

# Le radici schopenhaueriane del pensiero di Giuseppe Rensi

di Fabio Ciraci\*

ABSTRACT

The cultural trajectory of Giuseppe Rensi takes place between the skepticism, developed in the early 1920s and culminates with the *Filosofia dell'Assurdo*, and the adherence to a nihilistic and mystical worldview, characterizing the last phase of his philosophical thought. This paper aims to show the Schopenhauerian roots (weakness of reason, world's irrationality, a-historicism, doctrine of genius, nihilism) of Rensi's thought, with the intention of demonstrating that the continuity of Rensi's research lies in his Schopenhauerism.

\_ Contributo ricevuto il 25/07/2020. Sottoposto a peer review, accettato il 18/08/2020

## I \_ Uno schopenhaueriano irregolare

**N**el presente contributo si intendono sviluppare e integrare i risultati delle ricerche condotte in precedenza sulla ricezione del pensiero di Arthur Schopenhauer nella riflessione del filosofo italiano Giuseppe Rensi (1871-1941)<sup>1</sup>. All'interno dello schopenhauerismo del primo Novecento, Rensi rappresenta infatti una figura emblematica di passaggio fra la filosofia di Schopenhauer e quella di Nietzsche, seguace del pessimismo metafisico del *Mondo come volontà e rappresentazione*, riformato però alla luce dell'interpretazione vitalistica dello *Zarathustra* suggerita da Gabriele D'Annunzio. Il filosofo veronese propone una

lettura del pensiero di Schopenhauer in senso romantico, incline cioè a svilupparne l'indirizzo irrazionalistico e il primato del genio<sup>2</sup>. Inoltre, assieme a Carlo Michelstaedter, Rensi è pensatore che si sottrae alle categorizzazioni storiografiche della cosiddetta *Schopenhauer-Schule*<sup>3</sup>, collocandosi nella composita schiera degli *irregolari*<sup>4</sup>. Difatti, l'approccio scettico della visione rensiana situerebbe il filosofo veronese fra gli eretici della scuola schopenhaueriana italiana, e tuttavia Rensi propugna una metafisica che sfugge a una forma sistematica, iscrivendosi pienamente nel contesto post-nietzscheano delle filosofie della crisi, ovvero nella cornice di un superamento delle metafisiche classiche e sistematiche, più vicina invece alla metafisica negativa di

\* Università del Salento.

Michelstaedter. A differenza del grande goriziano, morto troppo giovane per vivere il dramma della guerra mondiale, Rensi abita quella linea di faglia tracciata dalla Grande guerra, che rappresenta un elemento periodizzante non solo della grande storia universale, ma anche della ricezione del pensiero di Schopenhauer in Italia. Si tratta, infine, di un filosofo solitario, che ama discorrere più con la *Repubblica dei geniali* di schopenhaueriana memoria che non con i suoi contemporanei, pur vivendo intensamente le diverse esperienze filosofiche del suo tempo, al punto che diviene difficile poter analizzare la sua opera senza effettuare una prima e provvisoria periodizzazione della sua riflessione.

A tal proposito, Rensi è stato definito una «anima multipla»<sup>5</sup> oppure «una sorta di enciclopedia filosofica vissuta in prima persona»<sup>6</sup>. Tutto ciò però non deve trarre in inganno, non deve lasciar pensare a un intellettuale incoerente o a un filosofo dilettante – accuse che pur gli sono state rivolte, per superficialità e incomprendimento. Rensi fu piuttosto un animo inquieto, fedele solo a se stesso e all'onesta ricerca filosofica. La sua parabola intellettuale è descritta da una costante: la centralità del tema del dolore e del male<sup>7</sup> che il filosofo veronese ha dipanato lungo tutta la sua prolifica attività filosofica, con posizioni che vanno da un iniziale atteggiamento scettico e attivistico a un approdo mistico e nichilistico.

Rensi si forma, da un lato, al pensiero classico greco, specialmente ai presocratici, come Gorgia, ma anche a una certa lettura di Platone; dall'altro lato, alla filosofia di Spinoza<sup>8</sup> e di Schopenhauer<sup>9</sup>, cui affianca costantemente lo studio dei mistici di ogni tempo e luogo. Ma, soprattutto, è influenzato dall'amato Leopardi<sup>10</sup>, che legge ininterrottamente. In questa cornice, Schopenhauer rappresenta una chiave di lettura continua del problema del male, che funge da viatico al superamento dell'idealismo crociano e gentiliano; ma la filosofia di Schopenhauer è anche a fondamento, prima, del suo scetticismo, assunto a strumento di indagine privilegiato, e, poi, del salto mistico nel nulla, attraverso la mediazione di Eduard von Hartmann, il celebre autore della *Philosophie des Unbewußten* (1869), che Rensi legge sin dalla gioventù e il cui ascendente si rivelerà decisivo soprattutto nell'ultima fase della attività filosofica rensiana<sup>11</sup> – la qual cosa pare non sia stata rilevata in precedenza.

Con il presente contributo si proverà quindi a mostrare, innanzitutto, le radici schopenhaueriane del pensiero di Rensi; infine, si tenterà di dimostrare che lo schopenhauerismo rappresenta l'indirizzo di ricerca e la cifra costante della riflessione rensiana, da cui muove attraverso continue correzioni e ulteriori approfondimenti, dallo scetticismo al nichilismo mistico.

2 \_ Le fonti dello scetticismo: irrazionalità del mondo e debolezza della ragione

Schopenhauer rappresenta il filosofo che ha sicuramente avuto la maggiore influenza nella formazione del pensiero di Giuseppe Rensi, sia come fonte primaria diretta, a cui Rensi attinse copiosamente per tutta la vita, sia come 'schopenhauerismo di contesto', ovvero come fenomeno dello specifico *milieu* culturale tra la fine del XIX secolo e la Prima guerra mondiale, in cui il nome di Schopenhauer è ampiamente diffuso e citato. Non esiste infatti intellettuale che al tempo non conosca il nome di Schopenhauer, che non lo abbia assorbito, per così dire, con il latte materno, anche se per via indiretta: attraverso la musica totale di Richard Wagner o il pessimismo di Eduard von Hartmann; mediato dal vitalismo di Georg Simmel<sup>12</sup> o dall'*élan vital* di Henri Bergson; per via dell'ateismo di Friedrich Nietzsche o in virtù della religiosità del conte Lev Tolstoj. Pertanto, vi sono pensatori che, almeno indirettamente, sono fortemente influenzati dal filosofo del *Mondo*, di cui spesso leggono poco o niente, ma in cui l'impatto di Schopenhauer continua a riverberarsi come un'onda lunga, attraverso un movimento tellurico, secondo un 'effetto domino'.

Rensi vive in questo contesto: è un assiduo lettore non solo dell'opera del filosofo del *Mondo* ma anche dei suoi seguaci, la cosiddetta *Schopenhauer-Schule*,

i cui rappresentanti sono citati nella sua opera. Già da giovane, il pensatore veronese svolge un importante ruolo di mediatore e divulgatore dello schopenhauerismo, sia come autore di saggi e di scritti, in cui rielabora temi schopenhaueriani, contaminandoli con riflessioni sul socialismo e la filosofia indiana, sia come direttore della rivista «Coenobium»<sup>13</sup>, che ha sede a Lugano, dove Rensi ha dovuto riparare, per sfuggire alla repressione dei tumulti socialisti di Milano, ai quali partecipa attivamente.

