impresa. Il contrasto si ripresenta qualche anno dopo, in modo ancor più drammatico, allo scoppio della prima guerra mondiale. Rensi è interventista e partecipa vivacemente al dibattito sulla guerra, trovandosi ancora dalla parte di Bissolati, e, questa volta, anche di Mussolini. Questi eventi sono importanti perchè rendono palese una rottura, le cui premesse, come abbiamo visto, avevano origini più lontane. Inoltre, la guerra costringe Rensi a scendere nuovamente in campo nella vita politica attiva, come era avvenuto all'inizio. Ed anche dal punto di vista del pensiero, la politica riacquista per lui un ruolo prioritario.

d) La guerra e la polemica contro socialismo e liberalismo

Questa volta, Rensi è, per così dire, dall'altra parte della barricata. Dopo aver fatto l'apologia del socialismo e delle istituzioni democratiche, egli delinea ora una «teoria politica dagli accenti

⁷⁶ *Ibidem*, p. 268

⁷⁷ *Ibidem*, p. 308.

autoritari». ⁷⁸ Anzi, secondo un severo ma discutibile giudizio del Garin, nel Rensi di questo periodo si trova «la teorica anticipazione di tanta parte della peggior retorica fascista». ⁷⁹

Già nei «Lineamenti di filosofia scettica» (1919), il Nostro mostra di aver ricavato un preciso insegnamento dalla tragica lezione offerta dal conflitto. La guerra gli sembra la prova tangibile delle profonde divisioni esistenti fra gli uomini. Popoli ed individui, tutti convinti di essere dalla parte del giusto, si sono misurati sui campi di battaglia affidando alla forza la risoluzione dei loro contrasti. Da ciò sembra emergere una conclusione sconsolante: solo la coazione può tenere insieme gli uomini. E ciò non vale solo nei rapporti fra stato e stato, ma anche all'interno di ciascuno di essi: «libertà o stato, tale, quindi il dilemma». ⁸⁰ La pace, continua Rensi, esige, paradossalmente, la violenza capace di mantenerla: sia nel diritto internazionale, come in quello civile e penale, si può constatare sempre l'«impossibilità di far coincidere legge e libertà». ⁸¹

Soprattutto in tre opere, pubblicate tutte nel 1920 (anche se comprendono contributi elaborati precedentemente) troviamo esposta in modo completo la nuova filosofia politica rensiana: «Principi di politica impopolare», «L'orma di Protagora» e soprattutto «La filosofia dell'autorità». Se si inserisce in questo «corpus» anche un libro del 1922, «Teoria e pratica della reazione politica», il quadro risulta completo. Per esaminare meglio questi lavori, i cui contenuti risultano spesso frammentari, proprio perché in molti casi si tratta di articoli di giornali e riviste, è opportuno, a nostro avviso, polarizzare l'attenzione attorno a due temi: quello critico, che è di gran lunga dominante, e quello costruttivo, in cui Rensi non si limita a contrapporsi a qualcuno ed a qualcosa, ma formula anche alcune proposte alternative. Una sorta, dunque, di

35

⁷⁸ F. Andreucci-T. Detti: *Il movimento*, cit., p. 331

⁷⁹ E. Garin: *Cronache di filosofia italiana 1900-1943*, Laterza, Bari, 1966, vol.II, p. 400.

⁸⁰ G. Rensi: *Lineamenti di filosofia scettica*. Bologna, 1919, p. 145.

⁸¹ *Ibidem*, p. 204.

«pars destruens » e di «pars construens».

Nei suoi scritti critici, animati da una forte «vis polemica», Rensi si batte su due fronti: da una parte attacca il socialismo, prendendo di mira, ad un tempo, il bolscevismo in generale ed il Partito Socialista Italiano che si è posto su posizioni filo-bolsceviche (« il socialismo diventato leninista »);⁸² dall'altra egli non risparmia gli strali contro la borghesia ed il liberalismo. Le critiche al socialismo bolscevico e leninista sono numerosissime. Cerchiamo perciò di passare brevemente in rassegna le principali: prima di tutto i socialisti minano la compagine statale, confondendo la parte con il tutto. Non si preoccupano cioè dello stato nel suo insieme, ma della sola classe lavoratrice, che poi identificano, e questo è un errore nell'errore, con chi lavora manualmente.⁸³ In secondo luogo, essi dichiarano di non volere la guerra e di essere internazionalisti, ma poi sono pronti a scatenare la «loro» guerra, quella rivoluzionaria; inoltre non accettano il principio secondo cui gli stati devono essere disponibili ad uscire dalla neutralità per combattere «contro quello stato che minacci o rompa la pace».⁸⁴ Tutto questo deriva dal fatto che essi continuano a credere che la guerra sia una questione legata a conflitti di classe, senza capire che essa « non è prodotto capitalistico o borghese», ma deriva da qualcosa di elementare ed ineluttabile: «il fatto che gli uomini discordano ».⁸⁵

In terzo luogo, la vittoria del socialismo leninista sarebbe la fine del relativo benessere, raggiunto proprio con il sistema economico che essi vorrebbero distruggere. I socialisti vorrebbero solo «i facili consumi ed i facili costumi»;⁸⁶ perciò, una volta messi nelle condizioni di prendere in mano la direzione della vita economica, non sarebbero in grado di

36

⁸² G. Rensi: *Principi di politica impopolare*. Bologna, 1920, p. 27

⁸³ *Ibidem*, p. 47.

⁸⁴ G. Rensi: *L'orma di Protagora: constatazioni politiche*. Milano, 1920, p.13

⁸⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁸⁶ G. Rensi: *Principi*, cit., p. 117

«spremere (sic) la quantità di prodotti sufficienti»⁸⁷ e così la miseria sarebbe generalizzata. Ultima, ma non certo in ordine di importanza, la critica di Rensi ai presupposti filosofici da cui i socialisti partono. Essi credono infatti che un aspetto della vita, quello economico, sia l'unico importante e si illudono di creare, con una trasformazione socio-economica, un mondo nuovo. Da questo punto di vista, assomigliano ai Cristiani, con la differenza di collocare il paradiso in terra. Ma non è detto che arrida loro lo stesso successo che è toccato al Cristianesimo: Rensi, anzi, è convinto della possibilità di combatterli e vincerli.⁸⁸

La borghesia come classe, e l'ideologia liberale in cui gran parte di essa si riconosce, sono a loro volta aspramente criticate. La borghesia, soprattutto quella italiana, tende all'immobilismo ed alla conservazione. Si abbarbica ai suoi privilegi, rifiutando quelle «riforme radicali»,⁸⁹ che potrebbero costituire una difesa ed un rimedio di fronte «allo spettacolo di distruggitrice violenza contro di essa [la borghesia] che il proletariato le offre».⁹⁰ Se avesse più coraggio, contrasterebbe il socialismo con armi intelligenti, venendo incontro alle giuste richieste di miglioramento sociale, accettando, anzi facendosene a sua volta promotrice, un socialismo «pacifico, costruttivo e nazionalista».⁹¹

Si tratta di errori politici, dietro i quali c'è tutto un contesto ideologico di ispirazione liberale, che Rensi non condivide. La libertà è diventata un dogma: deve essere di tutti e senza limiti. Ma se rivivesse oggi un suddito della Repubblica di Venezia, ossia di uno stato «il cui popolo viveva contento del governo»,⁹² rimarrebbe stupito nel constatare che persino in circostanze

37

⁸⁷ *Ibidem*, p. 147.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 80

⁸⁹ *Ibidem*, p. 23

⁹⁰ G. Rensi: *L'orma*, cit., p. 115.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 128-129

⁹² G. Rensi: *Principi*, cit., p. 92

eccezionali, in cui la sopravvivenza stessa dello stato è in discussione, la libertà non può essere limitata che a fatica. Senza contare l'assurdo, Rensi lo giudica tale, di concederla persino a coloro che si propongono di toglierla agli altri.

Un idolo è divenuto pure il concetto di eguaglianza, quella dei diritti politici in particolare. Le conseguenze sono disastrose: le masse divengono arbitre della situazione in seguito alla pretesa di rendere universale il suffragio, con il voto concesso anche agli analfabeti ed alle donne. A queste ultime, tra l'altro, manca il senso stesso della libertà: la donna infatti «brama ed esige di essere schiava». ⁹³All'origine di questi errori ideologico-politici, si trovano alcuni presupposti filosofici da cui nascono liberalismo e democrazia. Presupposti che hanno origine nel pensiero di Rousseau e nella pretesa da lui affermata di dare ai problemi politici una soluzione razionale, facendo coincidere legge e libertà.

Si tratta della celebre teoria della «volontà generale», la volontà che corrisponde all'interesse comune e che l'individuo, se posto nelle condizioni giuste, dovrebbe riconoscere come valida, sottomettendo ad essa la propria. Un concetto analogo, ricorda Rensi, a quello della morale kantiana («Kant trasportò questa teoria di Rousseau anzitutto nella morale») ⁹⁴ nella quale il comportamento del singolo risulta valido quando è in grado di uniformarsi ad una norma universale: obbedendo ad essa, egli realizza infatti il suo «vero io». Il liberalismo non ha fatto altro che escogitare dei meccanismi istituzionali capaci di trasferire nella pratica politica questi presupposti ideologici.

Ma queste idee appaiono a Rensi irrealizzabili. Esse presuppongono un impossibile accordo fra interesse comune ed esigenze individuali. L'interesse comune, espresso dalla volontà generale, è infatti una pura astrazione, un concetto vuoto, senza un contenuto. O meglio, il contenuto che gli

⁹³ *Ibidem*, p. 101.

⁹⁴ G. Rensi: *La filosofia dell'autorità*. Milano, 1920, p. 8

viene attribuito finisce per essere, di volta in volta, l'interesse di chi è pronto ad ergersi a rappresentante di tutti. Anche l'idea formulata dai teorici della volontà generale, è infatti una pura astrazione, un concetto vuoto, senza un contenuto. O meglio, il contenuto che gli viene attribuito finisce per essere, di volta in volta, l'interesse di chi è pronto ad ergersi a rappresentante di tutti. Anche l'idea formulata dai teorici della volontà generale di servirsi della persuasione (per convincere chi fosse recalcitrante a seguire il suo «vero» interesse) appare illusoria. La persuasione agisce infatti sul piano razionale, ma le convinzioni umane hanno radici che penetrano profondamente nella base emotiva della loro personalità. Non resta che affidarsi alla forza su cui dunque si regge quella che chiamiamo giustizia, e che è dunque il frutto di «una necessità pratica impermeabile alla ragione».⁹⁵

Il criterio della maggioranza, per esempio, può valere da un punto di vista pratico, ma non da quello razionale. Infatti è «assolutamente assurdo che si effettui ciò che la maggioranza vuole»: ⁹⁶ prima di tutto perché nella maggioranza dei casi le idee dei più non sono affatto le migliori; inoltre, per chi non fosse d'accordo, sarebbe comunque un sopruso, un'imposizione, il fatto di doversi piegare. In ultima analisi, si tratta sempre di rapporti di forza. E la guerra, che della forza è l'espressione più evidente, risulta un fatto del tutto naturale, «la smagliante dimostrazione della falsità del razionalismo e dell'idealismo» ⁹⁷ e della loro convinzione di risolvere tutto in termini razionali.

Se dunque intendiamo il concetto di guerra nella sua accezione più vasta, non dobbiamo pensare che essa sia riservata ai rapporti fra gli stati: «Il nodo gordiano dei problemi internazionali non si acconcia quindi ad essere sciolto dal razionalismo. Esso richiede di venir di

39

⁹⁵ *Ibidem*, p. 117

⁹⁶ *Ibidem*, p. 120

⁹⁷ *Ibidem*, p. 156.

continuo tagliato dalla spada ». ⁹⁸La guerra domina anche le relazioni degli individui in ogni circostanza. Va perciò respinto il liberalismo, che si serve di strumenti politici come quello della maggioranza, anche se ottiene talora risultati accettabili: «il compromesso tra libertà ed autorità realizzato nel regime borghese forse rappresenta ancora il male minore ». ⁹⁹ Esso resta comunque inaccettabile in linea di principio e talora pericoloso nelle sue applicazioni concrete. Lo dimostrano i tentativi di natura eversiva, realizzati da forze politiche di ispirazione democratica che pretendono di essere le interpreti di una verità da imporre anche a chi la rifiuta.

e) «*Precursore del fascismo*»

Criticati dunque con forza il socialismo ed il liberalismo, Rensi appare più esitante sul piano delle proposte costruttive. In questa fase, la sua preoccupazione principale è quella di giustificare un rafforzamento dell'autorità per erigere un baluardo contro i sovversivi. Egli arriva a proporre l'istituzione di «squadre di volonterosi debitamente in precedenza istruiti » ¹⁰⁰ per sostituire gli scioperanti e la creazione di un governo dotato momentaneamente di poteri dittatoriali, capace perciò «di essere violento così contro il proletariato come contro la borghesia». ¹⁰¹ Bisognerebbe soprattutto rintuzzare «ogni provocazione antimonarchica », ¹⁰² perché la monarchia costituisce un sicuro punto di riferimento nei momenti difficili, quando il potere ereditario, proprio perché tale, si mantiene inalterato. Ed è indubbiamente singolare che proprio Rensi, tanto deciso un tempo nel sostenere la repubblica e nel vedere nella monarchia la fonte di tutti i mali, potesse arrivare a conclusioni di questo tipo. Ed è lui stesso, con la consueta onestà intellettuale, a riconoscere il cambiamento ed a considerare la posi

40

⁹⁸ *Ibidem*, p. 154- 49.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 231.

¹⁰⁰ G. Rensi: *L'orma di Protagora*, cit., pp. 144-145

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 129

¹⁰² G. Rensi: *Principi*, cit., p. 84.

zione precedente una sorta di peccato di gioventù, di un'età, cioè, in cui si è legati ad una « ragione astratta e campata in aria ». ¹⁰³

A proposito di questa rivalutazione della monarchia, è opportuno ricordare che proprio il tema della monarchia, insieme con quello del ruolo da assegnare al pensiero di Mazzini, è oggetto di un articolo del gennaio 1922 («La nuova destra»), in cui Rensi indica che cosa dovrebbe fare il fascismo per rendere più valida la sua dottrina e la sua prassi politica. Ma per comprenderne meglio il significato, è opportuno ricordare un precedente scritto del 1921, intitolato «Fascismo e socialismo». Si tratta anche in questo caso di un articolo di grande importanza, che esprime «il punto massimo dell'adesione di Rensi al fascismo ». ¹⁰⁴ La tesi che vi viene esposta, è quella dell'identità di fascismo e socialismo in ordine al «loro intimo ed iniziale movente psicologico»: ¹⁰⁵ in altre parole, i fascisti del 1921 sono spinti ad agire dalle stesse motivazioni ideali che avevano animato trent'anni prima i socialisti. Si trattava allora, e si tratta ora, di lottare contro il conformismo ed una mentalità meschina, dominata esclusivamente dalla ricerca del benessere materiale e sorda «ad ogni concezione di purezza e rettitudine politica». ¹⁰⁶

Con queste premesse, risulta facile comprendere quali fossero in quel momento le sue opinioni sul fascismo. Egli interpreta il fascismo come un movimento capace di restaurare i valori che avevano caratterizzato la «vecchia Destra», ossia la cosiddetta «Destra storica». Nel citato articolo, che porta proprio questo titolo, egli fa due importanti precisazioni: spiega che cosa intenda per «Destra» e che cosa deve fare il fascismo per esprimerne meglio ideali e valori. «Destra vuol dire conservazione. Spirito di conservazione, a dir meglio; e, si intende, spirito illuminato, conserva-

41

¹⁰³ *Ibidem*, p. 81.

¹⁰⁴ A. Del Noce: *G. Rensi, cit.*, p. 112.

¹⁰⁵ G. Rensi: *Teoria e pratica della reazione politica*, La Stampa commerciale, Milano, 1922, p. 139.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 141

zione delle idee madri e dei principi direttivi su cui una società data si regge ». ¹⁰⁷ I fascisti, che si propongono come «rinnovazione della vecchia destra», ¹⁰⁸ per riuscire in questo compito, devono mutare su alcuni punti la loro impostazione.

Prima di tutto, è necessario che rinuncino ad ogni tendenza repubblicana, basata su quella «immensa sciocchezza» che è l'idea di legittimare ogni potere col suffragio. Inoltre, essi devono liberarsi da ogni simpatia per il pensiero di Mazzini (Mussolini a quel tempo aveva invitato i fascisti a guardare con attenzione a quella dottrina). Mazzini, un tempo esaltato da Rensi, gli appare ora come un esempio di quello stesso « astrattismo politico» ¹⁰⁹ che di solito rimprovera a Rousseau. A queste condizioni, il fascismo può farsi portatore di una concessione politica caratterizzata da una «gerarchia organata (sic) ed autorità ereditaria » ¹¹⁰ che si potrebbe proporre come autentica erede di quella della Destra storica.

In conclusione, le proposte politiche di Rensi si possono riassumere nella richiesta di ordine, di autorità, di momentanei poteri dittatoriali, di un rafforzamento della monarchia, di una ripresa degli ideali della «vecchia Destra». Sembra, ed in parte lo è, un capovolgimento radicale delle sue idee di un tempo. Ma non bisogna dimenticare che Rensi commisura, come sempre, il suo pensiero alla situazione del momento. La gravità dell'ora è eccezionale, ed eccezionali devono essere anche i provvedimenti da prendersi. Inoltre, lo scetticismo che in questa fase caratterizza la sua filosofia, si identifica, come abbiamo visto, con il conservatorismo politico e con un potere forte: «Lo scetticismo fonda una filosofia dell'autorità; una filosofia dell'autorità può trovare base

42

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 207

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 209.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 212.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 169.

solo nello scetticismo». ¹¹¹ Infatti, mentre le posizioni razionalistiche si traducono, politicamente, in tendenze socialmente disgregatrici (chi crede di avere la verità, non può non lottare per imporla), lo scettico, proprio perché ritiene la verità irraggiungibile, non intende convincere nessuno a trasformare radicalmente il mondo, e starà, perciò, dalla parte dei conservatori. Ed anche da questo punto di vista, quello strettamente filosofico, il fascismo doveva liberarsi dall'equivoco rappresentato dai suoi legami con il neoidealismo.

Nei confronti dei neoidealisti italiani, Rensi è infatti aspramente polemico. A dividerlo da loro, sono le differenze propriamente teoretiche legate alla scelta scettica del Nostro, cui si aggiungono diversi orientamenti politici, di cui parleremo più avanti. Non mancano, infine, contrasti di natura personale, come l'accusa di Rensi a Croce, nelle «Polemiche antidogmatiche», di mancare di originalità (la sua filosofia sarebbe una «rimasticatura» di quella kantiana) e di esercitare una sorta di dittatura filosofica sulla cultura italiana.

f) Fascismo, autoritarismo e riscoperta della libertà

La consapevolezza che l'appello da lui lanciato in favore di un rafforzamento dell'autorità è stato raccolto dal fascismo, che però ha tradito le sue aspettative, trasformando l'autorità in dispotismo tirannico, induce Rensi ad un ripensamento. In altre parole, si ripete ora quanto si era verificato a suo tempo col socialismo: il fascismo «realizzato» si trasforma e perciò diventa bersaglio di aspre critiche. Ovviamente ciò non significa per Rensi un ritorno puro e semplice alle posizioni precedenti: le critiche agli eccessi della democrazia e del socialismo non vengono rinnegate. Si tratta piuttosto di individuare una sorta in via intermedia fra gli ideali democratici della giovinezza e la più recente esaltazione dell'autorità e del conservatorismo. Ne risulta una visione d'insieme che, a nostro avviso, appare difficilmente classificabile con una delle consuete

¹¹¹ G. Rensi: *La filosofia dell'autorità*, cit., pp. 234-235

definizioni. Si potrebbe parlare, con approssimazione, di liberalismo conservatore o di conservatorismo illuminato.

Vediamo ora brevemente questa nuova posizione assunta da Rensi dopo la presa di potere del fascismo (1922). In «Realismo», che è del 1925, il fascismo viene criticato soprattutto per le scelte di politica culturale che lo portano ad avvicinarsi alla chiesa ed ai cattolici, accontentando le loro richieste nel settore scolastico. Ciò che Rensi giudica negativamente, e soprattutto il supporto filosofico del fascismo: l'idealismo in genere e quello di Giovanni Gentile in particolare. Gli idealisti, infatti, credendo che il fondamento della realtà sia un principio compreso nella realtà stessa, rappresentano la «diametrale (sic) negazione dell'idea basilare di ogni religione ».¹¹² Nonostante ciò, sono proprio essi a collaborare con i cattolici, spingendo il fascismo in questa direzione. Questo accordo è quindi un doppio tradimento: lo è nei confronti della dottrina stessa dell'idealismo, e nei confronti del fascismo, dato che, a giudizio di Rensi, il Cristianesimo è «straniero, antiromano, semita»¹¹³ e quindi intrinsecamente diverso ed avverso al fascismo.

Ma al di là della questione dei rapporti col cattolicesimo, è lo stesso connubio idealismo-fascismo a risultare poco convincente. Prima di tutto perchè si tratta di un movimento filosofico estraneo alla tradizione culturale italiana, e poi perchè contiene «nel suo seno»¹¹⁴ sia i germi del democraticismo esasperato alla Rousseau, sia l'arbitraria identificazione di autorità e libertà, con conseguente annullamento di quest'ultima, frutto dello «scandaloso equivoco »¹¹⁵ generato dal pensiero del primo degli idealisti, Fichte.

In questa fase, rimasto privo, con il distacco dal fascismo, di punti di riferimento concreti,

44

¹¹² G. Rensi, *Realismo*. Milano, 1925, p. 15

¹¹³ *Ibidem*, p.23

¹¹⁴ *Ibidem*, p.49

¹¹⁵ *Ibidem*, p.60

Rensi deve precisare meglio quale sia il modello politico a cui intende ispirarsi e per il quale intende lottare. Ed egli cerca di farlo con un'opera («Autorità e libertà») scritta nel 1926, un lavoro con cui egli intende chiarire, come rivela lo stesso titolo, il giusto rapporto fra questi due concetti, sgombrando il campo da ogni equivoco, e scindendo la propria responsabilità dalle interpretazioni di chi aveva confuso la sua esaltazione dell'autorità con quella affermata dai fascisti.

Rensi comincia col ribadire la tesi secondo la quale solo chi è scettico e realista (l'essere scettici significa essere realisti, perchè «l'incertezza della conoscenza è una conseguenza della dipendenza del pensiero dall'esperienza »),¹¹⁶ è in grado di cogliere in modo soddisfacente il rapporto fra autorità e libertà. I razionalisti e gli idealisti, al solito, sono considerati come sostenitori, magari impliciti, dei due eccessi opposti: la democrazia che diventa anarchismo e l'autorità che diventa autoritarismo. Chi è invece scettico e vicino all'esperienza concreta, sa che non essendoci verità da imporre, si deve trovare un limite anche all'autorità. La via migliore è dunque quella della libertà di pensiero e del superamento dei contrasti (le idee degli uni non coincidono con quelle degli altri) attraverso il criterio della maggioranza. Si discute, si pondera, ma poi alla fine si vota. Rensi non si dimentica delle aspre critiche rivolte a questa prassi, precisa che ciò non significa scegliere bene (non è detto che il giusto stia dalla parte dei più) ma ritiene piuttosto «che da parte della maggioranza stia la prevalente forza materiale ».¹¹⁷

Si tratta dunque di un puro e semplice criterio empirico. Siccome bisogna pur decidere, è «bene» che a farlo siano i più. Anche il rispetto della libertà, inteso come accettazione di alcuni diritti fondamentali degli individui, che non possono essere violati da chi detiene il potere, non è

45

¹¹⁶ G. Rensi: *Autorità e libertà: con un'appendice su le colpe della filosofia*. Libreria Politica Moderna, Roma, 1926, p. 39.

¹¹⁷ *Ibidem*, p.63

per lo scettico-realista il frutto di una scelta dottrinarica, ma piuttosto la semplice constatazione, soprattutto per la libertà di pensiero, del fatto che si tratta di un ambito comunque irraggiungibile dalla coazione dell'autorità (non si può costringere a pensare in un dato modo). Quanto a questi diritti fondamentali, essi vengono così precisati: “inviolabilità del domicilio, integrità personale, libertà di locomozione, di residenza, di espressione del pensiero, l'habeas corpus”.¹¹⁸

Siamo, come si vede, nell'ambito del liberalismo, sia pure di un liberalismo sui generis, molto preoccupato di tutelare, oltre alla libertà, anche l'autorità. La cosiddetta sovranità popolare appare qui soprattutto come scelta del male minore, tanto che ci si preoccupa di riequilibrarla con altre forme di potere, come quello ereditario della monarchia. In questo momento, Rensi riconosce in Spinoza un pensatore capace di rappresentare bene il suo ideale politico. Spinoza crede infatti che chi detiene il potere non debba opporsi al volere della maggioranza, perché la forza dello stato «nasce appunto dall'unione dei più».¹¹⁹ In questo filosofo, che difende la libertà di pensiero contro l'invadenza dello stato, Rensi ritrova il suo ideale politico: «un regime di conservazione, costituito da persone serie, come quello della vecchia Destra».¹²⁰ Autoritarismo, dunque, ma non tirannia. Il tiranno rappresenta per Rensi colui che detiene ed esercita il potere guardando agli interessi della sua fazione e non a quelli comuni, che sono invece al centro di un esercizio legittimo dell'autorità, tale proprio perché opera per il bene di tutti con moderazione e con realismo. E non a caso, oltre alla «vecchia Destra», Rensi cita l'esempio di Gabelli, un «conservatore, critico cauto ma ponderato del socialismo e della democrazia»,¹²¹ esponente significativo della « prudente e

46

¹¹⁸ *Ibidem*, p.65

¹¹⁹ *Ibidem*, p.78

¹²⁰ *Ibidem*, p.92

¹²¹ *Ibidem*, p.98

severa, veramente latina, mentalità positivista ».¹²²

Quanto al citato cenno sulle «persone serie », esso risulta estremamente interessante. Rensi pensa infatti che la soluzione del problema politico sia raggiungibile attraverso il potere di una aristocrazia spirituale, capace di guidare la civiltà europea in un momento di crisi quale è quello del dopoguerra. In uno scritto del 1927, «Il nuovo Medioevo e la nuova aristocrazia », ¹²³ egli individua come «carattere di ciò che è aristocratico», non solo la rinuncia all'egoismo in vista bene comune, ma anche una «spiritualità di tipo religioso ed in qualche misura mistico ». ¹²⁴Si tratta dunque di riprendere l'ideale di Platone, che aveva già individuato nel «non essere contaminata dall'oro» ¹²⁵la fondamentale regola di vita di una autentica aristocrazia. Solo da uomini di questo tipo, è possibile attendersi un reale miglioramento, l'uscita da quel circolo vizioso rappresentato dalla politica attuale, in cui si è capaci solo di «togliere un guaio sostituendolo con un altro spesso peggiore ». ¹²⁶

L'aristocrazia appare dunque come l'unico antidoto a demagogia e tirannide, due mali opposti nel manifestarsi, ma, a giudizio di Rensi, che appoggia questa sua alle affermazioni di Aristotele, nati dalla stessa fonte: la «volontà capricciosa, dispotica, incontrollata» di un individuo o delle masse. ¹²⁷ Ed i pensatori classici, come Aristotele e Platone, sono quelli a cui bisogna ispirarsi: essi hanno ribadito meglio di ogni altro l'esigenza di una stretta unità fra politica e morale; Platone, in particolare, per il quale la politica « non è che un prolungamento della morale». ¹²⁸

Rensi, sulla falsariga di Platone, di cui talora deforma il pensiero per piegarlo alle sue ar-

¹²² *Ibidem*, p.90

¹²³ G. Rensi: *Passato, presente e futuro*, Cogliati, Milano, 1932, pp. 1-41.