La rivista luganese è un laboratorio culturale in cui fermentano intelligenze diverse, molte delle quali di matrice schopenhaueriana, come quella del maestro di musica Alessandro Costa, del geologo Giuseppe De Lorenzo, dello studioso di filosofia orientale Karl Eugen Neumann e soprattutto del filosofo Piero Martinetti. In questo periodo si divide fra l'attività politica, come deputato del cantone italiano, e lo studio della filosofia, approfondendo le opere di Schopenhauer<sup>14</sup>. Solo nel 1908, però, con il ritorno in Italia, ha inizio la sua attività di docente universitario: dopo varie peregrinazioni per le università italiane, nel 1918 si stabilisce definitivamente a Genova, ricoprendo la cattedra di Filosofia morale. A questo periodo, che precede e copre tutto l'arco della Grande guerra, appartengono le *Antinomie dello spirito* (1910), il *Genio etico ed altri saggi* (1912), il saggio sulla *Trascendenza* (1913) e i *Lineamenti di filosofia scettica* (1919, 1921<sup>2</sup>) ovvero

l'opera che può considerarsi il 'manifesto dello scetticismo' rensiano, sicuramente il principale contributo della sua prima produzione filosofica. Si tratta di un passaggio cruciale, di un momento di profonda rivisitazione dell'iniziale adesione al positivismo e di superamento dell'idealismo.

In questo periodo, Rensi rilegge la *Critica della ragion pura* di Kant, contestandone la sintesi trascendentale delle forme a priori con l'esperienza. Difatti, egli approfondisce lo iato fra materia e pensiero, sostenendo l'impossibilità, da parte della ragione umana, di cogliere la realtà nella sua pienezza, a meno di non allontanarsene con le finzioni della ragione. Ma se Schopenhauer confinava la ragione dell'uomo all'interno della rappresentazione, approdando a una forma di idealismo puro – «il mondo è mia rappresentazione» –, Rensi si muove invece all'esterno della ragione, dal lato della realtà. Il confine non è più segnato all'interno del kantiano soggetto trascendentale, oppure della coscienza in generale, per dirlo con Reinhold o con Fichte, né all'interno della *Vorstellung* schopenhaueriana, che rinchioda in sé soggetto e oggetto, bensì dal loro esterno, escludendo la ragione e negandole potere di sintesi:

Vi approdai [al realismo] mediante una interpretazione realistica del kantismo, che prende le mosse dalla Coscienza *überhaupt*. Questa non è la coscienza *nostra*. È le forme della coscienza *senza* la coscienza, le

forme del pensiero *senza* il pensiero. Ossia, non è le forme della conoscibilità che assumono le cose stesse, proprio per essere cose, cioè entità esplicate, manifeste [...] Le cose sono sì "Erscheinungen", ma non "Erscheinungen" *in e per* la coscienza, bensì "Erscheinungen" *in sé*; sono cioè rivestite delle forme del poter apparire ed essere conosciute in generale, anche senza che ci sia alcuna coscienza per cui l'apparimento abbia luogo. Queste forme della conoscibilità (che costituiscono, secondo me, ciò che Kant chiama la "coscienza *überhaupt*"), spazio, tempo, categorie, le cose le recano dunque *in sé*, senza bisogno che alcuna coscienza effettiva ve le dia<sup>15</sup>.

La posizione rensiana è pienamente realista<sup>16</sup>. Rensi non compie alcuna rivoluzione copernicana, ma anzi restituisce alle cose i loro poteri. Come ha rilevato Invernizzi, «lo scetticismo di Rensi si differenzia dallo scetticismo classico perché sostiene con forza che i sensi non ingannano [...]. Ciò che inganna l'uomo, ciò a cui l'uomo non si può affidare è la ragione»<sup>17</sup>. Pertanto, non si tratta più della kantiana *Vernunft* legislatrice del mondo. Essa è schopenhauerianamente una ragione debole e secondaria, al servizio della volontà. Da qui sorge la prima e fondamentale forma di scetticismo, quello gnoseologico, che si ricongiunge al pessimismo metafisico del *Mondo come volontà e rappresentazione*.

Scetticismo e pessimismo – scrive Rensi – sono rami del medesimo tronco. Dalla intuizione scettica la cui affermazione finale è: la realtà è irrazionale e assurda e perciò incomprendibile, scaturisce ovviamente, e naturalmente con essa si congiunge, l'intuizione pessimista cioè: e appunto perché irrazionale ed assurda questa realtà è dolorosa e disperante<sup>18</sup>.

Per Rensi, la sintesi di materia e forma è pretestuosa, la ragione vuol cogliere quella assolutezza che è fuori dalla sua portata, data la sua finitezza e debolezza; inoltre, la materia del mondo è irriducibile alle forme trascendentali dell'uomo, il pensiero è nietzscheanamente una deviazione dalla natura. Quindi, se la sintesi trascendentale è una finzione, un «ambiguo artificio kantiano»<sup>19</sup>, allora si comprende come da un lato Rensi professi un naturalismo materialista (che gli deriva in parte da Spinoza e in parte da Ardigò) e dall'altro un pessimismo gnoseologico che lo porta alla fondazione dello scetticismo. I due termini della pretesa sintesi kantiana, materia e forma – che l'idealismo utilizza per costruire il panlogismo a partire da un Io assoluto – si divaricano mettendo capo alle antinomie. Non esiste una *sola* ragione, bensì *le* ragioni umane. In ultimo, proprio perché la materia non è riconducibile a ragione essa è irrazionale. Rensi avrebbe forse potuto affermare la irrazionalità del mondo, ma qui non si tratta solo di prendere atto che la ragione non coglie la vita e che essa è alogica, ma di stabilire anche

che la vita è caos, lotta, dolore e male. Sono questi elementi, con la forza della loro evidenza, che permettono a Rensi di attestare, con Schopenhauer, l'irrazionalità sostanziale del mondo.

3 \_ L'antistoricismo ovvero la fuga dal presente

Negli anni che precedono la guerra, Schopenhauer è una sorta di mentore ideale, educatore e maestro di meditazione. Assieme a Schopenhauer, Leopardi e Nietzsche contribuiscono alla costruzione di una visione del mondo storica: la vita è dominata dal dolore, dall'assurdo, dalla lotta per l'esistenza. A comprovare la tesi pessimistica, a mettere cioè sotto scacco ogni giaculatoria idealistica che intenda giustificare il male, è l'esperienza cruciale della Grande guerra, «un baratro nero di verità oltre le multicolori apparenze»<sup>20</sup>, un «terremoto metafisico»<sup>21</sup> di un mondo dominato dall'*azione* e non dal pensiero, dalla forza e non dalla riflessione. Ciò è dovuto anche all'*isostenibilità delle ragioni*: non v'è motivo logico o dialettico perché una ragione prevalga sull'altra, esse si equivalgono, è solo una questione di forza, di volontà di potenza fra individui come fra nazioni<sup>22</sup>. È la «peculiare concezione rensiana della storia» – osserva Mascolo – «così come sviluppata nell'opera di certo più importante e nota del pensatore veronese, *La filosofia dell'assurdo* del 1937, rielaborazione cri-

tica di un precedente scritto pubblicato nel 1924 con il suggestivo titolo baconiano di *Interiora rerum*<sup>23</sup>. Renzi mette a frutto l'astoricismo metafisico del *Mondo come volontà e rappresentazione* secondo il quale la storia non dà sapere, perché la sostanza del mondo non cambia, essa è il dolore che domina l'esistenza e l'assurdo come sua legge. Per Renzi, Schopenhauer è allora maestro di disillusione, il moralista disincantato che smaschera le antinomie, mentre «la storia è la serie o il sistema della contraddizioni»<sup>24</sup>.