¹²⁴ *Ibidem*, p.34

¹²⁵ *Ibidem*, p.37

¹²⁶ *Ibidem*, p.38

¹²⁷ *Ibidem*, p.100

¹²⁸ G. Rensi: *Motivi spirituali platonici*, Gilardi e Noto, Milano, 1933, p. 25.

gomentazioni,¹²⁹ è ormai convinto che solo un'aristocrazia spirituale, simile a quella delineata dal filosofo greco («sapianti di alta virtù, non in balia delle passioni e degli impulsi, non dediti agli interessi egoistici e personali») ¹³⁰ possa salvare la civiltà da un progressivo imbarbarimento.

Uomini, prima di tutto, e poi istituzioni e forme di governo a loro adeguate: «un governo temperato e costituzionale», caratterizzato da un «giusto temperamento di conservazione e progresso». ¹³¹ Il principio base, in campo istituzionale, appare ora quello dei piccoli ritocchi, fatti, volta per volta, in rapporto alle esigenze del momento. Lo testimonia una breve ma significativa annotazione del 1933: «riguardo alla realtà sociale ed alla vita politica», afferma Rensi, vale il principio di ritoccare ciò che non va, «con parsimonia, scrupolo, ritenutezza». ¹³² La vera rivoluzione è dunque quella morale, realizzata affidando il potere ai più giusti; con questi ultimi, di altre rivoluzioni non c'è bisogno.

Con queste affermazioni, siamo, come si diceva, nel 1933. Ormai i toni pessimistici si vanno accentuando, e l'attenzione del filosofo si sposta sempre più verso temi religiosi. La politica passa in secondo piano. Il progetto di portare al potere un'aristocrazia spirituale, in un mondo dominato comunque dal male, tende a svanire. C'è ancora spazio per le polemiche, mentre i progetti politici assumono i contorni dell'utopia: «Tutta la storia è uno sforzo, e uno sforzo vano, per realizzare l'utopia dello stato platonico: i saggi al governo, l'aristocrazia della classe superiore e dominante consistente nella virtù e nella povertà». ¹³³

g) *Le ultime polemiche ed il disimpegno dalla politica*

Gli interpreti del pensiero di Rensi concordano nel sottolineare il prevalere di istanze religiose

48

¹²⁹ A. Del Noce: *G. Rensi*, cit., p. 114.

¹³⁰ G. Rensi: *Motivi*, cit., p. 41

¹³¹ *Ibidem*, pp. 61-62

¹³² G. Rensi: *Le ragioni dell'irrazionalismo*. Napoli, 1933, p. 217

¹³³ G. Rensi: *Impronte: pagine di diario*. Genova, 1931, p. 72.

nell'ultimo periodo. «La filosofia di Rensi si apre alla voce del divino », ¹³⁴ ha scritto, a questo proposito, Gianfranco Morra. E Augusto Del Noce ha indicato nel « Testamento filosofico» del 1937 l'opera in cui «si afferma decisamente il prevalere del momento mistico». ¹³⁵ Se si considera il contemporaneo accentuarsi dei toni pessimistici, si comprende come la sua filosofia assuma ormai i connotati di una visione tragica della vita. Sullo sfondo di un simile atteggiamento, lo spazio riservato alla politica non può essere che marginale. Al disimpegno forzato, derivante dall'opposizione al fascismo, che coinvolge Rensi sul piano, diciamo così, esteriore, si accompagna dunque il disinteresse di chi guarda con occhio disincantato e deluso alla realtà politica.

Nella «Filosofia dell'assurdo» (1937), opera che ripresenta, rielaborandoli, temi già sviluppati in «Interiora rerum» (1924), Rensi chiarisce esplicitamente la sua posizione. Egli vi accenna, ricercando le ragioni del suo pessimismo, alle sue personali «amare esperienze» in campo politico: ha visto infatti le idee in cui aveva creduto «deformarsi, snaturarsi, corrompersi, proprio pel solo fatto di diventare reali»; da ciò la conclusione secondo cui il razionale è tale « finché è irreal». ¹³⁶ Convinto ormai che la storia umana proceda «per caso, per caso cieco, ossia per assurdi», ¹³⁷ Rensi preferisce dunque sollevare lo sguardo a tematiche di più vasto respiro.

Restano gli spunti polemici, specie contro la tirannia, che, visto il perdurare ed il degenerare del fascismo, costituisce per lui il problema più grave del momento. Continuano, in nome di una rinascita morale, i richiami a Platone ed al suo rifiuto del dispotismo e delle «improvvisate e

¹³⁴ G. Morra: *Giuseppe Rensi*. In *Dizionario dei filosofi*. Firenze, 1976, p.997

¹³⁵ A. Del Noce: *G. Rensi*, cit., p. 125

¹³⁶ G. Rensi: *La filosofia dell'assurdo*, Milano, 1991, pp. 18-19.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 187.

mutevoli ventate della cosiddetta volontà popolare ». ¹³⁸ Ma di Platone si sottolinea, e del resto non è la prima volta, l'aspro contrasto fra le aspirazioni teoriche e le delusioni della realtà, tanto che la vicenda del grande filosofo greco gli appare sempre più analoga alla sua. Ed una evidente identificazione avviene anche con il protagonista di *Trasea contro la tirannia*, un libro pubblicato postumo, ma composto, presumibilmente, nel 1940. Il contrasto fra Nerone ed un suo oppositore, Trasea appunto, diviene la rappresentazione esemplare della lotta fra il saggio, che personifica le esigenze etiche, e la brutalità di un potere moralmente corrotto.

Il libro presenta una vera e propria fenomenologia del tiranno, descritto come colui che, appoggiandosi al « demos più turbolento ed incolto », ¹³⁹ emerge nei momenti di grande contrasto e di guerra civile, acquistando forza col promettere ciò che non può mantenere, valendosi perciò della menzogna (con l'appoggio di uomini di cultura pronti ad esaltarne le imprese in cambio di privilegi) della violenza e della repressione. Separando la morale dalla politica, che diventa appunto « assoluta e totale negazione di ogni eticità », ¹⁴⁰ il tiranno delude ed inganna prima di tutto chi l'aveva seguito in buona fede, chi aveva sperato che l'intervento di un « uomo forte » potesse riportare la pace. Trasea, ma si potrebbe dire a questo punto Trasea-Rensi, viene sconfitto ed eliminato dal tiranno. E la sua è la sconfitta dell'esigenza di moralizzare la politica. Per l'ultimo Rensi, lo stato è ormai una sorta di mostro, che vive di vita propria e che travolge, seguendo una sua logica basata sui rapporti di forza, chi tenta di sottrarsi in nome dell'ideale: lo stato, scrive il Nostro, « stritola a suo capriccio e per capriccio gli individui ». ¹⁴¹

50

¹³⁸ G. Rensi: *Sale della vita: saggi filosofici*. Milano, 1951, p. 270

¹³⁹ G. Rensi: *Trasea contro la tirannia*, Dall'Oglio, Milano, 1948, p. 25.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 62.

¹⁴¹ G. Rensi: *Lettere spirituali*, Milano, 1987, p. 232.

Per intendere la filosofia della storia del Villafranchese occorre rifarsi ai *Lineamenti di filosofia scettica* (1919) in cui Rensi formula il « sistema » dello scetticismo: alle domande sui fondamenti ultimi della conoscenza umana nessun sistema risponde in modo definitivo, né l'idealismo, né il materialismo, né il positivismo, né il teismo, in quanto nessuno di essi può dare una dimostrazione logica del suo punto di vista e tale da imporsi come la verità assoluta. Tutte le ipotesi possono essere vere ma, proprio per questo, nessuna è vera; la verità dell'una condanna la verità dell'altra, e la mia ragione è la negazione dell'altrui ragione. « Perciò i vari punti di vista filosofici per quanto contraddittori e dibattentisi in un reciproco conflitto non risolubile in alcuna unificazione, sono tutti veri in ciò che ciascuno è la verità per colui che lo fa suo, per quello cui lo rende vero l'irremovibile credenza profonda, per chi lo ha foggato e vi ha ardentemente aderito con la passionale e imperiosa necessità che prova il suo spirito di vedere le cose in un certo modo »¹⁴². E' vero ciò che ciascuno vuole che sia vero; siccome lo vuole, vi crede e trova il modo di dimostrarlo vero. Lo scettico, che considera nel loro insieme i vari punti di vista, si accorge che nessuno di essi rispecchia una verità obbiettiva, impersonale,

¹⁴² G. Rensi, *Lineamenti*, cit., p.294.

universale. Lo «scettico», dunque, non è colui che non ammette niente di vero¹⁴³, ma chi « diviene ed è tale appunto perché in un dato momento gli balena una certa idea come verità, in altri momenti scorge l'impossibilità di affermarla vera o gli rilucono come vere idee diverse, sicché il dogmatismo di un istante o d'un periodo non è esso stesso che un momento del complessivo scetticismo. Carattere essenziale dello scetticismo è veramente l'essere trasmutabile in tutti i modi possibili, cioè scorgere e sentire intimamente, non tanto, in via preponderante e in prima linea, la falsità, quanto la verità possibile di tutte le tesi opposte »¹⁴⁴. La ragione è « pluriversale » e non vi è una Ragione in cui la molteplicità degli spiriti si possa accordare. Non ci sono, pertanto, né Ragion Pura, né Ragion Pratica, né Diritto, né Filosofia, ma molteplici ragioni e volontà, molteplici punti di vista, ognuno dei quali è vero, ma non è la verità. Sapere questo e concludere che è impossibile toccare il fondo delle cose, questa l'attitudine mentale propria dello scetticismo.

Di fronte a tale molteplicità di opinioni, lo scettico non resta indifferente, non predica l'atarassia, anzi è con tutte le « credenze » e con tutte le « fedi », purché siano considerate come « fedi » e « credenze » e non si pretenda di farle passare « come pronunziato della ragione in sé », della « fantastica » ragione pura. Pertanto: « Tutto è possibile, nel senso che nulla si può confutare, come possibilità o credenza, nulla si può espungere dal campo della ragione; tutto è impossibile nel senso che nulla, nel campo della speculazione filosofica, si può dimostrare con forza di esclusione come risultato unico attendibile e vero della ragione teoretica pura »¹⁴⁵. Il Rensi, come gli scettici di tutti i tempi, distingue tra scetticismo teoretico e credenza pratica, denunciando con ciò stesso il « fideismo » pratico intrinseco alla negazione della verità

52

¹⁴³ *Ibidem*, p.XXVI.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp.XLI-XLII.

oggettiva. Infatti, per lui, il « niente è vero » si riferisce solo alle affermazioni della filosofia (alle interpretazioni metafisiche della realtà) e non a quelle pratiche, « come prova il fatto che quella proposizione è dagli scettici opposta appunto alle costruzioni filosofiche e non all'uomo comune e alla sua credenza pratica nell'esperienza fenomenica »¹⁴⁶. Ma se tale credenza è fuori della razionalità, e non può non esser fuori, è cieca, soltanto vitalistica.

Come accennato, il Rensi applica i suoi principi scettici all'estetica, al diritto, alla religione, alla morale, alla politica, ma non di rado queste applicazioni sono quasi una ripetizione meccanica della sua posizione scettica più che un ripensamento critico al suo interno. Così, secondo il Nostro (*La scepsi estetica*, 1919) non è possibile dimostrare la razionalità dell'arte, la quale è insieme bello e brutto, imitazione e creazione ecc. Non c'è pertanto un « bello estetico » universale, valevole per tutti, ma un bello che tale sembra ad un americano e brutto ad un europeo e viceversa, ad un antico sì e a un moderno no ecc.

Più elaborata e anche sofferta l'applicazione dello scetticismo al diritto. Come non vi è una ragione teoretica universale, così non c'è una ragione pratica (volontà oggettiva), che costituisca il principio comune di ogni singola azione e di ogni volizione individuale; dunque, non può esservi una legge giuridica fondata sul consenso di tutte le singole ragioni. Conseguenza che, mancando una norma oggettiva, la ragione, anche nel campo pratico, non può risolvere i problemi che le si affacciano se non ricorrendo a mezzi extrarazionali, quali la guerra, la rivoluzione, la violenza, le decisioni autoritarie ecc. E' la tesi sostenuta ne *La filosofia dell'autorità* (1920), dove sono sottoposte a critica serrata, ma non sempre approfondita, il liberalismo e la democrazia. Infatti, secondo lo scetticismo del Rensi, si trovano di fronte due irrazionali: la politica, governata da una legge irrazionale, la forza, camuffata dalla legalità e il reale, tutto

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp.XXII-XXIII.

irrazionale, su cui la forza viene esercitata; dunque governare con la forza diventa impossibile.

Queste affermazioni preannunziano alcuni scritti - il migliore è il volume *Le ragioni dell'irrazionalismo* (1933) - che accentuano il motivo irrazionalistico, la cui forza, secondo il Rensi, « consiste nel dimostrare l'irrazionalismo con le ragioni, in quanto esso, mediante la ragione, attesta la sua fondatezza ». Questo fatto « comprova che dalla ragione medesima sorgono gli argomenti contro se stessa; ossia che la ragione medesima si nega e si demolisce da sé »¹⁴⁷. In mezzo - ma è più o meno sempre presente - si può collocare il radicale pessimismo storico del Rensi e anche il materialismo, di cui i testi principali sono *Interiora rerum* (1924; ristampato nel '37 con il titolo *La filosofia dell'assurdo*) e la relazione al VII Congresso di Filosofia del '26, rielaborata e ampliata nel volume *Il materialismo critico* (1934).

Nel primo di questi due ultimi volumi, lo scetticismo sbocca nel pessimismo. Il male e l'errore costituiscono la molla della storia: si va avanti, per fuggire dal presente, per cercare la razionalità e il bene che non sono mai reali: realtà dell'irrazionale, irrealtà del razionale. E il tempo c'è « unicamente perché essendo ogni presente sempre assurdo e male, ciò essendo la realtà, che è assoluto presente, sempre irrazionale, si fa di continuo un poi per uscire sempre dall'ora, per liberarsi, passando ad un altro momento, dal male che in ogni adesso c'è »¹⁴⁸. Il tempo (e il ragionamento vale anche per lo spazio) « è dunque la categoria dell'irrazionale e del male, la condizione e la concomitanza necessaria dell'esistenza di questi. Se si fosse nel bene, non ci sarebbe più tempo, si starebbe». L'uno dovrebbe essere la razionalità, i più sono l'irrazionalità, l'assurdo; ma l'uno è il nulla (uguale a zero), e la realtà « è uguale ad assurdo »¹⁴⁹. La tesi idealistica sull'essenza della storia va, dunque, rovesciata: il processo non è sempre nel vero e nel

54

¹⁴⁷ G. Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit., p.7.

¹⁴⁸ G. Rensi, *Interiora rerum*, cit., p.172.

¹⁴⁹ *Ibidem*, pp.173-174.

bene, in un eterno più vero o meglio, ma il processo, la storia ci sono perché ogni presente è sempre falso e male; « non perché lo spirito è sempre nel bene, ma perché è sempre nel male. La storia non è che un continuo volere uscire dal presente e uscirne di fatto; mossa da ciò che il presente (la realtà) è sempre male ». Se tutto è irrazionale, il caso governa il mondo: « raggi casuali, infiniti nello spazio e nel tempo, s'incrociano turbinosamente e ciecamente interferiscono sulle nostre vite. Dovunque ci troviamo, siamo sempre in una battaglia in cui ci piovono attorno le palle, senza che ce ne accorgiamo. Dovunque conduciamo la vita, questa è sempre come l'uscita dalle trincee e l'andar incontro al nemico invisibile che spara »¹⁵⁰. Tuttavia l'esperienza del male è utile ed educativa, perché fa sentire appassionatamente il desiderio del bene: « E tu senti che appunto questo tuo crucciarti, senza fini personali, per il trionfo del -male, è l'elemento più nobile del tuo spirito; e che, posto che vi sia un giudizio futuro che scruti le reni degli individui, ciò che recherai innanzi al Giudice per controbilanciare le tue colpe e deficienze, i tuoi vizi e le tue passioni, sarà unicamente questo tuo dolore e cruccio senza scopo per lo spettacolo del male che celebra il suo splendido e onnipotente trionfo »¹⁵¹. Ma è evidente che se vi è un Giudice delle nostre colpe, il nostro dolore non è più senza scopo e il male, anche quando trionfa, è sempre sconfitto.

Per liberarci dal male non resta che il ritorno alla natura inconscia, dove non si valuta, non si approva, non si giudica, non si pensa al dover essere, ma ci si appaga, inconsapevoli, di ciò che semplicemente è. Bisogna far tacere la ragione e fermarsi ai dati dei sensi. Di qui il materialismo, per il quale il Rensi, con scarsa profondità, utilizza una interpretazione paradossale del kantismo, il vecchio positivismo, l'empirio-criticismo e il neorealismo americano. Materialismo fenomenistico: le sensazioni sono esse stesse il mondo e non c'è un mondo distinto o diverso al di là di quello che conosciamo con i sensi: il mondo è l'insieme delle sensazioni, degli aggregati spazio-temporali, un

¹⁵⁰ G.Rensi, *Le aporie della religione*, cit., p.146

¹⁵¹ G. Rensi, *Passato, Presente, Futuro*, cit., p.69.

fascio di impressioni, come per lo Hume. L'io è anch'esso un gruppo di sensazioni: non c'è altra realtà oltre quella che gustiamo, palpamo ecc. e distinta dalle sensazioni olfattive, tattili ecc. Così il materialismo renziano si sforza, nel tentativo di non trasformarsi in un'ipotesi metafisica, di contrastare il meno possibile con il suo costante scetticismo.

Né miglior sorte hanno l'etica e la religione: non è il Bene, ci sono solo i beni e ciascuno sceglie quel che in questo momento gli pare bene, tesi ripresa dalla sofistica greca e svolta nell'Introduzione alla scepsti etica (1921) e nella *Critica della morale* (1935); tutte le religioni sono mitologie, tranne l'ateismo, «la più alta e la più pura di tutte le religioni» (*L'apologia dell'ateismo*, 1925; *Le aporie della religione*, 1932). Superfluo per la «salvezza» credere nell'esistenza di Dio: «Dio. Non ti vedo e ti nego, ma ti sento in me, opero come se tu esistessi e mi salvo lo stesso proprio con questa negazione»¹⁵².

Ma del problema della religione parleremo più diffusamente nella seconda parte del nostro lavoro. A noi qui importa dire che le idee del Rensi - a parte i legami che hanno con la politica del tempo, con il socialismo prima da lui seguito e poi abbandonato e combattuto duramente come capita agli innamorati traditi; con il fascismo con il quale prima simpatizzò in nome della sua «filosofia dell'autorità» e che poi combatté fino alla morte pagando di persona - vanno al di là delle circostanze storiche dell'epoca in cui sono formulate e s'inscrivono nella sua tragica e sofferta concezione della vita, quella dello scettico che nega che vi siano essere, verità e bene e tuttavia non si rassegna a queste negazioni, denunciando con ciò stesso i limiti di ogni scetticismo che vuole essere concezione sistematica della vita. Quando lo è, è frutto di una sofistica - e anche ai Sofisti greci Rensi s'ispirò non poco -, mai di una vera dialettica.

¹⁵² G. Rensi, *Scheggie*, cit., p.39.

Ciò posto, pur considerando ancor oggi valida e istruttiva buona parte della diagnosi politica del Rensi, riteniamo che gli si farebbe torto se lo si tirasse per motivi di opportunismo politico tanto da lui frustato a sangue, o verso il suo antifascismo per le sue critiche e tenaci resistenze al fascismo, o, facendo leva sulla necessità di un regime autoritario, verso il suo antisocialismo, che in questi due volumi è preso particolarmente di mira. Ritengo invece che il suo antisocialismo e il suo antifascismo siano dettati da quel che è uno dei motivi costanti del Rensi: il reale non è il terreno dove l'ideale fiorisce e si compie, ma è la fossa dove lentamente ma inesorabilmente si corrompe. Infatti, le sue critiche ai regimi politici battono sempre sulla stessa tragica alternativa: da un lato, il proposito di purificare moralmente la vita politica dalla menzogna e dall'intrigo per fondarla sulla verità e la schiettezza (l'ideale); dall'altro, il trionfo del politicantismo di mestiere, dell'occultamento della verità e del proponimento della menzogna più risoluta e metodica (il reale). Se il Rensi avesse approfondito la sua posizione si sarebbe accorto che ai politicanti che fondano la politica sulla menzogna, egli, dal punto di vista del suo radicale scetticismo, non avrebbe potuto rimproverare di non fondarla sulla verità, perché è proprio il Rensi stesso a dire che non c'è verità, che non c'è la ragione, ma ci sono le ragioni in conflitto.

Ciò comporta che il Rensi non può accettare e insieme non può non condannare qualsiasi regime politico, tranne quello che si fonda sull'autorità della forza, da cui la necessità della guerra: « la verità è che l'intervento di quel fatto irrazionale e cieco che è la forza sarà eternamente indispensabile. E lo sarà perché la ragione non serve a dirimere i conflitti; non serve, per il fatto semplicissimo che ogni conflitto non è già il conflitto d'un torto e d'una ragione, ma il conflitto di due ragioni, che sono ciascuna ugualmente ragione e delle quali quindi una può essere levata via, non dalla ragione, ma solo dalla forza ». Se tutto è vero, « la soluzione non può essere data che dal fatto bruto, dal fatto di forza, dal fatto di autorità ». La

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

ragione non può fissare nessuna verità, ma sul terreno dei fatti, tra le opposte uguali verità, vale come « verità » quella imposta da un fatto irrazionale: forza, guerra, rivoluzione, colpo di stato. E' verità quella imposta dall'autorità di chi vince. Tale posizione, a detta dello stesso Rensi, nel campo pratico può sbocciare o nell'anarchia - se nulla si sa, nulla si può comandare - o in una dottrina di conservazione e di autorità, la quale impone una verità con la forza. Le due opposte soluzioni si appellano a fatti egualmente irrazionali in ottemperanza all'irrazionalismo del Rensi secondo il quale « ciò che è reale è irrazionale e ciò che è irrazionale è reale ». Esse sono entrambe « legittime », ma proprio tale legittimità loro è ancora conferma della « verità » dello scetticismo.

Però anche lo scetticismo non è la verità, ma solo una verità; dunque è ugualmente vera la sua contraria!

A questo punto, non solo non ha consistenza « il sacro fantoccio e grande feticcio di tutte le democrazie, il popolo », o il socialismo o altro regime o mito politico, ma non ne ha neanche la forza o l'autorità; restano soltanto la miseria irreparabile dell'uomo di tutti i tempi in questa terra (così anche per il Leopardi) e la sua inconsolabile disperazione. Il Rensi solo in contraddizione con il suo scetticismo può parlare di « coscienza comune », di libertà e di autorità come fatto morale quando proprio egli afferma che tutti gli imperativi della coscienza hanno avuto origine dall'imposizione di una forza. Ma anche la forza è una ragione a cui se ne contrappongono altre; dunque non può essere essa il solo principio della vita politica, sociale e morale. Il fatto è che il Rensi vorrebbe l'uomo perfetto, capace di una purezza angelica e insieme satanica, tutto purezza di verità e di bene. Lo sognò e lo soffersè; per rimbalzo, nega l'uomo reale, nega tutto. Sceglie la forza, l'irrazionale, il fatto brutto; ma in cuor suo, nonostante tutto, vuole la verità e il bene. Di qui il suo misticismo. Ma anche questo aspetto fa parte d'un ordine di problemi che tratteremo più diffusamente nella seconda parte.

Sergio Sotgiu, Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE NEL PENSIERO DI G. RENSI

Concludendo una delle sue opere più importanti, ma anche una delle meno note, i Frammenti ¹⁵³, Rensi scrive due pagine particolarmente significative per intendere la considerazione ch'egli aveva della dimensione religiosa.

“La mia religione.

In quasi tutti i miei libri ci sono attacchi contro la religione.

Chi li leggesse, direbbe: costui è un irreligioso fanatico.

Eppure io so di essere assai più profondamente religioso della massima parte di coloro che si professano tali.

Non sono indifferente alla cosa (come lo sono più di tre quarti dei religiosi per consuetudine o conformismo). Tutt'altro. Essa mi sta immensamente a cuore. Mi occupa tenacemente e ardentemente. Anzi mi preoccupa e mi tormenta.”

Quindi, convoca Kant, per sottolineare il valore annesso alla confessione, utilizzando una metafora che del concetto rimarca la profonda intimità e l'intimo coinvolgimento. “Potrei forse usare un paragone analogo a quello che Kant fece rispetto alla metafisica. Sono di fronte alla religione come un uomo, che, contro una donna che ama e che gli è crudele o insincera, è vivamente irritato, appunto perché, amandola, la vorrebbe arrendevole e fedele.”

La confessione, perché di questo si tratta, poi prosegue, a tratti alternando la parte positiva con quella negativa, esplicitando questa e dichiarando il suo tormento per quella. “Amo calorosamente
59

¹⁵³ G. Rensi, *Frammenti di una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte*, Guanda, Modena 1937.

nella religione ciò che dovrebbe essere e che con tutto il mio animo vorrei che fosse. E appunto, perché non vedo che sia, perché non è, mi arrovello e m'indigno. Mi arrovello e m'indigno appunto perché sento quanto sarebbe necessario, santo, sublime, bello il fatto d'una direzione spirituale e divina dell'universo; e questo fatto, che la religione afferma, non c'è. Il mio arrovellarmi, imprecare o bestemmiare per la mancanza e inesistenza di quello che la religione afferma, che vorrei che fosse, a cui va la mia aspirazione più calda, ma vana; questo fatto è la mia religione.

La sola possibile. La vera.”¹⁵⁴

In questo passo, di cui abbiamo rispettato anche gli a capo accuratamente scelti dall'autore, vediamo negata l'esistenza di un aspetto essenziale della religione, cioè una direzione spirituale e divina dell'universo, ma troviamo anche una preziosa indicazione: la religione di Rensi va cercata proprio in quella negazione, precisamente in quel suo arrovellarsi, imprecare o bestemmiare per l'assenza dell'oggetto di quella sua *calda ma vana* aspirazione.

In effetti la dimensione religiosa, così esplicitamente dichiarata nei *Frammenti*, un'opera del 1937, scritta solo quattro anni prima della scomparsa del filosofo, ha attraversato praticamente tutta la produzione rensiana come egli stesso ha rimarcato nella sua *Autobiografia* precisando, in un inciso, “quantunque io sia sempre stato suscettibile di sentirmi vibrare anche questa corda”.¹⁵⁵ Proprio in questa occasione Rensi chiarisce la coabitazione dell'indirizzo scettico con quello religioso a partire dal suo primo libro di filosofia, *Le Antinomie dello Spirito* (1910), indicando le tre fasi in cui si sarebbe modulato il suo pensiero. Utilizzando le stesse espressioni rensiane troviamo così una prima fase scettica “commista con una vena religioso-idealistico-mistica”, una seconda fase marcatamente

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp.204-205.

¹⁵⁵ G. Rensi, *Autobiografia intellettuale*, in: Idem, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, (1939), Dall'Oglio, Milano 1989, p.23.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

scettica con una vena religioso-mistica “assai attenuata”, una terza, infine, “religioso-mistico-scettica”.¹⁵⁶

Occorre precisare che, in questa scansione, Rensi, pur intendendo mettere in luce la costante impronta scettica del suo pensiero, non trascura tuttavia di menzionare la dimensione religiosa. Con un intento storico più distaccato Gianfranco Morra ha proposto una definizione delle tre fasi che è stata accolta dalla quasi totalità degli studiosi, egli ha parlato di misticismo idealistico, di scetticismo irrazionalistico e di misticismo religioso.¹⁵⁷ Da questa scansione risulta assente la componente positivista e quella materialista che pur Morra riconosce nel corso del suo accurato lavoro. Talché altri studiosi hanno perciò proposto non una successione di fasi, bensì una compresenza delle tre anime del pensiero rensiano, dal Bosio definite come: il senso della trascendenza etico-religiosa, il pessimismo leopardiano e schopenhauriano, l’eterodossa vena mistico-religiosa.¹⁵⁸

Occorre a questo punto ricordare, giusto per restare in sintonia con la tesi di Bosio, che una fondamentale unitarietà della produzione rensiana fu individuata tra i primi da Costanzo Mignone¹⁵⁹, che di Rensi fu studioso e amico.

Mignone rileva che se una contraddizione esiste questa è fra “ il Rensi pratico e il Rensi teoretico; tra il Rensi che con la sua opera di sacrificio e abnegazione accennava e, anzi, dimostrava l’esistenza di un mondo nettamente superiore al mondo naturale, e il Rensi professore che non voleva ammettere che atomi e vuoto”.¹⁶⁰

61

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ G. Morra, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, Ciranna, Catania 1959, p.9

¹⁵⁸ F. Bosio, *L’opposizione all’idealismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, nel vol. collettaneo curato da P. di Giovanni, *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002, p.91.

¹⁵⁹ C. Mignone, *Rensi, Leopardi e Pascal*, Corbaccio, Milano 1954.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp.47-51.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

A rimarcare “ le linee di continuità della sua riflessione” è anche Mirella Pasini in una nota del suo saggio su “ *Norma, autorità e ‘pazzia’: la meta-etica di Giuseppe Rensi*”¹⁶¹, in cui rileva “una sorprendente continuità tra lo scetticismo etico degli anni più maturi e certe premesse positivistiche, passando attraverso il suo peculiare ‘idealismo’”¹⁶².

Anche Walter Ghia nel suo saggio dedicato a “Politica e storia in Giuseppe Rensi”¹⁶³ rileva che “ il percorso intellettuale di Rensi è certamente segnato da profonde fratture, ma non è semplicemente il succedersi di momenti contraddittori. Sarebbe esagerato cercarvi una logica stringente, ma c’è almeno un filo rosso che accomuna i diversi momenti della riflessione sulla storia e sulla politica”.¹⁶⁴

Più recentemente Aniello Montano nel suo attento saggio dedicato alla “ Attualità del pensiero di Giuseppe Rensi”¹⁶⁵ ha mostrato con chiarezza come l’itinerario speculativo di Rensi “ pur apparendo a prima vista modulato su una linea spezzata e tortuosa, ad uno sguardo più attento e d’insieme, si presenta più unitario e consequenziale di quanto si afferma di solito”.¹⁶⁶

Da quanto detto appare che la scansione proposta dallo stesso filosofo risulta alquanto insoddisfacente se si vogliono cogliere tutte le componenti e le fasi del pensiero renziano. Circa la lettura “unitaria” avanzata dal Bosio e dagli altri studiosi citati, vorremmo rilevare che è corretto parlare d’una compresenza di varie componenti nel Rensi “anima multipla”, ma non possiamo certamente escludere, nella produzione del Nostro, l’esistenza di un processo in cui la dimensione religiosa ha conosciuto fasi alquanto diverse, attestate da opere come *La trascendenza, Le aporie della religione, Apologia dell’ateismo, Frammenti d’una filosofia del dolore e dell’errore, del male*

62

¹⁶¹In AA.VV. *L’inquieto esistere*, Effe Emme Emme, Genova 1993,pp.27-36).

¹⁶²*Ibidem*, pag.27.

¹⁶³*Ibidem*, pp.37-46

¹⁶⁴*Ibidem*, pp.43

¹⁶⁵A.Montano, *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana fra Ottocento e Novecento*, Rubettino, Soveria Mannelli 2002.

¹⁶⁶*Ibidem*, p.192.

e della morte, *Lettere spirituali*. Vedremo più avanti di analizzare questo problema, ma prima occorre interrogarci sul senso della religione nell'opera del pensatore veronese.

Il primo saggio interamente dedicato alla dimensione religiosa Rensi lo pubblicò nel primo numero di *Coenobium*, la rivista luganese di cui era redattore capo, nel 1906.

Il titolo è semplicemente *La Religione*¹⁶⁷ e si tratta di un saggio al quale l'autore attribuisce molta importanza, tant'è vero che qualche anno più tardi diventerà il primo capitolo del suo *Le Antinomie dello Spirito*. In esso Rensi individua una grave antitesi, quella fra religione e spirito religioso, e ne illustra tutti gli aspetti fino al paradosso.

Per intendere appieno il senso di questa antitesi occorre ricordare i contenuti dell'editoriale non firmato, ma scritto da Rensi,¹⁶⁸ con cui si apre quello storico primo numero di *Coenobium*. Esso è particolarmente importante anche per intendere la temperie intellettuale che spiega il saggio sulla Religione. In quell'editoriale si prende atto dei limiti del positivismo e vi si sostiene che sono ormai tramontate le pretese della scienza di gettare viva luce nella "tenebra densa" del senso del vivere.

Quella luce, la luce della scienza, "appare talora malcerta", ha deluso le attese ed ecco che rinnovano la loro funzione le metafisiche, le religioni. Le quali o presentano i loro contenuti antichi ma ancora poco noti (Buddhismo occidentale) o offrono le loro nuove interpretazioni (Cristianesimo "tolstojano", modernismo...) tendenti ad evidenziarne lo spirito e a negarne la forma istituzionale, dogmatica, irrigidita.

Insomma sono le religioni che, spogliate "dalle configurazioni più grossolane e materiali"¹⁶⁹, purificate e affinate, possono offrire una valida risposta alla inesausta domanda di senso. Una

63

¹⁶⁷ G.Rensi, *La Religione*, *Coenobium*, a.I, n.1, nov.1906, pp.23-56. In quel primo numero, dello stesso Rensi, appare anche *Il 'bovarismo' metafisico*, pp-92-97, che Rensi firma con lo pseudonimo di Natano il Savio. E' di Rensi anche l'editoriale non firmato.

¹⁶⁸ Tant'è vero che questi lo ripubblica nel suo libro *Sic et non (Metafisica e Poesia)*, Libreria Editrice Romana, Roma 1910.

¹⁶⁹ *Coenobium*, n.1, cit. p.1

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

domanda che avanzano tutti, “anche i non credenti”¹⁷⁰, ed è per questo che si rende ancor più necessario liberarsi d’ogni settarismo e dogmatismo, per meglio porre in evidenza il messaggio spirituale in esse racchiuso e quindi proporre risposte e percorsi persuasivi e praticabili.

In questo Preambolo si può cogliere la chiave per meglio accedere alla comprensione del saggio su *La Religione*, precisamente in quel suo offrire ad ogni uomo del Novecento (“*anche ai non credenti*”) quelle risposte dotate di senso che - Rensi ne è certo - possono scaturire solo da una religione più spirituale, svincolata dal carico di dogmi e credenze da cui è stata appesantita dal percorso della Storia.

Ma torniamo a *La Religione*. Questo saggio rensiano è composto da quattro capitoli e una conclusione ed è preceduto da una premessa che, per la sua importanza, è bene conoscere per intero.¹⁷¹

Eccone il testo .

“La religione ci presenta questo fenomeno singolarissimo, che essa viene progressivamente distrutta dallo spirito religioso col processo appunto mediante cui questo si fa sempre più profondamente e logicamente religioso. Essa ci offre questo curioso paradosso, che il suo elemento più elevato e più nobile, lo spirito religioso, ne spezza invincibilmente i quadri, ne dissolve le basi, ne disperde i più essenziali postulati. La religione richiede necessariamente lo spirito religioso; anzi, in un certo senso, forma con questo una cosa sola. Ma, nel medesimo tempo, essa è assolutamente incompatibile collo spirito religioso, e lo sviluppo di questo la conduce ad un

64

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ I titoli dei quattro capitoli hanno un loro rilievo e desideriamo pertanto menzionarli. Essi sono: Dio, L’immortalità, Il misticismo, Morale e religione. Ma non sono privi di interesse anche i titoli dei paragrafi, che riproduciamo perché assenti nello stesso saggio che Rensi raccolse nel volume *Le Antinomie dello Spirito*, Società Libreria Editrice Pontremolese, Piacenza 1910.

Essi sono : Cap.1 : Dal tutto al Nulla, Il Creato prova l’inesistenza del Creatore. Cap.2: Perché vi si crede. L’idealismo. La categoria mentale dell’immortalità. Una soluzione immortalista. La rinuncia religiosa all’immortalità. La rinuncia buddhista all’immortalità. La rinuncia cristiana all’immortalità. Cap.3: L’identità nel brahmanesimo e nel cristianesimo. Il misticismo ateo. Cap.4: La santa indifferenza. Al di là del bene e del male. Il fascino religioso del male .

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

*inevitabile annientamento. Tra la religione e lo spirito religioso vi è un vincolo indissolubile, e, insieme, un'antitesi suprema. L'uno è il più necessario antecedente, e, insieme, la più recisa negazione dell'altra. In una parola, si può dire che il carattere più certo e sostanziale dello spirito religioso è di essere intrinsecamente antireligioso.*¹⁷²

L'antitesi fra religione e spirito religioso è tale che è a quest'ultimo, non alla propaganda degli atei, che deve imputarsi la distruzione della idea di Dio nella coscienza contemporanea.

Infatti il raffinarsi dello spirito religioso ha distrutto le varie forme assunte dalla religione, da quella feticista a quella antropomorfica ed etnica (“nazionale”, scrive Rensi¹⁷³) innalzando progressivamente i caratteri della divinità, individuati come quelli della onniscienza, onnipresenza, incorporeità, infinità, eternità. Dio insomma è diventato tutto.

Ma “allargandosi verso il tutto, Dio è svaporato nel Nulla; e nel seno dell'abisso divino il Tutto e il Nulla sono diventati sinonimi”¹⁷⁴. Accordandosi in tal modo con la teologia negativa di uno Scoto Eriugena “che ascende dalla creatura a Dio per mezzo dell'abbandono successivo di ogni attributo determinato”¹⁷⁵. Perché se Egli è l'incomprensibile e l'ineffabile Egli è al di sopra di tutte le categorie e di tutti gli attributi. Come tale viene privato dello stesso attributo di Essere, diventando “come un Non”¹⁷⁶.

Se questo è il Dio dello spirito religioso, occorre dire che anche la persona che voglia conformarsi a tale spirito deve negare se stessa, eliminando ogni traccia di egoismo. Il che richiede un percorso le cui tappe sono la carità, l'obbedienza e la mortificazione.

65

¹⁷² Le citazioni del saggio reniano sono tratte dalla nuova edizione de *La Religione*, a cura di Antonio Vigilante, Sentieri meridiani Edizioni, Foggia 2006. Il brano è tratto da p.51. I titoli dei paragrafi riprodotti nella nota precedente sono assenti anche in quest'ultima edizione.

¹⁷³ *Ibidem*, cit., p.54.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p.54.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p.56.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.58.

La carità, che non è altro che la schopenhauriana “pietà”¹⁷⁷ è la prima fase del distacco dall’io e si caratterizza con l’interesse per gli altri.

Vi è poi l’obbedienza, altra tappa fondamentale non a caso raccomandata da tutta la letteratura spirituale, essa è necessaria per vincere se stessi e sradicare ogni forma di cupidigia. Per ottenere tale risultato il domenicano Miguel de Molinas ricorda, nella sua *Guida spirituale*¹⁷⁸, che i grandi maestri della direzione spirituale non esitavano ad impartire ai loro discepoli gli ordini anche i più stravaganti, come il piantare la lattuga capovolta, innaffiare tronchi d’albero secchi, cucire, scucire e di nuovo cucire a ripetizione lo stesso abito.

La rinuncia alla propria volontà costituisce l’obiettivo dell’obbedienza ma anche quello della mortificazione, che comporta il ventaglio delle rinunce dai più (in apparenza) leggeri “fioretti” fino alla rinuncia al cibo gustoso e alla regolazione dei “rapporti sessuali in modo che procurino il minor piacere possibile affinché servano solo alla generazione”¹⁷⁹, per giungere infine alla flagellazione e al cilicio.

Tanto arduo percorso (un vero e proprio “calvario” non esita a definirlo il Rensi)¹⁸⁰ era necessario perché, al suo culmine, si giungesse al sacrificio supremo il “più grave, più difficile, più completo, quello appunto a cui l’io maggiormente ributta perché è quello che lo colpisce nel suo centro più intimo e vitale”¹⁸¹, cioè la rinuncia alla propria vita eterna, la serena e rassegnata rinuncia alla propria immortalità.

L’annientamento dell’ego per il trionfo dello spirito religioso deve giungere a comprendere la rinuncia all’immortalità, quella immortalità che è invece “elemento necessario”¹⁸² delle religioni

66

¹⁷⁷ *Ibidem*, p.68

¹⁷⁸ *Ibidem*, p.69.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p.70.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.71.

¹⁸¹ *Ibidem*, p.70.

¹⁸² *Ibidem*, p.79.

positive (escluso il buddhismo e certo cristianesimo, precisa il filosofo). Per dar forza al suo argomentare, in particolare su quest'ultimo punto, Rensi fa leva sia sui discorsi di Buddha che sulla *Imitazione di Cristo*, testo da Rensi prediletto in cui egli scorge una conferma del suo dire quando legge: “ *Magnum est et valde magnum, tam humano quam divino posse carere solatio*”¹⁸³.

Ma anche gli stessi Vangeli (in cui Rensi coglie “ un riflesso oscurato e lontano del buddhismo”) ¹⁸⁴ proclamano senza mezzi termini “ Se alcuno vuol venire dietro a me, *rinunzi a sé stesso*, tolga la sua croce, e mi segua “ (Matteo XVI, 24; Marco VIII, 34; Luca IX, 23). E ancora : “Chi cercherà di salvare la sua vita, la perderà “ (Luca XVIII, 33; Matteo X, 39; Giovanni VIII, 25)¹⁸⁵ .

Occorre che l'io faccia naufragio: è esattamente questo *l'unum necessarium*, come ribadisce l'*Imitazione*: “[*homo*] *ut omnibus relictis, se relinquat, et a se totaliter exeat, nihilque de privato amore retineat. Cunque omnia fecerit, quae facienda noverit, nil se fecisse sentiat*” (L.II, XI, 4).

Insomma nulla l'uomo trattenga del veleno del suo egoismo. E infine quando avrà fatto tutto ciò che deve essere fatto riconosca di non avere fatto nulla .¹⁸⁶

Mortificazione , annullamento dell'io, consapevolezza della propria nullità.

Occorre “dissipare l'io” perché sia sgombro il campo e si possa dire con San Paolo, anch'esso citato da Rensi, “ E vivo, non più io, ma Cristo vive in me “ (Ai Galati, II, 20).¹⁸⁷ Il sentimento religioso, infatti, “ si afferma con la distruzione dell'egoismo e solo se questo è interamente distrutto .“¹⁸⁸

Un'idea , questa, del necessario naufragio dell'io, che accompagna Rensi nell'arco di alcuni decenni fino alla fine se è vero che nelle *Lettere spirituali* ¹⁸⁹ ribadisce che l'io è “ un nulla e meno d'un nulla nell'enorme ciclopico corso del tutto” , quel tutto che è Dio, nelle cui mani tu “ sei meno d'un

67

¹⁸³ *Ibidem*, p.72.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p.75.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p.78.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p.76.

¹⁸⁸ R.Chiarenza, *La religiosità rensiana*, in AA.VV. *L'inquieto esistere* , cit., p.51

¹⁸⁹ G.Rensi, *Lettere spirituali*, (1943), Adelphi, Milano 1987, p.153.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

guscio di noce sull'oceano". La tua individualità è polvere e come tale sarà dispersa, " sepolta nella dimenticanza e nel nulla".¹⁹⁰

Da qui discende un'altra grande lezione, che ha il sapore d'un programma di vita : " far consistere la propria vita in un ordine di sentimenti, pensieri, affetti, azioni che non abbiano nulla a che fare con l'*io*, che perdurino oltre il trapassare di questo, indifferenti a tale suo trapassare".¹⁹¹

E ancora, nello stesso diario, a rimarcare quanto il tema gli stia a cuore, il filosofo veronese annota: " Tutte le volte che il pensiero umano ha toccato la sua massima profondità – in Buddha, nell'*Imitazione di Cristo*, in Spinoza, in Tolstoj – ha affacciato la medesima esigenza : la soppressione dell'*io*". Che poi coincide , a ben considerare, con " la severa e implacabile lezione che la morte ci impartisce."¹⁹²

Un'altra conferma che quello descritto si configura come un autentico programma di vita, proviene dal fatto che il concetto ritorna in una delle sue ultime opere, le *Lettere spirituali*, dove leggiamo: "Il tuo *io*, dunque, è di nessuna importanza: Purificare (per quanto ti è dato, cioè in te) la corrente unitaria di spirito umano, è ciò che solo importa"¹⁹³.

Analoghe posizioni ha S.Agostino nel suo *Manuale*, Cap.XVI, 2, citando il quale Rensi finemente rileva che l'Ipponate "profondamente dice che si deve dare sé stessi non per ottenere, ma per essere, il regno di Dio: "*ut sis regnum eius*"¹⁹⁴.

Se il Dio dello spirito religioso da tutto si capovolge in Nulla, nell'individuo, con un percorso simmetrico di ritorno, il nulla diventa il regno di Dio.

68

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ G.Rensi, *Scheggie (pagine di un diario intimo)*, Bibliotheca ed., Rieti 1939, p.45.

¹⁹² *Ibidem*, p.46.

¹⁹³ G.Rensi, *Lettere spirituali* , cit. p.208.

¹⁹⁴ G. Rensi, *La Religione*, cit., p.78.

Ben a ragione, perciò, vista l'importanza della posta in palio, Rensi può dire che così cogliamo il vero senso della vita, il quale consiste nel considerarla nient' altro che “palestra del progressivo annientamento dell'io.”¹⁹⁵

Ma dissolvendo l'io si elimina anche ogni distinzione con gli altri esseri e la natura. Ci si sente pienamente partecipi al tutto in un sentimento di identità che è elemento costitutivo del misticismo, in quanto è conseguenza della “ esaltazione dello spirito religioso”¹⁹⁶.

Tale sentimento di identità sta nell'*Imitazione*, nelle *Upanishad*, nella “Filosofia della Religione” di Hegel, in Schopenhauer, nei racconti di Tolstoj, nei romanzi di Fogazzaro, in San Francesco e i suoi seguaci che chiamano fratelli e sorelle gli animali e le cose inanimate, il lupo, il sole, le piante¹⁹⁷.

Tale senso di *indifferenza* e di identità col tutto è raggiungibile anche in assenza di una credenza in Dio, in quanto, precisa Rensi, si dà misticismo quando si percepisce il proprio io quale piccola particella di un Non-io impersonale, perciò “un misticismo ateo è perfettamente concepibile”.¹⁹⁸

Ancora una volta dunque il sentimento religioso (misticismo) contraddice le religioni positive, perché mentre queste sottolineano la differenza , nella forma della “ particolare essenza attribuita all'anima umana”¹⁹⁹ quello invece la pone , in un quadro di solidarietà universale, sullo stesso piano di animali e piante.

Altro grave conflitto è quello che riguarda la morale. Infatti se inizialmente la religione col suo apparato di sanzioni e premi sembra porsi a garanzia della morale, in un secondo momento, affinandosi, lo spirito religioso fa percepire come “ cosa radicalmente irreligiosa fare il bene ed evitare il male per ottenere un premio e sfuggire a un castigo”.²⁰⁰

69

¹⁹⁵ *Ibidem*, p.72.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p.81

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 86.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 87

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 89.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 91.

Viene così separato l'ambito morale dal quadro religioso sostenendo che è immorale agire in considerazione di sanzioni o premi.

Quindi “ è lo stesso spirito religioso – incalza Rensi - che si incarica di distruggere la pretesa della religione di essere il fondamento della morale”.²⁰¹

Sono su questa lunghezza d'onda tanto le dottrine dello Yoga quanto il quietismo, influenzato dallo spirito cristiano. Ed è il Fénelon, nella sua opera *Explication des Maximes des Saintes*, a sostenere che le virtù più elevate sono quelle “esercitate per santa indifferenza, e per la sola gloria di Dio in noi, senza alcun motivo di interesse proprio, sia per il nostro merito, sia per la nostra perfezione , sia persino per la nostra ricompensa eterna”.²⁰²

Lo stesso autore francese sottoscrive poi una sentenza di San Francesco per il quale “ il desiderio della salvezza è buono, ma che è ancora più perfetto di nulla desiderare”²⁰³.

Ed è sempre lo stesso Fénelon a spingersi a dire che la purezza dell'agire deve far a meno del “ desiderio della patria celeste” fino a “ recidere tutti i motivi interessati della speranza”.²⁰⁴

Altro riferimento rensiano al riguardo è quello del sacerdote modernista Romolo Murri che invita ad elevare il sentimento spirituale cristiano rifiutando “ il carattere eudemonistico, e, nel fondo, egoistico del desiderio del paradiso e del timore dell'inferno”.²⁰⁵

Si tratta, insomma, di abbandonare completamente l'idea un po' primitiva della religione considerata come sanzione.

All'apice di questo contrasto tra morale e religione sta la passione per il sacrificio che diventa paradossale desiderio di dannazione a cui temerariamente guardano certi mistici. Essi, al fine di dimostrare la purezza del loro disinteresse, spingono la loro smodata tendenza per l'autopunizione e

70

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² Citato dallo stesso Rensi in: *Ibidem*, p.93.

²⁰³ *Ibidem*, p.94.

²⁰⁴ *Ibidem*, p.94.

²⁰⁵ *Ibidem*, p.95.

la rinuncia fino all'odio di sé, che li induce “a volere d'una volontà deliberata la propria perdita e la propria riprovazione eterna” (Fénelon)²⁰⁶.

I toni che Rensi utilizza in questa fase fanno pensare che egli stia parlando di una concezione a lui congeniale, quella per la quale il vero uomo religioso non deve temere di spingersi ad “amare il male come eccellente mezzo di abbassamento e seme sicuro di sacrificio e di pena”²⁰⁷.

Con questa scandalosa congiunzione fra passione per l'Assoluto e ricerca della dannazione lo spirito religioso mostra quanto ardui siano i sentieri del misticismo sì che essi possono venir percorsi solo da pochissimi: lo spirito religioso e la sua morale sono perciò eminentemente aristocratici.

Certo poi avviene che questi aristocratici dello spirito – Buddha, Gesù, San Francesco – dopo qualche titubanza, abbiano scelto di non riservare ad un ristretto numero di seguaci il loro messaggio, ma abbiano optato per la sua diffusione, per il proselitismo.

Ed avviene così che quel messaggio spirituale, una volta accolto da menti grossolane, venga da queste cristallizzato e deformato in religioni stabilite contro le quali, poi, lo spirito religioso insorgerà anche in un modo clamoroso come avviene con le eresie.

In tal modo confermando che quella dimensione spirituale - fatta eccezione per il “buddhismo meridionale”²⁰⁸, - precisa Rensi - rimane pura nei suoi caratteri e nelle sue intenzioni solo quando viene vissuta da quei pochissimi che sanno e possono percorrere linee di vetta.

“La Religione”, ripreso con pochissime aggiunte in *Le Antinomie dello spirito*, 1910, è, come si è potuto vedere, un saggio molto denso ma anche molto poco conosciuto . In esso troviamo temi

71

²⁰⁶ *Ibidem*, p.93.

²⁰⁷ *Ibidem*, p.93.

²⁰⁸ *Ibidem*, p.105

quali: la teologia negativa, la negazione recisa dell'io, la rinuncia dell'immortalità, la critica dell'eteronomia morale, l'interesse per il buddhismo inteso come "religione atea", la critica della religione istituzionale che si fonda su premi e sanzioni.

Si tratta di temi che ritorneranno in buona parte della produzione rensiana e che, apparsi nel primo numero di *Coenobium* (1906), sembra vogliano suggerire un certo intento programmatico.

La volatilizzazione di Dio.

Sedici anni dopo la prima comparsa su *Coenobium* de "La Religione", appare sulla rivista *Logos* col titolo " *La volatilizzazione di Dio*" ²⁰⁹, un saggio di Rensi che susciterà interesse e discussioni.²¹⁰ Un saggio che diventerà nel 1932, con lo stesso titolo, il secondo capitolo del libro " *Le aporie della religione*"²¹¹, volume interamente dedicato appunto alla religione, cioè a quello che è per l'autore "il supremo problema e il mistero che più lo affascina e insieme lo tormenta e che gli resta davanti essenzialmente sempre come un mistero".²¹²

72

²⁰⁹ G. Rensi, *La volatilizzazione di Dio*, *Logos*, a.V, n.3-4, luglio-dicembre 1922.

²¹⁰ Cfr. di Anonimo, " *La volatilizzazione di Dio*", *Bilychnis*, a.XII, n.10, 1923, p.273. E poi: Dino Provenzal, " *La spiritualizzazione di Dio*," a.XIII, fasc.2-3, febbraio-marzo 1924, pp.97-99.

²¹¹ G.Rensi, *Le aporie della religione*, Etna, Catania, 1932. Il capitolo in questione è alle pagine 25-54.

²¹² Prefazione a *Le aporie*, cit. p.7.

Egli dichiara apertamente di perseguire la “ genuina religiosità” che è tutt’altra cosa dalla placida credenza che addormenta gli animi, tutt’altra cosa dal tranquillo adagiarsi in un letto di affermazioni o di negazioni accettate una volta per tutte.

La religiosità, quando è genuina, è fonte costante di inquietudine, di ricerca, procura una “ ansia incalzante e sempre nuova”²¹³.

Il che si spiega essenzialmente col fatto che il problema religioso possiede una “ *natura antitetica*” che perciò stesso rifiuta le consolanti posizioni acquisite.

La religione “genuina”, come Rensi la concepisce, può esser colta solo attraverso l’urto del contrasto, tale che “ strappa volta a volta affermazioni e negazioni, speranze e disperazioni, adorazioni e bestemmie” ²¹⁴.

Al punto che si può affermare che solo la presenza di queste risposte contrastanti può testimoniare la sincerità del sentimento religioso, cos’ attestando “ l’aculeo che le “cose divine” hanno affondato nel cuore d’un uomo”²¹⁵.

Insomma la presenza di negazioni, trattando di religione, non deve in nessun modo essere considerato segno di irreligiosità, ma, al contrario, sicuro indizio di un interesse autentico di una vera passione per “ le cose divine”.²¹⁶

La religione, quando è vera, è inquieta ricerca che vive di fiere negazioni e muore di concatenate, tranquille affermazioni. Un suggerimento prezioso che occorrerà tener presente per intendere il senso autentico di posizioni rensiane fin troppo scopertamente “scandalose”.

73

²¹³ G.Rensi, *Le aporie della religione*, cit.p.8

²¹⁴ *Ibidem*, p.7.

²¹⁵ *Ibidem*, p.8.

²¹⁶ “ Perciò rivendico il carattere di genuina religiosità di questo libro, pur costituito in gran parte di negazioni, carattere che ogni persona di religiosità veramente viva e profonda vi riconoscerà in modo non dubbio “, *Ibidem*, p.8.