Ma a questo punto, si potrebbe obiettare a Renzi, perché mai vi è storia? Ovvero, come mai esiste un divenire storico piuttosto che l'immobilità? Oppure si tratta di una stabilità apparente data da forze che si contrastano e si equivalgono? Si tratta forse di un dinamismo interno alla natura, come quello schopenhaueriano? Ma qui Renzi si discosta dal maestro, non nega cioè il divenire in quanto tale, non lo liquida come mera apparenza fenomenica.

C'è storia, dunque, perché *ogni* presente, ossia la realtà, è sempre falsa, assurda e cattiva, e perciò si vuol, venirne fuori, passare ad altro, quel passare ad altro in cui, unicamente, la storia consiste. Non perché lo spirito è sempre nel vero, ma perché è sempre nel falso. [...] Non perché lo spirito è sempre nel bene, ma perché è sempre nel male [...]. La storia non è che un continuo voler uscire dal presente e uscirne di fatto; mosso da ciò che il presente (realtà) è sempre male<sup>25</sup>.

Insomma, la temporalità è una fuga dal presente, che è dolore e male, la storia è un «corso infernale»<sup>26</sup> generato da una *vis a tergo*, non già il disegno dello spirito assoluto determinato da una causa finale, da un *telos*. E tuttavia, non vi è che il presente, l'unica realtà positiva di cui si possa fare esperienza. Il tempo è un'azione che si trascende continuamente; il principio agisce sul punto del presente, nel *continuum* determinato dalla permanenza della realtà. «La storia non è che questo. Lo sforzo, vano perché eterno, di fuggire dall'assurdo e dal male». In questo senso, «Hegel e Schopenhauer sono veramente gli esponenti delle due concezioni filosofiche antitetiche della vita. [...] Il processo come corso divino e il processo come corso infernale»<sup>27</sup>. Sulla base di questa convinzione e prendendo partito per Schopenhauer, Renzi effettua allora un rovesciamento della nota espressione della hegeliana *Filosofia del diritto*, affermando che «tutto ciò che irrazionale è reale, tutto ciò che reale è irrazionale»<sup>28</sup>. Sicché, se la storia è caos, se il divenire storico è descritto da un fluire continuo del punto del presente, se infine essa è una fuga incessante dal male e dal dolore che domina il mondo, allora essa, nella sua sostanza, è ripetizione, reiterazione di questa fuga senza senso, un nietzscheano ripetersi dell'uguale: «È volontà di vita. [...] Esprime cioè la *stessa* volontà di vivere, che in noi fa suo tramite il ragionamento, una concatenazione di concetti»<sup>29</sup>:

Proprio questo senso di storicità, adunque, ci riporta d'un balzo alla concezione schopenhaueriana; proprio esso è la conferma più sicura di questa; proprio esso cioè è la stessa cosa della negazione d'ogni realtà *sostanziale* del processo storico, d'ogni suo razionale significato, d'ogni sua effettiva produttività d'alcunché di *veramente* nuovo<sup>30</sup>.

In questo senso, per Rensi, anche gli individui non sono che effimere apparenze, che la forza primigenia della volontà, nel suo impeto vitale, produce e annienta, per eccesso, crea senza scopo e poi inghiotte nel nulla<sup>31</sup>.

4 \_ Immutabilità del carattere e nobiltà dello spirito

Il progresso non è né garantito né necessario, anzi è addirittura impossibile, sicché ogni atto di ribellione contro il destino è una follia, una rivolta contro il reale, difforme rispetto alla 'morale sociale' condivisa; *la morale è pazzia*: la moralità genuina proveniente dall'individuo, dall'autoeducazione personale, dai doveri verso se stessi e gli altri che «mirano allo scopo interiore della formazione d'un carattere»<sup>32</sup>. Qui Rensi sembra portare alle estreme conseguenze i presupposti dell'etica schopenhaueriana: il carattere intelligibile dell'individuo è immutabile, perché metafisico; l'uomo può correggere la propria condotta, conoscendosi via via che fa esperienza di

sé stesso e del mondo, quello che Schopenhauer chiama 'il carattere acquisito'; difatti, siamo sconosciuti anche a noi stessi, in quanto entità noumeniche, e tutto ciò che sappiamo di noi è il prodotto necessario del nostro carattere (invariabile) e dei motivi (variabili) ovvero degli stimoli che agiscono su di noi con la forza della necessità, come una reazione chimica. Solo dopo aver fatto esperienza del nostro carattere e lasciando agire la conoscenza, a posteriori ed empirica, di noi stessi come contromotivo, ci è dato un angusto spazio di manovra (*Spielraum*) per bilanciare e indirizzare le nostre reazioni, per condurre una *vita saggia*<sup>33</sup>. Come ha scritto Schopenhauer, «der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebessert», *la testa si rischiara, il cuore non migliora mai*<sup>34</sup>. Pertanto, il carattere intelligibile è per Schopenhauer insondabile e immutabile, mentre il carattere acquisito è la nostra bussola, in base alla quale vagliamo le nostre azioni, per essere il meno infelici possibile, sulla base di un'autoeducazione, ovvero meditando sulle nostre azioni che, come epifenomeni, permettono una conoscenza almeno parziale di noi stessi.

Nel discutere di libertà, Rensi riprende però le critiche mosse a Schopenhauer dall'antropologo Giuseppe Sergi<sup>35</sup>, il quale trasferisce il problema metafisico schopenhaueriano sul terreno antimetafisico e positivista, ponendo il carattere come «invariabile in modo assoluto, più che sia innato». Ma se allora il mondo

rappresenta l'insieme delle variabili che agiscono sulla sostanziale costanza del carattere, per Renzi è il carattere la fonte dell'etica, la pietra su cui fondare l'azione, per far fronte alle asprezze della vita, per non piegarsi al conformismo della società. L'eco superomistica investe di nuova forza la dottrina del carattere intelligibile e immutabile di Schopenhauer. Su questa posizione Renzi fa inoltre agire una personalissima rilettura dello *Ione* di Platone: vi sono 'spiriti nobili', indomabili, in cui l'incapacità di adattamento diviene virtù,

in cui quei sentimenti più alti lottano ancora per esercitare la loro influenza contro i sentimenti più volgari e comuni, la limpida percezione dei motivi che devono muovere l'azione resta in molti casi dubbia e offuscata, come anche rimane velato ed incerto il concetto del dovere<sup>36</sup>.

È il caso di San Francesco che non si piega alle convenzioni del suo tempo, oppure di Buddha, non scalfito dalla tradizione, oppure di Cristo che patisce ingiurie e sofferenze ma cambia l'ordine morale del mondo, introducendo il valore dell'altruismo, dell'uguaglianza e della fratellanza fra gli uomini.

Se la folla quindi è conformista, se cioè, per tradurlo in termini nietzscheani, la massa adotta la morale del gregge che le garantisce la sopravvivenza in forza della quantità numerica, allora lo spirito nobile si contrappone ad essa in

virtù della propria individualità, combatte per un nuovo ordine morale del mondo.

Sebbene il carattere sia innato, tuttavia il maestro può temprare l'animo del discepolo, renderlo saldo nelle proprie convinzioni. Il maestro svolge qui un ruolo centrale assieme all'autoeducazione, alla meditazione, che Renzi, con Schopenhauer, riprende anche dalla tradizione mistica e orientale, dalla meditazione su se stessi, dal «lavorio interiore, lungo, continuo, accurato della riflessione meditativa»<sup>37</sup> insegnato dal buddhismo.