Ma possiamo ad analizzare il secondo capitolo de “ *Le aporie*” che , come detto, è dedicato a “*La volatilizzazione di Dio*”. Il tema di questo capitolo come subito risulta chiaro è quello de “*La Religione*”, cioè: lo spirito religioso. Rensi ribadisce che a dissolvere i postulati essenziali della religione non è il materialismo né il pensiero scientifico , non sono Voltaire e gli Enciclopedisti né Darwin ed Haeckel, bensì è lo stesso spirito religioso. E passa quindi a ripercorrere gli stessi contenuti di quel saggio del 1906 rimarcando – certo con uno stile più avvertito e maturo – che l’opera di affinamento dello spirito religioso, innalzando Dio al di sopra di caratteri e attributi meramente umani e terreni, conduce a vedere in Dio “tutti i caratteri dell’impossibilità” ²¹⁷ e dell’*inesistenza*. Naturalmente c’è la sistematica espulsione di qualsivoglia concezione di tipo antropomorfo compresa quella di Dio “vivente” ²¹⁸, il che conduce a concepire Dio come Nulla. Esito tanto del pensiero filosofico quanto di quello religioso, segnatamente di quello buddhista e cristiano.

E, al riguardo, Rensi poggia il suo discorso sulle stesse citazioni già utilizzate nel saggio del 1906, adeguatamente implementate.

Per quanto riguarda l’ambito cristiano egli si rifà a S.Agostino, Scoto Eriugena, Angelus Silesius, Bernardo di Cluny, Alain de Lille citando i quali Rensi rimarca la validità della teologia negativa sostenendo che “con precisione possiamo dire soltanto ciò che egli non è”, facendo in ciò leva sull’autorità di S.Agostino, per il quale “Hoc solum potui dicere, quid non sit. Quaeris quid sit? Quod oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis ascendit”²¹⁹.

74

²¹⁷ *Ibidem*, p.27.

²¹⁸ *Ibidem*, p.34.

²¹⁹ *Ibidem*, p.38. La citazione di S.Agostino è tratta dalla *Enarratio in Psalmum LXXXV*.

Mentre coglie che alle stesse conclusioni della teologia negativa perviene , con un percorso tutto suo, lo stesso Leopardi.

Fin qui il discorso de “ *La volatilizzazione*” è fondamentalmente quello, ampliato e arricchito di nuovi esempi e citazioni, de “*La Religione*”: cioè della sostanziale superiorità dello spirito religioso sulla religione statica, quella che poggia su feticismo e individualismo, laddove invece lo spirito religioso esige distacco, purezza, allontanamento dalle pretese di quello che Kant chiamava “caro io”. Uno spirito religioso che - Rensi ne è ben consapevole - è “cosa eminentemente aristocratica, poiché solo i pochissimi possono innalzar visi e mantenervisi”²²⁰ e che manifesta con le eresie la sua avversione contri i dogmi della “religione per i molti”²²¹.

Ora nell’espone le sue tesi sulla volatilizzazione Rensi non si limita ad aderire alla teologia negativa di un Angelo Silesius, ma, come è proprio del suo stile filosofico, lo vediamo impegnato in un suo “affondo”: se Dio è Nulla, come predica il mistico svevo, allora solo un “leggerissimo velo” impedisce di leggere quel Nulla come “legge della natura” o semplicemente come proiezione dei desideri dell’uomo²²².

Questo processo di volatilizzazione presenta l’Assoluto “in una doppia ambigua luce, Giano bifronte che, visto da un lato, appare Dio, visto dall’altro è puramente le leggi naturali”²²³.

La teologia negativa, intrapresa per dar corso ad un progetto di purificazione dell’immagine di Dio, ha il suo esito nella nientificazione.

Il capovolgimento del Tutto nel Nulla diventa la traduzione in campo teologico della norma filosofica spesso ribadita dal Rensi scettico: le idee tendono a capovolgersi, a tradursi nel loro

75

²²⁰ *Ibidem*, p.103.

²²¹ *Ibidem*, p. 105.

²²² G.Rensi, *Le aporie della religione*, cit., p.43.

²²³ G.Rensi, *Autobiografia intellettuale*, in Idem, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Dall’Oglio (1939), Milano 1989, p.37.

contrario, similmente il Dio-Tutto si capovolge nel Nulla. Col risultato che quella che doveva essere un'opera di spiritualizzazione si rivela come un'opera di dissoluzione. Si trattava di liberare l'oro da ogni impurità e si giunge a non ritrovarsi più neppure un grammo di pietra preziosa.

Dunque l'opera di affinamento condotta innanzi dallo spirito religioso dissolve Dio e lo riduce a Nulla, o anche, indifferentemente, alle leggi costanti dei fenomeni naturali, oppure (come avviene in Feuerbach,²²⁴ esplicitamente citato da Rensi) in mera ipostatizzazione di umani desideri.

“ Alla fine di questo processo di pensiero (...) diviene impossibile decidere se dio sia la legge naturale o spirito umano”²²⁵, conclude Rensi citando l'antitesi individuata da Euripide con “la sua consueta semplice profondità”²²⁶.

Insomma quella spiritualizzazione tesa a mettere in luce la “genuina religiosità” svela, al termine del suo processo, non la purezza spirituale ma il profilo di un ospite inatteso e inquietante: il Nulla. Provando infine a far sintesi, e ripercorrendo le tappe dell'analisi rensiana, notiamo una prima antitesi quando il filosofo veneto osserva che il pensiero religioso non può riconoscere il divino se non in un Dio definito antropomorficamente. Per poi accorgersi, però, che l'aspetto antropomorfo è la prova che quegli non è Dio, ma una semplice proiezione di caratteri umani.

A questa antitesi ne segue un'altra: quando si procede a disantropomorfizzare Dio, quando lo spirito religioso lo depura totalmente dei tratti umani, allora il Dio che resta non è più Dio, ma è il Nulla, la Natura, l'uomo. Vedendo così contraddetto, alla fine del processo di sublimazione, proprio quel Dio che lo spirito religioso “al suo punto di partenza voleva e di cui aveva bisogno”²²⁷.

E questa seconda contraddizione non è meno grave della prima.

76

²²⁴ G. Rensi, *Le aporie della religione*, cit., p.44.

²²⁵ *Ibidem*, p.45.

²²⁶ *Ibidem*. La citazione di Euripide è tratta da “*Le Troiane*”, v.885.

²²⁷ *Ibidem*, p.53.

Situazione tragica ma non disperata. Perché, come già detto, l'esistenza della contraddizione non è motivo sufficiente per abbandonare il campo, anzi essa testimonia che lì risiede qualcosa di autentico, che, proprio perché tale, inquieta e angoscia.

Ad essere preoccupante non è la preoccupazione, ma lo sarebbe la constatazione della sua assenza, la volatilizzazione di Dio non risolve le antitesi ma ripropone, semmai, i termini del discorso ancipite al quale Rensi in quel 1932 era giunto. Ed ecco la sua conclusione: "Il Dio che soltanto possiamo tener fermo come tale è il Dio dalla forma umana, pressappoco sempre il piccolo Dio di questa o quella nazione, il quale battaglia col suo popolo. Ma quando ci accorgiamo che questo non è Dio, bensì feticcio, e vogliamo perciò liberar Dio dalle scorie umane, egli svapora (in quanto Dio) nel nulla.

Tali i due poli (...) tra i quali lo spirito religioso è condannato".²²⁸

Una pendolarità, occorre puntualizzare, che supera quella alternativa "ineluttabilmente vera" individuata qualche pagina addietro: "O Dio antropomorfo o non-Dio"²²⁹.

Quel percorso dello spirito religioso, che sembrava nel saggio del 1906 incamminato verso un esito senz'altro positivo, svela, 26 anni dopo, la sua natura invincibilmente problematica oscillando fra il Dio che non può sfuggire ai caratteri antropomorfi²³⁰ e il dio della teologia negativa che solo un "leggerissimo velo" separa dal Nulla. Tra affermazioni e negazioni, speranze e disperazioni, adorazioni e bestemmie, il pendolo dello spirito religioso oscilla fra il feticcio e il Nulla.

Mantenendoli entrambi. Per il momento.²³¹

77

²²⁸ *Ibidem*, p.53-54.

²²⁹ *Ibidem*, p. 30.

²³⁰ "Insomma il Dio che vogliamo, il Dio di cui abbiamo bisogno quando rivoliamo a lui il pensiero, il dio che solo è Dio, vale a dire che solo possiamo intendere e ravvisare come tale, è un Dio, per così dire, in carne ed ossa, cioè (come giustamente aveva veduto Schelling) sostanzialmente antropomorfo" *Aporie*, p.52

²³¹ D.Provenzal, *La spiritualizzazione di Dio*, cit. ????????
Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,
Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Ci si permetta ora, per poter fare qualche altra considerazione, di aprire una parentesi e di prendere in esame una recensione critica de “La volatilizzazione di Dio”, pubblicata subito dopo l’uscita del saggio rensiano. Tale recensione venne vergata da Dino Provenzal (col quale Rensi, negli anni successivi, intrattenne amichevoli rapporti epistolari), scrittore, critico, poligrafo che seguì sempre con attenzione gli scritti che il docente dell’università di Genova dedicò al problema religioso²³².

Provenzal, dopo aver riassunto il discorso rensiano, tenta di controbattere dicendo che la fede “si sente e non si discute”²³³, che le istituzioni (la Chiesa) sembrano scosse dalle fondamenta all’apparire di certe nuove idee, ma poi tornano più forti di prima. Che la “volatilizzazione di Dio” in realtà è più propriamente una spiritualizzazione che, come tale, ci avvicina maggiormente “a Lui che è appunto anima, spirito, afflato, luce intellettuale piena d’amore”²³⁴.

E che, infine, le idee di Rensi più che il risultato d’una analisi serena sembrano frutto di quella fasi di nera luce che la letteratura mistica definisce “notte dello spirito” e che erano, per la loro cupa aridità, temute persino dai santi.

Quel che colpisce in questa recensione (che vogliamo considerare come un esempio della recezione degli scritti rensiani in quel tempo) è la difficoltà del recensore a distinguere religione da istituzione, a non cogliere il tragico e la contraddizione, a concepire il ragionare come ricomposizione forzata di antitesi e appianamento doveroso delle asperità.

78

²³² D.Provenzal, *La spiritualizzazione di Dio*, cit

²³³ D.Provenzal, *La spiritualizzazione di Dio*, cit. p.97

²³⁴ *Ibidem*, p.98.

In una parola Provenzal non coglie la portata del discorso rensiano perché non prende sul serio il percorso nichilista tracciato da Rensi, considera mera sofistica l'individuazione delle contraddizioni in cui s'incunea l'implacabile logica, in questo un po' gorgiana²³⁵, del filosofo veronese.

In realtà il procedere "ragionevole" di Provenzal mette maggiormente in luce il fatto che Rensi ha costantemente davanti agli occhi: la Ragione una non c'è più, essa è stata soppiantata da innumerevoli ragioni inevitabilmente in contrasto tra loro. Le contraddizioni sono perciò ineludibili e invadono tutti i campi.

La via rensiana non è certamente quella di ignorarle ma, semmai, di approfondirne la divaricazione per vedere dove essa porta. Una metodica che non s'acquieta e non si rassegna al non senso del nichilismo e che semmai va a stanarlo laddove si nasconde, ben sapendo che se un "sottilissimo velo" separa il Tutto dal Nulla, allora il Nulla è sotteso ad ogni cosa. E il modo migliore per affrontarlo è farlo emergere, portarlo all'evidenza, non averne paura. E poi, potremmo concludere, se a Dio ci si arrivasse per lineare concatenazione logica, per linea positiva, avremmo un Dio razionale, che sarebbe semplicemente una cosa del mondo, nel mondo, tranquillamente e razionalmente osservabile. Ma che, semplicemente, non sarebbe Dio.

Rensi è invece di tutt'altro avviso: lo spirito religioso svela, è vero, la "natura antitetica" del divino, ma è anche vero che della divinità sa conservare il mistero e la problematicità che angoscia ed esalta l'uomo.

E' una religiosità tormentata e tormentante, quella del pensatore veneto, perché consapevole della presenza d'un Dio che "un sottilissimo velo" separa dal Nulla.

79

²³⁵ E' A. Montano a definire "un po' gorgiano" il "gusto intellettualistico di evidenziare le ragioni meno appariscenti di un evento e più contraddittorie rispetto alle opinioni comuni". Cfr. A. Montano, *Attualità del pensiero di Giuseppe Rensi*, cit. p.189).

Sembra che all'opera di misericordia spirituale di offrir consiglio a chi è nel dubbio, Rensi voglia aggiungere quella di inquietare chi si culla di placide certezze.

Perché in definitiva, come si legge nel *Timeo* citato da Rensi nella prefazione a "*Le Aporie*"²³⁶, non bisogna meravigliarsi se "intorno agli dei e all'origine dell'universo" non si possono produrre ragionamenti "pienamente concordi ed esatti", la nostra natura umana non ci consente di cogliere altro che ipotesi.

Ma i ragionamenti attorno alle "cose divine" non possono essere condotti per via puramente razionale anche per un altro motivo: il fatto che in essi viene coinvolta non solo la pura ragione, ma tutto l'uomo con la sua volontà e il suo sentimento, con il suo intelletto e le sue simpatie, coi suoi gusti e disgusti.

Perché "ogni nostra qualsiasi manifestazione spirituale è sempre assolutamente globale", il che comporta che in ognuno di noi "tutti gli elementi della nostra natura (intellettuali, affettivi, volitivi) si fondono inestricabilmente insieme a produrla"²³⁷.

E' una "fisima dell'idealismo assoluto", scriverà Rensi quindici anni più tardi, considerare l'uomo composto di sola razionalità. Ciò non è niente affatto vero, anzi per la più parte l'uomo è costituito da "passioni e tendenze d'ogni genere. Esso è, sì, dotato anche di elementi razionali, ma è soprattutto crudele e pietoso, egoista e altruista, sensuale e mistico" ed è " tutto questo insieme"²³⁸.

Non si va alla ricerca del Tutto col solo lume della ragion pura: è, quello, un percorso che coinvolge l'interezza della natura umana, così come è il prigioniero nella sua interezza che sente l'impulso ad uscire al di fuori della caverna platonica.

80

²³⁶ *Timeo*, 29, c-d.

²³⁷ G.Rensi, *La filosofia dell'autorità* (1920), De Martinis, Catania 1993, p.55.

²³⁸ G.Rensi, *Critica della morale*, Etna, Catania 1935, pp.166-167.

Critica della morale

L'*Avvertenza*, posta a capo del volume da Rensi dedicato alla *Critica della morale*²³⁹, viene di solito considerata dai critici per l'annuncio che lì vi si fa della più importante opera che l'autore consacrò al tema, cioè *La morale come pazzia*, uscita postuma presso Guanda nel 1942 con una introduzione di Adriano Tilgher (anch'essa postuma, in quanto Tilgher scomparve nel 1941, a nove mesi dalla morte di Rensi). Ma prima di annunciare il nuovo libro, "già avviato"²⁴⁰, Rensi precisa la genesi della *Critica* e dice che un primo abbozzo dell'opera era stato pubblicato fin dal 1906 (l'anno dell'uscita di *Coenobium*) col titolo "La Morale"²⁴¹, saggio riprodotto quattro anni dopo nel volume "*Le Antinomie dello Spirito*", di cui costituisce il secondo capitolo.

Le Antinomie, precisa Rensi con una dichiarazione preziosa completamente sfuggita agli studiosi, cioè l'opera "che conteneva già il germe e lo schizzo del pensiero filosofico che poi ho maturato e svolto in volumi successivi"²⁴². Ma l'affermazione ha una portata più generale, in quanto Rensi sta dichiarando che esiste un arco temporale la cui data d'inizio è indicata dalle *Antinomie dello Spirito*, 1910, e quella finale, 1935, dalla *Critica della Morale*, in cui ha "maturato e svolto" gli stessi temi con uno sviluppo fondamentalmente unitario. Se poi precisiamo che all'interno delle *Antinomie*

81

²³⁹ G.Rensi, *Critica della morale*, cit., pp. 9-10.

²⁴⁰ *Ibidem*, p.10.

²⁴¹ *Rivista di Psicologia*, a.II, n.5, sett.-ott.1906.

²⁴² G. Rensi, *Critica della morale*, cit., p.10. I volumi ai quali Rensi allude nel caso specifico sono: *Le Aporie della Religione*, Etna, Catania, che è del 1932, e *Critica dell'Amore e del Lavoro*, Etna, Catania, 1935.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

sono presenti i saggi originariamente pubblicati su Rivista nel 1905, *L'Amore*, e nel 1906 *La Religione e La Morale*, anticipiamo di altri cinque anni quell'arco temporale: un trentennio.

La domanda che ora è legittimo porsi è se la precisazione rensiana, secondo la quale nelle Antinomie c'era "il germe e lo schizzo" del pensiero filosofico svolto successivamente, valga non solo per la morale, ma anche per la religione.

Se la risposta fosse affermativa ne conseguirebbe che le opere dedicate alla religione, dico quelle poste all'interno dell'arco delineato 1906-1935, (perché il saggio su "*La Religione*" apparve su *Coenobium* nel 1906) dovrebbero essere lette secondo una chiave di lettura fondamentale unitaria, vi si dovrebbe cioè riconoscere un medesimo filo rosso che, fra l'altro, imporrebbe una nuova lettura di quell'opera unica e "scandalosa" all'interno della filosofia italiana e non solo, che è *L'Apologia dell'ateismo* (1925).

Ma una risposta alla domanda che ci siamo posti può venire solo da un'analisi della *Critica della morale* al fine di verificare se vi siano riferimenti a temi già presenti in quel saggio che apparve su *Coenobium* nel 1906.

Critica della morale.

In quest'opera, in cui Rensi fa il punto dei suoi studi dedicati al tema, egli mostra come sia impossibile individuare una teoria, un principio, una formula d'una morale universalmente valida.

In questo campo l'aiuto della ragione può essere ben scarso, stante il fatto che, ad esempio, la condotta di Gesù ben difficilmente si potrebbe definire razionale²⁴³ e che per dar vita ad una "vera, grande, nobile azione morale"²⁴⁴ più che la razionalità occorre che entrino in gioco fattori come il

82

²⁴³ G.Rensi, *Critica della Morale*, cit. pp.169-170.

²⁴⁴ *Ibidem*, p.170.

sentimento, la simpatia, la pietà, l'espansione spirituale, la generosità, la fecondità emotiva, l'istinto del rischio e il "piacere di prodigarsi".

Insomma non sono il calcolo utilitaristico o quello prudenziale che possono ispirare l'agire morale, e d'altra parte gli interessi, le spinte, i moventi, gli imperativi, gli umori e le circostanze sono così vari e diversamente incidenti, anche nel loro combinarsi, sul nostro io, che non si può in alcun modo ragionare per norma e ancor meno si può disegnare un sistema, ché sarebbe cosa sommamente ridicola esattamente come pretendere di " incidere epigrafi sulla sabbia del mare" ²⁴⁵.

Sicchè ognuno nella sua individualità sceglierà quale sarà di volta in volta il suo agire morale, tenuto conto l'irriproducibile sfaccettamento delle particolarissime circostanze interne ed esterne in cui le situazioni si presentano.

La riflessione sulla morale è, dunque, un autentico smacco per l'uomo. Il che avviene perché l'uomo – caso unico nella "vita universale"²⁴⁶ – non ha uno statuto suo proprio che connetta il suo essere al dover essere, la sua volontà alla liceità, la sua "intima tendenza" alla "estricazione effettiva"²⁴⁷, come avviene ad esempio negli animali, la cui "stoffa interiore è (...) pienamente corrispondente alla regolare manifestazione effettiva della vita, e in questa liberamente si espande. Solo nell'uomo ciò non accade"²⁴⁸.

Da qui il suo stato di "perenne e invincibile smarrimento", isolato e senza orientamento alcuno, "chiuso in un labirinto" senza possibilità di intuirne l'uscita perché privo di un "filo di Arianna".²⁴⁹

Con, se può servire, un'unica consolazione, quella di non essere consapevole - e perciò di non poter esser ritenuto colpevole - degli errori che sarà inevitabilmente portato a commettere.

83

²⁴⁵ *Ibidem*, p.175.

²⁴⁶ *Ibidem*, p.174

²⁴⁷ *Ibidem*, p.16.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ibidem*, p.175.

La tragica situazione di smarrimento esistenziale non poteva non produrre l'assenza d'un qualsiasi principio o costellazione morale lasciando l'uomo, ogni singolo uomo, *solo* col se stesso di quel momento, a decidere quale condotta assumere in quella irripetibile situazione.

Perciò non c'è *una* morale, ma ce ne sono tante quanti sono gli uomini, moltiplicate per le innumerevoli "particolarissime circostanze" in cui essi si vengono a trovare .

Senza un Nord, senza una direzione, senza ancoraggi interiori la vita dell'uomo procede nella più completa insensatezza che è alla sua volta causa di infiniti fronti e d'inattesi conflitti. Come quello tra morale e religione che Rensi si sofferma ad illustrare nel IX capitolo del libro ²⁵⁰.

Inizialmente la religione appare come il più forte sostegno della morale , il suo apparato di premi e sanzioni proiettato nella vita oltre la vita si presenta come un solido baluardo a garanzia della morale.

Senonchè accade che, elevandosi, "il pensiero religioso" concepisce Dio come colui che ha superato il male per sempre, e garantisce il bene e l'armonia, ma se è così ogni umano agire diventa moralmente indifferente, talché la superfluità dell'essere o non essere morali si presenta come una paradossale conseguenza dell'essere religiosi. Per converso se si vede il mondo soggiacere al male e, soffrendone, l'uomo si impegna per vincerlo attorno a sé e dentro di sé, allora si comporterà in modo morale ma non sarà religioso, nel senso che agirà non credendo nella presenza di un ordine divino dell'universo.

Riprendendo le posizioni del Bradley Rensi riassume così il dilemma: "O si scorge il male nel mondo e si opera per vincerlo in sé e attorno a sé, e si è morali e non religiosi, perché la religione esige che il mondo sia scorto come già interamente dominato e permeato da Dio, ossia buono,

²⁵⁰ *Ibidem*, p.125-144.

perfetto; o si è religiosi, ossia si scorge il mondo in quest'ultima guisa, e non c'è nulla da fare né bisogno di fare nulla, e quindi non si è morali”²⁵¹.

Ma accanto a questa antilogia se ne presenta un'altra, quella che vede l'affinarsi dello “spirito religioso” operare alacramente per separare la religione dall'apparato di sanzioni e premi.

Non è per nulla religioso operare moralmente, se lo si fa in vista di un premio. Da questo punto di vista ci si trova dinanzi ad un critica irremovibile ma anche un po' paradossale : “è lo stesso *spirito religioso* che si incarica di distruggere la pretesa della religione di essere il fondamento della morale”²⁵².

Come si può ben vedere, per illustrare il conflitto fra morale e religione, Rensi ricorre a quello “spirito religioso” che aveva avuto una funzione essenziale nel saggio su “La Religione” pubblicato su *Coenobium* nel 1906. E ora, 1935, ne vede gli effetti nello Yoga, nella teosofia, nel quietismo dove lo spirito religioso “ insaziabile di disinteresse”²⁵³ è impegnato a strappare anche le più minute radici di un atteggiamento “ utilitaristico”.

Nell'induismo si arriva a considerare “ la rinuncia stessa come un motivo di ricompensa”²⁵⁴ e per il quietista Fénelon – da Rensi citato - non si deve esitare a “ toglier via il desiderio della patria celeste, e recidere tutti i motivi interessati della speranza”²⁵⁵.

Tanta è l'incontentabilità nel sacrificio, la scrupolosità nella perfezione, la passionalità nella sofferenza.

85

²⁵¹ *Ibidem*, p.129-130.

²⁵² *Ibidem*, p.130.

²⁵³ *Ibidem*, p. 132.

²⁵⁴ *Ibidem*, p.131.

²⁵⁵ *Ibidem*, p.133.

Ma lo spirito religioso non si ferma a “ togliere dalla religione (...) ogni influsso morale sulla vita pratica”²⁵⁶: esso “va più oltre. E giunge un punto in cui esso diventa positivamente consenziente all’immoralità”²⁵⁷.

Sconcertante approdo a cui si giunge perché, arrivando lo spirito religioso ad essere interamente assorbito dall’immensità divina, esso diventa del tutto indifferente alle azioni di questa vita.

Lo spirito religioso allora approda alla divina indifferenza e si sente “al di là del bene e del male”

E’ per tale ragione che sono state considerate immorali opere come le *Upanishad* e la *Bhagavad-Gita* e altrettanto immorali certi mistici che giungevano a un tal odio di sé da spogliarsi di tutto, anche delle loro virtù, per farne sacrificio disinteressato a Dio, giungendo a compiere volutamente azioni tali “che violino la sua legge scritta e che siano incompatibili” con le virtù.²⁵⁸

Ed ecco l’esito immorale a cui si giunge dopo aver transitato nell’amoralità.

Impuri per un’insaziabile passione di purezza, volti all’abisso del male perché naufraghi nell’oceano del bene, desiderosi di dannazione per comprovare la loro totale, gratuita adesione al divino.

Insomma, giunto al culmine, “l’incommensurabile approfondirsi dello spirito religioso”²⁵⁹ capovolge completamente le posizioni iniziali, concludendo che se c’è religione non c’è morale, e se c’è morale non c’è più religione.

Possiamo a questo punto riproporci la domanda dalla quale eravamo partiti, quando ci siamo chiesti se nella *Critica della morale*, 1935, ci fossero problemi e concetti che potessero richiamarsi al tema della religione come esso veniva trattato ne *Le Antinomie dello spirito*, 1910.

86

²⁵⁶ *Ibidem*, p.134.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibidem*, p.140

²⁵⁹ *Ibidem*, p.141

La risposta è ampiamente affermativa perché il tema del conflitto tra morale e religione, conflitto causato dall'affinarsi dello spirito religioso che spoglia la religione dal suo apparato di sanzioni e di premi, è un tema che troviamo nel saggio su *La Religione*, saggio inizialmente apparso sul primo numero di *Coenobium* nel 1906, e poi pubblicato, come già ricordato, quale primo capitolo ne *Le Antinomie dello spirito*²⁶⁰.

A quasi trenta anni di distanza Rensi riprende, certo implementando e meglio argomentando gli stessi concetti, sovente le sue stesse frasi, le stesse citazioni (Maeterlink, Fénelon, Royce) attribuisce allo spirito religioso la stessa importanza e la stessa funzione di affinamento ed elevazione della sensibilità verso il Divino.

Il tema della tensione dialettica (ma anche distruttiva) fra religione e spirito religioso è riconosciuta da Rensi ben trent'anni dopo in tutta la sua intatta validità, al punto da riprodurre nella *Critica della morale* passi interi di quel suo lontano saggio.

Dal che è lecito arguire che Rensi, così facendo, stava in quel 1935 suggerendo l'esistenza di una *fondamentale unità di sviluppo del suo discorso sulla Religione iniziato nel 1906*.

Dunque se nella *Avvertenza alla Critica della Morale* Rensi dichiarava *l'esistenza di un unico blocco di pensiero riguardo alla riflessione sulla Morale, altrettanto possiamo dire sia avvenuto per le linee essenziali della sua Filosofia della religione*.

Il trentennio in parola si caratterizza perciò non per le varie fasi che l'avrebbero scandito, bensì per una tensione religiosa fondamentalmente unitaria.

Insomma a questo punto è lecito domandarsi se l'esistenza di precisi rimandi, di chiare riprese, di continuità tematiche che vanno da *La Religione* (e *Le Antinomie dello spirito*) a ricongiungersi all'altro capo dell'arco temporale con la *Critica della Morale*, comprenderà, e in qual modo, anche

87

²⁶⁰ Il tema del conflitto morale-religione è presente nella quarta parte del saggio, quella che su *Coenobium* recava per titolo *Morale e religione*, alle pp.47-55 del primo numero della Rivista luganese.

la scandalosa *Apologia dell'ateismo*. Certo ora che abbiamo individuato l'esistenza di questo unitario ponte semantico, ci sentiamo meglio preparati a leggere i motivi renziani autentici sottesi a posizioni troppo gridate per essere vere, spesso eccessivamente attente a rimarcare gli aspetti contrastanti con la sensibilità sociale del suo tempo, per rispondere davvero alle intenzioni profonde del pensatore veneto.