Maestri dello spirito, per Renzi, sono soprattutto i grandi pensatori del passato, come spiega ne *La letteratura della meditazione*, pubblicato su «Dovere»<sup>38</sup>. Vi è cioè una letteratura che permette all'individuo di auto-educarsi, silenziosamente, alla *nobiltà dello spirito* – e certo non è un caso se, al termine della Seconda guerra mondiale, Thomas Mann si riferisce nuovamente a Schopenhauer e a Nietzsche come campioni dell'*Adel des Geistes*. Dei grandi maestri silenziosi della letteratura fanno parte i pensatori classici greci, alcuni scritti religiosi, come quelli dell'India, i Vangeli, l'*Imitazione* di Cristo e quasi tutti i libri di Chiesa, compresi i pensieri di Blaise Pascal, che si affiancano alle opere di pensatori laici come Pitagora, Seneca, fino ai più vicini Guicciardini, Leonardo, Montaigne, La Bruyère, La Rochefoucauld, Leopardi e Goethe, solo per



citarne alcuni. Tuttavia, «nel senso soave con cui usavano questo appellativo i discepoli di Gesù», sono specialmente tre gli autori a cui Rensi si rivolge:

Il *Manuale* di Epitteto e i *Ricordi* di Marco Aurelio – afferma Rensi – sono i due evangeli dello stoicismo. Chiunque li legga non può sottrarsi all'affascinante vigore della loro austerità e del loro pessimismo. [...] Ma sopra Epitteto e Marco Aurelio – prosegue il filosofo veronese – s'innalza colui che ha raccolto la manifestazione frammentaria anteriore del pessimismo stoico, l'ha coordinata in un grande e luminoso sistema, e ha questo sistema vivificato con lo straordinario splendore del genio e con l'abbagliante fulgore dello stile: Arturo Schopenhauer<sup>39</sup>.

Si tratta però di uno Schopenhauer maestro ed *educatore* morale, disvelatore delle false virtù, critico delle convenzioni sociali. In breve, lo Schopenhauer degli *Aforismi per la saggezza della vita*:

Se un solo volume di Schopenhauer dovesse sottrarsi alla distruzione totale delle sue opere, io rimarrei incerto se preferire di salvare gli *Aforismi* o l'ultimo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*, e finirei probabilmente per decidermi per il primo<sup>40</sup>.

Qui sembrano fondersi in Rensi due correnti antagoniste, l'aristocrazia intellettuale e il socialismo umanitario: nobile di spirito è colui che, per carattere innato, non si conforma alla massa, ma

introduce un ordine morale superiore orientato all'altruismo e all'umanità.

## 5 \_ Dal genio etico all'idea di umanità

La figura del nobile di spirito introdotta negli scritti giovanili subisce presto una trasformazione interna con una forte connotazione morale. Riprendendo il tema del libero arbitrio e del carattere immutabile, nel capitolo su “Il mito di Er e Schopenhauer” fa capolino il *genio etico*<sup>41</sup>, figura attraverso la quale il filosofo veronese intende piegare il mito platonico alle esigenze di una rilettura schopenhaueriana. L'idea è quella di conciliare la libertà, propria dell'*esse* noumenico degli uomini, con la necessità dell'*operari* fenomenico degli individui.

Il carattere, nel suo aspetto noumenico, possiede la libertà assoluta, ossia è indipendente dalla legge di causa, poiché questa è semplicemente la forma dei fenomeni. Ma tale libertà è trascendentale, cioè non si manifesta nel mondo dell'esperienza. Essa non esiste che in quanto facciamo astrazione dall'apparenza fenomenica e da tutte le sue forme, per elevarci fino a quella realtà misteriosa, che, collocata fuori del tempo, può essere pensata come l'essenza interiore dell'uomo in sé. Grazie a questa libertà tutte le azioni dell'uomo sono veramente l'opera sua, malgrado la necessità con cui promanano dal carattere empirico, quando questo subisce l'azione dei motivi; perché questo carattere empirico è

semplicemente l'apparenza fenomenica del carattere intelligibile o noumenico, vale a dire il modo e l'aspetto con cui si offre al nostro intelletto l'essenza del nostro io in sé stesso. La volontà è dunque libera, ma soltanto in se stessa e fuori dal mondo dei fenomeni; mentre in questo mondo essa si presenta con un carattere generale interamente fissato in precedenza al quale tutte le azioni devono essere conformi<sup>42</sup>.

Rensi riprende qui la lettura schopenhaueriana di Alfred Fouillée: la libertà appartiene all'*esse* ovvero all'umanità nel suo complesso, invece l'individuo è legato alla necessità dell'*operari* cui è soggetto ogni fenomeno particolare:

La libertà umana si deve cercare, adunque, per Schopenhauer, non nelle nostre azioni individuali come fa il senso comune, ma nell'intera natura dell'uomo, la quale deve considerarsi come un unico e primordiale atto libero, che a un intelletto sottoposto alle forme del tempo, dello spazio e della causa si manifesta solamente sotto l'apparenza d'una molteplicità e varietà d'azioni. Queste, a cagione dell'unità primitiva della cosa in sé di cui sono la manifestazione, devono essere tutte rivestite dello stesso carattere e parere rigorosamente necessitate dai diversi motivi che volta a volta le provocano e le determinano particolarmente. Quindi, nel mondo dell'esperienza la massima *operari sequitur esse*, non soffre eccezioni. Ma mentre è un errore fondamentale attribuire la necessità all'*Esse* e la libertà all'*Operari*, è inve-

ce vero che la libertà che non esiste nell'Azione, esiste nell'Essere, dal quale però l'Operari, l'Azione, risulta in modo necessario.

L'uomo, adunque, fa sempre ciò che vuole, eppure agisce sempre per necessità. La ragione sta in ciò, che egli è già ciò che vuole, e da ciò che è deriva naturalmente ciò che fa<sup>43</sup>.

Ora, in questo passaggio si sviluppa uno snodo fondamentale della filosofia renziana: l'idea socialista di umanità assume un ruolo decisivo, non solo da un punto di vista teoretico, ma anche per le sue ricadute politiche. E anche qui Rensi opera una riforma del pensiero schopenhaueriano dal suo interno, anche attraverso l'interpretazione di Fouillée. L'umanità è l'idea archetipa di ogni individuo<sup>44</sup>.

Tuttavia, Rensi si distacca dal pensiero del filosofo del *Mondo* per seguire invece, in senso strumentale, la storia degli effetti. Si ricorderà infatti che, ispirandosi a Platone, per Schopenhauer le idee sono gli archetipi della realtà fenomenica, «oggettività immediata ed adeguata [*unmittelbare und adäquate Objektivität*]» della volontà in sé<sup>45</sup>, lo specchio in cui la volontà metafisica si oggettiva e, al contempo, le idee sono le 'grandi madri', per dirlo col *Faust* di Goethe, da cui hanno origine i fenomeni individuali. Ma Schopenhauer definisce le idee anche come *species rerum*, essenze non commiste ad elementi empirici, da cui deriva la realtà fenomenica. Non è possibile, nel breve spazio di un articolo, soffermarsi ulte-