Ma continuando la ricerca di temi comuni ci pare di scorgere nella *Critica* l'esistenza di un altro tema presente in quello stesso primo numero di *Coenobium* in cui apparve *La Religione*.

E cioè il tema della frantumazione dell'io, strettamente connesso con l'esplosione della ragione.

Nel Programma²⁶¹, firmato La Direzione, Rensi scrive: "Noi possiamo comprendere e, quasi diremmo accogliere nel più intimo del nostro spirito le ipotesi, le tendenze, le soluzioni più opposte: la fede, come la negazione, la concezione finalista d'un mondo che si avvia a una sistemazione sempre più razionale e buona, come quella d'un universo privo di qualsiasi meta morale e in cui l'unica apparente razionalità è quella che vi proietta il nostro potere d'illusione. Tutte le soluzioni noi comprendiamo ed amiamo, perché di tutte scorge le ragioni profonde la nostra anima multipla"²⁶².

Noi siamo non un'anima unitaria ma multipla, per tale ragione possiamo accogliere, persino simultaneamente, ragioni e soluzioni le più opposte.

Concetto che viene ripreso nella *Critica* quando nel secondo capitolo, intitolato "L'impossibilità di distinguere il bene dal male", Rensi scrive che la ragione "varia di periodo in periodo, di momento

²⁶¹ Col titolo *Programma per la rivista Coenobium* Rensi lo riproduce nel suo *Sic et Non (Metafisica e poesia)*, Libreria Editrice Romana, 1911, pp.75-77 .

²⁶² *Coenobium*, cit. p.2; in *Sic et Non* la citazione è alle pp.76-77.

in momento, sicché ad ogni istante noi riconosciamo come maggiormente validi argomenti che prima non scorgevamo per tali”²⁶³.

E ciò avviene perché “ non esistono una ragione e una logica impersonali e sempre valedoli, e che noi coloriamo la nostra ragione e la nostra logica coi nostri desideri del momento”²⁶⁴.

Da queste due ultime citazioni balza alquanto evidente il fatto che i concetti contenuti richiamano e sviluppano quelli già presenti “in germe” in quell’editoriale del 1906: la dissoluzione della ragione e l’uomo come anima multipla.²⁶⁵

Concetto rafforzato di lì a poco in *Sic et Non* (1911) nel capitolo significativamente intitolato : *Breve elogio della contraddizione*²⁶⁶. In cui si rimarca il fatto che se l’uomo è abitato da un’anima multipla condividerà contemporaneamente posizioni diverse di fronte a un medesimo problema, sentirà di aderire intimamente, e di ritenerle possibili, “opposte soluzioni”²⁶⁷.

Insomma riterrà del tutto scontato “contraddirsi ad ogni giorno, ad ogni ora, ad ogni minuto”²⁶⁸.

Ma non vorremmo dilungarci troppo su un aspetto tutto sommato laterale rispetto al nostro discorso: valga l’aver confermato che, anche questa ripresa nel 1935 di aspetti scettici presenti nella prima parte del percorso filosofico rensiano, sta lì a dimostrare il fatto che esiste una fondamentale

89

²⁶³ *Critica della Morale*, cit. p.27. Gli esempi che Rensi adduce per dimostrare questa sua tesi sono esattamente gli stessi che troviamo nel saggio rensiano “Le due ragioni”, apparso sulla *Rivista d’Italia*, a.XV, febbraio 1912, pp.271-301, che divenne due anni dopo il quinto capitolo del volume *La trascendenza. Studio sul problema morale*, Bocca, Torino, 1914. Questo saggio venne discusso dal filosofo sardo Antioco Zucca nella sua “Recensione a *Le due ragioni*” apparsa su *Coenobium*, n.4 ,1912, pp.82-85.

²⁶⁴ *Critica della Morale*, cit. p.29.

²⁶⁵ E’ evidente che questo rafforza la nostra tesi sulla tenuta d’un arco tematico unitario, che va, stavolta, dal 1912 al 1935.

²⁶⁶ G.Rensi, *Sic et Non* , cit. pp.9-13.

²⁶⁷ *Ibidem*, p.11

²⁶⁸ *Ibidem*.

unità di fase, lunga quasi un trentennio, della sua riflessione filosofica dedicata alla morale e alla religione.

Apologia dell'ateismo

Per aiutare ad intendere il senso di questa *Apologia dell'ateismo*, apparsa presso l'editore modenese Formiggini nel 1925, occorre rimarcare la valenza polemica insita nella logica della collana. Una valenza che poggia sulla necessità di difendere a spada tratta, con acceso spirito polemico, (l'apologia è, appunto, un discorso in difesa di) il tema assegnato, accettando l'impegno non facile “ di eseguire una sonata su di una corda sola” , come si legge nell'*Avvertenza*²⁶⁹.

E tuttavia, nonostante l'opera nasca con gli inevitabili limiti che il genere apologetico comporta Rensi la inserisce perfettamente all'interno del suo percorso filosofico. Vedremo in qual modo.

L'intero primo capitolo ²⁷⁰, intitolato “Che cosa è Essere”, è dedicato a dimostrare che la fede in Dio è una chiara fuoruscita dalla ragione, e non ha nulla a che vedere con la logica.²⁷¹ La credenza in Dio, aggiunge più avanti, significa negare “le leggi del pensiero”, “cadere nello sconvolgimento mentale, e propriamente nella pazzia”²⁷², “smarrire il senso del principio, di identità e di contraddizione”²⁷³.

Dove, sia detto di passata, Rensi si trova costretto, per ragioni polemiche, ad accantonare *le* ragioni e a riscoprire per l'occasione tutta l'intangibile efficacia della Ragione.

Analoga considerazione è da farsi per l'idea, su cui Rensi molto insiste, che esiste solo ciò che è “esteso, materiale” e che può essere visto, toccato, percepito ,²⁷⁴ sperimentato.

91

²⁶⁹ Cfr. G.Rensi, *Apologia dell'ateismo*, (1925) nuova edizione, Ed. La vita felice, Milano 2008, p.15; con una introduzione di Armando Torno. D'ora in poi tutte le citazioni si riferiranno a questa edizione..

²⁷⁰ G.Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit.pp.17-39

²⁷¹ *Ibidem*, pp-18-21

²⁷² *Ibidem*,p.54.

²⁷³ *Ibidem*, p.52.

²⁷⁴ *Ibidem*, p.23-59-60

Mentre in *Sic et Non*, opera certamente più influenzata dall'idealismo mistico, Rensi aveva precisato che “il concetto di esistenza, anche riguardo alle comuni cose umane, noi non lo applichiamo solo a ciò che afferriamo coi sensi. L'amore, le passioni, il costume, sono cose che riconosciamo come esistenti sebbene non le afferriamo coi sensi (...) Vi sono dunque, cose la cui esistenza noi constatiamo e tocchiamo con altri organi che non i sensi. Dio è una di esse”.²⁷⁵

E abbiamo così visto due aspetti in cui Rensi ha dovuto pagare il pedaggio alla logica che ispirava la collana delle Apologie.

Proseguendo però nella lettura del libro si constata che , in modo particolare a partire dal secondo capitolo,²⁷⁶ dal titolo “ Dio è il non-Essere”, Rensi si rifà chiaramente al saggio su *La Religione* e sembra intenda realizzarne il programma che vi è implicito. Infatti dopo aver descritto il cammino de-antropomorfo (che distaccandosi dal mondo omerico e biblico giunge a formulare una immagine purificata di Dio rendendolo eterno, immutabile, onnipresente, onnicosciente, invisibile, incorporeo, infinito²⁷⁷) Rensi deduce che Dio, fuoruscendo dall'ambito dell'intuizione sensibile, fuoriesce anche dall'Essere, dunque Dio non è, e l'Ateismo incassa l'ennesima sua conferma con l'autorevole benedizione di Nietzsche, per il quale “ Colui che disse : Dio è uno spirito, fece finora in terra il più gran passo e balzo verso l'incredulità”.²⁷⁸

Rensi però a questo non si ferma. Sa che sostenere il non-Essere di Dio significa aderire ai dettami della spiritualità vedantina e della stessa teologia negativa cristiana. Infatti se quest'ultima, con

²⁷⁵ G.Rensi, *Sic et Non*, cit. p.234

²⁷⁶ G.Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit., pp.41-55

²⁷⁷ *Ibidem*, p.42.

²⁷⁸ *Ibidem*, p.43.

S. Agostino, ritiene inapplicabili a Dio le categorie aristoteliche e lo considera *sine qualitate, sine quantitate, sine indigentia, sine situ, a sine habitu, sine loco, sine tempore, sine ulla mutatione*,²⁷⁹

la teologia delle *Upanishad* ritiene che l'affermazione più elevata che di Dio si possa fare assume la forma: "Non è così".

Che è poi quanto Rensi ribadirà qualche anno dopo ne *Le aporie della religione*, 1932, in cui scrive che nella elaborazione religiosa indiana campeggia fin da principio il concetto *negativo*, secondo il quale Dio può venir definito solo con formule di negazione. "L'essere unico non è né grande né piccolo, né lungo né corto, né latente né patente, né interiore né esteriore. *No, no*; questo è il suo nome in quanto nessuna definizione lo abbraccia".²⁸⁰

Insomma se è vero che ogni forma progredita di fede infine approda alle posizioni della teologia negativa, è anche vero che, viste da un altro lato, quelle stesse posizioni, in antitesi ad Anselmo e Cartesio, costituiscono addirittura "la prova ontologica dell'inesistenza di Dio"²⁸¹.

Di fatto però quando, poco dopo, Rensi si impegna a smontare la sperimentabilità interiore di Dio, egli procede ad eliminare attributi come la personalità, la mente, la bontà, ritenendoli inadatti ad una concezione "pura" di Dio. In particolare quando ne discute la Bontà, trova, come aveva fatto ne *La Religione*, che si tratta della ipostatizzazione di desideri e qualità umane e che quindi in tal modo l'idea di Dio viene "sporcata" dall'ego.

Mentre "la religione profonda" richiede il naufragio dell'io, l'autentico "morire a se stesso"²⁸².

Per cui pur considerando quanto grande sia il bisogno di una "Bontà da porre di fronte al male soverchiante nel mondo fenomenico e con la quale salvarsi dal senso di disperazione che spesso da

93

²⁷⁹ *Ibidem*, p.46.

²⁸⁰ Oldenberg, *Le Bouddha*, trad. franc. Alcan, 1903, p.35. Cfr. Rensi, *Le Aporie della religione* cit, p.37

²⁸¹ G. Rensi, *Le Aporie della religione*, cit, p.37.

²⁸² G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit., p.69.

questo sale ad afferrarci”, pur riconoscendo quanto esteso sia il bisogno di una Bontà “che asciuga le lacrime, consola i dolori, ripara i mali, ci dà la felicità”²⁸³, pure Rensi sa che il desiderio di un Dio siffatto non sarebbe altro che la proiezione di un desiderio egoistico e, come tale, opposto ai caratteri autentici della “religione profonda” o dello “spirito religioso”; il che è esattamente quanto il filosofo diceva in quel saggio del 1906.

Insomma, ed ecco affiorare il Rensi preoccupato di liberare Dio da incrostazioni e maschere posticce, bisogna, come anche Fichte aveva ammonito, non confondere, non considerare Dio come un “dispensatore del benessere sensibile”²⁸⁴.

Ma, cassati tutti i caratteri antropomorfici, ecco riaffiorare la definizione della teologia negativa che coincide con l’esito dell’attività depurativa rensiana: “Dio è il *Non* di tutto quello che siamo, vediamo, tocchiamo, percepiamo, sperimentiamo, il Non di tutto quello che è. E questo è il nulla; con ciò navighiamo a vele spiegate nel mare del nulla”²⁸⁵.

Dio non è ed è impossibile supporre che sia. Chi pensa diversamente è pazzo: affermazione assolutamente sospetta ripetuta ben dodici volte nel corso del *pamphlet*. Ma se Dio può concepirsi solo nel segno della negazione essa dovrà, per quella sete di vero che anima l’ateo, con maggior vigore indirizzarsi contro i surrogati, i “falsi Dio”, come ad esempio le “cose stesse”, cui è correlata la dimensione dell’avere, la natura, il mondo, il progresso, il divenire²⁸⁶. Con intensità Rensi s’impegna a porre in evidenza l’inconsistenza di quegli idoli (delineati e *in nuce*: economicismo, consumismo, storicismo, culto del successo ...) notando che “nessuno dei caratteri di Dio c’è in

²⁸³ *Ibidem*, pp.68-69

²⁸⁴ *Ibidem*, p.69.

²⁸⁵ *Ibidem*, p.74.

²⁸⁶ *Ibidem*, pp. 79 e 81.

questo preteso Dio”²⁸⁷. Concludendo infine con parole davvero singolari se si considera che sono inserite nell’unica apologia dell’ateismo che il Novecento ricordi. Scrive infatti il Veronese che non è certo a queste divinità “che noi potremmo, morendo, rivolgerci e dire: ‘nelle tue mani affido l’anima mia, o Signore’, come possiamo dire a chi riveste veramente i caratteri di Dio”²⁸⁸. Di necessità, perciò, “tutti questi Dio bugiardi vanno respinti con le parole delle religioni: ‘Io sono il Signore Iddio tuo; tu non avrai altro Dio fuori di me’ (...) Non c’è altro Dio che Dio”²⁸⁹. Certo, poi Rensi trova che la credenza in Dio non ha prodotto alcunché di valido in campo estetico, anzi con significativa capriola polemica nota che l’arte dei credenti è stata “un peccato contro l’elevato senso del bello”²⁹⁰. Nulla a che vedere, annota, con la grandezza dei “quadri ateistici” in cui scienza e poesia descrivono le maestose catastrofi planetarie all’origine dei mondi, esse evidenziano che “nulla ha la religione da opporre che non sia cincischiato, barocco, artificiale, convenzionale, meschino. Talché, Rensi conclude, “veramente, dal punto di vista estetico, la visuale deistica sta a quella atea come Metastasio a Shakespeare”²⁹¹; dov’è ben visibile la volontà, imposta dalla logica della collana del Formiggini, di tenere sempre piuttosto elevato il tasso polemico dell’Apologia.

E poi ancora il tema della morale, che il filosofo aveva trattato con gli stessi argomenti in *Sic et Non*²⁹², che ruota attorno all’argomentazione per la quale se Dio esiste ed ha in mano lui il volante del mondo, ne conseguirà che il comportamento dell’uomo sarà del tutto ininfluenza. A nulla vale ch’egli si comporti bene o male, non può far altro che lasciarsi trasportare. Solo se Dio non esiste l’uomo può tener salde le mani sul volante e, con le sue capacità e la sua attenzione, potrà

95

²⁸⁷ *Ibidem*, pp.81-82.

²⁸⁸ *Ibidem*, p.86.

²⁸⁹ *Ibidem*, p.90.

²⁹⁰ *Ibidem*, p.91.

²⁹¹ *Ibidem*, p.94.

²⁹² Cfr. G. Rensi, *Sic et Non*, cit., pp.234-235.

considerarsi responsabile della guida e del percorso. Dal che si deduce, argomenta Rensi, la stretta connessione fra ateismo e moralità e fra religione e immoralità, connessione rafforzata dal fatto che solo “colui che si sente afferrato da un vizio e sente di non possedere in sé l’energia per superarlo, ha bisogno di fingersi una forza ultraterrena a cui ricorrere per aiuto”²⁹³. Dov’è evidente l’influenza della concezione nicciana della religione come stampella pei deboli. E pei viziosi, aggiunge Rensi. Volgendosi verso la conclusione Rensi rivendica, in modo davvero singolare, il pieno diritto a considerare l’ateismo una religione vera e propria. L’Autore non pensa affatto, come ci si sarebbe potuto aspettare in un’apologia dell’ateismo, a sgomberare il campo da tutte le religioni. Rensi avanza tale rivendicazione perché, a suo dire, l’ateismo, al pari di ogni vera religione, individua la propria essenza nelle ‘cose ultime’, le sole capaci “di porre in giuoco o decidere il nostro destino”²⁹⁴. Ed anche, significativamente, a individuare i propri compagni di viaggio. Vi è infatti una maggior affinità spirituale tra un religioso fervente ed un ateo che “viva appassionatamente la sua negazione o rassegnata o disperata, che non tra il primo e un credente per consuetudine e per indifferenza verso i problemi ultimi”²⁹⁵. Dove è notevole – ci sia consentito l’inciso – che Rensi neppure prenda in considerazione un ateismo gaudente, soddisfatto e pacificato dall’opera di demolizione e di liberazione da remore e “pregiudizi”, da freni e tabù imposti dalla religione. No: l’unico al quale il filosofo guarda è l’ateo probo, quello che, come ogni vero credente, si consuma di “ardente passione per cercar di dare un’interpretazione all’universo”²⁹⁶, avendo, l’ateo, la certezza che Dio, se c’è, è precisamente il senso del mondo. Ma il pensatore veneto non si limita a porre l’ateismo accanto alle altre religioni, egli trova che, fra tutte, *l’ateismo è la più alta e pura*.

96

²⁹³ G. Rensi, *Apologia dell’ateismo*, cit., p.98.

²⁹⁴ *Ibidem*, p.101.

²⁹⁵ *Ibidem*, pp.101-102.

²⁹⁶ *Ibidem*, p.102.

Affermazione ispirata non dal gusto astuto del paradosso, ovvero per tenere elevata la temperatura della polemica in sfida ad un preteso “senso comune”, ma da leggersi quale logica deduzione d’uno dei criteri principati adottati dal Nostro. Tutte le religioni (o almeno, vorremmo precisarlo, tutti gli aspetti che di esse Rensi prende in esame) sono una “costruzione dell’egoismo”²⁹⁷, edifici mentali eretti per soddisfare bisogni, aspirazioni e desideri del “caro io”. Una vera religione, puntualizza Rensi, dovrebbe invece eliminare completamente, come l’ateismo fa, tutti gli interessi occulti e palesi, agiti dall’io. Ora le religioni riconoscono che la loro missione fondamentale consiste nell’annullare ogni forma di egoismo, ma non possono poi fare a meno di ri-assumere clamorosamente quell’egoismo ammettendo l’immortalità dell’io. La religione atea è invece l’unica, ne deduce Rensi, a praticare l’assoluto disinteresse e il distacco totale dall’io, la sola a guardare la realtà senza ricorrere a un Dio concepito come “guancialetto” per raddolcire la cruda condizione del nostro esistere. L’ateismo è allora visto come la religione che meglio permette di contemplare “con stoica fermezza o con leopardiana disperazione, una realtà del tutto indifferente a noi, cieca e sorda”²⁹⁸. E’ il saper sopportare il senso tragico della vita rifiutando gli accomodamenti d’una religione consolatoria, che sono un’autentica bestemmia per l’austera e intransigente religiosità atea del pensatore veronese. Il quale, in conclusione, conferma la spinta religiosa che spiega il suo ateismo, riprendendo le parole di Schiller: “*La mia fede. – Quale religione professo? Nessuna di tutte quelle che tu mi nomini. E perché nessuna? – Per religione*”²⁹⁹.

Giunti alla conclusione di questo nostro esame dell’*Apologia* viene da chiedersi se anche in quest’opera, cronologicamente posta quasi a mezza via fra il saggio su *La Religione* (1906) e la

97

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ibidem*, p.104

²⁹⁹ *Ibidem*, p.105.

Critica della morale (1935), siano riscontrabili elementi che possono confermare l'esistenza d'un discorso religioso unitario.

Abbiamo sottolineato come in questa *Apologia* Rensi abbia considerato l'ateismo come la religione più vera (e pia), ciò per il fatto che egli ha esercitato una critica *depurativa* delle altre religioni, e di quella cristiana in particolare. Ha duramente criticato fattori come l'antropomorfizzazione, le proiezioni egoistiche variamente declinate, la "immoralità", l'autosuggestione, gli obiettivi consolatori, ha smascherato gli assoluti terrestri, i "falsi Dio" quali la Storia, l'individualismo, la natura, il progresso, l'economicismo. Ha utilizzato insomma l'ateismo come agente purificatore di distorsioni, equivoci, maschere, surrogati, falsificazioni che deturpavano il volto di Dio. Anticipando così un'acuta intuizione di Simone Weil, la quale ammoniva in un aforisma del suo *La Pesanteur et la Grace*, che "ci sono due ateismi uno dei quali è purificazione della nozione di Dio"³⁰⁰. La conclusione di Rensi conferma proprio questa linea interpretativa: "Veramente tutti questi Dio bugiardi vanno respinti con le parole delle religioni: 'Io sono il Signore Iddio tuo; tu non avrai altro Dio fuori di me'"³⁰¹.

Il Pensatore veneto, in quest'opera che non è affatto ateistica ma, come ha acutamente scorto Marco Vannini,³⁰² si può semmai più propriamente definire "antiteistica" (e forse sarebbe meglio definirla come fortemente critica nei confronti di un *certo teismo*), ha spazzato via tutta una serie di storture formulate da quanti cercano in vario modo di svicolare e di non affrontare quella che è per Rensi la cruda realtà: un mondo posto a caso, vuoto e sordo, del tutto privo di risonanze trascendenti.

98

³⁰⁰ S.Weil, *L'ombra e la Grazia*, (1948), tr. it. di Franco Fortini, Rusconi, Milano 1996, p.122.

³⁰¹ G.Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit. p.90

³⁰² M.Vannini, *Prego Dio che mi liberi da Dio. La religione come verità e menzogna*, Bompiani, Milano 2010, p.67.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Desolata constatazione che non rende il Nostro meno assetato di senso, non lo rende per questo meno proiettato alla trepida ricerca di una verità senza maschere e accomodamenti, senza palliativi e infingimenti.

Il presunto ateismo agitato da Rensi è, nelle sue intenzioni, la dichiarazione di un disperato bisogno di verità percepito con intransigente ardore da colui che è stato il primo nichilista del '900 italiano; per il quale l'amore della verità richiede innanzitutto il coraggio di sopportare la tragedia del vivere, rifiutando virilmente facili surrogati e tiepide consolazioni.

Resta ora da chiedersi perché egli abbia utilizzato tanto ardore polemico contro la religione se la sua vera intenzione era quella di portare avanti una operazione autenticamente religiosa.

Per dare una risposta a questo problema dobbiamo rifarci ad un lontano articolo, *Don Murri e Podrecca*,³⁰³ scritto da Rensi per *L'Adige* di Verona il 5 maggio 1909, e ripreso anche da *L'Asino*, 14 novembre 1909.

In esso Rensi dice chiaramente che quando si venera la verità come una Divinità “si sente l'impulso irresistibile ad attaccare con lo scherno atroce le religioni ‘false’, la nauseante idolatria”³⁰⁴. Una religione spirituale infatti ha bisogno che vengano fatte naufragare “nel discredito e nel ridicolo”³⁰⁵ la superstizione e il feticismo.

Solo chi è mosso da fede ardente non esita a schernire, satireggiare, suscitare “disgusto umoristico”³⁰⁶.

Dunque la tambureggiante *vis polemica* e l'assalto sarcastico alla cittadella della “superstizione”

99

³⁰³ L'articolo venne infine accluso come Appendice II° ne *Le Antinomie dello Spirito*, cit. pp.122-130.

³⁰⁴ G.Rensi, *Le Antinomie dello Spirito*, cit.p.126

³⁰⁵ *Ibidem*, p.129

³⁰⁶ *Ibidem*.

religiosa condotti ne L'*Apologia* trovano la spiegazione – e sono il segno – d'una fede intransigente. Giacché “l'apatice, lo scettico, il dubbioso non scherniscono, non satireggiano, non attaccano” come invece fa chi scorge l'idolatria “in contrapposto con la ‘vera’ fede”³⁰⁷.

Ma questo incondizionato “pazzo” amore per la verità, una verità che non è nelle cose ma che si agita solo *in interiore homine*, una verità che non può essere sopportata dai molti ma solo da una minoranza, talora “infima minoranza”,³⁰⁸ questo amore per la verità, dicevamo, non può esser perseguito senza la libertà di coscienza, quella che, dichiara sicuro Rensi, solo “l'ateismo promuove e realizza”³⁰⁹. L'*Apologia* è perciò, contrariamente alle apparenze, il segno dell'adesione ad una religione profonda, com'egli la chiama³¹⁰, ed il rigetto dell'apatia, dello scetticismo, del dubbio.

Ma in quel lontano articolo apparso sul quotidiano di Verona vi è un'altra considerazione preziosa che risulta particolarmente utile per il nostro discorso. Vi si dice che “la coscienza religiosa collettiva non può passare da una forma di religione superstiziosa a una di religione spirituale, senza attraversare uno stadio di acerba insurrezione contro la superstizione in cui sin qui visse, senza purificarsi in un bagno di pura e semplice negazione”³¹¹. E' quindi chiaro che Rensi considera necessaria una fase di negazione perché *lo spirito religioso* abbia ragione della *superstizione* e possa volgere “le coscienze ad una forma religiosa più elevata, più pura, più prettamente spirituale”³¹². Ciò è la conferma del fatto che l'*Apologia* deve essere letta in un modo completamente diverso da come si è fatto sinora; essa non è certamente il documento più clamoroso del Rensi ateo, scettico e materialista, ma – al contrario – deve esser visto quale tappa consapevolmente *negativa* di un

100

³⁰⁷ *Ibidem*, p.126.

³⁰⁸ G.Rensi, Prefazione a F. Le Dantec, *L'Ateismo*, Casa Editrice Sociale, Milano 1925, p.15.

³⁰⁹ *Ibidem*, p.14.

³¹⁰ G. Rensi, *Apologia dell'ateismo*, cit., p.69.

³¹¹ G. Rensi, *Le Antinomie dello spirito*, cit., p.129.

³¹² *Ibidem*.

percorso di spiritualizzazione, condotto in nome di quello *spirito religioso* annunciato nel saggio apparso su *Coenobium* nel 1906 e portato innanzi nelle varie opere negative, talora persino (apparentemente, strumentalmente, pedagogicamente) blasfeme come l'*Apologia*, fino a *Cicute*, 1931, *Le aporie della religione*, 1932, *Critica della morale*, 1935³¹³.

Dunque le opere composte in quest'arco trentennale, come l'abbiamo definito, recano la traccia marcata, volutamente negativa, di un percorso depurativo, ritenuto da Rensi necessario per poter passare dall'idolatria e dal feticismo alle sponde della religione "vera". Quella fase era necessaria perché la religione si "purificasse in un bagno di pura e semplice negazione"³¹⁴, perché "da più triviali e basse forme di fede" si assurgesse "a una sintesi spirituale più elevata e profonda"³¹⁵.

D'altra parte fu lo stesso Leopardi, da Rensi espressamente citato, ad avvertire che "tutte le religioni un poco formate si possono considerare come causa dell'irreligione"³¹⁶; se dunque son le religioni statiche con il loro pesante corredo di egoismi e riti, feticismi e dogmi, a condurre all'irreligione, sarà doveroso, per chi ha a cuore la religione "vera", impedire che questo avvenga. Come? Spiritualizzando la religione, immergendola nel bagno depuratore della teologia negativa e dell'*ateismo* strumentale, al fine di evitare anzitutto che l'insofferenza dei credenti sinceri sfoci nell'irreligione, e in secondo luogo che una religione troppo strutturata occluda la circolazione dello Spirito.