riormente sulla *Ideenlehre* schopenhaueriana<sup>46</sup>, ma ciò che maggiormente conta ai fini del presente studio è il fatto che, in quanto *puro occhio del mondo*, la contemplazione delle idee permette all'uomo di sciogliere i vincoli che lo legano al mondo e di sottrarsi così alla volontà metafisica. In questo senso, Schopenhauer indica nella contemplazione estetica una delle vie di redenzione dal *Wille* riservata però al genio estetico, l'artista. Inoltre, la volontà metafisica non solo permea l'intero essere in maniera orizzontale, ma si oggettiva anche nel mondo in senso gerarchico, dalle idee alla natura, *ex gradu*, ovvero dalla materia bruta in quanto pura causalità, passando alla gravità e al magnetismo, come leggi di natura indeterminate, per individualizzarsi nelle specie vegetali, poi negli animali, e infine per raggiungere l'apice della oggettivazione nell'uomo. Proprio in virtù del suo grado di massima oggettivazione – a differenza degli animali, per cui esiste un'idea collettiva ovvero una specie – «ogni uomo è da considerare come un fenomeno della volontà particolarmente determinato e caratterizzato perfino, in certo senso, come una propria idea»<sup>47</sup>. Questa idea individuale che ogni uomo rappresenta in quanto vertice dell'oggettivazione della natura è, per Schopenhauer, il carattere intelligibile<sup>48</sup>. Quindi, per ogni uomo esiste un'idea individuale che corrisponde al suo lato noumenico, al carattere intelligibile. Ma è proprio qui che interviene la riforma rensiana della

*Ideenlehre* di Schopenhauer: per Rensi non esiste alcun carattere intelligibile individuale; il genio è tale perché attinge la propria forza dall'idea della sua specie, ovvero dall'umanità, strumento di redenzione dal mondo e di orientamento moralmente. Genio e umanità sono quindi intimamente correlati fra loro. Per Schopenhauer, invece, il vero fondamento dell'etica è la compassione, ma il *Mitleid* non è un fenomeno morale esclusivo del genio, bensì di qualsiasi uomo che viva l'esperienza fondamentale del dolore. Insomma, per Schopenhauer non occorre essere geni per essere uomini morali: la miracolosa conversione della volontà è possibile tanto all'artista e al santo quanto all'uomo comune. Inoltre, il dolore non è solo un male organico all'esistenza, ma è anche uno strumento di redenzione, *aperçu* verso l'unità metafisica del mondo, in cui l'individualità svanisce e la sofferenza del mendicante e del re sono una e identica, come insegna la parabola di Siddharta.

In Rensi, invece, il genio-artista di Schopenhauer diviene genio morale, e mantiene una dimensione aristocratica. In tal modo Rensi intende coniugare la nobiltà dello spirito con il socialismo umanitario. Inoltre, aver negato all'individuo una propria idea individuale, mette in risalto lo iato fra *esse* e *operari*, la qual cosa, in qualche modo, drammatizza le antinomie sul piano della storia.

## 6 \_ Dall'umanità al Nulla assoluto

Un ultimo punto rimane ancora da sviluppare: l'umanità è l'idea morale più prossima alla quale l'individuo deve tendere, ma non è l'ultima meta<sup>49</sup>. Si pensi a quanto scrive Rensi nei *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte* del 1937.

Bisogna che tu ti senta trionfare nell'ideale di giustizia, di diritto, di moralità, di bene, di religione che trionferà tra sessant'anni, tra un secolo, tra un millennio. Cioè che riponga il tuo *io* non nella tua vita temporale individuale, ma nell'idea per cui sei appassionato e che trionferà in un lontano avvenire. La lezione è sempre quella: che la vita individuale non conta e contano i suoi valori eterni<sup>50</sup>.

Ma quali sono per Rensi – il filosofo scettico, autore dell'*Apologia dell'ateismo* (1925) e delle *Aporie della religione* (1932), pervenuto infine a una serotina religiosità atea<sup>51</sup> – i valori morali eterni?

Senonché, vi sono valori eterni? Non solo nessun valore dura eterno nella vita dell'umanità (che significato ha per noi uomini d'oggi e per l'umanità nel suo corso il "valore" per cui morì Antigone, il seppellimento d'un cadavere, o quello per cui morirono i patrioti [*sic!*] di Atene contro Siracusa e Sparta, del Sannio contro Roma, di Pisa contro Firenze, di Firenze contro Carlo V?). Ma inoltre l'umanità stessa, come l'individuo, scompare, anche la sua vita è opera temporale e indivi-

duale. Tu devi quindi concludere che bisogna che tu riponga o dissolva il tuo *io* in un Tutto o in un Essere ancora molto più vasto, che sorpassi nella sua permanenza la transitorietà dei valori umani, un Tutto o un Essere quindi per il quale nemmeno questi esistono più<sup>52</sup>.

Il Rensi di questa pagina ha oramai fatto un salto (mistico) oltre la debole ragione umana che non può render conto né del male del mondo né dei suoi valori morali ultimi. Se nella prima fase della sua riflessione Rensi si tiene *al di qua* dello scetticismo, ovvero in bilico fra un materialismo critico e l'affermazione dell'assurdo, a partire dagli anni Trenta compie un passo *al di là* dello scetticismo, nella regione della fede. Si tratta quasi di una scommessa pascaliana, una sorta di *credo quia absurdum*, un salto oltre l'irrazionalità del mondo, dominato dal caos, nel regno della trascendenza. Non è quindi un'adesione a una qualsivoglia confessione religiosa, ma l'approdo a una forma di «religiosità atea»<sup>53</sup>, che ancora una volta Rensi trae da una fonte schopenhaueriana a lui nota sin dalla gioventù: Eduard von Hartmann. Quest'ultimo, nella *Philosophie des Unbewußten* (1869), aveva cercato una sintesi fra la filosofia della storia di Hegel e il principio irrazionale del mondo di Schopenhauer attraverso la mediazione dell'Indistinto di Schelling, immaginando che il processo storico altro non fosse che il passaggio dall'Inconscio alla Coscienza totale, che per Hartmann<sup>54</sup> coin-

cide con il naufragio nel Nulla assoluto ovvero nel regno dello Spirito.

Chi si pone dal punto di vista di E. v. Hartmann, e riconosce come morale assoluta quella che deve mirare (attraverso lo sviluppo etico e culturale) a liberare Dio o il Soggetto assoluto, che vive o si è incarnato nel mondo ed in noi, ed è questo mondo e noi (l'essenza di esso e di noi), a liberarlo dal dolore del mondo medesimo e dall'infelicità trascendentale che l'ha spinto a esteriorizzarsi in esso, a liberarlo con l'annientamento del mondo fenomenico (cose e coscienza) e col riassorbimento di tutto nell'Assoluto – non può non convenire che colui che si sforza di persuadere la gente che la felicità è inafferrabile, il dolore continuo e prevalente, l'assurdo sempre presente nella natura e nella vita umana privata e sociale, la conoscenza impossibile, la verità inesistente; costui, sospingendo le coscienze, il pensiero all'idea di vanità del mondo e all'annientamento di questo, è l'unico che cooperi al fine morale più alto<sup>55</sup>.