Rensi, dunque, fa propria l'analisi leopardiana e mette in atto un processo depurativo, di cui l'*Apologia* è parte, il cui esito non è affatto garantito, poiché nelle cose umane e in special modo

101

³¹³ Ben a ragione G. Morra ha puntualizzato che "la negazione rensiana della religione è dunque, come tutte le sue negazioni, sollecitata da una profonda religiosità". Cfr. G. Morra, *Scetticismo e misticismo nell'opera di G. Rensi*, cit., p.123.

³¹⁴ G. Rensi, *Le Antinomie dello spirito*, cit., p.129.

³¹⁵ *Ibidem*, p.130.

³¹⁶ *Ibidem*, p.140.

nella ricerca di Dio, l'incertezza la fa da padrona e il naufragio e l'approdo sono isostenicamente possibili³¹⁷.

Si può ottenere la più ambita trasformazione alchemica, *l'oro puro* di cui parla Rensi ne *Le Aporie*³¹⁸, oppure la beffarda "suprema auto contraddizione del suicidio"³¹⁹.

Quello spirito religioso, sul quale fin dal 1906 Rensi aveva puntato, potrebbe risultare vincitore sulla religione ufficiale, sua secolare nemica, oppure potrebbe anche, a missione compiuta, finire ucciso esso stesso "non da altri che da se stesso", come Icaro al termine *dell'immenso nobile sforzo* del suo "sublime slancio verso il cielo"³²⁰.

I termini della scommessa rensiana vedono da un canto la (possibile) affermazione dello spirito religioso, finalmente vincitore sulle incrostazioni che deformano la religione; dall'altro canto la possibilità tragica che, al termine della sua azione depurativa, non venga restituito affatto un volto sincero e credibile della religione, ma questa, beffardamente travolta dalla sua stessa ansia di purezza, riveli soltanto il Nulla.

O lo spirito religioso o il Nulla: queste le possibili prospettive al termine della trentennale ricerca religiosa condotta dal pensatore veronese, dove l'incertezza dell'esito (di questa fase) riflette quella delle posizioni iniziali contenute in una "confessione" del 1921: "l'esistenza di Dio non è una verità fondata in natura ma solo su un'opinione, intorno alla quale non solo gli individui sono in disaccordo tra loro ma neppure lo stesso singolo uomo può dirsi sicuro d'essere sempre d'accordo

102

³¹⁷ "Morale e religione "dinamiche" – ha scritto Rensi in un profilo dedicato a Bergson – implicano un elemento di incertezza (...); implicano (per usare parole del Dewey) "una radicale avventura della volontà nell'interesse di ciò che è invisibile e prudenzialmente incalcolabile", *Raffigurazioni (schizzi di uomini e di dottrine)*, Guanda, Modena 1934, p.50

³¹⁸ G.Rensi, *Le Aporie della Religione*, cit. p.236.

³¹⁹ *Ibidem*, p.64

³²⁰ *Ibidem*.

con se stesso”³²¹. Dov'è chiaro che la pluriversalità della ragione rensiana rafforza il carattere d'incertezza connesso alla ricerca, la *skepsis*, che quand'è genuina costituisce un'avventura radicale, aperta com'è agli esiti più diametralmente opposti.

La *skepsis* è l'atteggiamento più vero – e perciò necessariamente umile – che occorre assumere nel campo della religiosità, la quale è eminentemente tensione verso una verità che sfugge e che sarebbe stolta arroganza pretendere d'aver conquistato.

E' per questo che Rensi chiama “teologastro” chi pretende che “la nostra ragione possa mettere in chiaro, svelare, conoscere a menadito le particolarità e i misteri della vita divina”, svelando, con questa sua pretesa, d'essere “assolutamente alieno da ogni spirito di profonda e delicata religiosità”, quella a cui seppero innalzarsi uomini come Pascal e il cardinale Newman.³²²

In conclusione se l'incertezza dell'esito attesta la genuinità della ricerca, la stessa ricerca è alla sua volta segno d'autentica religio

PESSIMISMO E MORALE

O Spirito religioso o Nulla: appare questa, abbiamo detto, l'alternativa alla quale Rensi giunge concludendo la sua fase “depurativa”. Per poter ora capire verso quale termine oscillerà la bilancia occorre prendere in esame due componenti particolarmente importanti del pensiero rensiano: il pessimismo e la morale.

IL PESSIMISMO.

Rensi aveva la piena consapevolezza di quello che il secondo Novecento mostrerà a chiare lettere, e cioè del fatto che una visione scettica del mondo non si debba necessariamente coniugare con

103

³²¹ AA.VV., *Confessioni e professione di fede*, Bocca, Milano-Roma, 1921. La confessione di Rensi, scritta in latino, è alle pp.308-309. La citazione di questo documento (da noi tradotto) è tratta dalla pag.309.

³²² Cfr. G.Rensi, *Polemiche antidogmatiche*, Zanichelli, Bologna 1920, p.91.

quella pessimista e che anzi quella possa – aggiungiamo noi – costituire l’opportuno supporto per una impostazione persino gaudente, o comunque consolatoria, della vita. Tale possibilità, che Rensi riconosce perfettamente³²³, non viene da lui neppure presa in considerazione, tanto gli sembra logico (e autobiograficamente percepito) constatare lo stretto apparentamento tra scetticismo e pessimismo. Scrive: “Chiunque non si limita ad anatomizzare, magari acutamente, le situazioni dall’esterno, ma le vive interiormente, sente con perfetta chiarezza che scetticismo e pessimismo sono rami del medesimo tronco. Dalla intuizione scettica la cui affermazione finale è: la realtà è irrazionale ed assurda e perciò incomprensibile, scaturisce (...) l’intuizione pessimista, cioè: e appunto perché irrazionale ed assurda questa realtà è dolorosa e disperante”. Insomma scetticismo e pessimismo “rampollano spontaneamente dalla medesima radice”³²⁴. Una radice che trae il suo humus da alcune idee fondamentali, di cui la prima è che la realtà è morte.

La realtà è morte.

Ha perciò del tutto torto Epicuro quando giudica che vita e morte si respingono escludendosi vicendevolmente: la sola osservazione della realtà è sufficiente ad ammonire che la vita si nutre di morte. Questa idea, motivo costante del Leopardi filosofo e poeta, pervade tutta la produzione rensiana: si uccide per vivere. La vita non si limita a nutrirsi della morte altrui, ma vive la morte *dentro* la propria vita: è la morte della distanza, della lontananza, dell’assenza di comunicazione. “Io mi sento *ora* già morto, già fuori della vita, quel nulla che sarò per tutti e per me quando sarò morto, e sento *già ora* quel nulla che sarà *allora* tutto per me”³²⁵. Ma se la morte non si limita a stare davanti, accanto, attorno alla vita ma è dentro di essa, ciò avviene perché lo stesso Essere è

104

³²³ G. Rensi, *La filosofia dell’assurdo*, cit., p.13.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ G. Rensi, *Frammenti d’una Filosofia dell’Errore e del Dolore, del Male e della Morte*, Guanda, Modena 1937, p.195.

morte. E' chiaro allora che si viene sbattuti dinanzi a un dilemma: "O uccidere la vita in sé, o ucciderla in altri: l'alternativa è senza via d'uscita"³²⁶. La soluzione è il non-Essere, "per salvarsi non c'è che un mezzo: morire"³²⁷. Dove la morte scioglie il problema della vita, che è essa stessa intessuta di morte.

Non resta che chiedersi qual soluzione sia mai quella che, più che risolvere, elimina il problema.

La realtà è male.

E' questa la seconda caratteristica della negatività del reale che si esprime nelle deformazioni e prostrazioni della malattia e della vecchiaia, nelle sofferenze inflitte ai giusti e ai buoni. Il male pervade la natura, si diffonde nella società, che diventa arena dei fanatici, degli ambiziosi e dei fissati³²⁸ che scambiano per felicità i tormenti che infliggono agli altri individui e ai popoli. Il male e il dolore sono così pervasivi che Rensi per esprimerli ricorre alle parole di Jacob Boehme: "Se tutti i monti fossero libri e tutti i mari inchiostro e tutti gli alberi penne, ciò non basterebbe ancora per descrivere tutto il dolore"³²⁹. Ma anche questa non è e non può essere la considerazione finale, la diffusione del dolore è così colossale che essa deve necessariamente ricondurre a radici ancor più importanti. "Perché soffriamo tanto – si chiede Rensi – perché tutta questa produzione di dolore nel mondo, se non perché nel germe e nell'essenza di questo, nel principio da cui scaturisce, nel suo essere in sé (in Dio), c'è un fondo di dolore infinito?"³³⁰. La sofferenza del mondo trova quindi, per l'ateo Rensi, una spiegazione nell'infinito dolore di Dio.

La realtà è assurda.

105

³²⁶ G. Rensi, *Trasea, contro la tirannia*, Dall'Oglio, Milano 1948, p.116.

³²⁷ G. Rensi, *Cicute (dal diario d'un filosofo)* Atanòr, Todi 1931, p.98.

³²⁸ G. Rensi, *Frammenti ...*, cit., p.44.

³²⁹ G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p.109.

³³⁰ G. Rensi, *Frammenti ...*, cit., p.56.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

A rendere più grave questa realtà tramata di male e di morte è il fatto che in essa non vi si intravede alcuno scopo. Né nella natura e le sue leggi, né nell'uomo e i suoi giorni. “Per me non v'è dubbio che l'uomo è nato da un caso (un colpo, una percossa, una malattia) che produsse una dislocazione nei gangli cerebrali d'una scimmia antropomorfa. In una parola, per me, la razza umana è sorta da una scimmia impazzita”³³¹. L'uomo è originato dal caso, le leggi della natura da una incomprensibile, brutale necessità: il caso e la necessità costituiscono i due volti della medesima muta medaglia. Ma se le leggi della natura sono moralmente cieche, la posizione dell'uomo è, rispetto agli animali, ancor più grave e dolorosa perché egli ha la consapevolezza della sua condizione, d'essere cioè il mezzo d'un fine che non c'è. Egli si rende ben conto che “tutto procede assolutamente *senza ragione*, senza che ci sia la menoma ragione perché proceda così anziché altrimenti, senza che in tal procedere sia insita alcuna ragione, cioè in modo assolutamente cieco”³³².

L'assurdo è coesistente al movimento della realtà al punto da ritenere che se per avventura l'assurdo sparisse, si volatilizzerebbe la vita stessa: o l'assurdo o il nulla³³³. Cos'altro aggiungere ad una realtà che è morte, è male, è assurdo? Per quanto possa sembrare strano Rensi ha in serbo un'altra desolata considerazione: essa riguarda l'assoluta inutilità di ogni risposta o re-azione da parte dell'uomo. *E' tutto inutile*, scrive, “qualunque cosa si faccia ce se ne pentirà sempre...”³³⁴. Preso atto di questo si potrebbe scegliere il non fare, l'inazione; ma non sarebbe una soluzione, perché si tratterebbe del classico cadere dalla padella alla brace. Infatti se il fare denuncia la sua inutilità, la scelta del non fare è ancora più grave perché evidenzia l'inutilità della vita stessa³³⁵.

106

³³¹ G. Rensi, *Scolii (pagine di diario)*, Montes, Torino 1934, p.24.

³³² G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p.196.

³³³ *Ibidem*, p.131.

³³⁴ G. Rensi, *Frammenti ...*, cit., p.60.

³³⁵ *Ibidem*, pp.60-61.

Insomma se ogni azione è votata allo scacco, se persino lo stesso non agire lasciandosi vivere risulta perfettamente inutile, occorrerà concludere che non si è mai abbastanza pessimisti, perché il Male che andrà a realizzarsi sarà sempre peggiore di quello temuto.

LA MORALE

Il tema della morale è tutt'altro che settoriale all'interno del pensiero rensiano, del quale costituisce anzi la struttura portante, al punto che qualche studioso, come Scoleri e Tilgher, considera Rensi più un moralista che un filosofo³³⁶. In essa troviamo perciò direttrici, tendenze e umori che hanno sostanziato il percorso filosofico del Nostro dalle prime opere sino a quelle della maturità e apparse postume. La concezione rensiana della morale, direttamente derivata dalla sua filosofia scettica³³⁷, parte dalla considerazione del fatto che la ragione milita contemporaneamente in campi opposti e le circostanze si presentano nella loro infinita irriproducibile varietà. Il soggetto, poi, attraversato e agito dai più vari impulsi, crede di poter sempre agire razionalmente, ma si illude perché in realtà ammantata di razionalità decisioni precedentemente prese sotto l'influsso di inclinazioni, vizi, passioni. Il soggetto aperto a tutte le influenze si sente libero di poter percorrere tutte le strade, esercizio ozioso perché queste di fatto non conducono da nessuna parte, trattandosi delle strade di un labirinto che il soggetto percorre senza un filo d'Arianna³³⁸. Ed essendo impossibile distinguere il Bene dal Male – come Rensi dimostra analizzando Platone, gli Stoici e Spinoza - sarà di

107

³³⁶ D. Scoleri, *Moralisti italiani del nostro tempo*, ed. Carmelo Leo, Reggio Calabria, 1950, p.25. Ma ad insistere su Rensi moralista più che filosofo fu Adriano Tilgher, il quale precisava di intendere per moralista “colui che porta interesse soprattutto ai problemi della vita e del cuore, stando ad essi a una vicinanza maggiore che non un filosofo sistematico, dominato da interessi cosmologici e gnoseologici”. Il che non significa, si affrettava a precisare Tilgher, “negare ogni valore agli scritti del Rensi in sede di filosofia del conoscere (al contrario formicolano di osservazioni acute e profonde)”. Cfr. A. Tilgher, Prefazione a: G. Rensi, *La morale come pazzia*, Guanda, Modena 1942, p.16.

³³⁷ Ma non priva di influssi platonici; il filosofo veneto ha manifestato in almeno due sue opere il suo interesse di studioso per la morale di Platone, da lui interpretata idealisticamente, operando una svalutazione dell'essenza ontologica delle Idee metafisiche. Le opere a cui alludiamo sono: *Il genio etico e altri saggi*, Laterza, Bari 1912, e *Motivi spirituali platonici*, Gilardi e Noto, Milano 1933.

³³⁸ G. Rensi, *Critica della morale*, Etna, Catania 1935, p.174.

conseguenza impossibile riconoscere un'azione morale da una che non lo è. Né si avanza di un solo passo dichiarando morali, o immorali, tutte le azioni; ch  questo vorrebbe piuttosto dire che, semplicemente, non   possibile una morale. In un contesto cos  *liquido* non   infatti pensabile di poter individuare un principio, un canone, una formula a cui attenersi: sarebbe come pretendere di "incidere epigrafi sulla sabbia del mare"³³⁹. Ergo, non potendosi formulare una teoria della morale, non essendo distinguibile il Bene dal Male, ne conseguir  che non sar  possibile n  valutare n  regolamentare i conflitti che costituiscono la struttura della realt .

Giunti a questo punto della nostra ricostruzione e posti di fronte al dilemma con cui avevamo concluso il paragrafo precedente (o Spirito religioso o il Nulla) la bilancia sembra vistosamente inclinare verso il secondo piatto. A questo esito infatti conducono tanto il Pessimismo che caratterizza l'uomo, la Natura e il Mondo, quanto l'impossibilit  di distinguere il Bene dal Male che non consente la formulazione di una morale. Se questo fosse l'ultimo atto, la navigazione renziana sembrerebbe votata ad un sicuro naufragio e nessuno potrebbe stupirsi dell'esito, date le premesse. Senonch  ci imbattiamo in un frammento che suggerisce un'altra possibilit , un'indicazione preziosa che fa intravedere persino una *seconda navigazione* per il Pensatore veronese.

Si tratta del frammento IV dei 19 che Alessandro Fersen, allievo di Rensi e curatore de "*La morale come pazzia*", ha posto in appendice a questo volume pubblicato postumo da Guanda nel 1942³⁴⁰.

108

³³⁹ *Ibidem*, p.175.

³⁴⁰ Sulla struttura dell'opera si vedano le pp.25-26 dell'Introduzione, non firmata ma dovuta ad Alessandro Fersen, cio  l'allievo che firma con le iniziali "a.f.", p.48, il capitolo intitolato "*Critica della Morale Razionale*". Tale capitolo si basa sugli appunti presi dal Fersen durante le lezioni tenute da Rensi all'Universit  di Genova; la ricostruzione   peraltro supportata da numerosi riferimenti alle opere renziane.

Fersen   anche autore di un breve ma vivace "Ricordo di un filosofo", tracciato nel corso del convegno tenutosi a Lugano e a Genova nel cinquantenario della morte di Rensi.

Cfr. *L'inquieto esistere*, cit., pp.197-198.

Il Frammento IV proveniente dalla “cartella da lavoro” del filosofo recita:

“La morale pessimista. Come il pessimismo trae la morale da se stesso. Si leggano le parole di Schopenhauer di amara accusa contro la natura umana (Parerga, II, 114).

E si toccherà con mano come esse facciano moralmente bene, come siano moralmente edificanti. Ognuno leggendole pensa: che errore! Io non voglio essere così. Benefici morali del pessimismo. E’ un incitamento a stare attenti a sé stessi, che non penetrino in noi quelle malvagità che il pessimismo scorge nella vita”³⁴¹.

In questo frammento, finora trascurato dai critici, vengono presi in considerazione morale e pessimismo, proprio i due temi da noi analizzati per capire gli esiti finali del percorso renziano.

In esso Rensi fa riferimento al par.114 del 2° libro dei *Parerga e Paralipomena*, in cui si leggono le pagine fra le più terribili che Schopenhauer abbia dedicato alla natura umana, considerata, con varietà e originalità di esempi, nell’ordine: perversa, maligna, crudele, disonesta, falsa, venale, speculatrice, vana, imbrogliosa, selvaggia, feroce, schiavista, assassina, egoista, aguzzina, diabolica, bellicosa, brutale, iraconda, invidiosa, vendicatrice, incapace, stolta.

Pagine terribili che fanno però “moralmente bene”: a leggerle si viene respinti e incoraggiati ad essere vigilanti.

Si pensa a qual “errore” sia la natura (da qui il pessimismo) e qual “orrore” essa susciti (da qui la morale).

Questo frammento rende illuminanti certe insistenze di Rensi, perché vi si desume che il pessimismo da lui ampiamente descritto e in lui così a lungo operante, non è fine a se stesso, esso

La prefazione a *La morale come pazzia* è di Adriano Tilgher, che era appena scomparso prematuramente quando l’opera vide la luce.

³⁴¹ G.Rensi, *La Morale come pazzia*, cit. p.235

ha invece l'eminente funzione di produrre l'effetto-rimbalzo. Se il pessimismo ha un compito demistificatorio, mostrando impietosamente la miscela di male e di morte che sostanzia la vita, esso non ha, così facendo, esaurito la sua funzione, in quanto il pessimismo sa, per contrasto, suscitare in noi un ardente desiderio di bene che deve, di necessità, tradursi in morale.

Ma fermiamoci ancora un attimo a sottolineare come in questo frammento non si consideri affatto uno "sragionamento" ricavare l'esistenza del bene dalla constatazione del male.

Non si consideri illogico postulare un "Bene Sommo o Dio" una volta che si è conosciuto quanto "iniquo ed assurdo" è questo mondo.

Non si ritenga per niente incongruo inferire "dall'esistenza del Male nel mondo visibile (...) l'esistenza del Bene nel mondo invisibile".

Eppure solo nel 1937, nei suoi *Frammenti*³⁴², Rensi riteneva fosse uno *sragionamento* ricavare il bene dal male, individuare un principio invisibile di Bene in virtù della ripulsa alla predominanza del male nel mondo visibile.

Da quanto detto risulta chiaro che: 1) il frammento della *Morale come pazzia* debba essere posteriore ai *Frammenti d'una Filosofia dell'Errore...*; 2) che c'è stato un evidente capovolgimento ermeneutico.

Ma dicevamo dell'ardente desiderio di Bene che dovrà tradursi in una morale. Attesa legittima e pienamente giustificata, ma come giungervi? Occorre infatti considerare che la morale più ragionevole è quella utilitaria e che questa, banale e minuta, "basata su un calcolo della ragione"³⁴³, potrà tutt'al più andare bene alla "parte cristallizzata dell'umanità"³⁴⁴.

110

³⁴²G.Rensi, *Frammenti d'una filosofia dell'Errore...*, cit., le prime due citazioni sono tratte dalla p.84, la terza dalla p.45.

³⁴³G.Rensi, *La morale come pazzia*, cit. p.223

³⁴⁴*Ibidem*,p.228.

E' chiaro che sarà necessario fuoriuscire da una morale gretta e, in definitiva, proprio perché utilitaria, autenticamente inutilizzabile.

Infatti quel che Rensi va chiedendo alla morale è ben altro che un banale adeguamento allo spirito del proprio tempo o del proprio ceto sociale. Alla ispirazione morale Rensi riconosce un valore di enorme portata: la possibilità di conferire un senso e una direzione alla vita³⁴⁵.

Per poter far questo Rensi attua in primo luogo una serrata critica all'utilitarismo morale, che è quanto egli fa in tre capitoli de "*La morale come pazzia*". Questi capitoli sono abbastanza espliciti fin dal titolo: *La critica dell'utilitarismo*, (pp.49-123), *L'utilitarismo milliano* (pp.125-159), *L'utilitarismo razionale e l'utilitarismo ideale* (pp.169-217) e costituiscono la struttura portante di questo capitale saggio rensiano.

Passa poi ad individuare il principio della vera morale, della "morale superiore", il quale non sta in un sapere, ma in una intuizione. Precisamente nella intuizione di un "elemento spirituale", un principio "misterioso" che si può identificare col *daimon* socratico, cioè con una "demoniaca forza interiore"³⁴⁶, proveniente da un non meglio identificabile "fondo spirituale dell'universo"³⁴⁷, la quale mi spinge ad agire in modo contrario ai miei interessi e alla mia stessa vita. Quando intraprendo l'azione io non ho prove sugli effetti positivi del mio operare che è infatti assurdo, pazzesco. Pazzia: è questa la parola che, sola, può definire certe scelte altrimenti incomprensibili.

"Perché Giordano Bruno ha salito il rogo? Forse per la semplice pazzia di non voler ritrattare la propria fede? Per quale altra pazzia Socrate a Critone che gli offre la possibilità di una facile fuga risponde negativamente?"³⁴⁸.

111

³⁴⁵ *Ibidem*, p.226

³⁴⁶ *Ibidem*, p.225.

³⁴⁷ *Ibidem*, p.223.

³⁴⁸ *Ibidem*, p.224.

Insomma quel misterioso principio spirituale è ben più forte dell'individuo, tanto da indurlo alla pazzia, cioè al “vero indiscutibile fondamento della morale nella sua specie più elevata”³⁴⁹, all'agire senza perché, senza alcuna garanzia, interamente esposto al rischio. Ma è proprio questo rischio *pazzesco* che attesta la serietà e la profondità dell'agire morale. In questa fase Rensi incrocia Bergson, allorché contrappone ad una morale ispirata, generosa, entusiasta (nel senso etimologico del termine), un'altra che è invece “statica, egoistica, utilitaristica”³⁵⁰. Ed è con lo stesso Bergson che Rensi vede il discorso morale in parallelo con quello religioso, per cui alla morale e religione statiche si contrappongono “una morale e una religione dinamiche, che tendono a rompere il circolo chiuso della natura, a spezzare il piccolo gruppo, l'angusta società, i ristretti nazionalismi per espandersi a tutta l'umanità”³⁵¹. Associate le due sfere, Rensi non ha più dubbi: quella pazzia che è la morale aristocratica trascina “taluni individui a livelli morali ignoti ai più”³⁵² e corrisponde alla “pazzia della Croce” di S. Paolo, quella che “per il Vangelo consiste nell'abbandonare tutto, famiglia, beni, comodità, per seguire la via del martirio”³⁵³. Le scelte morali sono tutt'uno con quelle religiose, insieme vanno a formare un'unica pazzia, quella che “costituisce la profonda eterna verità morale adombrata in tutte le religioni, quando ancora esse non sono decadute allo stadio di religioni statiche, non hanno cioè perduto il senso del mistero universale e non danno, di conseguenza, il loro beneplacito morale alle virtù borghesi e utilitarie”³⁵⁴. Infatti l'elemento

112

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ *Ibidem*, p.228.

³⁵¹ *Ibidem*, p.229.

³⁵² *Ibidem*, p.230.

³⁵³ *Ibidem*, p.231.

³⁵⁴ *Ibidem*, pp.231-232.

spirituale che suggerisce la vera morale coincide con il “Principio o esigenza spirituale, cioè Dio”³⁵⁵.

Dio e la morale coincidono, dunque. Tale importante precisazione viene confermata da quanto Rensi scrisse nella sua Autobiografia, nella quale, alludendo alla prefazione della *Critica della morale*, in cui annunciava il piano della *Morale come Pazzia*, puntualizza le linee della sua morale, che avrebbe dovuto essere “estremamente antiutilitaria, assolutamente adogmatica, individualista, scettica nel senso della reiezione d’ogni universalismo e razionalismo, religiosa nel senso di ispirata unicamente dallo Spirito di Dio, che soffia dove vuole e tu non sai né donde viene né donde va”³⁵⁶.

Ecco offerta alla conclusione della *Morale come pazzia*, la risposta al dilemma da cui eravamo partiti: o lo spirito religioso o il nulla. Quando pareva che tutto cospirasse al trionfo del nulla è stata proprio la negatività che avvolgeva e impregnava l’uomo, la natura e il mondo a suscitare la ripulsa che induceva ad attingere ad un principio estraneo a *questo* Mondo. E se il Mondo soggiace al Male, secondo il principio dell’evangelista Giovanni condiviso da Rensi, è possibile formulare un giudizio di condanna solo postulando un principio Altro, il Bene, le cui origini saranno, logicamente, estranee rispetto al Mondo.

Ora, la ricerca di un principio che sostenesse il giudizio negativo sul mondo ha coinciso con la ricerca di un elemento fondativo della morale, tale da far superare l’*impasse* dovuta, da un lato, all’impotenza dell’utilitarismo razionalistico, dall’altro lato allo smarrimento nella labirintica alogicità del reale.

Siamo così giunti al 1939, l’anno in cui appare il suo *Testamento filosofico*, mentre il Nostro va pubblicando sulla rivista di Buonaiuti, *Religio*, su *L’idealismo realistico* e sulla *Rivista di*

³⁵⁵ *Ibidem*, p.238.

³⁵⁶ G. Rensi, *Autobiografia*, cit., p.49.

psicologia, quelle *Lettere spirituali* che, raccolte in volume, costituiscono l'opera più compiuta del pensatore veronese³⁵⁷, il punto d'arrivo del suo itinerario filosofico.

Testamento Filosofico

Rensi è stato – caso raro nella filosofia italiana della prima metà del Novecento – un pensatore in pubblico, non solo per non aver mai disdegnato la collaborazione con le terze pagine dei quotidiani, ma anche per averci dato ben sei diari filosofici. A sollecitarlo a pubblicare questi diari ebbe parte non secondaria la sua diffidenza per la filosofia concepita come sistema, unitamente al fatto ch'egli non aveva alcun timore della contraddizione³⁵⁸.

Ora proprio a conclusione di uno dei suoi diari, *Sguardi*, un'opera del 1932, Rensi verga uno dei più tipici fra i documenti “privati” destinati al pubblico, cioè il testamento filosofico. Un testo lungo poco più di una pagina in cui citando l'*Edipo Re* di Sofocle, il *De Natura Deorum* di Cicerone e le *Leggi* di Platone pone in evidenza il concetto caro soprattutto al mondo greco, per il quale il culto degli dei è strettamente legato al trionfo dell'ordine morale del mondo. Legame che trova espressione nella domanda: se “azioni infami ed orrende sono tenute in onore, trionfano, non vengono punite, come posso credere in Dio?”³⁵⁹

³⁵⁷ Le *Lettere spirituali*, raccolte in volume per la cura di A.Galletti, vedranno la luce postume presso l'editore Bocca nel 1943.