L'approdo dell'ultimo Rensi è quindi di tipo mistico, ancora una volta un misticismo del nulla, nichilistico, cifra di un certo indirizzo romantico dello schopenhauerismo. Nella *Filosofia dell'assurdo* del 1937, Rensi scrive «[...] con Schopenhauer, si può, con piena legittimità, rispondere a quel richiamo hegeliano – meglio il nulla che l'assurdo»<sup>56</sup>, e ancora, a conclusione del capitolo, «o il mondo, così com'è, e sempre fu e sarà, o il nulla. O questo mondo, o il nulla»<sup>57</sup>. Rensi svi-

luppa allora l'alternativa sul fronte nichilista, allontanandosi in parte dal prescritto schopenhaueriano della impossibilità di un nulla assoluto (Schopenhauer ammetteva invece solo un *nihil privativum*), per avvicinarsi al *Nichtsein* di Eduard von Hartmann, autore che legge con passione sin dai primi anni di formazione, ma di cui sviluppa la prospettiva nichilistica solo nell'ultima fase del suo pensiero. In questa prospettiva, il Dio ebraico della tradizione semitica, l'Esse-re, è agli antipodi della visione rensiana, perché l'essere è vita e la vita è pervasa dal dolore. Il Dio di Rensi è «svaporato nel Nulla»<sup>58</sup>, nel regno dello spirito hartmanniano<sup>59</sup>. Tuttavia, diversamente da Hartmann, Rensi indica questo passaggio al non-essere attraverso la *noluntas* individuale, sottraendosi al processo del mondo, perché la storia per lui – lo si è scritto – è ripetizione ed illusione. Esiste solo il caos eterno della vita. Quindi, per Rensi, non vi è alcuna fenomenologia storica dell'Inconscio: il regno del Nulla è l'alternativa metafisica interna al dualismo irrisolvibile di essere e non-essere.

Dio, dapprima concepito in modo pienamente determinato, come fenomeno tra i fenomeni, con l'affinarsi e l'elevarsi del pensiero filosofico-religioso, viene sempre più spinto fuori dalle categorie, fuori dall'Essere, si volatilizza, si trasforma nel Nulla della teologia negativa o nell'Assoluto inconscio (concludente veramente, secondo me, il corso della speculazione filosofica idealistica tedesca su questo

punto) di E. v. Hartmann, nelle pagine del quale esso Assoluto inconscio ci balena continuamente dinanzi in un doppia luce, Giano bifronte che, visto da un lato, appare Dio, visto dall'altro è puramente le leggi naturali<sup>60</sup>.

Il salto religioso e mistico di Rensi si compie quindi sempre sotto la costellazione dello schopenhauerismo, ancora una volta nella sua declinazione romantica, come ulteriore approfondimento di un percorso, di una risposta al dolore e al male nel mondo, che per Rensi non trova alcuna giustificazione logica o dialettica. L'ultimo Rensi naufraga in un sentimento oceanico misticeggiante, del quale è debitore non solo allo Schopenhauer del quarto libro del *Mondo* ma soprattutto alla *Filosofia dell'Inconscio* di Hartmann e, in buona parte, anche a Lev Tolstoj, la cui presenza costante è testimoniata nei diari del filosofo veronese, e sotto il quale astro lo schopenhauerismo veste le sembianze di una religiosità laica, fondata sulla pietà e sulla compassione per ogni vivente. Rensi compie così la sua travagliata parabola intellettuale, cominciata con la constatazione dell'assurdità del reale e conclusasi nell'aspirazione che la vita, con tutti i suoi dolori e la sua irrazionalità, possa essere finalmente obliterata nell'assoluto nulla:

Si dirà: perché allora la natura ci fa nascere?

Solo forse per questo: che nell'infinita serie di viventi, torturati dalle sofferenze della vita, e sottratti alla natura a queste sofferenze me-

dante l'unica possibile ma ancor più dolorosa operazione chirurgica della morte, l'Essere totale impari la lezione che è meglio non essere. – L'unica interpretazione metafisica del mondo che abbia qualche attendibilità, è questa<sup>61</sup>.

#### \_ NOTE

1 \_ Mi permetto di rinviare al mio volume su *La filosofia italiana di fronte a Schopenhauer 1858-1914*, Schopenhaueriana 11, Pensa MultiMedia, Lecce 2017, da cui procedo per sviluppare il presente saggio, in particolare a partire dai risultati riportati nel cap. VI.1.1. "Giuseppe Rensi: Schopenhauer irrazionalista e anticonformista", pp. 389-399.

2 \_ F. CIRACÌ, *La filosofia italiana di fronte a Schopenhauer 1858-1914*, cit., pp. 15-16.

3 \_ Cfr. *Schopenhauer und die "Schopenhauer-Schule"*, hrsg. von F. Ciracì, D.M. Fazio, M. Koßler, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009; D.M. FAZIO, *La scuola di Schopenhauer. I contesti*, in *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, Schopenhaueriana 2, Pensa MultiMedia, Lecce 2009, pp. 13-212.

4 \_ F. CIRACÌ, *La filosofia italiana di fronte a Schopenhauer*, cit., pp. 389-390.

5 \_ G. ROGNINI, *G. Rensi: dal positivismo all'idealismo 1903-1908*, «Studi Storici L. Simoni», XXXII (1982), Verona.

6 \_ F. MEROI, *Ritratti critici di contemporanei. Giuseppe Rensi*, «Belfagor», III (2000) 327, pp. 297-312: 297.

7 \_ A. TILGHER, *Giuseppe Rensi o la rivolt-*

ta contro il reale, in ID., *Filosofi e moralisti del Novecento*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1932, pp. 287, 293-294: «Temperamento pugnace e individualistico, “poeta maledetto” della filosofia [...] Animo sensibilissimo al dolore al male all’ingiustizia di cui sono pieni il mondo e la storia [...] La sua filosofia, che nulla ignora delle sottigliezze più squisite della dialettica, nasce immediatamente da un senso d’infinita pietà pei dolori della vita. È questo senso che si rovescia come una lava nei meandri della sua dialettica e conferisce un palpito di drammatica violenza alla marcia del suo ragionamento».

8 \_ G. RENSI, *Spinoza* (1921, 1941), intr. a cura di R. Evangelista, Edizioni Immanenza, Napoli 2014. Sul tema giova leggere A. MONTANO, *Giuseppe Rensi. Ethica e etiche*, Arte tipografica editrice, Napoli 2006.

9 \_ Paradossalmente, pur essendo un riferimento costante, Rensi non dedica al filosofo del *Mondo* uno studio monografico, così come accade invece per Spinoza e Leopardi.

10 \_ G. RENSI, *Su Leopardi*, a cura di R. Bruni, Aragno, Torino 2018. Il volume raccoglie l’articolo di Rensi scritto il 24 settembre su «L’Azione»; il paragrafo “La filosofia del diritto di Leopardi” contenuto nei *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919-1921; il saggio *Lo scetticismo estetico di Leopardi*, pubblicato su «Rivista d’Italia», XXXIII (luglio 1919) 2, poi ripreso in *Scepsi estetica*, Zanichelli, Bologna 1919; passi scelti sia dai *Lineamenti* sia da *Scepsi estetica*.

11 \_ G. RENSI, *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, Edizioni Corbaccio, Milano 1939, pp. 11-13: «L’indirizzo scettico del mio pensiero era già chiaramen-

te formulato nel primo libro di filosofia che ho pubblicato, *Le Antinomie dello Spirito* (Piacenza, 1910). [...] Ma fu mentre ero all’Università di Messina, intorno al 1916, che acquistai io stesso piena consapevolezza dell’indole scettica della mia mente e che gli sparsi ingredienti scettici sempre stati presenti nel mio spirito, vennero a fondersi in un tutto armonico e completo. E ciò che produsse in me questa “illuminazione” fu soprattutto la guerra».

12 \_ Rensi attribuisce alla *Lebensphilosophie* di Georg Simmel grande importanza per l’impostazione relativistica e l’approdo vitalistico. La vita è intesa come essenza irriducibile a schemi razionali, immersa nel processo storico. Non a caso, Rensi traduce *Il conflitto della cultura moderna* (Bocca, Torino 1925), apponendovi una breve ma densa postfazione. In altro luogo sarebbe interessante mostrare in che modo anche Simmel diviene mediatore di un certo schopenhauerismo e di come ne fu interprete. Per quest’ultimo punto si rinvia a D. RUGGIERI, *Il conflitto della società moderna. La ricezione del pensiero di Arthur Schopenhauer nell’opera di Georg Simmel (1887-1918)*, Pensa MultiMedia, Lecce 2010. Sul rapporto fra i due filosofi, si veda in particolare L. BATTAGLIA, *Rensi e Simmel*, in *L’inquieto esistere. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, a cura di R. Chiarenza, N. Emery, M. Novaro e S. Verdino, EffeEmmeEnne, Genova 1993, pp. 131-151.

13 \_ Nel periodo che precede la prima guerra mondiale, Rensi è ancora vicino a posizioni idealistiche, ma già sensibile a temi schopenhaueriani. Da qui, gli articoli mostrano un effetto di contaminazione fra interessi diver-

si. Si veda per esempio Hegel, *Il cristianesimo e il Vedanta*, «Coenobium», I (marzo-aprile 1907) 3, pp. 62-84; *Il carattere sopraerogatorio della morale* in «Coenobium», IX (ottobre-dicembre 1915) 10-12, pp. 54-62. A temi relativi al pensiero orientale, Rensi si era già interessato in precedenza, come dimostrano gli articoli pubblicati su *Buddha, Nietzsche e il positivismo*, «Avanti! della domenica», 22 maggio 1904; *Buddhismo e socialismo* in «Critica sociale», XVI (1906) 17, pp. 124-26. Cfr. anche G. Rensi, *La religione*, «Coenobium», I (novembre 1906) 1, pp. 23-56.

14 \_ Cfr. A. MASCOLO, *Il corso infernale della storia. L'influenza di Schopenhauer nella filosofia di Giuseppe Rensi*, in *Schopenhauer in Italia*, a cura di F. Ciraci e D. Fazio, Schopenhaueriana 7, Pensa MultiMedia, Lecce 2013, pp. 85-114: 90.

15 \_ G. Rensi, *Autobiografia (intellettuale) e testamento (filosofico)*, a cura di S. Paliaga, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 30. Cfr. ID., *Lettere spirituali*, Adelphi, Milano 2009, XXIX, pp. 178-9.

16 \_ Cfr. G. Rensi, *La filosofia dell'assurdo* (1937), con una nota di R. Chiarenza, Adelphi, Milano 2002<sup>3</sup>, p. 144.

17 \_ G. INVERNIZZI, *Rensi e la religione*, in G. Rensi, *Le aporie della religione* (1932), a cura di G. Invernizzi, La scuola di Pitagora, Napoli 2017, pp. VII-XLIV: XVII.

18 \_ G. Rensi, *Filosofia dell'assurdo*, cit., p. 13.

19 \_ G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica* (1921), a cura di N. Emery, Castelvecchi, Roma 2014, ebook kindle, § “La guerra”, pos. 740.

20 \_ Ivi, pos. 53.

21 \_ Così Emery: «La metafisica del terre-

moto” è il titolo di un breve saggio di Rensi del 1909, scritto sotto l'impatto del nascente attualismo gentiliano. Rensi raccolse questo testo in un suo volume rimasto tronco al quale appose il titolo “Pace e guerra”, preparatorio rispetto ai *Lineamenti*», in G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., nota 12, pos. 1643. Sull'importanza genetica di questo testo e del rapporto ambientale con l'attualismo, si veda N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, Marzorati, Milano 1997.

22 \_ Ragioni di spazio impediscono di sviluppare ulteriormente il tema che ha anche ben note ricadute di carattere sociopolitico, specialmente negli anni 1919-1921, in relazione al suo rapporto con il fascismo. Va però detto che, sotto l'influsso del volontarismo superomistico e social-darwiniano, inizialmente Rensi fu attratto fatalmente dal fascismo: esule in Svizzera, ospitò Mussolini, al tempo fuggiasco socialista e ricercato politico. In questa prima fase, in cui il fascismo non si è ancora palesato nella sua brutale violenza, (i Fasci di combattimento, si ricorda, furono fondati il 23 marzo del 1919) ne vede con favore l'ascesa, come rivoluzione contro la mediocrità e il conformismo. La sua adesione al fascismo fu breve e intempestiva: fascista quando il fascismo sansepolcrista era combattuto, fu antifascista quando il fascismo prese il potere. Questo denota la totale assenza di opportunismo da parte di Rensi. La critica al fascismo ha luogo molto presto, in un articolo intitolato *Critone (Critiche al fascismo)*, pubblicato in prima pagina su «La Sera» il 23 novembre del 1921, ovvero all'indomani della trasformazione dei Fasci italiani di combattimento nel Partito Nazionale Fascista (9 novembre 1921), prima della



fatidica marcia su Roma del 28 ottobre 1922 e del delitto Matteotti (in occasione del quale scrive G. RENSI, *L'ora del silenzio?*, «Nuova Rivista storica», VII (1924) 3, pp. 330-33). Nell'articolo del '21, Rensi accusa il movimento di Mussolini di non possedere «lo spirito socratico del *Critone*» ovvero di non rispettare le leggi, trasformando il sedicente partito rivoluzionario in un partito autoritario e assolutista, proprio ciò che la filosofia scettica di Rensi intende combattere programmaticamente. Inoltre, il fascismo trovava giustificazione filosofica nell'attualismo di Giovanni Gentile. E l'idealismo, dal 1919 in poi, è il nemico giurato della filosofia rensiana. La sua avversione al regime gli costò la sospensione dall'insegnamento nel 1927; poi, reintegrato per breve periodo, nel 1930 fu tratto in prigione con la moglie Lauretta. Nel 1934 fu privato del tutto della cattedra, per essere destinato alla Biblioteca Universitaria di Genova dove, isolato e afflitto da privazioni, rimase attivo fino alla morte. Cfr. anche *Fondo Giuseppe Rensi. Inventario con una scelta di lettere inedite*, a cura di L. Ronchetti e A. Vigorelli, Quaderni di Acme, 25, Università degli Studi di Milano, Cisalpino – Istituto Editoriale Universitario, Milano 1996, p. 222, nota 33.

23 \_ A. MASCOLO, *Il corso infernale della storia*, cit., p. 10. Già ne *Il concetto di storia della filosofia*, un lungo contributo pubblicato nel 1918 su «Nuova Rivista Storica», II (marzo-aprile 1918) 2, pp. 140-189.

24 \_ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 107.

25 \_ Ivi, p. 119.

26 \_ *Ibidem*.

27 \_ *Ibidem*.

28 \_ G. RENSI, *Le ragioni dell'irrazionalismo*

(1933), a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 89. ID., *Frammenti di una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte* (1937), a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2011, p. 45. Ma la formula è espressa, sebbene in maniera meno icastica, anche in altre opere, a partire da *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, Unitas, Milano 1923, p. 32.

29 \_ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo*, cit., p. 209.

30 \_ Ivi, p. 216.

31 \_ Ivi, p. 218.

32 \_ G. RENSI, *L'etica individuale nella società capitalistica*, in «Critica sociale», V (1895), pp. 157-159.

33 \_ Sul tema, si veda il recente contributo di V. DEBONA, *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*, Edições Loyola, São Paulo 2019.

34 \_ A. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlage der Moral*, §20, in *Schopenhauer im Kontext III* (Komplettausgabe), nach Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hrsg. v. P. Deussen, Piper, München 1911, InfoSoftWare, Berlin 2001-2008, Bd. III, p. 725; tr. it. *Sul fondamento della morale*, in ID., *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di S. Giametta, Mondadori, Milano 2008, p. 331. La traduzione italiana nel testo è di chi scrive.