³⁵⁸ Rensi fra l'altro firmò un *Elogio della contraddizione*

³⁵⁹ G.Rensi, *Sguardi (pagine di diario)*, La Laziiale, Roma 1932, p.132.

Quindi sviluppando lo stesso concetto aggiunge: “Quando veggo il Male e tutte le forze demoniache persistere nel loro incrollabile e celebrato trionfo, quando veggo gli errori e le iniquità mille volte confutati, aborriti e maledetti durante la storia, continuamente nel corso di questa risorgere; quando soprattutto li veggo in ogni presente non più riconosciuti come quegli stessi errori e iniquità che si maledicono rispetto al passato, ma scorti, talvolta persino da uomini religiosi, con aberrazione tanto più mostruosa in quanto in buona fede, sotto la specie di verità e di bene; quando veggo l’uomo disinteressatamente incapace di solidarizzare col Male e veramente pensoso solo del bene pubblico, sempre perseguitato, tormentato, condannato all’una o all’altra forma di cicuta o di croce; mi scaturisce con certezza ormai incrollabile dalle ime radici dell’essere, così la formulazione del mio

TESTAMENTO FILOSOFICO:

ATOMI E VUOTO.”

Questo testamento³⁶⁰, in questa sua prima forma stringata, rappresenta il manifesto del Rensi scettico e pessimista che non sa trovare una logica nel reale e che anzi vede come, in modo del tutto irrazionale, trionfano il Male e “tutte le forze demoniache”. Sicché non gli resta che constatare la desolazione di una realtà fatta di sola materia, atomi, e di nullismo morale: il vuoto.

Arrivati al 1939, quando giungeva a maturazione il processo che abbiamo descritto nel capitolo precedente, Rensi riprende in mano quel testamento filosofico, ne mantiene intatto l’assunto ma ne amplia abbondantemente la premessa, arricchendola di numerose altre citazioni in cui circola uno spirito nuovo.³⁶¹

³⁶⁰ *Ibidem*, p.133.

³⁶¹ La versione notevolmente ampliata del *Testamento filosofico* vide la luce con questo titolo sulla rivista “Idealismo realistico”, a.XIV, n.10, 1937, pp.1-11. Apparve in volume in *Autobiografia intellettuale – La mia filosofia --*

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Il riferimento è al mondo cristiano, precedentemente oggetto di critica e che ora viene considerato con uno sguardo più sereno, tale atteggiamento lo cogliamo in particolare nel racconto di Gesù nell'orto del Getsemani in cui scopriamo un Rensi che ha messo ad un canto i toni ruvidi, rissosi e polemici dell'autore di *Cicute*.³⁶²

Rensi definisce anzitutto l'episodio come “uno dei più commoventi ed umani tra quelli dai Vangeli narrati” e poi prosegue descrivendo la tristezza e l'angoscia “che invade profondamente lo spirito di Gesù nel momento in cui egli prevede ormai con certezza la catastrofe che sta per travolgere la sua opera di bontà e lui stesso, le stille di sudore e di sangue che gli sprema dalla fronte questa tremenda angoscia, nascente dal veder prossimo a soccombere l'ideale di rettitudine per cui egli aveva agito, l'immensamente dolorosa confessione: “l'anima mia è mortalmente triste” (...) la spasimante preghiera che quell'ora possa passar via da lui e quel calice essergli allontanato, sono fatti il cui strazio penetrante è immediatamente sentito e partecipato da ogni uomo che si trovi in circostanze analoghe e che conosca quindi l'abisso di nera disperazione (...) in cui si immerge tra il cachinno dei cinici e dei malvagi trionfanti, la sconfitta definitiva della causa del Bene e del Giusto, per cui egli combatteva o nel cui buon esito confidava e con cui aveva identificato il suo *io*; e sono fatti altresì che rendono Gesù più umano di Socrate appunto perché meno di costui eroicamente sereno, imperturbato, impassibile di fronte alla sconfitta e alla morte. Ma se il ‘padre’ non ha ascoltato una preghiera di tal natura, così piena di tensione e di passione, una tale invocazione perché il Bene e il Giusto non abbiano a soccombere, una preghiera che gli veniva da colui che più d'ogni altro uomo si sentiva suo ‘figlio’, quale altra preghiera per la causa della giustizia ascolterà egli mai? Se non ha

Testamento filosofico, Corbaccio, Dall'Oglio, Milano 1939. Ristampato dallo stesso Dall'Oglio nel 1989. Le citazioni che faremo sono tratte da quest'ultima ristampa.

³⁶² G.Rensi, *Cicute (dal diario d'un filosofo)*, Atanòr, Todi 1931. Ristampa presso l'Editrice La Mandragora, Imola 1998.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,
Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

ascoltato quella, vuol dire che le sue orecchie sono sorde e il suo cuore chiuso come roccia ad ogni implorazione umana per il predominio del Bene e dei buoni sul Male e i malvagi, cioè che non esiste come ‘padre’ ed è soltanto ciechi elementi o forze naturali. Ossia vuol dire che la primitiva ingenua fiducia della tragedia greca e dei Salmi che Dio, o un potere spirituale sopraindividuale, intervenga a prestar ausilio alla causa della giustizia e del bene nel corso degli eventi umani, è del tutto vana”³⁶³.

La citazione è stata un po’ lunga, ma occorre dar conto del fatto che per la prima volta Rensi ha descritto con toni così partecipi e persino accorati la figura di Gesù, considerandola, altro fatto inedito, più umana di quella di Socrate. Così come umane e commoventi il Nostro giudica le parole di Gesù in croce: “Dio mio, perché m’hai abbandonato?”, parole che segnano la sconfitta “della rettitudine, della giustizia, della bontà, e il gaudioso prevalere su di esse dell’iniquità, dell’arbitrio, della corruttela, della brutalità, della mancanza di carattere, del fariseismo”³⁶⁴.

Ora è vero che il filosofo veneto ritiene analoghe a quelle di Gesù sia le parole di Cassio prima della battaglia di Filippi, che quelle pronunciate da Bruto subito dopo la sconfitta nella stessa battaglia,³⁶⁵ ma è anche vero che mai Rensi aveva considerato con tanto rispetto la figura di Gesù, mai gli aveva manifestato tanta adesione. Questo atteggiamento più simpatetico è poi confermato dal commento alle “solenni parole del Sermone sul Monte”, in cui Gesù proclama beati i “costruttori di pace”, secondo la traduzione proposta dal filosofo. Infatti il testo greco di Matteo 5,9 ha *eirenopoioi*, che significa non “uomini che stanno in pace” (come le traduzioni del tempo proponevano), bensì

³⁶³ G. Rensi, *Testamento filosofico*, cit., pp. 215-216.

³⁶⁴ *Ibidem*, p.217.

³⁶⁵ “Le loro parole furono perfettamente analoghe a quelle di Gesù”. *Ibidem*.

“costruttori di pace”, ossia “uomini che lavorano, e al bisogno lottano, per costruire la pace nel mondo, per eliminarvi ogni incentivo di odio, di separazione, di rivalità, di guerra”³⁶⁶.

L’adesione allo spirito del Vangelo è ribadita poco dopo davanti alla promessa annunciata in Matteo 6,33: “Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutta quanto è necessario alla vostra vita materiale vi sarà aggiunto”. Promessa che il filosofo giudica “pur vera”, perché “non v’è dubbio che se *tutti* cercassero in primo luogo il regno di Dio e la sua giustizia, i beni materiali necessari alla vita, e alla vita agiata, affluirebbero per soprammercato ampiamente a tutti”³⁶⁷.

Pur con questi toni notevolmente mutati la conclusione del I Testamento filosofico è la stessa annunciata nella versione del 1932: “Atomi e vuoto”. Ma la grande novità è che questa non è però la parola definitiva. Vi è ora, nel testo licenziato nel 1939, quindi sette anni dopo la presentazione del Primo, un II Testamento filosofico, preceduto da una premessa di sole due pagine, che esprime la conclusione dell’itinerario filosofico rensiano, anche a causa della inattesa scomparsa del pensatore, avvenuta nel febbraio del 1941. Eccone il testo.

“Ma quando d’altro lato percepisco in me l’impossibilità insormontabile di aderire a siffatto Male imperante trionfalmente nel mondo, principe di esso, *arkon tou cosmo* (Giov. XII, 31; XIV, 30), anzi Dio di esso, *Zeos tou aionos toutou* (II Cor. IV, 31), pur vedendo con chiaro sguardo i vantaggi che con ciò perdo e i danni a cui vado incontro in questa pur breve ed unica vita; quando non ostante la perdita dei primi, così allettanti, e l’incombere dei secondi, così aspri e duri, sento persistere e fiammeggiare invincibilmente in me questa, dal punto di vista umano e razionale, ‘pazzia’, di stare, in opposizione ad ogni mio evidente interesse, contro siffatto Male saldo dalla parte del Bene; quando avverto in me l’assurdo – il miracolo, il divino – dell’impossibilità insuperabile di pormi al seguito e servizio del Male e rinnegare il Bene, e ciò senza, anzi contro,

118

³⁶⁶ *Ibidem*, pp.218-219.

³⁶⁷ *Ibidem*, p.219.

ogni ragione utilitaria, ossia contro ogni ragione determinabile; quando sento quindi presente entro di me, in guisa assai più intima e vivificatrice e ispiratrice che non nei molti, il Dio da essi creduto e rispettato o venerato a parole con mera exteriorità e formalismo, questo “slancio” (*élan vital*) dell’Eterna Volontà di Vero e di Bene che diventa in me il mio impulso ad abbracciare energicamente e ad affermare a costo d’ogni detrimento mondano ciò che scorgo come verità e come bene; quando avverto quello “slancio” come alcunché che mi è trascendente e sopraindividuale poiché mi costringe anche con mio danno a seguirlo e a obbedirlo, quantunque esso non sia certo il Ciò che ha suscitato questo mondo di crudeltà e di male, di irrazionalità e di assurdo, e quantunque io non sappia, se un tal mondo a lui antitetico e ostile esso riuscirà definitivamente a padroneggiare; quando scorgo che se al Vero si dà il nome di Dio, allora questi è la mia stessa negazione che di lui, in una o l’altra delle consuete concezioni che se ne hanno, io compio, con mio svantaggio e pericolo, contro i pregiudizi, le ipocrisie, gli opportunismi, quando sento che, supposto che ci fosse un giudizio divino futuro che scruti le reni degli individui, ciò che solo potrei recare davanti al Giudice per controbilanciare colpe e deficienze, sarebbe tale mio attaccamento *senza scopo* al Bene del mondo contro il Male che vi domina, e il dolore senza scopo, che mi toglie ogni sorriso, per lo spettacolo del Male imperante e trionfante nella natura e nella storia umana, della falsificazione e del guasto di coscienze che esso trionfando cagiona, della scia di tormenti, strazi e lagrime che esso si lascia dietro nel suo passaggio trionfale; allora mi appare che oltre gli atomi e il vuoto all’esterno, ossia la platonica “materia” del *Timeo*, (...) c’è all’interno, incoordinato con essi, alcunché di diversa natura e di diversa origine: sento allora di credere, se non nel *theòs*, nel *theion*; e allora così mi si completa il mio

II TESTAMENTO FILOSOFICO:

Atomi e Vuoto

e

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,
Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Il Divino in me.

Anche in questo documento³⁶⁸, intenso e vibrante, che ci appare fra i più toccanti che la filosofia del '900 ricordi, traspare l'operante ripulsa per il Male, che guasta e sfigura le coscienze, che provoca tormenti, strazi e lacrime, a cui non si può assolutamente aderire.

Quel Male, anzi, confermando il già descritto *effetto-rimbalzo*, spinge - contro ogni calcolo e interesse egoistici - a rimanere saldi dalla parte del Bene, di quella "Eterna Volontà di Vero e di Bene" che è "trascendente e sopraindividuale" ed opera nell'interiorità. Male e Bene compongono un affresco che ha tonalità gnostiche, giacché il Bene non è certo "il Ciò che ha suscitato questo mondo di crudeltà e di male, di irrazionalità e di assurdo".

Fra questo "Ciò", suscitatore del Male, e l'Eterna Volontà di Vero e di Bene c'è una ostilità radicale il cui esito non è noto a nessuno. Tale Eterna Volontà di Vero e di Bene, poi, neppure coincide con *quel* Dio frutto delle "consuete concezioni" animate da pregiudizi, ipocrisie, opportunismi che il filosofo ha recisamente negato e combattuto negli anni.

E se un giorno il filosofo si ritrovasse davanti al Giudice divino non potrebbe offrirgli altro, per controbilanciare le proprie manchevolezze, che gli esiti del proprio antiegoismo e antiutilitarismo, cioè il suo attaccamento disinteressato al Bene e il suo altrettanto disinteressato, gratuito, dolore per il Male trionfante nella natura e nella storia umana.

Da tutto quanto precede risulta chiaro che non ci sono solo *Atomi e vuoto*, ma che nell'interiorità della persona opera una Eterna volontà, la quale, se non *Dio*, può però definirsi il *Divino*.

Certo un pensare coerente imporrebbe che se la realtà fosse dominata da atomi e vuoto, da caso e necessità non vi sarebbe possibilità di veder sorgere il Divino, le cui qualità sono ordine e ragione.

³⁶⁸ *Ibidem*, pp.222-225.

E, viceversa, se fosse operante un principio divino vi sarebbe un ordine e non materia posta a caso, vuoto e casualità. Ma tant'è. Rensi è consapevole della contraddizione, è consapevole che essa, tragicamente, non si può sanare, dunque ammette la compresenza di una materia sorda e malvagia all'esterno e di un Divino all'interno dell'uomo.

Merita però rimarcare il fatto che l'incoordinazione costituisce non tanto un "errore" quanto un segnale che disvela il tragico, in quanto mostra la presenza di fratture non sanabili, pone in luce un io dimidiato, evidenzia un desiderio che si biforca con la consapevolezza che le sue componenti non si comporranno in unità. Due realtà incoordinate che non si possono forzosamente far coincidere, data la loro natura affatto diversa, e che qui, nel "*Kosmos* giovanneo dove impera il *poneròs*", mantengono il loro invincibile dualismo. Due realtà incoordinate anche per una ragione grave e profonda, purtroppo trascurata: il Novecento vive gli effetti di un dato sconvolgente di cui Rensi è stato tra i pochissimi ad avvertire l'enormità della sua portata: non c'è più la *Verità una*, il che comporta la frantumazione, il conflitto, con l'esponenziale diffondersi del male e del dolore. Il tragico sta nel constatare l'incomponibilità del conflitto, nello star saldi nelle ragioni del Bene, pur avendo la netta consapevolezza che saranno sempre soccombenti; e che continueranno senza interruzioni le repliche umilianti dello spettacolo descritto dal Manzoni che vede "sempre in alto i ribaldi e i buoni in fondo".

Il quadro è allora più chiaro: non è Rensi colpevole di non saper risolvere la lacerante contraddizione fra il mondo posto a caso e l'interiore richiamo alla volontà di Bene, semmai Rensi è colui che coglie il tragico del conflitto, esploso in modo clamoroso nel Novecento, fra un mondo disertato dalla verità e una Volontà di Vero e di Bene che, nonostante tutto, alberga *in interiore*

*homine – e solo in interiore homine.*³⁶⁹. Questa è la tragedia: il mondo fa strame della Verità e del Bene, ma l'uomo etico e religioso non può non sentire il *persistere e fiammeggiare* dello slancio in lui suscitato dall'Eterna Volontà di Vero e di Bene. Tale slancio lo porterà a negare i suoi interessi e la sua stessa vita, lo condurrà a subire i colpi di coda di ogni potenza mondana, lo renderà da subito certo che alla fine, dopo persecuzioni e tormenti, gli verrà offerta una coppa di cicuta o una croce. Se questi sono gli esiti non si può non osservare che quella del Bene è una scelta folle, attuata da “pazzi” autentici. Tuttavia, pur avendo ben chiaro questo quadro, Rensi conclude l'esposizione della sua morale “con l'augurio che di tali folli l'umanità non venga mai a mancare”³⁷⁰.

Ma torniamo al *II Testamento filosofico*. Il riconoscimento del “Divino in me”, che pur si tratta di un'ammissione di straordinaria portata, non è la conclusione di questo singolare documento, il quale si chiude con due citazioni di Democrito e due di S. Giovanni, riprodotte in greco. Proposte in traduzione, quelle di Democrito sono: “Atomi e vuoto”. “Anima, ospizio di un *démone* -genio” (*Phys.1, Mor.1-Mul.*). Quelle tratte dalla 1^a Lettera di Giovanni sono: “Colui che è in voi è più grande di colui che è nel mondo”. “Dio è più grande del nostro cuore” (*I Giov. 4,4; 3,20*)³⁷¹. Dove, già col secondo aforisma democriteo, l'anima che accoglie il *démone*-genio, Rensi vuole indicare un primo superamento di quegli “Atomi e vuoto” che costituivano, ricordiamolo, il suo primo Testamento filosofico. Ma ancor più espliciti sono i contenuti dell'epistola giovannea, alla quale

122

³⁶⁹ Ci sembra perciò poco mirata l'osservazione del Perrino, il quale imputa l'irrisolta antinomia rensiana ad uno scarso “approfondimento” da parte di Rensi. Aggiungendo: “Ma il Nostro non seppe, né poté eliminare questa antinomia: per questo pare impossibile il tentativo di comporre in unità il Testamento”. Non seppe né poté, dice Perrino. O forse: seppe, ma non volle. Cfr. D. Perrino, *Il concetto di Dio e della religione nella filosofia scettica di G. Rensi*, PUL, Roma 1970, p.30.

³⁷⁰ G. Rensi, *La morale come pazzia*, cit., p.232.

³⁷¹ G. Rensi, *Testamento filosofico*, cit., p.225. Le Traduzioni proposte dal Buonaiuti sono: “Atomi e vuoto, anima, ospizio di un demone-genio”. E, per la pericope di Giovanni: “Più grande quegli che è in voi che non quegli che è nel mondo, grande l'Iddio del nostro cuore”. E. Buonaiuti, G. Rensi. *Lo scettico credente*, Partenia, Roma 1945, p.234.

sembra che Rensi voglia affidare quel passo successivo che la sua ragione (o si tratta di umiltà?) esita a compiere. O che non gli permette di dichiarare. Il “Divino in me”, che Rensi riconosce, è, per Giovanni, senz’altro Dio – *theòs*, dunque, non più solo *theion* – il quale è più grande dello spirito dell’anticristo (ecco chi è “*colui che è nel mondo*”, com’è chiarito in I Gv 4,3), è più grande dei limiti del nostro cuore e “*conosce ogni cosa*”, prosegue l’apostolo completando il passo citato da Rensi (I Gv 3,20), il quale omette però questa conclusione.

Queste citazioni, che il pensatore veneto pone a completamento del suo *II Testamento filosofico*, e che ne sono parte integrante, non costituiscono una dichiarazione di fede, ma offrono ragionevolmente un’attendibile indicazione della direzione alla quale egli guarda e che non osa dichiarare. Ma, in conclusione, sembra ci sia un altro importante fatto nuovo. Negli apoftegmi di Giovanni, accanto al tema, molto “rensiano”, dello spirito del male che domina questo mondo, sta la certezza dell’apostolo sul fatto che Dio, che alberga nel cuore dell’uomo, sia più grande dello spirito del male. Dove sembra di cogliere, nell’accurata selezione delle parole di Giovanni, la traccia della speranza che non tutte le vittorie debbano sempre arridere al principe di questo mondo.

LETTERE SPIRITUALI

Le *Lettere Spirituali*³⁷² sono l'esito del trentennale "percorso depurativo" che abbiamo descritto, ma recano anche l'impronta dell'importante svolta registrata nel *II Testamento filosofico*. Esse mostrano il Rensi più maturo e propositivo che, deposta ogni asperità polemica, traccia le linee della sua proposta religiosa, riannodando certi fili che aveva sparso nel corso della sua opera.

Come quelli che troviamo, giusto per esemplificare, in questo passaggio che traiamo da *Scheggie*, il

124

³⁷² G. Rensi, *Lettere spirituali*, Bocca, Milano 1943. Fu, questa, un'edizione "di fortuna" uscita in pieno periodo bellico. Una nuova edizione, affidata alle competenti cure di Renato Chiarenza, notevolmente migliorata e corretta dei numerosi refusi, salti e duplicazioni, venne proposta nel 1987 da Adelphi, Milano. Essa reca una *Prefazione* di Leonardo Sciascia (pp.1-6) che, lettore e ammiratore di Rensi fin dagli anni della scuola, aveva in animo di far rieditare altre opere rensiane. In effetti, dopo le *Lettere Spirituali*, lo stesso editore milanese ha riproposto *La filosofia dell'assurdo*, 1991, con una *Nota* di Renato Chiarenza (pp.227-230) e *La democrazia diretta*, 1995, a cura e con *Nota* di Nicola Emery, notevole e raffinato studioso di Rensi. Altra traccia dell'impegno di Sciascia, teso a far nuovamente circolare le idee di Rensi, è l'elzeviro "G. Rensi filosofo dimenticato" apparso sul *Corriere della Sera* il 5.2.1986.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Primo dei suoi diari filosofici. “Se si coglie il senso profondo delle religioni, si scorge che per esso Dio non è tanto una persona quanto puramente e semplicemente alcunché per cui l’io deve negarsi, in cui deve scomparire e morire: un nome dato al non-io”³⁷³. Confermando infatti la sua posizione antidealistica Rensi sostiene che Dio non è l’io, ma semmai il non-io, cioè quelle “grandi verità, pensieri, affetti, azioni” in cui l’io “si annega e si nega, muore a sé stesso”³⁷⁴. Dove cogliamo essenzialmente due attributi riguardo a Dio: la sua impersonalità e il suo identificarsi con idee e ideali che, in questo diario, il filosofo solo accenna. Ora, nelle *Lettere*, questi concetti sono pienamente confermati, perché vi troviamo negata la personalità di Dio in favore di una sua identificazione con valori e ideali. “La vera religione, la vera credenza in Dio, è la credenza nella realtà di valori morali e spirituali. Sono nient’altro che questi valori che in teologia assumono il nome di Spirito di Dio”, scrive Rensi nella Lettera XXVII³⁷⁵. La concezione di Dio slitta perciò da un eterno *presente* ad un *condizionale*, in quanto Dio significa “aver fede che *dovrebbero* prevalere la giustizia, il diritto, l’umanità (...) Dio non è altro che questo *dovrebbe* (...) Ciò che dovrebbe essere, indipendentemente dal fatto che esso si trasformi in un Sarà”³⁷⁶

Quando tutto intorno a noi scempia, sfigura, nega e capovolge questi motivi spirituali, credere in Dio significa che *dovrebbero* prevalere verità, giustizia, Bene, Bontà, cioè tutti quei valori che per il credente sono già realtà, una realtà più vera delle cose materiali.

“Tener fermo alla verità, alla giustizia, al bene, ad ogni altro profondo motivo etico e spirituale, pur venendo a causa di ciò spogliati dai beni del mondo, è ritenere che *questa* realtà che si vede e si

125

³⁷³ G. Rensi, *Scheggie (Pagine d’un diario intimo)*, Bibliotheca Editoriale, Rieti 1930, pp.45-46.

³⁷⁴ *Ibidem*, p.45.

³⁷⁵ G. Rensi, *Lettere spirituali*, cit., p.167.

³⁷⁶ *Ibidem*

tocca, sia nulla in confronto di *un'altra* realtà invisibile, quella costituita da quei motivi ideali e che quest'ultima sia quella che possiede la vera esistenza; cioè è ritenere che esista Dio”³⁷⁷.

Si tratta di un aspetto particolarmente sentito dal pensatore veronese che già nella lettera XIX aveva scritto: “Che cosa credi che sia Dio? Il complesso di queste Idee o Ideali, per qualcuno dei quali tu sei disposto a morire, precisamente come i martiri cristiano erano pronti a darsi in pasto alle belve per asserire la loro fede in Cristo (...) Dio è la Verità, la Dignità spirituale, il Coraggio, la Fermezza, la Fede (...), la Bontà, la Carità, la Beatitudine, la Giustizia, la Veracità, l'Amore, il Rispetto alla propria coscienza e al carattere di Uomo in sé e negli altri: tutti i moti più nobili ed elevati delle nostre anime”³⁷⁸.

Dio è, dunque, un valore non un essere. Esiste in quanto vale, ha valore per me che per lui rinuncio a tutto a cominciare da me stesso. Non può esserci fede in Dio infatti se prima non mi sono sbarazzato del mio “caro io”.

Quest'ultimo aspetto, la negazione dell'individualità che costituisce una costante della letteratura mistica, già presente in altre opere rensiane, è ripreso anche in quest'opera in cui viene a chiare lettere considerato “L'essenza della religione”³⁷⁹.

Associando poi, com'è tipico della visione cristiana, Dio e il suo regno, Rensi precisa e ribadisce: “Il regno di Dio non è il paradiso, ciò è materialismo. Ma è i valori o idee o somme idealità morali di giustizia, bontà, diritto. Se credi in questi, se consideri questi (sia pure come idealità, da realizzare se è possibile, o solo da amare e caldeggiare anche se non si realizzano) quali realtà più solide delle cose tangibili o dei beni terreni, credi in Dio e nel regno di Dio.”³⁸⁰

126

³⁷⁷ *Ibidem*, p.166

³⁷⁸ *Ibidem*, p.103.

³⁷⁹ *Ibidem*, p.105.

³⁸⁰ *Ibidem*, p.206. Concetti analoghi li troviamo ribaditi anche a p.149.

Credo in Dio se per me l'ideale di Dio – cioè giustizia, bontà, diritto – è ritenuto più reale delle cose concrete, se quell'ideale possiede per me “cento volte più realtà che non ciò che si tocca con mano, campi, case, macchine”³⁸¹. Dio esiste se, dopo aver sacrificato l'io, mi sacrifico per gli ideali che costituiscono Dio, questo spiega la *tonalità mistica* del credo rensiano che realizza col Dio-ideale (o Dio-valore) una fusione che impegna le potenze dell'individuo, attiva una tensione che rende l'uomo responsabile di Dio e Dio strettamente legato all'agonistica, sofferta fede dell'uomo.

“Così Dio, anche senza esistere come persona fuori di noi, cresce con e mediante noi. Mediante noi supera e vince; se in me, se in noi, e quindi nel mondo prevalgono le idee di giustizia, bontà, fraternità umana”³⁸².

Insieme all'uomo Dio vale, cresce, supera, lotta. E soffre. Soffre per redimere il mondo dal dolore, dal male e dalla morte. Segno evidente, questo, di una profonda solidarietà, di una fusione, cementata dal dolore, fra l'uomo e Dio con una chiara intermediazione del “figlio di Dio sofferente e crocifisso”³⁸³, la cui figura è citata, quasi come un cammeo, ma non inserita nella narrazione filosofica rensiana. Ma, dovendo redimere il mondo ed essendo il redentore Dio, la sua sofferenza è una riparazione, una correzione della sua stessa creazione. Il Dio che soffre corregge la sua stessa opera e gli uomini che con lui soffrono aiutano Dio in questa grandiosa, immane tragica opera redentiva di riparazione.

Tali uomini sono dei cooperatori, “operai di Dio in questo lavoro di correzione, di raddrizzamento, di riparazione: correzione e raddrizzamento dell'edificio del creato, che di primo getto è riuscito colmo di imperfezioni”³⁸⁴.

127

³⁸¹ *Ibidem*, p.149.