35 \_ Cfr. A. MASCOLO, *Il corso infernale della storia*, cit., p. 5.

36 \_ G. RENSI, *L'etica individuale nella società capitalistica*, cit., p. 159.

37 \_ Ivi, p. 160.

38 \_ G. RENSI, *La letteratura della meditazione*, in «Il Dovero», 31 luglio 1898, pp. 210-214, poi ristampato in «Educazione politica»,

28 febbraio 1902, pp. 75-78, in ID., *Studi e note di filosofia, storia, letteratura, economia politica*, Stabilimento Tipografico Colombi, Bellinzona 1903, pp. 421-430. Oggi, nella già menzionata antologia di P. SERRA, *Giuseppe Rensi. La rivolta contro il reale*, cit., pp. 210-214, da cui si cita.

39 \_ G. RENSI, *La letteratura della meditazione*, cit., pp. 210-214: 210.

40 \_ Ivi, p. 213.

41 \_ G. RENSI, *Il genio etico ed altri saggi*, Laterza, Bari 1912, cap. IX “Il mito di Er e Schopenhauer”, pp. 145-155. La nozione di “genio etico” risentirà della figura degli “eroi morali” rappresentati in uno *Schizzo di una morale senza obbligo né sanzione* di Jean-Marie Guyau, attraverso la mediazione dell’anarchico Pëtr Alekseevič Kropotkin. Tale influsso è evidente specialmente nella *Morale come pazzia*, in cui Rensi tratteggia un’etica senza obbligazioni, senza leggi, senza sanzioni.

42 \_ G. RENSI, *Il genio etico ed altri saggi*, cit., p. 154.

43 \_ *Ibidem*.

44 \_ Cfr. G. RENSI, *Lettere spirituali*, cit., p. XXIX, p. 181: «[...] eliminato col pensiero lo spazio, i 2116 milioni di uomini diventano l’essenza-uomo, l’idea dell’uomo, nel significato platonico-schopenhaueriano della parola “idea”».

45 \_ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo...*, cit., III/§31, pp. 348-349.

46 \_ L’attuale dibattito sulla schopenhaueriana dottrina delle idee si trova ben condensato nella capitolo dell’ultima edizione dello *Schopenhauer-Handbuch* (Metzler, Stuttgart 2018), 6.5 Ästhetik, a cura di Brigitte Scheer. Fondamentali sul tema rimangono gli studi di G. MÖLLOWITZ, *Die Assimilation der platonisch-augustinischen*

*Ideenlehre durch Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 66 (1985), pp. 131-152, e soprattutto quello di Y. KAMATA, *Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 70 (1989), pp. 84-93. Rinvio pure ai miei due articoli sul tema: F. CIRACÌ, *Le idee: la struttura fenomenologica e storica del mondo*, «Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer», 7 (2016) 2, pp. 38-63; ID., *Il mondo come volontà, idee e rappresentazione. Per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee*, «Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer», 1 (2010) 1, pp. 71-115.

47 \_ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006, §26, pp. 280-1.

48 \_ Ivi, §28, pp. 330-1: «Il carattere di ogni uomo può essere considerato, in quanto sia nettamente individuale e non del tutto compreso in quello della specie, come un’idea particolare, corrispondente ad un particolare atto di oggettivazione della volontà. Quest’atto stesso sarebbe allora il suo carattere intelligibile, mentre quello empirico è in tutto e per tutto determinato da quello intelligibile». Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Metafisica della natura*, a cura di I. Volpicelli, Laterza, Roma-Bari 2007, cap. X “Scala dei gradi dell’oggettivazione della volontà in linea ascendente”, pp. 94-95.

49 \_ G. RENSI, *Lettere spirituali*, cit., XVIII, p. 101: «Perché l’umanità fosse felice, bisognerebbe che non avesse storia. Ciò significa che perché l’umanità, come le cose tutte, si liberino dal dolore e dal male non c’è che una via: vale a dire che essi trapassino nel non-essere, siano riassorbite in Dio, nell’Uno, nel Nulla. Questa è la sola grande lezione di elevatissima religiosità,

che, letta con penetrazione, ti dà la storia».

50 \_ G. RENSI, *Frammenti di una filosofia dell'errore e del dolore*, cit., pag. 137. Cfr. G. INVERNIZZI, *Rensi e la religione*, cit., p. XII: «Se si vuol tentare di individuare la genesi dell'interesse religioso di Rensi, si deve pensare alle discussioni svoltesi intorno al ruolo della componente morale o ideale all'interno del socialismo italiano».

51 \_ Si tenga presente quanto Rensi scrive circa la convivenza, sin dall'inizio della sua riflessione, di scetticismo e sentimento religioso. Cfr. G. RENSI, *Autobiografia (intellettuale) e testamento (filosofico)*, cit., p. 15: «[...] la vena scettica era commista con una vena religioso-idealistico-mistica, che si è poi in me, come vena "idealistica" (nel significato filosofico-tecnico di questa parola), estinta, e come vena religioso-mistica durante un lungo periodo assai attenuata (quantunque io sia sempre stato suscettibile di sentirmi vibrare anche questa corda); per poi da ultimo, come vena religioso-mistico-scettica, ritornare a galla».

52 \_ G. RENSI, *Frammenti di una filosofia dell'errore e del dolore*, cit., p. 177.

53 \_ Cfr. G. INVERNIZZI, *Rensi e la religione*, cit., p. XV: «[...] una religiosità atea, che passi attraverso il sacrificio di se stessi e l'abbandono della propria individualità».

54 \_ Sul vasto influsso esercitato dalla filosofia hartmanniana in Italia, si veda M. VITALE, *Hartmann e gli studi schopenhaueriani in Italia*, in *Schopenhauer in Italia*, cit., pp. 175-186.

55 \_ G. RENSI, *Frammenti d'una filosofia del dolore e del male*, cit., p. 78. Piace ricordare che una prima formulazione si trova nel testo pubblicato sulla «Rivista di Psicologia», XXX (ottobre-dicembre 1934), 4. Una copia in estratto fu donata da Rensi a Piero Martinetti, ora custodita presso il fondo omonimo dell'Università degli Studi di Torino. La citazione è a p. 11.

56 \_ G. RENSI, *La filosofia dell'assurdo* (1937), Adelphi, Milano 2009, p. 131.

57 \_ Ivi, p. 135.

58 \_ G. RENSI, *La volatizzazione di Dio* (1922), poi in *Le apologie della religione*, cit., cap. II, p. 29.

59 \_ G. RENSI, *Sguardi*, in ID., *Diari di un filosofo* (1930-1934), a cura di M. Fortunato, La scuola di Pitagora, Napoli 2019, pp. 253-374: 262: «Vedo un Essere che cerca di districarsi su dalla vita della pura natura o materia, dalla vita puramente animale, e di vivere come spirito. Cerca... e forse, a poco a poco, vi riesce. Questa è l'opera e la meta a cui incombe cooperare, e cooperare alla quale è l'unica cosa che possa dar ragione della vita individuale».

60 \_ Cfr. G. RENSI, *Autobiografia (intellettuale) e testamento (filosofico)*, cit., p. 25.

61 \_ G. RENSI, *Cicute*, in ID., *Diari di un filosofo*, cit., pp. 87-167: 133. Cfr. G. RENSI, *Autobiografia (intellettuale) e testamento (filosofico)*, cit., p. 25.