³⁸² *Ibidem*, p.206-207

³⁸³ *Ibidem*, p.202.

³⁸⁴ *Ibidem*, p.203.

E' chiaro: il male è tanto radicato, il dolore che esso diffonde così vasto che Dio non basta, la sua sofferenza non è sufficiente a riparare il male del mondo. Egli chiede la collaborazione di quegli uomini che sentono ripulsa per il male e che, proprio per "i colpi del demonio" che inevitabilmente essi attrarranno sulle loro teste, vorranno, innocenti, offrirGli quel dolore senza scopo che essi soffrono.

Gli innocenti perciò sono chiamati a soffrire due volte: la prima perché subiscono la crudeltà e i delitti dei malvagi, la seconda perché – in virtù del loro senso morale – soffrono di quelle macerazioni di coscienza che non sfiorano gli altri.

Infine, proprio perché affinati, due volte affinati, al *fornello* dell'afflizione³⁸⁵ (secondo l'immagine di Isaia che tanto piaceva a Rensi) solo a questi buoni spetta il singolare privilegio di accedere a un terzo livello: quello di soffrire non solo per colpa altrui, non solo per il proprio senso morale, ma con Dio e per Dio.

E' il distacco più totale da ogni riferimento egoico, la distanza più siderale dalle cose, la più elevata percezione della vita, la più pazza e gratuita forma di sofferenza. Ispirato da Meister Eckart, il filosofo intuisce che "i buoni soltanto sono degni di soffrire per Dio, meglio: di sopportare nel mondo i dolori che sono gli stessi dolori di Dio, meglio ancora: unicamente i buoni sono degni che in loro soli soffra dei delitti del mondo *Dio stesso*"³⁸⁶.

Il dolore rivela la sua funzione assolutamente speciale: lega l'uomo a Dio e viceversa; rende l'uomo edotto della vanità delle cose transeunti; consente all'uomo di farsi cooperatore di Dio.

In ognuno dei momenti da noi enucleati il dolore si mostra indispensabile per l'uomo – lo libera dal mondo, lo lega a Dio, lo fa operaio di Dio – in un processo di elevazione che non ha ancora disvelato il suo motivo più abissale. Quello che il filosofo racchiude in un aforisma dei *Frammenti*,
128

³⁸⁵ *Ibidem*, p.159

³⁸⁶ *Ibidem*, p.65.

sinora trascurato dai critici: la tanto straordinaria forza ed efficacia del dolore è dovuta al fatto che il suo principio è divino, infinito, sta in Dio stesso³⁸⁷, ha in Dio la sua radice profonda.

L'uomo dunque soffre con Dio e, così facendo, coopera con Lui al tentativo di riequilibrare la bilancia del mondo sempre pendente verso il male. Discorso singolare e di enorme portata ma anche estremamente logico: le battaglie di Dio e le nostre sono le stesse, perché “Dio è e si crea in noi e da noi”³⁸⁸.

Egli misticamente nasce in noi identificandosi con “le nostre idee più nobili e buone; la giustizia, l'amore, la tolleranza, l'ordine, la pace, che noi introduciamo nella selva selvaggia della natura e della storia”³⁸⁹.

Dio non è del mondo, questo semmai trova più utile e vantaggioso eleggere e farsi dominare dal Principio opposto, ma se neghiamo il nostro ego, se contro ogni nostro interesse noi abbracciamo le idee di giustizia, bontà, diritto, allora Lui nasce in noi e noi combattiamo con lui.

La negazione dell'io – cioè “l'essenza della religione”³⁹⁰ - è la premessa per la nascita di Dio – cioè l'essenza della mistica.

La progressiva riduzione dell'io comporta anche, come avviene per la morale, la fine di ogni concezione utilitaristica, l'abolizione di ogni tornaconto nel mondo e nell'oltremondo.

D'altra parte un'opera così immane ed elevata, qual è quella di collaborare con Dio all'affermazione degli ideali di giustizia, bontà, fraternità umana, una tal opera non può essere condotta se non si è raggiunto il più assoluto disinteresse, la più completa gratuità. E ciò senza,

³⁸⁷ G.Rensi, *Frammenti di una filosofia del dolore*, cit. p.56.

³⁸⁸ G.Rensi, *Scheggie*, cit.p.42

³⁸⁹ *Ibidem*.

³⁹⁰ G.Rensi, *Lettere*, cit. p.105

precisazione essenziale, far alcun affidamento sul risultato. Occorre cioè esporsi completamente al rischio.

“ Tu non puoi sapere se Dio esista, se una vita futura ci sia”³⁹¹ -

La posta è alta e si può mettere in gioco niente di meno che la vita: cioè ci si deve giocare tutto. Di più: solo se si è disposti a giocarsi tutto si ha il “diritto di credere”³⁹² .

La “scommessa” rensiana non prevede e non *deve* prevedere, a differenza di quella pascaliana tutta fondata sul calcolo, nessun possibile vantaggio. Il percorso pascaliano, dissolvendo il senso d’incertezza, va contro il senso religioso, secondo la lezione dei tragici greci ma pienamente valida ancor oggi, puntualizza Rensi. Ostentar sicurezza su realizzazioni future, ritener acquisiti gli esiti di un’intrapresa, credersi in vario modo padroni del tempo, son tutti segni di irreligiosità: uomo veramente religioso era Socrate, controbatte il Nostro, che non trascurava mai di associare le sue proiezioni sul futuro con l’ipotetico “se Dio vorrà”³⁹³ . Tracotanza, *ybris*, sarebbe, esprimersi come se il tempo fosse in nostro potere, “mentre è Dio che ne dispone”³⁹⁴ .

L’uomo vive nell’incertezza del tempo della vita, col richiamo all’eternità dei valori e la conseguente, singolare opportunità di farsi cooperatore di Dio: un’avventura che non avrebbe neppure avuto inizio senza l’atto pazzo e rischioso di scommettere su quegli alti ideali grazie ai quali Dio nasce in noi. A quella decisione folle e gratuita è infatti legata la possibilità che, *Deo adjuvante*, le idee di pace e giustizia, di ordine e di fratellanza, possano affermarsi nella selva selvaggia di questo mondo.

130

³⁹¹ G.Rensi, *Motivi spirituali platonici*, Gilardi e Noto, Milano 1933, p.108.

³⁹² *Ibidem*, p.109.

³⁹³ G. Rensi, *Frammenti*, cit., p.50.

³⁹⁴ G. Rensi, *Lettere spirituali*, cit., p.105.

CONCLUSIONI (PROVVISORIE)

Il pensiero di Rensi sovrasta la *palude* degli ambienti di pensiero accademici e non, segnati da trasformismi e da sterili ripicche personali. Non si salvò del tutto, Rensi, da un certo invischiamento nelle beghe politiche (meno in quelle accademiche) e nelle polemiche delle riviste³⁹⁵: ma nel complesso il suo contributo speculativo emerse potentemente dai particolarismi di scuole e di manovre politiche.

Giuseppe Rensi si atteggiò nei confronti dei filosofi del passato e dei suoi contemporanei ed in genere nei confronti della storia della filosofia come chi distrugge l'idea di un destino univoco della storia e d'un disegno circa lo sviluppo delle filosofie.

Citiamo alcuni passaggi significativi dalle *Ragioni dell'irrazionalismo*:

“La storia è il centro e la roccaforte dell'illusione umana, ciò a cui guardando l'uomo crede di trovar la dimostrazione della sua opera e della sua importanza, del suo essere qualcosa e di far qualcosa, e del suo indarsi. Difficile è colpire questo centro perché l'illusione è tenace e cara e ciò spiega anche il fatto che la maggior parte delle filosofie siano al servizio di essa”.³⁹⁶

Parlando della storia della filosofia Rensi così specifica le illusioni di essa:

“Del pari la storia della filosofia non è che la costante ripetizione e il continuo alternarsi delle medesime posizioni del pensiero, con altri nomi e con accidentalmente diverso materiale di

131

³⁹⁵ Come sottolinea Eugenio Garin nella sua opera *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1960, vol. I, pp.66-67, 89-90, 239-240; vol. II, p.343, 352-253, 462-463.

³⁹⁶ G.Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, cit.p.89.

dimostrazione (...) un perpetuo corso e ricorso che si prolungherà anche in avvenire per quanto durerà la speculazione umana.³⁹⁷

Alla radice dell'affaticarsi della filosofia sistematica sta il nulla:

“Ogni sistema filosofico e scientifico cerca la verità e afferma di trovarla. La ricerca della verità è la preoccupazione continua e la meta costante del pensiero. Irraggiungibile e vana, perché la verità non esiste, non nel senso che essa sia sepolta nel fondo delle cose e irraggiungibile alla nostra mente, ma nel senso che, proprio nemmeno in quel fondo, in quel nocciolo più intimo delle cose, c'è una configurazione qualsiasi di verità e di essere”³⁹⁸.

Privato d'ogni corrispondenza con qualsiasi realtà il pensiero razionalistico-idealistico svela il suo volto tirannico ed insieme sovvertitore dei valori autentici, che solo lo scetticismo può “proteggere”.

Il razionalismo-idealismo ha (...) il carattere di essere insieme sovversivismo e tirannide: di essere sempre quale si manifestò nel giacobinismo (che fu appunto nient'altro che un'espressione politica di esso), sovversivismo tirannico. Sovversivismo perché ritenendo di essere in possesso dell'autentica e indiscutibile ragione pretende (...) di gettare a catafascio il mondo per rifarlo a stregua di essa (...) Per contro l'irrazionalismo o scetticismo, è, ed esso solo, libertà da un lato e buono e vero ordine politico sociale dall'altro.”³⁹⁹

In questa sua *pars destruens* ovviamente Rensi si rese conto che finivano per non avere più peso neppure i suoi sforzi di pensatore che si rivolge agli addetti ai lavori, oppure alle masse, per rendere tutti consapevoli della vanità del filosofare dogmatico e d'ogni “filosofia assoluta della storia”.

132

³⁹⁷ *Ibidem*, p.99

³⁹⁸ *Ibidem*, pp.145-146.

³⁹⁹ *Ibidem*, pp. 198-199.

Di qui, a mio avviso, il dramma della sua ampia, non sempre egualmente vigile e significativa produzione; di qui le oscillazioni della sua personalità e le stesse ambiguità pratiche e teoretiche.

Egli non poteva, e lo comprendeva benissimo, trasmettere a chi lo leggeva sulle riviste che diresse od a cui collaborò, e nei molti libri che scrisse e riscrisse, o attraverso la traduzione italiana di quegli autori stranieri che gli erano particolarmente cari, delle certezze, e non poteva pertanto chiedere degli assensi.

Ma ciò nonostante, e forse proprio per questo, moltiplicò i suoi sforzi di un'altra presenza nel dibattito culturale e filosofico, ai vari livelli e su diverse questioni.

Si occupò di politica militante e di teoria politica, di cultura e di letteratura, di estetica, di morale, di scienza e storia delle religioni, di teologia, di storia della filosofia e di storia delle idee. Fu saggista, memorialista, diarista. Fece tutto questo abbracciando di volta in volta l'idealismo mistico, il positivismo assoluto, perfino il materialismo, ma poi rovesciando queste dottrine nella scepsi totale, nel relativismo e addirittura nell'assoluto irrazionalismo. E' difficile trovare la chiave per capire tante scelte, tante "trasformazioni". Ma non si può negare che la posizione scettica di fondo governi tutti questi atteggiamenti.

La "scepsi" renziana appare un severo metodo di indagine, uno strumento di approccio alle domande poste dalla vita, dalla prassi, dall'esperienza. Le diverse visioni filosofiche cui si accostò furono da lui "vissute" come essenziali, ed insieme come provvisorie. Nessuna prospettiva venne considerata come assoluta; ma ciascuna fu vista degna d'essere esaminata, abbracciata, criticata e magari contrapposta alle altre. Questa disponibilità a comprendere la pluralità del filosofare, penetrando nella logica di ciascun "sistema", lo avvicina allo spirito dell'eclettismo, inteso in un senso speculativo e storiografico profondo, non nel senso del banale tentativo di "trascogliere" il meglio d'ogni posizione.

Rensi non fu pensatore scettico nel senso classico del termine; non badò a conseguirla tranquillità dell'animo attraverso l'esame della equiprobabilità delle dottrine. Egli invece accettò la contraddizione delle posizioni fino in fondo, con acume razionale e profonda logicità esaminò i singoli sistemi e ne rivelò pregi e limiti, per poi rovesciare le loro posizioni di fondo e condurre una critica serrata di presupposti e di conclusioni. Più che di sviluppo o di evoluzione del suo pensiero da un giovanile positivismo ad un maturo misticismo ateistico io parlerei di una serie di percorsi accidentati, a "ricercare" nel profondo delle diverse filosofie gli elementi tra di loro coerenti o contraddittori. Rensi aveva la convinzione che occorresse pervenire ad una radicale critica della contraddittorietà dei sistemi, per poter liberare ogni contributo arrecato da essi e consegnarlo ad un utilizzo non obbligatorio, tale da arrecare giovamento all'individuo o alla cultura.

Questo suo metodo, questi suoi messaggi, furono recepiti nella filosofia italiana?

Non credo molto. Spesso ci si arrestò ad aspetti superficiali del suo contributo. Di volta in volta le sue posizioni variegata e complesse furono scambiate per incoerenti concessioni od una nostalgica metafisica, nella ricerca di certezze non più praticabili dopo Kant, e proprio in presenza della crisi della trascendenza (Garin)⁴⁰⁰; oppure per tendenze ad un misticismo gravido di aperture religiose (interpretazioni spiritualistiche: Sciacca, Morra, Nonis).⁴⁰¹

La posizione di Rensi nei confronti del pensiero della "crisi" fu travisata: si vide in lui un puro irrazionalista, preoccupato però per le sorti di ideale che sembrava compromesso, e teso a protestare per un presunto "tradimento" dell'essere, o dell'idea o della volontà. Niente di tutto questo. Nel quadro complesso d'un pensiero italiano che consumava molteplici tradizioni e si estenuava nella discussione delle molteplici eredità – spiritualista, positivista, perlomeno -, spicca la figura d'un

134

⁴⁰⁰ Cfr. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit. pp.394-401

⁴⁰¹ Cfr. soprattutto *Giuseppe Rensi. Atti della giornata reniana (30 aprile 1966)*, a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1967.

pensatore ben più che anticonformista, direi addirittura geniale nel suo modo normale di far filosofia.

La *scepsi* rensiana non pervenne certo sempre all'altezza di certe analisi e di certe acute interpretazioni dei grandi sistemi e delle grandi visioni che furono tipiche di pensatori suoi contemporanei come Dilthey, Cassirer, Simmel stesso: però costituì esempio di rigoroso abito di ricerca, inquietante, magari sovente difficile da praticare e da imitare, ma pur sempre efficace. La filosofia italiana tra le due guerre conobbe parecchie posizioni "minoritarie", come ebbe ad esprimersi alcuni anni or sono il titolo d'un Convegno.⁴⁰²

La posizione di Rensi fu effettivamente lontana dall'asservimento ad un sistema che fosse frutto d'una revisione dell'idealismo, e che ne salvaguardasse la sostanziale sistematicità.

Il filosofo villafranchese fu sempre "in minoranza": ed ebbe quali suoi compagni di viaggio uomini della tempra di Mrtinetti, Varisco, Carabellese, e, naturalmente, Tilgher e Bonaiuti. Ma rispetto a costoro volle distinguere la sua "separatezza" dalla loro, il suo essere "minoranza" dal loro. Non importava granché a lui di essere all'opposizione: gli bastava generare con la sua ricerca quell'inquietudine, quell'incertezza operosa, che sole erano condizione perché si passasse fruttuosamente da un capo all'altro del vasto mondo del pensiero, e perché l'odissea dello spirito fosse veramente tale e non riparasse mai in certezze ed in appaganti sistemazioni. Per lui fu "buono" l'irrazionalismo perché non sovvertiva tirannicamente il mondo dell'uomo alla ricerca d'una illusoria, e perciò tirannica verità. La ricerca ("*scepsi*") divenne buona perché toglieva all'uomo ogni motivo per farsi oppressore del suo simile.

135

⁴⁰² Cfr. *Le filosofie "minoritarie" in Italia tra le due guerre*, a cura di P. Ciavarolo, Editoriale B.M. Italiana, Roma 1986.

Tra i molti ed interessanti contributi su parecchi filosofi "minoritari" non vi è però uno spazio conveniente dedicato a Rensi, che viene praticamente liquidato con poche e frettolose parole dell'appendice (pp.225-233).

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,
Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Bibliografia

OPERE DI GIUSEPPE RENSI

Le basi economiche dell'amore, Milano, Critica Sociale, 1896.

Una Repubblica Italiana: il Canton Ticino, Milano, Critica Sociale, 1899.

Importazione (Estratto dal Digesto Italiano), Torino, U. T. E. T. 1902.

Gli «Anciens Régimes» e la Democrazia diretta, Bellinzona, Colombi, 1902.

Studi e Note di filosofia, storia, letteratura, economia politica, Milano, Soc. Ed. Milanese, 1903.

Mazzini e il socialismo (conferenza tenuta il 4 giugno 1905 nell'Aula Magna dell'Università di Genova), Genova, Chiesa, 1906.

L'«immoralismo» di Federico Nietzsche (Estratto dalla «Rivista Ligure»), Genova, Carlini, 1906.

Le Antinomie dello spirito, Piacenza, Soc. Ed. Pontremolese, 1910.

Sic et Non, Roma, Libreria Ed. Romana, 1910.

Il genio etico ed altri saggi, Bari, Laterza, 1912.

Il fondamento filosofico del diritto, Piacenza Pontremolese, 1912.

Formalismo e amoralismo giuridico, Verona, Cabisanica, 1914.

La Trascendenza: studio sul problema morale, Torino, Bocca, 1914.

Istinto, Morale, Religione, Bologna, 1917.

La ragione e la guerra, Roma, «Bilychnis» 1917.

Il concetto di storia della filosofia, Roma, Soc. Dante Alighieri, 1918.

Lineamenti di filosofia scettica, Bologna, Zanichelli, 1919 (2a ed. 1921).

La filosofia dell'autorità, Milano, Sandron, 1920.

Metafisica e Lirica, Roma, «Bilychnis», 1920.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,
Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Bologna, Zanichelli, 1920.

Introduzione alla scepsi etica, Firenze, Perrella, 1921.

Principi di politica impopolare, Bologna, Zanichelli, 1922; Roma, Volpe, 1974.

Teoria e pratica della reazione politica, Milano, La Stampa Commerciale, 1922; Roma, Volpe, 1974.

L'Irrazionale, il lavoro, l'amore, Milano, Unitas, 1923. - *Interiora Rerum*, Milano, Unitas, 1924.

Apologia dell'ateismo, Roma, Formiggini, 1926 (2a ed. Ragusa, La Fiaccola, 1967).

Realismo, Milano, Unitas, 1925.

El Realismo de Kant, in «Humanidad», Buenos Aires, 1925.

Apologia dello scetticismo, Roma, Formiggini, 1926.

Autorità e Libertà, Roma, Libreria Politica Moderna, 1926.

Lo scetticismo, Milano, Athena, 1926, (2a ed. 1928).

La Democrazia diretta, Roma, Libreria Politica Moderna, 1926.

Impronte, Genova, Libreria Italia, 1931.

Cicute, Todi, Atanòr, 1931.

Sguardi, Roma, La Laziale, 1932.

Le Aporie della Religione, Catania, Etna, 1932.

Passato, Presente, Futuro, Milano, Cogliati, 1932.

Le ragioni dell'Irrazionalismo, Napoli, Guida, 1933 (ried. de *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore*).

L'Amore e il Lavoro nella concezione scettica, Catania, Battiato, 1933.

Il Materialismo critico, Casa ed. Sociale, 1927: 2a ed. Roma, Casa del libro, 1934.

Selbstdarstellung, Leben and Werke, Leipzig, Meiner, 1927.

Spinoza, Roma, Formiggini, 1929.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Scheggie, Rieti, Biblioteca editrice, 1930.

B. Croce and seine Philosophie, in «Monistische Monatshefte», luglio 1930.

Motivi spirituali platonici, Milano, Gilardi e Noto, 1933.

Scolii, Torino, Montes, 1934.

Vite parallele di filosofi: Platone e Cicerone, Napoli, Guida, 1934.

Raffigurazioni, Modena, Guanda, 1934.

Nuova critica dell'utilitarismo, Palermo, I.R.E.S., 1934 (estratto dalla rivista «Sophia», anno 11, n. 3).

Critica dell'amore e del lavoro, Catania, Etna 1935 (ried. de *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore*).

Critica della morale, Catania, Etna, 1935.

La Storia si ripete?, Napoli, Sabina, 1936.

Paradossi d'estetica e dialoghi dei morti, Milano, Corbaccio, 1937.

Frammenti di una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte, Modena, Guanda, 1937.

La filosofia dell'assurdo, Milano, Corbaccio, 1937, Milano, Adelphi, 1991.

Figure di filosofi: Ardigò e Gorgia, Napoli, Guida, 1938.

Poemetti in prosa e in verso, Milano, I.T.E., 1939.

Autobiografia intellettuale - La mia filosofia - Testamento filosofico, Milano Corbaccio, 1939; Dall'Oglio, Milano 1989.

OPERE POSTUME

La morale come pazzia (con pref. di Adriano Tilgher), Modena, Guanda, 1942.

Lettere Spirituali, Milano, Bocca, 1943; Adelphi, Milano 1987.

Spinoza, Milano, Bocca, 1943.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

Forme di governo del passato e dell'avvenire, Roma, Libreria Politica Moderna, 1944.

Governi di ieri e di domani, Milano, 1945.

Trasea contro la Tirannia, Milano, 1948.

Il sale della vita - Saggi filosofici (con pref. di Paolo Rossi) Milano, Dall'Oglio, 1951.

TRADUZIONI E VARIE

C. Pisacane, *Ordinamento e costituzione delle milizie italiane* (con pref. di G.R.), Palermo, Sandron, 1901.

J.Royce, *La filosofia della fedeltà* (trad. e pref. di G. R.), Bari, Laterza, 1911.

J.C.Hibben, *La logica di Hegel* (trad. e pref. di G.R.), Torino, Bocca, 1910.

J.Royce, *Il mondo e l'individuo* (trad. e pref. di G.R.), Bari, Laterza, 1913-16.

M.Ficino, *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*, (pref. di G.R.), Lanciano, Carabba, 1914.

Sesto Empirico, *Delle Istituzioni pirroniane* (trad. di Stefano Bissolati), 2' ed. a cura del figlio Leonida con pref. di G.R., Firenze, Le Monnier, 1917.

F.Le Dantec, *L'Ateismo* (con pref. di G.R.), Milano Casa Sociale, 1925.

G.Simmel, *Il conflitto della civiltà moderna*, (trad. e pref. di G.R.), Torino, Bocca, 1925.

Epicteti, *Stoici Enchiridion* (trad. Angelo Politiano) a cura e con pref. di G.R., Milano, Cogliati, 1926.

Platone, *La Repubblica, L. IX*, Introd., Commento, appendice critica di G.R., Soc. Ed. Dante Alighieri, Milano, 1930.

F.Jodl *Critica dell'idealismo* (trad. di G. R.) Roma, Casa del Libro, 1932.

G. Colesanti, *Esiste una morale?* (pref. di G.R.), Catania, Etna, 1937.

Platone, *L'Apologia di Socrate* (introd. e comm. di G.R.), Napoli, Morano, 1938.

G.T.Fechner, *Nanna o l'anima delle piante* (trad. di G. R.), Milano, Sonzogno, 1938.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

E. Marcus, *Teoria di una magia naturale fondata sulla dottrina di Kant* (trad. e pref. di G.R.), Bari, Laterza, 1938.

H.W. Russel, *Profilo d'un umanesimo cristiano* (trad. e pref. di G.R.), Roma, Einaudi, 1945.

J. Royce, *Estratti da La filosofia della fedeltà*, (trad. di G.R.), Bari, Laterza, 1948.

SCRITTI SUL PENSIERO DI GIUSEPPE RENSI

G. Costa, *Un apostolo moderno di una religione antica (a proposito dello scetticismo di Rensi)*, "Bilychnis", 9 (1920), n. 12, pp. 467-470.

A. Tilgher, *Voci del tempo*, Roma 1921, pp. 42-52.

M. Untersteiner, *Uomini d'Italia: G. Rensi*, "Gerarchia", (1922), n. 11, pp. 647-654.

S. Alloggio, *Il diritto nello scetticismo di Giuseppe Rensi*, Milano 1925. L. Giusso, *Il ritorno di Faust*, Tirrena, Napoli s.d.

D. Lanna, *Riflessioni sullo scetticismo (di Giuseppe Rensi)*, "Rivista di Filosofia neoscolastica", 15, p. 166.

N. Cuneo, *Giuseppe Rensi*, Bergamo 1930.

A. Capasso, *L'uomo della scepsi*, "Archivio di Storia della filosofia", fase. 2, 1933, pp. 179-183.

R. Miceli, *Giuseppe Rensi*, filosofo, "Archivio della Cultura Italiana", nn. 2-3, 1941, pp. 205-208.

A. Poggi, *Il problema generale della giustizia e della giustizia penale nel pensiero di Giuseppe Rensi*, "La scuola positiva", n. 9-10, 1941, pp. 183-197.

I. Vassalini R. Valeri, *Giuseppe Rensi*, L'Albero, Verona 1942.

M.F. Sciacca, *Il secolo XX*, Bocca, Milano 1942, pp. 593-607. E. Buonaiuti, *Giuseppe Rensi, lo scettico credente*, Partenia, Roma 1945.

D. Scoleri, *La religiosità di Giuseppe Rensi*, "Ricerche filosofiche", 1946.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,

Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.

- B. Croce, *Conversazioni critiche*, IV, Laterza, Bari 1951, p. 302.
- C. Mignone, *Rensi, Leopardi, Pascal*, Corbaccio Dall'Oglio, Milano 1954.
- E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)* Laterza, Bari 1955, pp. 433-437.
- G. Morra, *Misticismo e scetticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, Ciranna, Roma 1957.
- L. Rensi, *Rensi e il fascismo*, "Paideia", 13 (1958), pp. 150-157.
- R. Bassanesi, *Giuseppe Rensi e lo smarrimento delle coscienze del 1919-1922*, "Protagora", 1962, pp. 28-66.
- G. Giulietti, *Giuseppe Rensi, lo scettico credente. Nel 25° anniversario della morte*, "Arena", 19 febbraio 1966.
- G. De Liguori, *Lo scetticismo giuridico di Giuseppe Rensi*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1967, pp. 181-224.
- G. Rognini, *Dal realismo al conforto: Note sul pensiero estetico del primo Rensi (1895-1902)*, "Critica letteraria", 10 (1982), fase. 2° n. 35, pp. 258-278.
- Id. *Giuseppe Rensi. Dal positivismo all'idealismo (1895-1914)*, Perugia 1986.
- E. De Mas, *Giuseppe Rensi tra democrazia e antidemocrazia*, Bulzoni, Roma s.d.
- N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo - Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, Marzorati, Settimo Milanese 1997.
- P. Serra, *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi*, Franco Angeli, Milano 2000;
- idem, *Giuseppe Rensi. La rivolta contro il reale*, Città Aperta, Troina 2006.
- A. Montano, *Il prisma a specchio della realtà*, Rubettino, Soveria Mannelli 2002;
- A. Montano, *Giuseppe Rensi. Ethica ed Etiche*, Arte Tipografica Editrice, Napoli 2006.

Sergio Sotgiu, *Filosofia della storia e filosofia della religione nel pensiero di Giuseppe Rensi*,
Tesi di Dottorato in Scienze dei Sistemi Culturali, Università degli studi di Sassari.